

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
WYDZIAŁ FILOZOFII
INSTYTUT FILOZOFII TEORETYCZNEJ

Ks. Tomasz Mamełka
nr albumu: **108148**

ROLA UCZUĆ W ŻYCIU OSOBOWYM CZŁOWIEKA
W UJĘCIU
ŚW. TOMASZA Z AKWINU I KARTEZJUSZA
ANALIZA PORÓWNAWCZA

Praca magisterska napisana
na seminarium naukowym
z Metafizyki i antropologii filozoficznej
pod kierunkiem ks. prof. dra hab.
Andrzeja Maryniarczyka

Lublin 2009

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	3
Wstęp	5
ROZDZIAŁ 1: Jedność - istotą człowieka w systemach: św. Tomasza z Akwinu i Kartezjusza	9
1.1. Człowiek jako <i>compositum</i> duszy i ciała – antropologia św. Tomasza z Akwinu	9
1.2. Człowiek (R. Descartes'a) jako jedność działania dwóch odrębnych substancji: <i>res cogitans</i> i <i>res extensa</i>	32
ROZDZIAŁ 2: Uczucia jako element natury ludzkiej	56
2.1. <i>Passiones</i> św. Tomasza z Akwinu jako akty zmysłowej władzy pożądawczej i ich rola	56
2.2. <i>Passions</i> R. Descartes'a jako wzruszenia duszy spowodowane tchnieniami życiowymi i ich funkcja	75
ROZDZIAŁ 3: Uczucia jako narzędzie aktualizowania życia osobowego	94
3.1. Miejsce zmysłowych władz pożądawczych w aktualizowaniu właściwych osobie ludzkiej potencjalności	94
3.2. Kartezjańskie uczucia źródłem jedności duszy i ciała	123
Zakończenie	139
Bibliografia	141

WYKAZ SKRÓTÓW

AT	- C. Adam & P. Tannery, <i>Oeuvres de Descartes</i> , Paris 1996
CG	- Św. Tomasz z Akwinu, <i>Summa Contra Gentiles</i>
De anima	- Arystoteles, <i>De anima</i>
De essentia	- Św. Tomasz z Akwinu, <i>Opuscula philosophica. De ente et essentia</i>
De generatione	- Arystoteles, <i>De generatione et corruptione</i>
Descartes à Elisabeth	- <i>Descartes à Elisabeth Correspondance</i>
De Veritate	- Św. Tomasz z Akwinu, <i>Quaestiones disputatae De Veritate</i>
Disc	- Kartezjusz, <i>Discours de la méthode</i>
Elisabeth à Descartes	- <i>Elisabeth à Descartes Correspondance</i>
Eth	- Arystoteles, <i>Ethica Nicomachea</i>
In De anima	- Św. Tomasz z Akwinu, <i>Commentaria in Aristotelem: Sententia libri De anima</i>
In Sent	- Św. Tomasz z Akwinu, <i>Scriptum super quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis</i>
L'homme	- Kartezjusz, <i>Traité de L' homme</i>
Med	- Kartezjusz, <i>Meditationes de Prima Philosophia</i>
Met	- Arystoteles, <i>Metaphysica</i>
Passions	- Kartezjusz, <i>Les passions de l'âme</i>
PG	- <i>Patrologia graeca</i> , I-CLXI, wyd. J.P. Migne, Paryż 1857-1866 (pisma Ojców Kościoła wschodniej tradycji chrześcijaństwa)
Phys	- Arystoteles, <i>Physica</i>
PL	- <i>Patrologia latina</i> , I-CCXVII, wyd. J.P. Migne, Paryż 1878-1890 (pisma Ojców Kościoła zachodniej tradycji chrześcijaństwa)
Princ	- Kartezjusz, <i>Principia philosophiae</i> , t. łac.; <i>Principes de la philosophie</i> , t. fr.

Protrep	- Arystoteles, <i>Protreptikos</i>
Reg	- Kartezjusz, <i>Regulae ad directionem ingenii</i>
Regius	- Descartes-Regius Correspondence
Resp	- Kartezjusz, <i>Obiectiones doctorum aliquot virorum in praecedentes meditationes cum responsionibus auctoris</i>
STh	- Św. Tomasz z Akwinu, <i>Summa Theologiae</i>
Q. de anima	- Św. Tomasz z Akwinu, <i>Quaestio disputata De anima</i>
Q. de malo	- Św. Tomasz z Akwinu, <i>Quaestiones disputatae de malo</i>
Q. De Spirit. creaturis	- Św. Tomasz z Akwinu, <i>Quaestiones disputatae De Spiritualibus creaturis</i>
Q. de potentia	- Św. Tomasz z Akwinu, <i>Quaestiones disputatae de potentia</i>
Quodl	- Św. Tomasz z Akwinu, <i>Quaestiones de quodlibet</i>

WSTĘP

Problematyka uczuciowości od dawna fascynowała ludzi, dlatego stanowi przedmiot uwagi na różnych płaszczyznach ludzkiej kultury: sztuki, literatury, religii, filozofii, nauk ścisłych. Dzieje sztuki światowej dokumentują trwałe zainteresowanie sferą uczuciową człowieka. Dowodem tego jest malarstwo i rzeźba grecko-rzymskiego antyku, renesansu, czasów nowożytnych i współczesnych. Co więcej, dzieła sztuki są bardzo często świadectwem działania uczuć w życiu danego twórcy. Również literatura piękna w rozmaitych swych rodzajach – poezji, prozie, dramacie – nieustannie podejmowała temat ludzkiej uczuciowości. Tacy bohaterowie jak Romeo i Julia, Tristan i Izolda, Andrzej Kmicic i Oleńka symbolizują siłę miłości. Tadeusz Soplica wprowadza motyw miłości do Ojczyzny. Wiele jest utworów o niszczącej sile gniewu i nienawiści. Literatura piękna odsłania zatem całą gamę uczuć. Nauki przyrodnicze, w tym biologiczne i medyczne, z natury rzeczy koncentrowały się na sferze emocjonalnej człowieka ujmowanej od strony somatycznej i psychicznej. To sprawiło, że nie potrafiły przedstawić całościowej i ogólnej teorii uczuciowości, ponieważ ostatecznie badały i nadal badają raczej zjawiska niż głębokie racje tych zjawisk.

Zakorzeniona w Biblii myśl chrześcijańska, nie zajmuje wrogiej postawy wobec ludzkiej uczuciowości, choć trzeba przyznać, że nie eksponuje jej zbyt mocno. Raczej zaleca ujmowanie jej w kontekście całej osobowości człowieka. W podobny sposób do ludzkiej uczuciowości podchodzili filozofowie. Jeżeli zajmowali się uczuciami, to zawsze czynili to w kontekście całej struktury bytu ludzkiego, całej natury ludzkiej. Nigdy uczucia w rozważaniach filozoficznych nie były przedmiotem *czystym*, badanym samym w sobie, odseparowanym od całego człowieka. Nie uchroniło to jednak *poszukiwaczy mądrości* od fałszywych poglądów, których źródeł należy upatrywać w błędnych koncepcjach natury ludzkiej. Aby uchronić się od tych błędów, niezbędna jest aplikacja filozofii bytu, czyli metafizyki realistycznej do problemu człowieka.

W niniejszej pracy, postaramy się znaleźć odpowiedź na pytanie: jaką rolę pełnią uczucia w życiu osobowym człowieka? Przy rozwiązywaniu tego problemu nie sposób pominąć określenia istoty człowieka, a więc tego: kim jest człowiek, co go stanowi, jaka jest jego ontyczna struktura? Odpowiedzi na to pytanie nie ma zbyt wiele. Można bowiem twierdzić, że człowiek to tylko ciało lub jedynie dusza albo ciało i dusza. Z kolei przyjmując, że stanowi go ciało i dusza, można

je uważać za dwa samodzielne byty bądź też uważać, iż oba tworzą jeden samodzielny byt ewentualnie oba stanowią tożsamość. Inne różnice są względne i nieistotne. Niemożliwość dokonania innych rozwiązań stanowi uzasadnienie tego, że poszukując roli uczuć w życiu człowieka, odwołamy się tylko do dwóch filozofów – św. Tomasza z Akwinu i Kartezjusza, którzy w kwestii określenia istoty człowieka wypowiedzieli tezy bardzo istotne, jeśli nie najistotniejsze. Pierwszy jest twórcą jedności substancjalnej duszy i ciała, podczas gdy René Descartes uważany jest za tego, który przeszczepił i spopularyzował dualizm duszy i ciała na grunt filozofii nowożytnej. Prezentacja poglądów obu autorów służy nam raczej do konfrontacji dwóch różnych podejść do problemu istoty człowieka. W wypowiedzi wspomnianych filozofów są sztandarowe w tej kwestii.

Analizę tez Akwinaty będziemy opierać na kluczowych tekstach autora, jak: *Summa theologiae*, *Summa contra Gentiles*, *Quaestiones disputatae* [de anima; de malo; de potentia; De Spiritualibus; De Veritate], *De ente et essentia*. Odwołamy się również do innych pomniejszych dzieł, jak np. *Sentencia libri De anima*.

Aby poznać stanowisko Kartezjusza, sięgniemy do traktatów: *Discours de la méthode*, *Les passions de l'âme*, *Meditationes de Prima Philosophia*, *Principia philosophiae*, *Regulae ad directionem ingenii*, *Traité de L' homme*, *La description du corps humain*, oraz do bogatej korespondencji filozofa, zawartej w I, III, IV i V tomie *Oeuvres de Descartes* edycji C. Adam & P. Tannery. Niezbędnymi publikacjami, bez których trudna byłaby realizacja podjętej problematyki, są dzieła Arystotelesa, Platona, św. Augustyna i innych klasyków literatury filozoficznej. Ze względu na wartość tych dzieł dla naszego studium zaliczamy je w bibliografii do tekstów źródłowych, a nie pomocniczych.

W literaturze zagranicznej, bezpośrednio traktującej na temat uczuć widzianych oczyma tytułowych autorów, znajdziemy prace: P. d'Arcy ¹, S. Greenberg'a ², M. F. Manzanedo ³, A. Plé ⁴, H. Schramm'a ⁵, oraz L. Shapiro (Burnaby) ⁶ i H. G. Weil'a ⁷. Wypowiedzi polskich badaczy tej problematyki

¹ Zob. P. d'Arcy, *Introduction*, w: R. Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris 1996, s. 5-60.

² Zob. S. Greenberg, *Descartes on the Passions: Function, Representation, and Motivation*, „Noûs” 41 (4), December 2007, s. 714-734.

³ Zob. M. F. Manzanedo, *El amor y sus causas*, „Studium” XXVI (1986), s. 41-69.

⁴ Zob. A. Plé, *Uczucia*, w: J. Pryszmond [red.], *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*, tłum. z franc. ss. Dominikanki z klasztoru św. Anny, Poznań 1967.

⁵ Zob. H. Schramm, *The medieval System of Emotions*, w: „Peking Natural History Bulletin” vol. 7 (1977), s. 85-103.

⁶ Zob. L. Shapiro (Burnaby), *Descartes „Passiones of the Soul” and the Union of Mind and Body*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 85 (3), September 2003, s. 211-248.

⁷ Zob. H. G. Weil, *The Dynamic Aspect of Emotions in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Rome 1966.

reprezentują publikacje: A. Andrzejuka ⁸, F. W. Bednarskiego ⁹, L. Chmaja ¹⁰, M. A. Krąpca ¹¹, M. Kreutza ¹², A. Maryniarczyka ¹³, K. Michalskiego ¹⁴, D. Radziszewskiej-Szczepaniak ¹⁵, A. B. Stępnia ¹⁶, S. Swieżawskiego ¹⁷, A. Usowicza ¹⁸, W. Witwickiego ¹⁹ i J. Woronieckiego ²⁰.

Dużą pomocą w eksplikacji filozoficznych poglądów św. Tomasza i Kartezjusza stały się również dla nas prace niedotykające bezpośrednio problematyki uczuciowości omawianych przez nas autorów, ale wprowadzające w szeroki krąg zagadnień antropologicznych. W literaturze zagranicznej odnajdujemy, że z ideami Doktora Anielskiego i Descartes'a koresponduje: F. Alique ²¹, H. Gouhier ²², M. Guérout ²³ i A. Reymond ²⁴. Natomiast nie wprost, kwestię uczuć poruszają w literaturze polskiej prace: S. Adamczyka ²⁵, A. Bednarczyka ²⁶, S. Czajkowskiego ²⁷, J. Kopani ²⁸, K. Paczosa ²⁹, S. Wierzbickiego ³⁰ i S. Witka ³¹.

-
- ⁸ Zob. A. Andrzejuk, *Związek uczuć i sprawności w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, maszynopis, Biblioteka Główna Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 1992.
- ⁹ Zob. F. W. Bednarski, *Wychowanie ludzkich popędów i woli*, Kraków 2001.
- ¹⁰ Zob. L. Chmaj, *Wstęp do wydania z 1938 r.*, w: R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 32-42.
- ¹¹ Zob. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986. [dalej cyt. *Ja – człowiek*]; oraz Tenże, *Dziela. Psychologia racjonalna*, t. XX, Lublin 1996. [dalej cyt. *Psychologia*].
- ¹² Zob. M. Kreutz, *Główne rodzaje uczuć ludzkich*, Warszawa 1951.
- ¹³ Zob. A. Maryniarczyk, *W jaki sposób dusza połączona z ciałem doznaje uczuć?*, w: Tenże [red.], *De Passionibus. Dysputy problemowe o zmysłowości, o uczuciach*, tłum. A. Białek, Lublin 2008, s. 293-298.
- ¹⁴ Zob. K. Michalski, *La sublimation thomiste*, Angelicum 14 (1937), s. 212-222.
- ¹⁵ Zob. D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, Olsztyn 2002.
- ¹⁶ Zob. A. B. Stępień, *Zagadnienie poznawczej roli sfery emocjonalnej*, w: Tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, Lublin 1999, s. 171-177.
- ¹⁷ Zob. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 81 i 82*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Suma teologii I q.* 75-89, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 361-369; 384-400.
- ¹⁸ Zob. A. Usowicz, *Układ cnót i wad w związku z życiem uczuciowo-popędowym u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 1939.
- ¹⁹ Zob. W. Witwicki, *Psychologia uczuć i inne pisma*, Warszawa 1995.
- ²⁰ Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1-2: *Etyka ogólna*, Lublin 1986.
- ²¹ Zob. F. Alique, *Kartezjusz*, Warszawa 1989.
- ²² Zob. H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, Paris 1937.
- ²³ Zob. M. Guérout, *Le Cogito et la notion „pour penser, il faut être”*, w: „Travaux du IX Congrès International de Philosophie” 1937, t. 1, s. 53-60.
- ²⁴ Zob. A. Reymond, *Le Cogito, vérification d’une hypothèse métaphysique*, w: „Revue de Métaphysique et de Morale” 1923, s. 539-562.
- ²⁵ Zob. S. Adamczyk, *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, Tarnów 1938.
- ²⁶ Zob. A. Bednarczyk, *Wstęp*, w: R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. VII-XLVII.
- ²⁷ Zob. S. Czajkowski, *„Cogito, ergo sum” Kartezjusza i jego nowa koncepcja duszy*, w: „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 19, nr 1/2 (1950), s. 39-65.
- ²⁸ Zob. J. Kopania, *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartesa z księżniczką Elżbietą*, w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1993, t. 38, s. 119-132.
- ²⁹ Zob. K. Paczos, *Zwierzę rozumne. Zagadnienia podstawowe z filozofii niższych warstw duszy ludzkiej. Perspektywa Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Gdańsk 2004.
- ³⁰ Zob. S. Wierzbicki, *Uczucie miłości według św. Tomasza z Akwinu*, w: „Roczniki filozoficzne” 7 (1959) 4, s. 51-60.
- ³¹ Zob. S. Witek, *Charakter miłości według św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 9 (1962) 3 s. 67-79.

Pierwszy rozdział stanowi punkt wyjścia naszych badań w zakresie uczuciowości. Podejmiemy w nim próbę określenia kim, zadaniem św. Tomasza i Kartezjusza, jest człowiek.

W drugim rozdziale ukażemy, czym są uczucia w ujęciu obu filozofów. Postaramy się podać definicję tych aktów, kryterium ich podziału, a także wstępnie zarysujemy rolę, jaką spełniają one w bycie ludzkim.

Zadaniem trzeciego rozdziału jest szczegółowe przybliżenie poszczególnych aktów życia uczuciowego, o których pisali tytułowi filozofowie w taki sposób, aby ukazać ich swoistą rolę w życiu osobowym człowieka. Podkreślny w tym miejscu, że akcent naszych badań położymy nie na aspekt moralny, lecz ontyczny życia ludzkiego, co stanowi swoiste *novum* niniejszej pracy, gdyż zazwyczaj problematyka uczuć na płaszczyźnie filozoficznej podejmowana jest w związku z zagadnieniem moralnego działania człowieka, którym szczegółowo zajmuje się etyka.

Metoda, jaką zastosujemy w realizacji celu pracy, jest metodą badań metafizycznych. Sprowadza się ona do tego, że dla badanego faktu będziemy poszukiwać przedmiotowych racji tzn. skoro badany przez nasz fakt – uczucia, tak dla św. Tomasza, jak i Kartezjusza, jest czymś realnym w życiu ludzkim, to postaramy się odnaleźć przyczyny owych uczuć, które są w strukturze bytowej człowieka. Aby tego dokonać, uzupełnimy naszą metodę analizą i opisem danych źródłowych [pism autorów] dotyczących życia uczuciowego, w taki sposób, aby uzyskać uporządkowany opis, uwzględniający także pewną wiedzę z zakresu nauk szczegółowych, historii filozofii i teologii. Ponadto, w takim stopniu jak będzie to tylko możliwe, posłużymy się metodą porównawczą.

Dokonując rekonstrukcji myśli św. Tomasza i Kartezjusza odniesiemy się także do historii [tzw. historyzm] by problem ten dostrzec w szerszej perspektywie dziejów poznania.

ROZDZIAŁ 1: JEDNOŚĆ - ISTOTĄ CZŁOWIEKA W SYSTEMACH: ŚW. TOMASZA Z AKWINU I KARTEZJUSZA

Jednym z centralnych zagadnień antropologii filozoficznej jest problematyka związana ze sferą uczuciową i zmysłową życia ludzkiego. Historia filozofii pokazuje różne próby wyjaśnienia tego zagadnienia. Czasem absolutyzowano sferę zmysłowo-uczuciową człowieka, innym razem redukowano uczucia do popędów czy namiętności, a niekiedy usamodzielniano je i przeciwstawiano sferze duchowo-rozumowej. Wydaje się jednak, że odpowiedź na pytanie, czym są uczucia i jakie jest ich właściwe miejsce w życiu ludzkim, uzależniona jest zawsze od przyjętej koncepcji człowieka.

W niniejszym rozdziale przedstawimy odpowiedź dwóch tytułowych autorów – św. Tomasza z Akwinu i Kartezjusza – na podstawowe pytanie filozoficzne, czym zasadniczo a więc, ze swej natury jest człowiek.

1.1. Człowiek jako *compositum* duszy i ciała – antropologia św. Tomasza z Akwinu

Charakterystyczne rysy koncepcji człowieka, wypracowanej przez św. Tomasza z Akwinu ukazują się znacznie plastyczniej na tle poglądów jego poprzedników, z którymi Tomasz podejmuje dyskusję. My w naszych rozważaniach przywołamy tezy tylko najważniejszych prekursorów tzn. tych, którzy wywarli zasadniczy wpływ na spuściznę intelektualną Akwinaty.

Pierwszą rzeczywistością, jaką dostrzegamy w człowieku, jest jego ciało. Doświadczenie własnego ciała należy do fundamentalnych danych ludzkiego życia, gdyż jest ono środkiem do wejścia w kontakt z otaczającym nas środowiskiem. Wydaje się więc, że punktem wyjścia Tomasza w dojściu do ogólnej teorii człowieka jest definicja ciała. Musimy mieć jednak świadomość, że nasz autor prowadzi swoje rozważania na tle świętej doktryny [teologii], która rozpatruje wszystkie rzeczy, odnosząc je do Boga ³². W *Sumie teologii* Akwinata

³² „Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae”. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae cum Suplemento et commentariis Caietani*, w: Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-12, Roma 1888-1906, I q. 1, a. 7 resp. W pracy będziemy także korzystać z polskiego przekładu tego tekstu

pisze, że zadaniem teologa jest badanie natury ludzkiej od strony duszy, a nie ciała, którym zajmuje się o tyle tylko, o ile ma ono związek z duszą³³. S. Swieżawski, wyjaśnia takie podejście, gdy pisze, że „u wszystkich filozofów-metafizyków [u których filozofia nie zaczyna się i nie kończy na teorii poznania] zawsze *kluczem* w dojściu do ogólnej teorii człowieka jest definicja duszy”³⁴. Dlatego też, analizy Tomaszowej filozofii człowieka rozpoczniemy od zagadnienia duszy, która zajmuje centralne miejsce w jego antropologii.

Dyskurs filozoficzny na temat duszy trwa od niepamiętnych czasów. Pierwsze wypowiedzi znajdujemy u wczesnogreckich myślicieli, którzy określali ją jako *pierwsze źródło ruchu od wewnątrz i intelekt-duch*³⁵. M. A. Krapiec podkreśla, że dostrzegano wówczas różnice między istotą żywą i bytami nieożywionymi, a na uniesprzecznienie życia, żeby móc oddzielić życie od nie-życia, przyjęto empirycznie niewidoczny czynnik, ἀρχή τῆς αὐτόκίνησης *poçυμινε* rozumiane jako źródło ruchu od wewnątrz³⁶. Dla Platona duch-dusza jest właśnie takim źródłem ruchu [od wewnątrz]³⁷, ale nie tylko. Nosi również miano boskiej idei, której obecność w ciele materialnym i zmiennym świecie nie jest naturalnym miejscem bytowania, co podkreśla nienaturalność jej koegzystencji z materią. Ciało to miejsce tymczasowego odbywania *kary*³⁸. Nowe spojrzenie na drodze rozumienia człowieka zapoczątkował Arystoteles, który nie odrzucał poglądu duszy-źródła ruchu od wewnątrz³⁹, ale inaczej rozumiał, w jaki sposób dusza porusza ciało. Twierdził, że jest ona formą ciała,

zamieszczonego w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. zbiorowe, t. 1-34, Londyn 1962-1986. [dalej cyt. *STh*]

³³ „Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam”. *STh* I q. 75, prol.

³⁴ S. Swieżawski, *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*, w: „Przegląd Filozoficzny” 1947 (43), s. 90. [dalej cyt. *Albertyńsko-tomistyczna koncepcja*]

³⁵ Zob. M. A. Krapiec, *Dusza ludzka*, w: A. Maryniarczyk [red.], *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 758-760; A. Gudaniec, *Wstęp do dyskusji: „Problem absolutyzacji ducha-duszy”*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień [red.], *Zadania współczesnej metafizyki. Dusza, umysł, ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, t. 9, Lublin 2007, s. 241.

³⁶ Por. M. A. Krapiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 162.

³⁷ Zob. Platon, *Fajdros*, w: Tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 2007, 245 e. [dalej cyt. *Fajdros*]

³⁸ Platońską koncepcję duszy obszernie przedstawił Z. Pańpuch w swoim wykładzie, wygłoszonym na IX Międzynarodowym Sympozjum Metafizycznym zorganizowanym przez Katedrę Metafizyki KUL oraz Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. Treść tego wykładu została opublikowana w dziewiątym tomie *Zadania współczesnej metafizyki*. Zob. Z. Pańpuch, *Człowiek jako wędrujący duch (orfizm, platonizm, neoplatonizm)*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień [red.], *Zadania współczesnej metafizyki. Dusza, umysł, ciało*, t. 9, dz. cyt., s. 243-262. G. Reale podkreśla, że w Platońskiej interpretacji rzeczywistości człowiek jest istotą wewnętrznie podzieloną. Duch-dusza została utworzona poza ciałem i wyprzedza ciało pochodzeniem oraz doskonałością, a związek ducha-duszy z ciałem jest czymś sprzecznym z naturą człowieka, ponieważ człowieczeństwo dotyczy tylko ducha-duszy, a nie ciała, które je przesłania, ogranicza i deformuje. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 118-121.

³⁹ Zob. Arystoteles, *De anima*, w: D. Ross [ed.], *Aristotle „De anima”*, Greek text, Oxford 1999, I, 3, 406 a. W pracy będziemy także korzystać z polskiego przekładu tego tekstu zamieszczonego w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, przeł. P. Siwek, Warszawa 2003. [dalej cyt. *De anima*]

organizatorką materii cielesnej, zasadniczo immanentną w aktach ludzkich. Zdaniem H. Majkrzaka, dusza dla Stagiryty, podobnie jak każda forma bytu, była konsekwencją organizowania się materii, ponieważ to właśnie materia, w następstwie organizowania się, na wyższym szczeblu wyłoniłaby duszę ⁴⁰. Sam Arystoteles przyznawał, że pytanie o naturę i pochodzenie duszy jest bardzo trudne ⁴¹, jednak rozwijając naukowe dociekania stwierdził, że życiem (ζωή) nazywamy niekomunikowalny i wewnętrzny ruch albo odżywianie się (τροφή), wzrost i rozkład ⁴². To rozróżnienie, stało się punktem wyjścia dla antropologicznych rozważań Stagiryty odnośnie do duszy ludzkiej i pozwoliło mu po żmudnych analizach sformułować następujące tezy:

- „dusza jest pierwszym aktem ciała naturalnego mającego życie w możliwości” ⁴³ tzn., że jest pierwszym aktem ciała naturalnego [ὀργανικόν, φυσικόν - obdarzonego organami], które posiada w możliwości życie;
- dusza jako źródło i zasada życia jest przyporządkowana i ściśle związana z określonym ciałem, przynosi mu zdeterminowaną istotę, a z nią określony gatunek ⁴⁴. Inaczej mówiąc, dusza determinuje sposób istnienia bytów ożywionych i odróżnia je od nieożywionych ⁴⁵;

⁴⁰ Por. H. Majkrzak, *Antropologia integralna w „Sumie teologicznej” św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006, s. 149-150. Z poglądem tym koresponduje M. A. Krapiec, gdy pisze: „Akt bytowania człowieka – w oczach Arystotelesa – był konsekwencją dokonania złożenia z duszy i ciała. Mówiąc krótko, istnienie człowieka było następstwem zorganizowania się materii pod wpływem zespołu form przyrody, a ostatecznie duszy ludzkiej, która otrzymała istnienie poprzez złożoną całość”. M. A. Krapiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 132.

⁴¹ „πάντη δὲ πάντως ἐστὶ τῶν χαλεπωτάτων λαβεῖν τινα πίστιν περὶ αὐτῆς”. *De anima* I, 1, 402 a.

⁴² „τὸ ζῆμψυχον δὴ τοῦ ἀψύχου δυσὶ μάλιστα διαφέρειν δοκεῖ, κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι”. *De anima* I, 2, 403 b; „ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι’ αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν”. *De anima* II, 1, 412 a.

⁴³ „Αναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὥς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος (...)”. *De anima* II, 1, 412 a. A. M. Nowik zauważa, że nieco wcześniej Arystoteles podaje trzy sposoby orzekania o substancji (οὐσία): 1. substancja jest materią (ύλη), która ze względu na samą siebie nie jest jednostką (τόδε τι), lecz z której jest jednostka, i która jest możliwością (δύναμις); 2. substancja to forma (μορφή; εἶδος), która także nie jest jednostką, lecz ze względu na którą coś jest jednostką, i która jest aktem (ἐντελέχεια); 3. substancją jest to, co jest z materii i formy, które mają się do siebie tak jak możliwość do aktu np. ciało (σῶμα). Autor ten podkreśla, że w definicji Arystotelesa dusza jest ujęta jako substancja w swym drugim znaczeniu, czyli jako forma substancjalna. Por. A. M. Nowik, *Koncepcja duszy człowieka w dziełach Arystotelesa*, w: Tenże [red.], *O duszy: Arystoteles, Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1996, s. 32-33.

⁴⁴ „καθόλου μὲν οὖν εἴρηται τί ἐστὶν ἡ ψυχὴ. οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον”. *De anima* II, 1, 412 b; „(...) ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχόν ἐνδύεσθαι σῶμα. δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφήν (...)”. *De anima* I, 3, 407 b.

⁴⁵ „Ὡς γὰρ τῶν ἄλλων διαφερόμεν ζῶων, ἐν μόνῳ δὴ τούτῳ τῷ βίῳ διαλαμβάνει, ᾧ οὐκ ἦν τι τυχόν καὶ οὐ μεγάλην ἔχον ἀξίαν. λόγου μὲν γὰρ καὶ φρονήσεως μικρά τινα καὶ ἐν ἐκείνοις αἰθύγματα, σοφίας δὲ θεωρητικῆς ταῦτα μὲν παντελῶς ἄμοιρα, [μόνοις δὲ μέτεστι θεοῖς,] ὥς αἰσθήσεσι γε καὶ ὁρμαῖς πολλῶν ἤδη ζῶων τῆς ἀκριβείας καὶ τῆς ἰσχύος λείπεται ἄνθρωπος”. Arystoteles, *Protreptikos*, w: I. Düring, *Der Protreptikos des Aristoteles*, Frankfurt am Main 1993, frg. 29. W pracy bedziemy także korzystać z polskiego przekładu tego tekstu zamieszczonego w: Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1988. [dalej cyt. *Protrep.*]

- w zależności od jestestwa żyjącego, duszy przysługuje przyczynowanie takich działań jak: rośnięcie (*αὕξησις*); dojrzewanie (*ἀκμή*); ginięcie (*φθίσις*); poznawanie zmysłowe, mniemanie (*τὸ δοξάζειν*); poznawanie intelektualne, pożądanie (*ὀρεξις*) – zmysłowe (*τὸ ἐπιθυμεῖν*) i intelektualne (*τὸ βούλεσθαι*); ruch miejscowy ⁴⁶;
- analiza sposobów działań jestestw żywych, pozwala odróżnić naturę duszy np. *dusza* [natura] roślin, która przyporządkowana jest wyłącznie do wykonywania funkcji wegetatywnych (*τὸ θρεπτικόν*) różni się od *duszy* [natury] zwierząt, która obok funkcji wegetatywnych jest zasadą także funkcji sensytywnych (*τὸ αἰσθητικόν*). One obie różnią się znów od duszy [natury] człowieka, która jest przyczyną obok funkcji wegetatywnych i sensytywnych funkcji intelektualno-wolitywnych (*το νοητικόν*) ⁴⁷;
- dusza wielu z tych afektów-działań (*πάθος*) ani nie doznaje (*πάσχειν*), ani nie wywołuje (*ποιεῖν*) bez ciała (*σῶμα*). Należą do nich wszystkie działania władz zmysłowych, poznawczych i pożądawczych ⁴⁸;
- jedności działań człowieka – szczególnie działań intelektualnych – nie można wyjaśnić przez odwoływanie się do samej tylko możliwości materii ani tylko immanentnych czynników świata materialnego. To dzięki rozumnej duszy człowiek staje się istotą wewnętrznie spójną w poznawaniu i działaniu ⁴⁹;
- człowiek jest więc *compositum* duszy rozumnej i ciała, gdzie dusza [zasada organizacji] jest lepsza [doskonalsza] od ciała, ponieważ ciało istnieje ze względu na duszę ⁵⁰.

⁴⁶ „Τῶν δὲ δυνάμεων τῆς ψυχῆς αἱ λεχθεῖσαι τοῖς μὲν ὑπάρχουσι πᾶσαι, καθάπερ εἴπομεν, τοῖς δὲ τινὲς αὐτῶν, ἐνίοις δὲ μία μόνη. δυνάμεις δ' εἴπομεν θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινήτικόν κατὰ τόποι διανοητικόν”. *De anima* II, 3, 414 b.

⁴⁷ Zob. *De anima* II, 3, 414 a – 415 a.

⁴⁸ „φαίνεται δὲ τῶν μὲν πλείστων οὐθὲν ἄνευ τοῦ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν, οἷον ὀργίζεσθαι, θαρρεῖν, ἐπιθυμεῖν, ὅλως αἰσθάνεσθαι, μάλιστα δ' ὅκειν ἰδίῳ τὸ νοεῖν. εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτ φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας (...)”. *De anima* I, 1, 403 a.

⁴⁹ „Człowiek pozbawiony zdolności postrzegania i rozumu staje się podobny do rośliny; pozbawiony tylko rozumu staje się podobny do zwierzęcia; natomiast człowiek w pełni obdarzony rozumem staje się podobny do Boga”. W języku oryginalnym słowa te brzmią następująco: „Αἰσθήσεως μὲν οὖν καὶ νοῦ ἀφαιρεθεὶς ἄνθρωπος φυτῶ γίγνεται παραπλήσιος, νοῦ δὲ μόνου ἀφηρημένος ἐκθριπύεται, ἀλογίας δ' ἀφαιρεθεὶς μένων δ' ἐν τῷ νῷ ὁμοιοῦται θεῷ”. *Protrep.*, frg. 28. Arystoteles nie potrafiąc wyjaśnić źródła intelektu czynnego [pierwiastka boskiego] w człowieku twierdzi, że: człowieka rodzi człowiek, ale i słońce. Por. Arystoteles, *Physica*, w: D. Ross [ed.], *Aristotelis Physica*, Greek text, Oxford 1950, I, 7, 191 a i II, 2, 194 b. W pracy będziemy także korzystać z polskiego tłumaczenia tego tekstu zamieszczonego w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2003. [dalej cyt. *Phys.*]

⁵⁰ „τοῦ δ' ἀνθρώπου συνεστῶος φύσει ἐκ ψυχῆς τε καὶ σώματος, βελτίονος δ' οὐσης τῆς ψυχῆς τοῦ σώματος καὶ ἀεὶ τοῦ βελτίονος ἕνεα ὑπηρετουμένου τοῦ χείρονος, καὶ τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἕνεκ' εἶναι. τῆς ψυχῆς δὲ τὸ

Św. Tomasz z Akwinu, znając dokonania Platona i Stagiryty, dostrzega pewną niekonsekwencję. Otóż, Arystoteles i Platon, prezentując swoje poglądy, potrafili tylko wyjaśnić, dlaczego jakiś byt jest tym, czym jest, lecz nie wyjaśniali tego, co sprawia, iż byt ten istnieje. Tym samym Akwinata odsłania ważny problem: skoro istnienie nie jest konieczną właściwością arystotelesowskiej materii pierwszej ⁵¹, ani konieczną właściwością platońskiej formy [idei] ⁵², to co sprawia, że byty złożone z materii i formy istnieją? Przecież w żadnym konkretnym bycie ani sama treść [materia], ani jej układ według jakiejś formy nie sprawia jego istnienia ⁵³. Akwinata precyzuje, że „w substancjach (...) złożonych znane są materia i forma, jak np. w człowieku dusza i ciało. A nie można powiedzieć, że tylko jedno z nich nazywa się istotą. To, że materia sama nie jest istotą rzeczy jest jasne, gdyż przez swą istotę jest i poznawalna i włączona w porządek rodzaju i gatunku; natomiast materia ani nie jest racją poznania, ani też ze względu na nią nie zachodzi determinacja rodzaju i gatunku, lecz ze względu na to, *dzięki czemu* coś jest w akcie. A również sama tylko forma nie może być nazwana istotą substancji złożonej, jakkolwiek niektórzy tak twierdzić usiłowali. (...) Oczywiście więc, że istota zawiera materię i formę. (...) I z tym też zgadzają się dane rozumu, bowiem dla substancji złożonych *być* nie jest wyłącznie *być formą* albo *być naturą*, lecz *być* ich złożeniem, a istota jest tym, przez co [dzięki czemu] mówi się, że rzecz bytuje” ⁵⁴. Tomasz ukazuje więc, że *compositum* duszy i ciała u Arystotelesa jest

μὲν ἡὲν ἔχον λόγον, τὸ δ' οὐκ ἔχον, ὅπερ καὶ χεῖρον· ὥστε τὸ ἄλογον ἕνεκα τοῦ λόγου ἔχοντος. ἐν δὲ τῷ λόγῳ ἔχοντι ὁ νοῦς· ὥστε τοῦ νοῦ ἕνεκα πάντ' εἶναι ἀναγκάζει ἢ ἀπόδειξις”. *Protrep.*, frg. 23.

⁵¹ Dla Arystotelesa *materia pierwsza* jest przedstawieniem czegoś zupełnie nieokreślonego, co tkwi u podstaw każdego określenia. Jest ona tym, co samo przez się nie jest ani określoną rzeczą, ani nie jest ilością, ani żadną inną kategorią określającą byt, jest więc ostatecznym [zawsze istniejącym *susstratum*], będącym po prostu możliwością jako taką [ἡ πρώτη ἐκάστω ὑποκειμένη ὕλη]. Por. *Phys.*, II, 1, 193 a i I, 7, 191 a; oraz Arystoteles, *Metaphysica*, w: A. Maryniarczyk [red.], *Arystoteles. Metafizyka*, tekst polski opracowali M. A. Krapiec i A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, I, 1029 a. [dalej cyt. *Met.*]

⁵² Platon dowodził: aby *formy* [idee] mogły naprawdę tłumaczyć stawanie się, same nie mogą się stawać, lecz muszą posiadać na własność ten byt, który to, co się staje, nie mając go na własność, musi zapożyczać i otrzymywać. Por. Platon, *Fedon*, w: Tenże, *Dialogi*, dz. cyt., 78 d-79 a. [dalej cyt. *Fedon*]

⁵³ „(...) quia ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. Eius enim actus est esse de quo possumus dicere quod sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod Est. (...) quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem (...)”. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis*, w: Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 13-15, Roma 1918-1930, II, c. 54 n. 3. W pracy będziemy także korzystać z polskiego przekładu tego tekstu zamieszczonego w: Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, przeł. Z. Włodek i W. Zega, t. 1-2, Poznań 2003-2007. [dalej cyt. *CG.*]

⁵⁴ „In substantiis igitur compositis materia et forma notae sunt, ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici quod alterum eorum tantum essentia dicatur. Quod enim materia sola rei non sit essentia planum est, quia res per essentiam suam, et cognoscibilis est, et in specie ordinatur et genere; sed materia neque cognitionis principium, neque secundum eam aliquid ad genus vel speciem determinatur, sed secundum id quo aliquid actu est. Neque etiam forma tantum essentia

tylko jednością organiczną i naturalną, której rację stanowi jedna zasada organizacji. Nie jest to jednak realna jedność egzystencjalna bytowania. W konsekwencji Akwinata odrzuca tezy poprzedników głoszące, że źródłem istnienia jest materia lub forma albo fakt ich złożenia i na nowo podejmuje problematykę istnienia⁵⁵ poszczególnych bytów [w tym człowieka] i całego świata. Zwieńczeniem jego rozważań na tej płaszczyźnie jest następująca teza, która konsekwentnie i bardzo świadomie nadaje Tomaszowej metafizyce charakter egzystencjalny: najdoskonalsze jest istnienie, „skoro jego stosunek do wszystkich innych rzeczy polega na tym, że jest ono ich aktem. Wszystko bowiem posiada aktualność o tyle, o ile istnieje. Istnienie jest aktualnością wszystkiego, co rzeczywiste, nawet łącznie z formami. Jego stosunek do innych rzeczy nie jest więc stosunkiem tego, co otrzymuje. Gdy bowiem mówię o człowieku czy koniu, czy jakiegokolwiek innej rzeczy *to istnieje*, wówczas uważam istnienie za coś formalnego, coś otrzymanego i nie utożsamiam go z tym, czemu dane jest to istnienie”⁵⁶. Widzimy więc, że dla Tomasza istnienie jest zawsze czymś istotniejszym niż to, co je determinuje. Co więcej, jest ono udzielane każdemu bytowi i proporcjonalnie mu przyporządkowane⁵⁷, a to oznacza, że każdy akt [fakt] istnienia konkretnego bytu odnosi się do Pierwszej i Ostatecznej przyczyny swego istnienia – do Boga⁵⁸. Takie

substantiae compositae dici potest, quamvis hoc quidam asserere conentur. (...) Patet igitur quod essentia comprehendit materiam et formam. (...) Huic etiam concordat ratio. quia esse substantiae compositae non est tantum esse formae nec tantum esse materiae sed ipsius compositi; essentia autem est secundum quam res esse dicitur”. Św. Tomasz z Akwinu, *Opuscula philosophica. De ente et essentia*, w: M. A. Krapiec, *Dzieła. Byt i istota*, t. XI, Lublin 2001, c. II. [dalej cyt. *De essentia*]

⁵⁵ Na określenie aktu istnienia Tomasz używa różnych wyrażań np. „akt bytu”, „aktualizacja wszystkich bytów”, „najgłębsza istota rzeczy”, „doskonałość wszelkich doskonałości”. Ten fakt doskonale oddają oryginalne słowa autora: „(...) ipsum esse est actus formae subsistentis (...)”. Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestio disputata De anima*, w: P. Bazzi, M. Calcaterra, T. Centi, E. Odetto, P. Pession [ed.], *Sancti Thomae Aquinatis. Quaestiones disputatae*, t. 2, Taurini 1953, a. 6 resp. [dalej cyt. *Q. de anima*]; „(...) esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum”; Tenże, *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, w: P. Bazzi, M. Calcaterra, T. Centi, E. Odetto, P. Pession [ed.], *Sancti Thomae Aquinatis. Quaestiones disputatae*, t. 2, Taurini 1953, q. 7, a. 2 ad. 9. [dalej cyt. *Q. de potentia*]; „(...) unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum”. *STh* I q. 4, a. 1 ad. 3; „Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt (...)”. *STh* I q. 8, a. 1 resp.

⁵⁶ „(...) hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum (...). Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum”. *Q. de potentia*, q. 7, a. 2 ad. 9.

⁵⁷ „Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode”. *CG* I, c. 26 n. 3.

⁵⁸ „Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse”. *CG* I, c. 22 n. 8. Interpretując myśl Tomasza M. A. Krapiec pisze, że „aby oddzielić bytowanie duszy od jej niebycia, umieszczamy Przyczynę Pierwszą – Boga, który jedynie uniesprzecznia fakt istnienia duszy. Bez interwencji Boga zaistnienie bytu niematerialnego

rozwiązanie aporii dotyczącej istnienia i złożenia bytowych, pozwoliło Akwinacjom opracować egzystencjalną koncepcję duszy, według której jest ona pierwszym aktem istnienia człowieka.

Organicznie dojrzały człowiek jest źródłem osobowych czynności duchowych np. poznania intelektualnego, miłości, wolności, decyzji i twórczości. Mimo wielu prób podejmowanych w historii, aktywności tych nie udało się sprowadzić jedynie do materialnych funkcji ciała⁵⁹. E. Almeida dopowiada ponadto, że dusza bezpośrednio nie może być przedmiotem eksperymentu, gdyż nie dysponujemy środkami technicznymi do realizacji tej klasy doświadczeń⁶⁰. Sam Tomasz stwierdza, że o sposobie istnienia duszy ludzkiej można wnioskować z analizy jej działania, ponieważ każdy byt działa zgodnie z tym, czym jest⁶¹. S. Swieżawski interpretując tę myśl podkreśla, że „poznanie duszy własnej lub dusz innych może w nas nastąpić tylko i wyłącznie przez zastosowanie zasady przyczynowości do pewnych przejawów życia ludzkiego fizycznie, i empirycznie stwierdzalnych. Tą drogą dochodzimy do duszy jako przyczyny tych przejawów – ale nie uznajemy jej bezpośrednio, lecz dana jest nam ona [podobnie zresztą jak Bóg] jako pojęcie graniczne, jako *limes*”⁶². Skoro dusza rozumna posiada właściwe sobie, niezależne od organów cielesnych działanie – co podkreśla Akwinata⁶³ – to jej istnienie jest:

i niezłożonego jest sprzeczne, gdyż wyprowadzałoby byt w swej istocie niezłożony ze złożenia i przemian. Byt duszy – prostej w naturze – nie różniłby się od jej niebytu”. M. A. Krapiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 165; Zob. także *STh* I q. 75, a. 5 ad. 1; q. 79, a. 4; q. 90, a. 2; q. 98, a. 1; *Q. de potentia*, q. 3, a. 9; Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De Veritate*, w: Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22, Roma 1970-1976, q. 27, a. 3 ad. 9. [dalej cyt. *De Veritate*]

⁵⁹ G. Dogiel i H. Majkrzak podkreślają, że wielu psychologów, filozofów i przedstawicieli nauk szczegółowych albo odrzucało duszę, przyjmując tylko zjawiska psychiczne i ich następstwo – byli to zwolennicy kierunków fenomenalistycznych, sensualistycznych, empirycznych, materialistycznych, albo przyjmowało duszę ale tylko jako zespół zjawisk psychicznych względnie jako ich łańcuch np. W. Wundt, G. Fechner, A. Jodl, C. Paulsen i inni – według nich nawet to, co jest w człowieku najszlachetniejsze, a więc sztuka, nauka i moralność, są przejawem materii. Jeżeli nadamy im imię duszy, to również i ona pochodzi na drodze ewolucji z materii. Z poglądami G. Dogiela i H. Majkrzaka zbieżne są uwagi W. Dyka, który prezentuje ujęcia współczesnych autorów na temat relacji *ciało – dusza*. Por. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992, s. 89; H. Majkrzak, dz. cyt., s. 151; W. Dyk, *Relacja ciało – dusza (umysł – mózg)*. *Przegląd stanowisk*, w: Tenże [red.], *Nauka w poszukiwaniu duszy ludzkiej*, Szczecin 2001, s. 141-157.

⁶⁰ Por. E. Almeida, *Tomasz de Aquino y la antropologia actual*, w: *Atti del Congresso Tomistico 1974* (7), s. 67. Dwie odrębne próby poznania duszy ludzkiej: przyrodniczą [zjawiskową] i filozoficzną [ontologiczną] prezentuje w jednym ze swoich artykułów W. Dyk. Zob. W. Dyk, *Metodologiczne uwarunkowania poznania duszy ludzkiej*, w: Tenże [red.], *Nauka w poszukiwaniu duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 118-123.

⁶¹ „Unde eo modo aliquid operatur, quo est”. *STh* I q. 75, a. 2 resp.

⁶² S. Swieżawski, *Albertyńsko-tomistyczna koncepcja*, art. cyt., s. 96.

⁶³ „Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus”. *STh* I q. 75, a. 2 resp.

- istnieniem niezależnym od ciała tzn. niewyprowadzalnym z możliwości materii–ciała ⁶⁴. Nie może bowiem działać samo przez się nic, co nie jest samoistnym podmiotem ⁶⁵;
- istnieniem jako substancji niematerialnej ⁶⁶.

Zatem niematerialny charakter aktów poznania intelektualnego [pojęciowanie, sądzenie, rozumowanie] i wolitywnego [akty decyzji] implikuje istnienie współmiernego do struktury tych aktów oraz autonomicznego odnośnie do narządów cielesnych, samoistnego podmiotu – duszy ⁶⁷.

Będąc substancją niematerialną, dusza ludzka jest nieśmiertelna tzn. niezniszczalna. Zniszczeniu bowiem [utracie istnienia] – według Tomasza – ulega coś w taki sposób, w jaki to istnienie nabyło ⁶⁸, tzn.:

- albo samo przez się [z przyczyny swojej natury], jeżeli będąc substancją istnieje samo przez się;
- albo przypadłościowo, jeżeli będąc przypadłością istnieje tylko przypadłościowo.

Gdy zatem dusza jest substancją samoistną – jak ukazaliśmy – to nie może ulec zniszczeniu przypadłościowo, jak to występuje u zwierząt i roślin, które nie posiadając rozumu (*mens, intellectus*), giną wraz ze śmiercią ciała [u tych jestestw zjednoczenie duszy z ciałem jest przypadłościowe, dlatego śmierć ciała pociąga za sobą śmierć duszy]. Z tego należy wnioskować, że przyczyny zniszczenia duszy należy szukać w niej samej. Jednak znalezienie takowej jest niemożliwe z tej racji, iż substancja jako forma z samej definicji jest niezniszczalna. E. Gilson interpretując myśl Tomasza przypomina: jak z definicji materia jest możliwością, a forma - aktem, tak też materia jest

⁶⁴ „(...) et ideo non (...) educatur de potentia materiae (...)”. Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones de quodlibet*, w: Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 25, Roma-Paris 1996, XI, q. 5 ad. 4. [dalej cyt. *Quodl.*]

⁶⁵ „Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit”. *STh* I q. 75, a. 2 resp.

⁶⁶ „Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens”. *STh* I q. 75, a. 2 resp.

⁶⁷ Na ten temat zob. np.: M. A. Krapiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 129-135; A. B. Stępień, *Zagadnienie genezy duszy ludzkiej z materii*, w: *Zeszyty Naukowe KUL* 3 (1960)1, s. 109-117; K. Kłósak, *Teoria duchowości duszy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, *Analecta Cracoviensia* 4 (1972), s. 87-99; Tenże, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, „*Roczniki Filozoficzne*” 8 (1960) z. 3, s. 112-123; A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dlaczego?*, Lublin 1994, s. 17; M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976, s. 164-166; G. Dogiel, dz. cyt., s. 95-101; H. Wejman, *Pochodzenie duszy ludzkiej*, w: W. Dyk [red.], *Nauka w poszukiwaniu duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 9-19; I. Dec, *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej*, Wrocław – Lublin 1991, s. 365-378; T. Kuczyński, *Czy człowiek współczesny ma jeszcze duszę? Dyskusja z antropologią bez Boga*, Radom 2005, s. 242-252.

⁶⁸ „Dupliciter enim aliquid corrumpitur, uno modo, per se; alio modo, per accidens”. *STh* I q. 75, a. 6 resp.

możliwością istnienia, a forma – aktem istnienia⁶⁹. Dusza więc, jako forma samoistna jest sobą dopóty, dopóki istnieje. Trzeba jednak dodać, że nieśmiertelność duszy nie jest nieśmiertelnością w znaczeniu absolutnym, lecz jedynie względnym. Istnieje ona bowiem nie swoim istnieniem, lecz otrzymuje je od Pierwszej Przyczyny⁷⁰.

Podobnie też, dusza nie jest trwała w znaczeniu całkowitej niezależności od czasu. Istnieje nie odwiecznie, lecz ma wyraźnie czasowo określony początek swego bytowania. Tomasz, zgodnie z Arystotelesem⁷¹, odrzuca wszelkie trwanie duszy ludzkiej przed narodzinami człowieka, którego ta dusza jest formą. Tym samym przeciwstawia się całkowicie możliwości preegzystencji i metempsychozy⁷². W literaturze filozoficznej od wielu lat toczy się ożywiona dyskusja dotycząca tomistycznych poglądów na temat momentu animacji (*animation*)⁷³. Wydaje się, że opierając się na średniowiecznych komentarzach do Arystotelesa, *tradycja filozoficzna* błędnie przypisała Akwinacie pogląd, według którego opowiada się on za tzw. opóźnioną animacją. Teoria ta głosi, że embrion człowieka posiada najpierw formę substancjalną, będącą duszą wegetatywną. Następnie na jej miejsce w odpowiednim momencie rozwoju embrionu *wkrocza* dusza zmysłowa, a tę zastępuje – *in fine generationis humanae* – dusza rozumna. W ten sposób, dopiero w połowie ciąży otrzymywałby embrion ludzki duszę rozumną, będąc uprzednio kolejno ożywiany duszą wegetatywną i zmysłową. A to wskazywałoby, że płód nie od początku jest człowiekiem. Z przypisywaniem owego poglądu Tomaszowi nie zgadza się M. A. Krapiec, który zauważa, że Akwinata znał teorie medyków i Stagiryty, głoszące, że mężczyzna otrzymuje duszę w 40, a kobieta w 90 dniu

⁶⁹ Por. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2003, s. 221; Zob. także *STh* I q. 75, a. 6 resp.

⁷⁰ Dyskusję na temat: *Creatio immediata animae*, analizuje dominikanin Ch. Schönborn w: Tenże, *Człowiek i Chrystus na obraz Boga*, Poznań 2008, s. 71-79.

⁷¹ W. Jaeger zauważa, że Arystoteles w młodzieńczym dialogu *Eudemos* również mówił o boskim pochodzeniu duszy. Później jednak zmienił zdanie, ponieważ dostrzegł trudności w działaniu duszy bez ciała i ostatecznie twierdził, że intelekt pochodzi z zewnątrz. Zob. W. Jaeger, *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, Oxford 1955, s. 39 nn.

⁷² Pitagorejczycy i Platon głosili boskie pochodzenie duszy, która istniała przed złączeniem z ciałem. Zob. *Fedon* 76 c; *Fajdros* 245 d; Platon, *Menon*, w: Tenże, *Dialogi*, dz. cyt., 81 b-c. [dalej cyt. *Menon*]

⁷³ Autorami, którzy podejmują tę problematykę są: J. Maritain, F. Böckle, K. Rahner, N. M. Ford, T. Ślipko, E. Blechschmidt, C. Valverde. Zob. J. Maritain, *Humanizm integralny*, brak nazw. tłum., Warszawa 1981, przypis 74; F. Böckle, *Probleme um den Lebensbeginn. Medizinisch-ethische Aspekte*, w: *Handbuch der christlichen Ethik*, t. II, Freiburg in Br. 1978, s. 36-59; K. Rahner, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg in Br. 1961, s. 79-84; N. M. Ford, *When Did I Begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy, and Science*, Cambridge 1991; T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej. Etyka osobowa*, t. 1, Kraków 2005, s. 241-243; E. Blechschmidt, *Zur Personalität des Menschen*, w: „*Communio*” 11/1982, s. 171-181; S. Swieżawski, *Objaśnienia*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 734; C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, przeł. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 290-295; L. Ostasz, *Rozumienie człowieka. Antropologia filozoficzna*, Olsztyn 2003, 55-66.

po zapłodnieniu ⁷⁴, ale jednak w jego świadomości silniej „istniał paradygmat ludzki w postaci poczęcia Chrystusa: *Oportet ergo ut conceptio in Christo non praecedat Tempore completam naturam carnis eius. Et ita relinquitur quod simul concipiebatur et concepta est. Propter quod oportet conceptionem illam subitanam ponere, ita quod haec in eodem instanti fuerint (...) In aliis autem haec successive contingunt, ita quod maris conceptio non perficitur nisi usque ad quadragesimum diem ut Philosophus in IX De Animalibus dicit, feminae autem usque ad nonagesimum*” ⁷⁵.

Sam Tomasz w celu wyjaśnienia procesu animacji ludzkiego ciała przypomina niezbędne dla rozumienia tego problemu tezy:

- „(...) do żadnej formy substancjalnej nie można czegoś dodać czy odjąć, gdyż dodanie większej doskonałości daje inny gatunek” ⁷⁶;
- „nie jest możliwe, żeby liczbowo jedna i ta sama forma należała do różnych gatunków” ⁷⁷;
- „jeżeli od początku materii płodu znajduje się dusza wegetatywna, która potem stopniowo bywa doprowadzana do stanu doskonałego, to w takim razie zawsze będzie dodawanie następnej doskonałości bez zniszczenia doskonałości poprzedzającej: a to jest sprzeczne z istotną treścią rodzenia czy powstawania” ⁷⁸.

Ostatecznie, Akwinata stwierdza, że: „Bóg stwarza duszę umysłową człowieka, a dusza ta jest zarazem zmysłowa i wegetatywna” ⁷⁹. Na pytanie: czy następuje to dopiero w momencie, kiedy ciało jest odpowiednio przystosowane na przyjęcie duszy rozumnej, czy też wcześniej, odpowiedzi udzielają następujące wypowiedzi filozofa:

- „(...) i chociaż dusza w sobie ma pełne istnienie, z tego jednak nie wynika, że ciało jednoczy się z nią akcydentalnie, a to dlatego,

⁷⁴ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, w: Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia*, vol. 6-8, Parma 1856-1858, III d. 3, q. 5, a. 2 resp. [dalej cyt. *In Sent.*]; *STh* I q. 90, a. 4 resp.

⁷⁵ M. A. Krapiec, *Ja - człowiek*, dz. cyt., s. 159.

⁷⁶ „(...) quia nulla forma substantialis recipit magis et minus; sed superadditio maioris perfectionis facit aliam speciem”. *STh* I q. 118, a. 2 ad. 2.

⁷⁷ „Non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum”. *STh* I q. 118, a. 2 ad. 2.

⁷⁸ „Si enim a principio in materia prolis est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paulatim perducitur; erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis praecedentis. Quod est contra rationem generationis simpliciter”. *STh* I q. 118, a. 2 ad. 2.

⁷⁹ „Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo (...) humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva”. *STh* I q. 118, a. 2 ad. 2.

że właśnie to samo istnienie, którym ona istnieje dusza udziela ciału”⁸⁰;

- „Dusza [samoistne istnienie] przynosi materii cielesnej i dzieli z nią to istnienie, dzięki któremu jest samoistną: z tej to materii z duszy umysłowej powstaje jedno, i to takie, że istnienie całego owego scalenia jest zarazem istnieniem samej duszy. Nie zachodzi to w wypadku form niesamoistnych. I dlatego – po rozkładzie ciała – dusza ludzka zachowuje swoje istnienie”⁸¹.

Przytoczone wyżej słowa Tomasza jednoznacznie uzasadniają, że: *istnieć* dla ludzkiego ciała, to znaczy być organizowanym i formowanym przez duszę. Ciało nie posiada jakiegoś osobnego, oddzielnego istnienia bytowego – istnieje ono przez to, że jest materią organizowaną przez duszę ludzką [akt ciała]⁸². Zatem – dusza jest formą ciała⁸³. To fundamentalne [w płaszczyźnie antropologicznej] twierdzenie uzupełnia Akwinata jedną z podstawowych tez swojej metafizyki: w każdym bycie występuje tylko i wyłącznie jedna forma substancjalna⁸⁴. Człowiek nie stanowi tu wyjątku, dlatego filozof nasz podkreśla jedność i jedyność duszy w ludzkim *compositum*. W człowieku znajduje się więc tylko jedna co do substancji dusza, która jest zarazem rozumna, zmysłowa i wegetatywna⁸⁵. M. A. Krapiec dopowiada w tym miejscu:

⁸⁰ „(...) licet anima habeat esse completum non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur; tum quia illud idem esse quod est animae communicat corpori”. *Q. de anima*, a. 1 ad. 1.

⁸¹ „(...) anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore”. *STh* I q. 76, a. 1 ad. 5.

⁸² Rozważając aktualizację materii przez formę Tomasz odróżnia *stopnie doskonałości (gradus perfectionis)*. Należą do nich: istnienie (*esse*), życie (*vivere*), odczuwanie (*sentire*) oraz rozumienie (*intelligere*). Od doskonałości formy zależy określony *gradus perfectionis* bytu. Por. *STh* I q. 76, a. 4 ad. 3: „(...) in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori, perfectius est. Forma ergo quae dat solum primum gradum perfectionis materiae, est imperfectissima, sed forma quae dat primum et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima; et tamen materiae immediata”.

⁸³ „Manifestum est enim id quo vivit corpus, animam esse, vivere autem est esse viventium: anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Huiusmodi autem forma Est. Est igitur anima humana corporis forma”. *Q. de anima*, a. 1 resp.; „Illud quod est primum principium vivendi est viventium corporum actus et forma: sed anima est primum principium vivendi his quae vivunt: ergo est corporis viventis actus et forma”. Św. Tomasz z Akwinu, *Commentaria in Aristotelem: Sententia libri De anima*, w: Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 45, Roma-Paris 1984, II, 1 b. 3 n. 9. [dalej cyt. *In De anima*]; Zob. także *STh* I q. 76, a. 1; *CG*. II, c. 68; I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995, s. 176-183. [dalej cyt. *Dwie antropologie*]

⁸⁴ „Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse, ab eodem enim habet res quod sit ens et quod sit una; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter (...)”. *STh* I q. 76, a. 3 resp.; „(...) in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis; et (...) per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens”. Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De Spiritualibus creaturis*, w: P. Bazzi, M. Calcaterra, T. Centi, E. Odetto, P. Pession [ed.], *Sancti Thomae Aquinatis. Quaestiones disputatae*, t. 2, Taurini 1953, a. 3 resp. [dalej cyt. *Q. De Spirit. creaturis*]

⁸⁵ Przyjęcie wielości form [dusz] zniszczyłoby jedność substancjalną [*unum simpliciter; unum substantialiter*] człowieka, a wówczas podstawowe odczucie *bycia* czymś *jednym*, którego

„jest zatem tylko jedno istnienie człowieka, ale istnienie to człowiek posiada nie dlatego, że jest ono wynikiem i następstwem organizacji materialnej, ale dlatego, że jest przynależne duszy, która na mocy przysługującego sobie istnienia będąc samoistną jest także i formą ciała, któremu udziela swego istnienia”⁸⁶. Możemy zatem twierdzić, że w rozumieniu Akwinaty, byt ludzki istnieje wpierw jako całość, w której formułują się części, a nie odwrotnie, jak chcieliby Tomaszowi przypisywać [na poparcie swoich tez] zwolennicy opóźnionej animacji. Cenna w tym miejscu będzie uwaga, że zaprezentowaną przez nas interpretację rozumienia Tomasza odnośnie do problemu stwarzania przez Boga duszy ludzkiej [rozumnej] w momencie poczęcia [a więc w chwili pierwszego uformowania się ludzkiego zarodka] i zasady organizacji życia ludzkiego, potwierdza jeden ze sposobów dowodzenia i uzasadniania metafizycznego tzw. dowodzenie z koherencji systemu⁸⁷.

W porządku bytów, Tomasz sytuuje duszę ludzką na pograniczu stworzeń duchowych i cielesnych⁸⁸. Równocześnie jest ona dla niego konkretnym bytem szczegółowym (*hoc aliquid*). Akwinata wyjaśnia, że wyrażenie – *konkretny byt szczegółowy* – można rozumieć dwojako⁸⁹:

- jakikolwiek byt samoistny (*pro quocumque subsistente*);
- zupełny byt samoistny, jednostka należąca do danego gatunku (*pro subsistente completo in natura alicuius speciei*).

Tomasz twierdzi, że dusza ludzka jako samoistna może być uznana za konkretny byt szczegółowy jedynie w pierwszym znaczeniu, ponieważ mimo iż jest obdarzona własnym aktem istnienia, to jednak jest substancją niezupełną pod względem gatunku (*incompleta in ratione speciei*)⁹⁰. Chociaż dusza – precyzuje Tomasz – może być sama przez się samoistna, to jednak nie

doświadcza człowiek pozostałoby niewyjaśnione a nawet sprzeczne. Dzięki tej samej, jedynej formie-duszy rozumnej, wykonuje człowiek funkcje zmysłowe i vegetatywne a także jest ciałem, substancją, bytem. Por. *STh* I q. 76, a. 1 resp.: „(...) intellectivum principium sit propria hominis forma”; „(...) eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva”. *STh* I q. 76, a. 3 resp.; „Oportet igitur in uno homine vel animali unam tantum animam esse”. *CG*. II, c. 58 n. 8; „(...) in homine sit tantum una anima secundum substantiam, quae est rationalis, sensibilis et vegetabilis”. *Q. de anima*, a. 11 resp.; „(...) anima sensibilis non est accidens in homine, sed substantia, cum sit idem in substantia cum anima rationali; sed potentia sensitiva est accidens in homine, sicut et in aliis animalibus”. *Q. de anima*, a. 11 ad. 11.

⁸⁶ M. A. Krapiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 137.

⁸⁷ Charakterystykę tego dowodzenia odnaleźć można pod hasłem: *Metafizyka* zamieszczonym w Powszechnej Encyklopedii Filozofii. Zob. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, *Metafizyka*, w: A. Maryniarczyk [red.], *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 113-114.

⁸⁸ „(...) est in confinio spiritualium et corporalium (...)”. *STh* I q. 77, a. 2 resp.

⁸⁹ „(...) quod hoc aliquid potest accipi dupliciter, uno modo, pro quocumque subsistente, alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei”. *STh* I q. 75, a. 2 ad. 1.

⁹⁰ „Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo (...)”. *STh* I q. 75, a. 2 ad. 1. Zob. także *Q. de anima*, a. 1 ad. 2.

realizuje całej ludzkiej natury, gdyż nie ma pełniej gatunkowości. Nabywa ją dopiero wówczas, gdy połączy się z ciałem ⁹¹. Tak więc, substancją zupełną [dopełnioną gatunkowo] jest, zdaniem Akwinaty byt złożony (*compositum*) z duszy ludzkiej i ciała – człowiek ⁹². Filozof nasz zapowiada tym samym, że rzeczywistość człowieka jest bardzo złożona i nie tworzy jej ani wysublimowana materia, ani upadły duch.

Warunkiem poznania intelektualnego [właściwego człowiekowi] jest poznanie zmysłowe, ponieważ poznanie to [intelektualne] nie może zaistnieć bez wrażeń i wyobrażeń ⁹³. Fakt, że zmysły [ciało] dostarczają intelektowi jedynie przedmiotu poznania umysłowego [nie warunkując samego działania intelektu] nie przekreśla samoistności duszy. Ciało, zdaniem Tomasza bierze udział w poznaniu umysłowym od strony przedmiotu, gdyż wyobrażenia, będące przedmiotem intelektu, nie mogą istnieć bez organów cielesnych ⁹⁴. Nie znaczy to jednak - komentuje Akwinatę D. Radziszewska-Szczepaniak - „by poznanie intelektualne ograniczało się tylko do przyjmowania treści dostarczanych przez zmysły. Akty poznania intelektualnego, choć bazują na materiale empirycznym, nie są funkcją narządów cielesnych” ⁹⁵. Widzimy więc, że bez połączenia z ciałem nie może zaistnieć pełna działalność duszy.

Skoro, jak wykazał Tomasz, dusza ludzka jest niepełną [niedoskonałą] substancją posiadającą własny akt istnienia ⁹⁶, to ze swej natury jest ona nastawiona na związek z ciałem i dopiero wraz z nim stanowi *compositum*, całkowity byt zdolny do osiągnięcia wszystkich ludzkich doskonałości gatunkowych ⁹⁷.

⁹¹ „(...) etsi [anima] possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam, sed corpus advenit ei ad completionem speciei”. *Q. de anima*, a. 1 ad. 1.

⁹² „(...) corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis. Unde nec proprie anima est in specie; sed compositum”. *STh* I q. 75, a. 7 ad. 3; Zob. także *Q. de anima*, a. 1 ad. 7.

⁹³ Pomijamy tu kwestię poznania, jakim dysponuje dusza oddzielona od ciała [*anima separata*] o czym pisze Tomasz w *STh* I q. 89, a. 1 i *Q. de anima*, a. 15.

⁹⁴ „Praeterea, si anima humana est hoc aliquid et per se existens, oportet quod per se habeat aliquam propriam operationem; quia uniuscuiusque rei per se existentis est aliqua propria operatio. Sed anima humana non habet aliquam propriam operationem; quia ipsum intelligere, quod maxime videtur esse eius proprium, non est animae, sed hominis per animam, ut dicitur in I de anima. Ergo anima humana non est hoc aliquid”. *Q. de anima*, a. 1 ad. 11.

⁹⁵ D. Radziszewska-Szczepaniak, dz. cyt., s. 17.

⁹⁶ Św. Tomasz podkreśla, że substancją pełną [doskonałą] byłaby samoistność duchów czystych, które z natury w swoim istnieniu są niezależne od jakiegokolwiek ciała. Swój pogląd na ten temat ujmuje w słowach: „(...) licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec Angelus, tamen est forma materiae alicuius; quod Angelo non convenit”. *STh* I q. 76, a. 2 ad. 1.

⁹⁷ „(...) sed anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis”. *STh* q. 75, a. 7 ad. 3.

Odwołując się do przykładu Arystotelesa z II księgi *O duszy*⁹⁸, Akwinata wyjaśnia, że dusza rozumna jako najwyższa w hierarchii nie jest w ciele, ale obejmuje całe ciało⁹⁹ i każdą jego część¹⁰⁰, a czyni to bez żadnych pośredników¹⁰¹. W innym miejscu Tomasz napisze, że: dusza nie traci swojej natury [duchowej] z powodu zjednoczenia z materią, ani nie jest *zanurzona* w materii, lecz jest w niej w inny sposób¹⁰², bowiem transcenduje ciało, gdy tworzy istotę organiczną, żyjącą, nazwaną człowiekiem.

S. Swieżawski podkreśla, że ważnym akcentem i dopełnieniem poglądów o *compositum* duszy i ciała jest nauka Tomasza o *commensuratio*¹⁰³. Samo wyrażenie - *commensuratio animae ad hoc corpus* [współmierność, przystosowanie duszy do tego oto ciała] – zaczerpnął Akwinata z koncepcji hylemorficznej jedności bytów substancjalnych materialnych, które według przekonania Arystotelesa stają się bytem jednym przez swą formę wyłonioną z materii drugiej, ale stanowiąc jedność w formowaniu materii, usuwają formy poprzednie, sięgając aż do potencjalności *materii pierwszej*, która jest nam dana tylko pod aktualnymi formami¹⁰⁴. Przecistawiając się platonikom Tomasz formułuje swoje stanowisko w następujący sposób:

- istotę danej duszy stanowi jej przyporządkowanie się do tego oto ciała¹⁰⁵;
- *commensuratio* utrzymuje w duszy przez cały czas jej bytowania [również jako oderwanej od ciała po śmierci, a przed

⁹⁸ Jak w każdej następnej figurze geometrycznej jest zawarta potencjalnie figura poprzednia – np. w czworoboku trójkąt – tak i w duszy zmysłowej zawarta jest wegetatywna, a w myślącej – zmysłowa. Por. *De anima* II, 3, 414 b: „ἐνίοις δὲ πρὸς τοῦτοις ὑπάρχει καὶ τὸ κατὰ τόπον κινητικόν, ἑτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς, ὅλον ἀνθρώποις καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον ἔστιν ἢ τιμώτερον”. Zob. także *In De anima* II, lb. 3; *STh* I q. 76, a. 3.

⁹⁹ „(...) spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus”. *STh* I q. 8, a. 1 ad. 2. Dusza jest więc jako obejmująca, a nie jako objęta: „(...) substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea (...)”. *STh* I q. 52, a. 1 resp.; Zob. także *STh* I q. 76, a. 3.

¹⁰⁰ „Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto, et in qualibet parte corporis”. *STh* I q. 76, a. 8 resp.

¹⁰¹ Wszystkie pozostałe formy przynależne człowiekowi mają charakter przypadłościowy i nie udzielają ciału istnienia. Ich rola ogranicza się tylko do tego, że nadają ciału, jako współistniejącemu z duszą, pewne cechy. Zatem, zniszczenie jakiejś formy przypadłościowej nie powoduje zniszczenia samego bytu, a tylko utratę pewnej cechy. Por. *Q. de anima*, a. 9 resp.: „(...) anima unitur corpori ut forma sine medio”; Zob. także *STh* I q. 76, a. 6 i 7; *CG*. II, c. 71.

¹⁰² „Non enim est in materia sicut materiae immersa, vel a materia totaliter comprehensa, sed alio modo, ut dictum est”. *CG*. II, c. 69 n. 4.

¹⁰³ Zob. S. Swieżawski, *Centralne zagadnienia tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, w: „Przegląd Filozoficzny” 44 (1948) 1-3, s. 148-154 i 172-189; Tenże, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 139-140; Tenże, *Albertyńsko-tomistyczna koncepcja*, art. cyt., s. 95-96.

¹⁰⁴ Zob. B. Czupryn, *Komensuracja*, w: A. Maryniarczyk [red.], *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 738-739.

¹⁰⁵ Por. *CG*. II, c. 73; 80 n. 9 nn; *Q. De Spirit. creaturis*, a. 9 ad. 4.

zmartwychwstaniem ciał] związek z materią a przez to umożliwia nieśmiertelność jednostkową ¹⁰⁶.

Jeżeli dusza ludzka jest czynnikiem uniesprzeczniającym zróżnicowane ludzkie działanie, to powstaje zagadnienie odnoszące się do sposobu jej działania. Wyraża się ono w pytaniu: czy dusza działa sama bezpośrednio, czy też za pomocą narzędzi – władz?

W artykule 1 kwestii 77 *Sumy Teologii* odnajdujemy następujący wywód Akwinaty: dusza jest w swej istocie aktem. Będąc bezpośrednim źródłem i zasadą działań powodowałaby zawsze aktualnie owe działania. A wiemy, że człowiek może zarówno działać, jak i zaprzestać działania. To pokazuje, że działania sprawcze nie są bezpośrednim działaniem duszy. Pomiedzy duszą jako ostateczną przyczyną a samym działaniem istnieje więc element pośredniczący – władze ¹⁰⁷. Tę argumentację wzmacnia Tomasz, odwołując się do faktu ogromnego zróżnicowania ludzkich działań: różnorodności ludzkich działań nie można sprowadzić do działania jednej bezpośredniej zasady [duszy], ponieważ każdy akt musi znaleźć swe odzwierciedlenie w adekwatnej dla siebie możliwości. Skoro istota duszy jest jedną zasadą, nie może być bezpośrednią zasadą wszystkich swoich działań, lecz musi posiadać wiele różnorodnych możliwości [władz] ¹⁰⁸. Odpowiedź Tomasza jest więc jednoznaczna: dusza ludzka, choć jest zasadą wszystkich aktów, nie działa bezpośrednio, lecz działa poprzez swoje władze ¹⁰⁹.

Władzę duszy definiuje Akwinata jako:

¹⁰⁶ „(...) commensurationes remanent in animabus etiam pereuntibus corporibus: sicut et ipsae earum substantiae manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes. Sunt enim animae secundum substantias suas formae corporum: alias accidentaliter corpori unirentur, et sic ex anima et corpore non fieret unum per se, sed unum per accidens. In quantum autem formae sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas. Unde patet quod ipsae diversae commensurationes manent in animabus separatis: et per consequens pluralitas”. CG. II, c. 80 n. 9; Zob. także *Q. de anima*, a. 3 ad. 15; ad. 21; *STh* I q. 29, a. 1.

¹⁰⁷ „(...) anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum. (...) Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae. (...) Relinquitur ergo quod essentia animae non est eius potentia”. *STh* I q. 77, a. 1 resp.

¹⁰⁸ „(...) cum essentia animae sit unum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum actionum; sed oportet quod habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum”. *Q. de anima*, a. 12 resp. Św. Tomasz wychodzi z założenia, że akt i możność muszą być tego samego rodzaju. Jeśli więc akt zachodzi w porządku substancjalnym, to i aktualizowana przezeń możność istnieje w porządku substancjalnym. Jeżeli zaś akt realizuje się w porządku przypadłościowym – również możność ma charakter przypadłościowy. W przypadku działań człowieka, najogólniej pojętych, mamy do czynienia z porządkiem przypadłościowym. Zgodnie z przytoczoną zasadą, wymagają one, jako swego źródła, elementu przypadłościowego. Zob. *STh* I q. 54, a. 3 resp.; I q. 77, a. 1 oraz *Q. de anima*, a. 12.

¹⁰⁹ Św. Tomasz podkreśla realną różnicę istniejącą między poszczególnymi władzami duszy oraz między władzami duszy a jej substancją. Por. *STh* I q. 54, a. 3 resp.: „(...) nec in Angelo nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia”. Zob. także *STh* I q. 77, a. 1; I q. 79, a. 1; I-II q. 50, a. 2; *Q. de anima*, a. 12.

- źródło jakiejś czynności tzn. to przez co dany podmiot działa ¹¹⁰;
- element możliwościowy tzn. możność czynna w bycie rozumiana jako najbliższy początek wyłaniania odpowiednich działań – aktów ¹¹¹.

Relacja między duszą a jej władzami, zauważa Tomasz jest taką relacją, jak stosunek między formą substancjalną a formami przypadłościowymi ¹¹².

Podobnie, jak sama dusza nie jest poznawalna wprost, tak i jej władze. Naszej obserwacji podlegają jedynie akty duszy. Na ich podstawie, pisze Doktor Anielski możemy wnioskować o istnieniu określonej władzy jako najbliższej przyczyny ¹¹³. W tym aspekcie, ważną rolę pełnią także rozważania Akwinaty o hierarchii bytów. Pokazują one bowiem, że człowiek jako istota należąca do świata duchowego i cielesnego jest spotencjalizowany i z natury zdolny do tego, by osiągnąć dobro powszechne. Potrzebuje jednak wielu działań, by urzeczywistnić osiągnięcie – *optimum potentiae*. W człowieku muszą zatem zbiegać się władze istot bezcielesnych i cielesnych ¹¹⁴.

Władze duszy rozróżnia Tomasz na podstawie określonych aktów, działań. Jednak ostatecznym kryterium wyodrębnienia danej władzy jako bezpośredniego podłoża określonych aktów jest zawsze tzw. adekwatny przedmiot formalny ¹¹⁵. Ze względu na to kryterium, Akwinata wyróżnia w ludzkiej naturze następujące władze ¹¹⁶:

¹¹⁰ „(...) potentia 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”. *Q. de anima*, a. 12 resp.

¹¹¹ „(...) potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae”. *STh* I q. 78, a. 4 resp.

¹¹² Władze duszy nie są przypadłościami, które mają przyczynę w zasadach jednostkowych (*accidentia communia*) np. płęć, chodzenie, siedzenie. Są one [władze] przypadłościami, które mają przyczynę w zasadach gatunkowych (*accidentia propria*) tzn. jako właściwości danej substancji, które muszą przysługiwać jej jeśli jest ona tą, a nie inną substancją. Władze duszy są więc czymś pośrednim między substancją a przypadłością – naturalnymi właściwościami duszy. Por. *STh* I q. 77, a. 1 ad. 3: „(...) sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animae ad animam”; oraz I q. 77, a. 1 ad. 5: „(...) potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales”. Zob. także P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1994, s. 134-135.

¹¹³ Dusza jest przyczyną dalszą, ostateczną wszystkich władz i wyłanianych przez nie aktów. W sensie ścisłym jest ona *subiectum* tylko władz umysłowych, działających bez pośrednictwa narządów cielesnych. Wobec władz organicznych podmiotem jest całe ludzkie *compositum*. Jednak, jako forma substancjalna, dusza konstituuje właściwości i działania substancji cielesnej. Występuje tu w roli *principium* – źródła, z którego wypływają wszystkie jej władze, obojętnie czy podmiotem ich jest sama dusza, czy też był złożony z duszy i ciała. Zob. *STh* I q. 77, a. 5 i a. 6; *Q. de anima*, a. 12 ad. 16.

¹¹⁴ „(...) anima humana (...) est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum, et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum”. *STh* I q. 77, a. 2 resp.

¹¹⁵ „(...) non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae; sed differentia eius ad quod per se potentia respicit”. *STh* I q. 77, a. 3 resp. Tomasz uważa, że o gatunku działania decyduje przedmiot, ku któremu jest ono skierowane. W akcie władzy biernej [np. zmysł] przedmiot jest źródłem i przyczyną wprawiającą w ruch [np. barwa pobudzająca wzrok jest źródłem widzenia]; W akcie władzy czynnej [np. wegetatywna] przedmiot jest kresem i celem [np. pewna doskonała miara ilościowa jest celem i kresem rośnięcia rośliny]. Por. *STh* I q. 77, a. 3 resp.: „Obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens, color enim

- wegetatywne (*vegetativum*) ¹¹⁷;
- zmysłowe (*sensitivum*);
- pożądarkowe (*appetitivum*);
- umysłowe (*intellectivum*) ¹¹⁸;
- ruchowe (*motivum secundum locum*) ¹¹⁹;

a każda z nich zawiera w sobie wiele odrębnych władz ¹²⁰.

Ponieważ dusza jest jedna - pisze Akwinata – a władz wiele, dlatego między władzami duszy utrzymuje się pewien porządek ¹²¹, który określa nasz filozof na dwa sposoby:

- według zależności jednej władzy od drugiej;

inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis. (...) potentiae diversificentur secundum actus et obiecta”; oraz *Q. de anima*, a. 13 resp.: „(...) potentia secundum id quod est, dicitur ad actum; unde oportet quod per actum definiatur potentia, et secundum diversitatem actuum diversificentur potentiae. Actus autem ex obiectis specie habent”.

¹¹⁶ Z uwagi na fakt, że władze pożądarkowe obejmują pożądarkowanie zmysłowe i umysłowe, S. Swieżawski przedstawia Tomaszowy podział nieco inaczej, wyróżnia bowiem władze: wegetatywne, zmysłowe poznawcze, zmysłowe pożądarkowe, umysłowe poznawcze, umysłowe pożądarkowe, ruchowe. Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt. 186-188. Tomista N. Petruzzelis podając schematyczną klasyfikację wszystkich władz pozostał jednak wierny Tomaszowi. Zob. N. Petruzzelis, *S. Tommaso d'Aquino*, Bari 1937, s. 84.

¹¹⁷ Tomasz pisze o trzech władzach wegetatywnych: odżywianiu (*nutritiva*), wzroście (*augmentativa*) i rozmnażaniu (*generativa*). Władza odżywiania jest trwale związana z każdym żywym organizmem: roślinnym, zwierzęcym czy ludzkim. Władza wzrostu powoduje ilościowy rozwój organizmu, a ontologicznym celem władzy rozmnażania jest powstanie nowego organizmu [ciało otrzymuje istnienie]. O ile zjawisko wzrostu jest całkowicie niezależne od świadomości i woli człowieka, to funkcjonowanie władzy odżywiania i rozmnażania podlega kategoriom aksjologicznym. Zob. *STh* I q. 78, a. 2.

¹¹⁸ W prezentacji władz duszy najwięcej miejsca w swojej *Sumie Teologii* poświęcił Tomasz władzom umysłowym, ponieważ są one właściwe tylko człowiekowi. Wśród władz umysłowych wyróżnia Akwinata: intelekt i wolę, przy czym ważniejsze miejsce w bycie ludzkim przypisuje intelektowi. Trzeba zaznaczyć, że Tomasz dostrzega różnice między rozumem (*ratio*), a intelektem (*intellectus*), pojętnością. Nie są to wg niego różne władze, ale swe nazwy otrzymują od różnych aktów: *intellectus* przenika prawdę wewnętrznie drogą intuicji, natomiast *ratio* poszukuje i rozważa. Do zadań intelektu należą: abstrahowanie pojęć, sądy i rozumowania, a także poznanie pierwszych zasad. Aby wytłumaczyć proces abstrahowania Akwinata idąc za Arystotelesem [*De anima* III, 5, 430 a] odróżnia intelekt czynny i bierny. Pierwszy działa podświadomie i oświeśla treści poznawcze zmysłowe (*phantasma*), a także przyjmuje ideę danej rzeczy. Drugi przyjmuje i przechowuje ideę, formę wypracowaną przez intelekt czynny, stając się w ten sposób umysłem w akcji. Akwinata wyróżnia też rozum doznający [szczegółowy] czyli wyobraźnię (*imaginatio seu cognitiva*), który łączy jednostkowe ujęcia. Jeśli chodzi o *ratio*, Tomasz wyodrębnia *ratio superior* i *inferior*, gdzie pierwszy kontempluje rzeczy wieczne, a drugi zwrócony jest w stronę rzeczy doczesnych. W tym wypadku, zauważa Tomasz także nie mamy do czynienia z różnymi władzami, bo rzeczy wieczne poznajemy z doczesnych. Wola natomiast, jest władzą umysłowo-pożądarkową tzn. akty woliatywne są z jednej strony aktami poznawczymi [przedmiot tych aktów to byt poznany uprzednio przez intelekt jako dobro], z drugiej strony są aktami pożądarkowymi. Pożądarkowanie umysłowe jest dla Tomasza tym, dzięki czemu przeprowadzamy wybór. Zob. *STh* I q. 79; I q. 82-89; II-II q. 49, a. 5 ad. 3.

¹¹⁹ Akwinata nie omawia szczegółowej władzy ruchu przestrzennego. Przyjmuje istnienie tej władzy, by móc wyjaśnić fakt poruszania się istot żywych. Szczegółowo tę władzę opisują współcześni interpretatorzy Tomasza. Zob. I. Dec, *Dwie antropologie*, dz. cyt., s. 160-163; A. Terruwe, C. Baars, *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, tłum. W. Unlot, Poznań 1987, s. 34-39.

¹²⁰ „Sunt autem quinque genera potentiarum: scilicet nutritivum, sensitivum, intellectivum, appetitivum et motivum secundum locum; et horum quodlibet continet sub se potentias plures (...)”. *Q. de anima*, a. 13 resp. Na oznaczenie władzy wegetatywnej Tomasz używa tu terminu *nutritivum*, który w zasadzie odnosi się tylko do jednej z władz wegetatywnych - władzy odżywiania, ale w innych miejscach posługuje się określeniem *vegetativum*. Zob. *STh* I q. 78, a. 1 i 2.

¹²¹ „(...) cum anima sit una, potentiae vero plures; ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animae ordinem esse”. *STh* I q. 77, a. 4 resp.

- według porządku istniejącego między przedmiotami ¹²².

Zależność jednej władzy od drugiej ujmuje Tomasz także dwojako:

- z punktu widzenia doskonałości (*secundum naturae ordinem*) ¹²³;
- według kolejności powstawania i następstwa czasowego (*secundum ordinem generationis et temporis*) ¹²⁴.

Rozważając zagadnie uczuciowości, zwróćmy jeszcze szczególną uwagę na władzę zmysłową i pożądawczą.

Zmysłowe władze obejmują, zdaniem Tomasza zmysły zewnętrzne (*sensus proprius*) i wewnętrzne (*sensus interiores*) ¹²⁵. Zmysły zewnętrzne bezpośrednio kontaktują poznającego z przedmiotem materialnym. Nasz filozof zalicza do nich: dotyk (*tactus*), smak (*gustus*), węch (*olfactus*), słuch (*auditus*) i wzrok (*visus*) ¹²⁶. Dostarczają one doznań, które są koordynowane i zespalane w pewne całości za pomocą zespołu czterech zmysłów wewnętrznych: zmysłu wspólnego (*sensus communis*), wyobraźni (*fantasia sive imaginatio*), pamięci (*memoria et reminiscentia*) i osądu (*vis aestimativa*) ¹²⁷.

Zadanie *sensus communis* jest trojokie ¹²⁸:

- zestawia, synchronizuje i odnosi do konkretnych przedmiotów luźne, oderwane wrażenia, które odbierają zmysły zewnętrzne;
- tworzy wyobrażenia;
- pozwala uświadamiać sobie doznania zmysłowe i odróżniać je od siebie np. dzięki wzrokowi człowiek widzi, ale dopiero zmysł wspólny sprawia, że mam świadomość tego faktu.

¹²² Wyznacznikiem doskonałości władzy jest stopień powszechności przedmiotu tzn. im szerszy jest zasięg władzy, tym wyższe w hierarchii zajmuje miejsce np. przedmiotem dla władz vegetatywnych [odżywiania, wzrostu, rozrodu] jest własne ciało podmiotu ujmowane przez każdą z tych władz w sposób sobie właściwy. Następne w hierarchii są władze zmysłowe [poznawcze i pożądawcze], które za przedmiot mają wszelkie ciało jako konkretne, ściśle i czasowo określone. Materialność i szczegółowość przekraczają dopiero władze umysłowe [intelektualne i wolitywne], które odnoszą się do tego co w rzeczach powszechne i ogólne. Por. *Q. de anima*, a. 13 ad. 4 i ad. 19; *STh* I q. 59, a. 4; I q. 79, a. 7 i a. 11 ad. 3.

¹²³ Według tej zależności władze umysłowe mają pierwszeństwo przed zmysłowymi [kierują nimi i rozkazują im]. Podobnie władze zmysłowe mają pierwszeństwo przed vegetatywnymi. Por. *STh* I q. 77, a. 4 resp.

¹²⁴ W tym porządku, władze vegetatywne są przed zmysłowymi [przygotowują one ciało do ich czynności]. Podobnie ma się rzecz z władzami zmysłowymi w stosunku do władz umysłowych. Por. Tamże.

¹²⁵ Szczegółowej interpretacji Tomaszowej analizy zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, z uwzględnieniem wyników współczesnej psychologii, dokonuje M. A. Krapiec, *Psychologia*, dz. cyt., s. 49-103.

¹²⁶ Por. *STh* I q. 78, a. 3 i a. 4; *Q. de anima*, a. 13.

¹²⁷ Por. *STh* I q. 78, a. 4.

¹²⁸ „(...) oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit”. *STh* I q. 78, a. 4 ad. 2.

Wyobraźnia-fantazja ¹²⁹ u istot obdarzonych zmysłowym życiem utrwała i przechowuje wyobrażenia spostrzegawcze, a w przypadku człowieka na bazie gotowego już materiału wyobrażeniowego tworzy wyobrażenia wytwórcze.

Ponieważ zmysły zewnętrzne nie są zdolne do ujęcia wszystkich aspektów bytu materialnego – np. zobaczyć co w nim jest szkodliwe, a co pożyteczne – dlatego musi być jakaś władza – powiada Tomasz – która takie właśnie ujęcia rozpozna i przyjmie do świadomości. Tą władzą jest osąd, który w przypadku zwierząt jest tylko instynktem wskazującym właściwy sposób zachowania się w określonej sytuacji egzystencjalnej. Zwierzę, nie rozumowo, ale z przyrodzonego instynktu ocenia, co jest dlań korzystne, a co mu zagraża ¹³⁰. Ze względu na to, że w człowieku obecne są władze umysłowe, zmysł osądu ma zupełnie inny charakter niż u zwierząt. Upodabnia się bowiem do działań intelektualnych, a to oznacza, zdaniem Akwinaty, że jest on władzą osądu myślowego (*vis cognitiva*) lub nawet rozumem szczegółowym (*ratio particularis*) ¹³¹. Tomasz podkreśla zarazem, że osąd ten nie wykracza poza to, co konkretne i nie operuje pojęciami ogólnymi, czyli nie można, w sensie ścisłym, mówić w tym miejscu o rozumowaniu lub sądzeniu. Są to raczej *quasi* sądy czy *quasi* rozumowania ¹³².

Przechowywaniem syntez poczynionych przez władzę osądu zajmuje się władza zmysłowa, zwana pamięcią. Doktor Anielski odróżnia pamięć bierną (*memoria*) utrwalającą to, co przeszłe [jest ona właściwa także zwierzętom], od czynnej (*reminiscentia*) uzdalniającej tylko człowieka do przypominania sobie

¹²⁹ Tomasz w *Sumie Teologii* na określenie tej władzy używa terminu *imaginatio*. Nazwa *fantasia sive imaginatio*, pochodzi od S. Swieżawskiego z *Traktatu o człowieku*, który uważa, że *imaginatio* nie oznacza u Tomasza wyobraźni lecz *pamięć bierną*, która obrazy, podobnie jak spostrzeżenia, magazynuje i przechowuje w podmiocie, mającym doznania zmysłowe. Natomiast Z. Włodek i W. Zega używają w swoim tłumaczeniu terminów: *wyobraźnia, fantazja*. Zob. S. Swieżawski, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 254; Tenże, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt. 133-134; Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek i W. Zega, Kraków 1996, s. 161.

¹³⁰ „(...) quaedam agunt absque iudicio, sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, (...) Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium”. *STh* I q. 83, a. 1 resp. Przejawy czynności instynktownych u zwierząt wnikliwie tłumaczy M. A. Krapiec, *Dzieła. Realizm ludzkiego poznania*, t. II, Lublin 1995, s. 436-443. [dalej cyt. *Realizm poznania*]

¹³¹ „Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis (...)”. *STh* I q. 78, a. 4 resp.

¹³² Osąd zmysłowy nie rozumie ani nie bada poszczególnych okoliczności. On tylko doprowadza do natychmiastowej oceny. Zob. *STh* I-II q. 45, a. 4. Szczegółową analizę instynktu [*aestimativa i cognitiva*] prezentuje M. A. Krapiec w: *Psychologia*, dz. cyt., s. 87-103.

tę, co minęło¹³³. Z przytoczonych analiz widać, że obecność władz umysłowych w człowieku znacznie modyfikuje działanie ludzkich zmysłów. Jednak Tomasz mocno zarysowuje granicę między sferą zmysłową i umysłową, gdy pisze: każdy bowiem z wymienionych zmysłów „zestawia [przedstawia] ujęcia szczegółowe, podobnie jak rozum, którym poznajemy umysłowo, zestawia ujęcia powszechne czy ogólne”¹³⁴.

Sfera zmysłowa człowieka, która została tu zaprezentowana, jest fundamentem dla dalszych rozważań nad uczuciami, ponieważ obok domeny poznania obejmuje również sferę dążeń i emocji, na terenie której wyróżni Doktor Anielski uczucia gniewliwe i pożądliwe.

Obok władz zmysłowych, ważną rolę w uczuciowości człowieka odgrywają, zdaniem Akwinaty, władze pożądawcze. Ich działanie dokonuje się za pośrednictwem form poznawczych, dzięki czemu uchwytyją rzecz taką, jaka jest sama w sobie i jako odpowiadającą lub nie danemu bytowi¹³⁵. Tomasz w swoich rozważaniach pisze o dwóch podstawowych rodzajach pożądania:

- naturalnym (*appetitus naturalis*)¹³⁶,
- świadomym (*appetitus animalis*),

przy czym tylko *appetitus animalis* jest władzą danego jestestwa i uzewnętrznia się w określonych aktach (*concupiscentia*)¹³⁷, stając się tym samym *appetitus elicited* – pożądaniem wydobytym, urzeczywistnionym¹³⁸.

¹³³ „Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam reminiscuntur, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones”. *STh* I q. 78, a. 4 resp.

¹³⁴ „(...) est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium”. *STh* I q. 78, a. 4 resp.

¹³⁵ „(...) quod appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua, unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens. Sed appetitus animalis consequitur formam apprehensam. Et ad huiusmodi appetitum requiritur specialis animae potentia, et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur prout est in sua natura, non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva, sed secundum suam similitudinem. Unde patet quod visus appetit naturaliter visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum, animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus”. *STh* I q. 78, a. 1 ad. 3.

¹³⁶ *Appetitus naturalis* nie jest władzą, bowiem od natury, której przysługuje różni się tylko pojęciowo. Jest pewnym aspektem tej natury, dążeniem do optymalnego rozwinięcia [urzeczywistnienia, aktualizacji] wszystkich możliwości tej natury. Tym samym, jako powszechna skłonność do działania zgodnego z naturą jest, zdaniem A. Plé, potwierdzeniem wewnętrznej celowości bytu – dążenia bytu do tego, co odpowiednie dla jego natury. Por. A. Plé, *Święty Tomasz a współczesna psychologia*, w: G. Brazzola [red.], *Aktualność Świętego Tomasza*, przeł. L. Rutkowska, Warszawa 1975, s. 67-69.

¹³⁷ Istnieje różnica między *concupiscentia* i *appetitus*, choć oba terminy tłumaczy się zwykle jako *pożądanie*. Termin *appetitus* odnosi się do władzy duszy [z wyjątkiem *appetitus naturalis*], natomiast *concupiscentia* – do pewnego typu aktów tej władzy. Niektórzy tłumacze chcą wyakcentować to rozróżnienie termin *appetitus* oddają jako *pożądanie*, natomiast *concupiscentia* przez *pożądliwość*. Ponieważ jednak termin *pożądliwość* ma zabarwienie pejoratywne, którego brak w łacińskim wyrażeniu *concupiscentia*, dlatego w niniejszej pracy stosować będziemy termin *pożądanie*. W tych jednak miejscach, w których użycie tego samego wyrazu na określenie władzy i jej aktu mogłoby wprowadzić w błąd, zaznaczymy, o które znaczenie chodzi. Zob. F. Bednarski, *Komentarz do Sumy teologicznej I-II*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, s. 301;

Fundamentalna zasada antropologicznych rozważań naszego filozofa brzmi: „*appetitus sequitur apprehensionem*”¹³⁹. W tradycji filozoficznej zakończyła ona kontrowersje na temat: czy pożądanie jest koniecznym składnikiem każdej z władz, czy może odrębną władzą duszy. W innym miejscu swojej *Sumy Teologii* Tomasz dopowiada: „To, co poznajemy i czego pożądamy, jest wprawdzie tym samym co do rzeczy [jako przedmiot materialny], ale różnym co do treści [jako przedmiot formalny]; (...) a do różności władz wymagana jest różność treści w przedmiotach, nie zaś różność materialna”¹⁴⁰. Skoro przedmioty formalne tego, co poznajemy i czego pożądamy jak zauważył Akwinata, różnią się realnie, to musimy przyjąć istnienie w duszy odrębnej władzy – pożądawczej¹⁴¹.

Pożądanie (*appetitus animalis*) stanowi zatem odrębną dziedzinę życia psychicznego człowieka i zajmuje właściwe sobie miejsce w całej hierarchii władz duszy. Typ poznania, jakim dysponuje pożądamy byt i wspomniany przedmiot formalny, stają się dla Tomasza kryterium wyróżnienia, w obrębie *appetitus animalis*, dwóch władz pożądawczych:

- pożądania zmysłowego (*appetitus sensitivus*)¹⁴²;
- pożądania umysłowego (*appetitus intellectivus*)¹⁴³.

Akwinata podkreśla jednak, że pożądanie umysłowe jest konsekwencją poznania intelektualnego i określa je terminem - *wola* (*voluntas*). Efektem

A. Andrzejuk, *Słownik terminów*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 35, Warszawa – Londyn 1998, s. 153 i 165.

¹³⁸ „In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. (...) Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animae appetitivam”. *STh* I q. 80, a. 1 resp.

¹³⁹ *STh* I q. 79, a.1 ad. 2.

¹⁴⁰ „(...) quod apprehenditur et appetitur, est idem subiecto, sed differt ratione; (...) Diversitas autem rationum in obiectis requiritur ad diversitatem potentiarum; non autem materialis diversitas”. *STh* I q. 80, a.1 ad. 2; Zob. także I-II q. 22, a. 2.

¹⁴¹ Działanie władzy poznawczej jest ruchem od rzeczy do podmiotu poznającego i kończy się przyjęciem do świadomości formy przedmiotu. W pożądaniu podmiot poznający dąży do rzeczy pożądanej, do rzeczywistego połączenia się z przedmiotem. Zob. *STh* I q. 81, a. 1; I-II q. 23, a. 2; q. 31, a. 8 ad. 2; q. 35, a. 6; q. 36, a. 1.

¹⁴² Pożądanie to, zauważa Akwinata, nie odnosi się do dobra ujętego pojęciowo w sposób powszechny. Jego przedmiotami są dobra szczegółowe i ściśle określone pod względem wszystkich okoliczności. Zob. *STh* I q. 80, a. 2 ad. 2; q. 82, a. 5.

¹⁴³ Pożądanie umysłowe odkrywa w rzeczach [niezależnie od jednorazowych warunków] aspekt uniwersalnego i trwałego dobra [dobra jako takiego]. Może zmierzać do dóbr niematerialnych np. wiedza, cnota, dobro najwyższe, które nie są dostępne zmysłom. Zob. *STh* I q. 80, a. 2 ad. 2; I-II q. 10, a. 1 resp.

poznania zmysłowego jest pożądanie zmysłowe, nazywane przez Tomasza – uczuciowością (*sensualitas*) ¹⁴⁴.

Podmiotem wszystkich wyróżnionych władz jest, zdaniem naszego filozofa – cały człowiek. Jednak Tomasz rozróżnił dwojaką podmiotowość owych władz, tzn. ¹⁴⁵:

- dusza ludzka jest bezpośrednio podmiotem władz umysłowych [niematerialnych]: umysłu i woli;
- *compositum* ludzkiej natury jest podmiotem pozostałych władz.

Powyższe rozróżnienie nie podważa ani organicznej więzi elementu somatycznego z duchowym, ani ich wzajemnego oddziaływania ¹⁴⁶, ponieważ choć dusza jest bezpośrednim podmiotem substancjalnym działań psychiczno-umysłowych, to mimo wszystko stanowi ostateczne principium [i źródło] rozlicznych działań człowieka, także niższych ¹⁴⁷.

Tak pojmowana przez Tomasza dusza ludzka, jest ostatecznym aktem jedności bytowania człowieka, „bowiem każdy z nas doświadcza na sobie odczuwa, że to on jest tym, kto myśli [poznaje umysłowo]. (...) gdyż jeden i ten sam człowiek ma świadomość [doświadcza] tego, że to on sam myśli [poznaje umysłowo] i czuje [odczuwa zmysłowo] (...)” ¹⁴⁸. Zdanie to jest niezwykle ważne, ponieważ odsłania przed nami obraz człowieka jako suwerennie istniejącego *Ja* osobowego, które zdolne jest do wyłaniania z siebie aktów poznania, miłości i wolnych decyzji ¹⁴⁹.

Reasumując dotychczasowe analizy, można sformułować następujące konkluzje:

- Tomasz przyjmuje za Arystotelesem hylemorficzną koncepcję bytu [złożenie z materii i formy], ale dopełnia ją koncepcją egzystencjalną [złożenie z istoty i istnienia];

¹⁴⁴ „(...) *sensualitas est nomen appetitus sensitivi*”. *STh* I q. 81, a. 1 resp.

¹⁴⁵ „Manifestum est autem ex dictis quod potentiarum animae subiectum est vel ipsa anima sola, quae potest esse subiectum accidentis secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut supra dictum est; vel compositum. Compositum autem est in actu per animam”. *STh* I q. 77, a. 6 resp.

¹⁴⁶ Po prostu wyższe funkcje psychiczne nie mają organu materialnego analogicznego do władz zmysłowych.

¹⁴⁷ Władze, stanowiące naturalne wyposażenie bytu ludzkiego, nie funkcjonują w izolacji od siebie. Są przede wszystkim powiązane z formą substancjalną człowieka, tj. duszą. Por. *STh* I q. 77, a. 6 resp.: „Unde manifestum est quod omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio (...)”.

¹⁴⁸ „(...) experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit. (...) ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire (...)”. *STh* I q. 76, a. 1 resp.

¹⁴⁹ Dokładną analizę suwerennie istniejącego „ja” prezentuje M. A. Krapiec w: Tenże, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 126-131. Zob. także C. A. van Peursen, *Antropologia filozoficzna*, tłum. T. Mieszkowski i T. Zembrzusi, Warszawa 1971, s. 114 nn.

- w świetle koncepcji egzystencjalnej człowiek, zdaniem Akwinaty, jest złożeniem (*compositum*), jednością substancjalną ciała i duszy, w którym to złożeniu dusza stanowi o jego jedności, ponieważ jest ona formą organizującą materię i aktem sprawiającym istnienie bytu ludzkiego;
- ciało ludzkie nie jest samodzielnie istniejącym bytem, stanowi konieczną rację zaistnienia i działania człowieka – choć nie rację wystarczającą; umożliwia człowiekowi uświadomienie sobie świata i osób drugih, a także samego siebie, własną samowiedzę;
- ciało i dusza, łącząc się ze sobą, tworzą: jedną naturę tzn. jedną zasadę działania (*principium quo agendi remotum*) i jedną osobę tzn. substancję zupełną o rozumnej naturze;
- dusza ludzka, będąc pierwszym aktem ciała i zasadą życia ludzkiego, nie działa samą sobą, lecz poprzez swoje władze, którymi zarządza;
- wyróżniając w życiu ludzkim działania motoryczne, wegetatywne, sensoryczne i intelektualne, trzeba podkreślić, że to dusza ludzka jest pierwszą [główną] zasadą wszelkich działań, jakie mają miejsce w człowieku;
- na szczycie wszystkich władz duszy stawia Tomasz wyższe władze pożądawcze: intelekt, który może w różny sposób poruszać zmysłowość i wolę, której poddana jest sfera uczuć.

Na koniec warto jeszcze zapytać krytycznie, czy w naszych rozważaniach szliśmy do zamierzonego celu właściwą drogą. Otóż typ filozofowania, który prezentuje Tomasz jest realizmem, bowiem przedmiotem filozofii jest dla niego realnie istniejący byt, a nie jego poznanie czy filozoficzny język. Jako odpowiedź niech posłuży wypowiedź St. Kamińskiego, który zna dobrze klasyczny sposób filozofowania: „Wydaje się, że najkrócej można stanowisko w ramach teorii bytu sformułować tak: duchowość duszy przyjmuje się przede wszystkim dla uniesprzecznienia istnienia aktów psychicznych, wyższych [twórczości, miłości, samouświadamiania własnej tożsamości, abstrakcyjnego ujmowania relacji itp.] i ich wytworów. Czynności poznania intelektualnego i działania wolitywnego oraz ich bytowe rezultaty nie są istotnie związane z konkretnością, jednostkowością, zmiennością i nie dotyczą tego, co dane w empirii zmysłowej. W działaniu człowieka obserwujemy wciąż transcendencję celów [zmierzamy do czegoś, co przekracza aktualne potrzeby i bodźce]. Przyjęto nazywać akty takie i wytwory duchowymi, a w konsekwencji i duszę jako czynnik

współkonstituujący podmiot ludzki, spełniacz tych aktów. Istnienie poznania duchowego [przynajmniej w sensie niekonkretności, ogólności i nieempiryczności zmysłowej poznawczych treści – poznanie intelektualne] nie może przecież być funkcją jedynie bytu nieduchowego, ale musi mieć rację w duchowym sposobie istnienia podmiotu. Ponieważ istnienie jest aktem formy substancjalnej w człowieku, czyli duszy, przeto mówi się o istotowej niematerialności duszy i bytu ludzkiego”¹⁵⁰.

Widać zatem, że możemy uzyskać pełną akceptację przyjętego przez nas toku postępowania.

1.2. Człowiek (R. Descartes’a) jako jedność działania dwóch odrębnych substancji: *res cogitans* i *res extensa*

Zaprezentowaną powyżej scholastyczną tradycję filozofowania, niemalże jednym pociągnięciem pióra, poddał w wątpliwość R. Descartes. Od 1619 roku widzi on przed sobą możliwość przebudowy, i to w pojedynkę, korpusu wszystkich nauk przy wykorzystaniu *przyrodzonego światła rozumu*¹⁵¹. Choć jest on myślicielem oryginalnym, to niemniej jednak dzieje filozofii pokazują, że był daleko bardziej związany z tradycją [scholastyczną] niż skłonny był się do tego przyznać. Jego metafizyka porusza te same zagadnienia co metafizyka scholastyków. Postawa, jaką zajmował przy ich rozwiązywaniu bliska jest prądowi augustyńskiemu [Augustyna, Bonawentury, Dunsza Szkota]. Wyliczając dalej: punkt wyjścia filozofii, koncepcja Boga, szukanie źródła wiedzy, prymat woli i koncepcja wolności, woluntarystyczna koncepcja sądu, niektóre przykłady dydaktyczne [np. topniejący воск], nawet słynne słowa Kartezjusza: „Cogito, ergo sum” – to wszystko spotkać można już u św. Augustyna¹⁵², a potem u scholastyków. Mimo tych zależności, wprowadza jednak Kartezjusz

¹⁵⁰ S. Kamiński, *Metodologiczna problematyka poznania duszy ludzkiej*, w: B. Bejze [red.], „W nurcie zagadnień posoborowych. Chrześcijaństwo żywych”, t. 8, Warszawa 1976, s. 153.

¹⁵¹ Zob. R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, w: C. Adam & P. Tannery [ed.], *Oeuvres de Descartes*, t. X, Paris 1996, s. 349-487. [dalej cyt. *Reg.*]. Dzieła Kartezjusza w wydaniu: C. Adam & P. Tannery, *Oeuvres de Descartes*, będziemy oznaczać skrótem: AT, cyfra rzymska oznacza tom, cyfra arabska oznacza stronę.

¹⁵² Św. Augustyn dał wyraz kartezjańskiemu *cogito, ergo sum* w nieco innej formule: *dubito, ergo sum*. Zob. Tenże, *De Trinitate libri - XV*, w: J.P. Migne [ed.], *Patrologia latina*, PL, t. XLII, Paryż 1878-1890, X, 14; i Tenże, *De libero arbitrio - libri III*, w: J.P. Migne [ed.], *Patrologia latina*, PL, t. XXXII, Paryż 1878-1890, II, 3. Oryginalne porównanie *dubit'a* św. Augustyna do *cogit'a* Kartezjusza prezentuje E. Boutroux w: Tenże, *Des vérités éternelles chez Descartes*, Paris 1927, rozdział VI. Zbiór *Patrologia latina* oznaczać będziemy w dalszej części pracy powszechnie przyjętym skrótem – PL, a *Patrologia graeca* – PG.

pewne *novum* – oryginalną metodę filozofowania ¹⁵³, która nie tylko stworzy nowy typ filozofii, ale co dla naszych rozważań najważniejsze – rozbije jedność psychofizyczną człowieka.

W *Zasadach filozofii* Kartezjusz przekonuje, że o ile łatwo możemy przyjąć, iż nie ma wcale Boga, nieba, ziemi, i że nie mamy wcale ciała, to jednak nie możemy powstrzymać się od przyjęcia, że wniosek - *myślę, więc jestem* - jest prawdziwy, a przez to pierwszy i najpewniejszy, jaki napotyka ten, który w *porządku* prowadzi swoje myśli ¹⁵⁴. Tak oto wątpiąca we wszystko myśl Descartes'a zwraca się ku samej sobie i konstatuje, że „ten, który chce wątpić o wszystkim, nie może wszak wątpić w to, że sam istnieje, podczas kiedy wątpi” ¹⁵⁵. Można więc wątpić o wszystkim, ale nie o samym akcie wątpienia. Zanalizowanie, pogłębienie i uświadomienie sobie swego wątpienia prowadzi Kartezjusza do przekształcenia go [wątpienia] w stwierdzenie rzeczywistości własnego bytu.

Widzimy zatem, w jaki sposób Descartes doszedł do fundamentalnego odkrycia metafizycznego – do odkrycia swego istnienia jako myśli i stwierdzenia pierwotności, autonomii oraz niesprowadzalności tej myśli do czegokolwiek innego. Wątpienie posunięte do ostatecznych granic rodzi akt konstytutywny samej myśli, pierwszą zasadę nowej metafizyki i pierwszą podstawę nowej

¹⁵³ W *Rozprawie o metodzie* Kartezjusz podaje główne zasady swej metody: 1. nigdy nie przyjmować za prawdziwą żadnej rzeczy, zanimby jako taka nie została rozpatrzona w sposób oczywisty, co znaczy: starannie unikać pośpiechu i uprzedzeń oraz nie zawierać w swych sądach nic ponadto, co jawi się przed umysłem tak jasno i wyraźnie, że nie ma żadnego powodu, by o tym powątpiewać; 2. dzielić każde z badań zagadnień na tyle części, na ile by się dało i na ile byłaby potrzeba dla najlepszego ich rozwiązania; 3. prowadzić swe myśli w porządku, poczynając od przedmiotów najprostszych i najdostępniejszych poznaniu, i wznosić się po trochu, jakby po stopniach, aż do poznania przedmiotów bardziej złożonych. Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1988, s. 22. Cechy charakterystyczne metody kartezjańskiej wnikliwie prezentuje także P. Gutowski w jednym z *Roczników Filozoficznych*. Zob. Tenże, *Charlesa S. Peirce'a krytyka epistemologii kartezjańskiej. U źródeł filozofii współczesnej*, w: „Roczniki Filozoficzne” t. LII, nr 2 (2004), s. 171-188.

¹⁵⁴ „Pendant que nous rejetons en cette sorte tout ce dont nous pouvons douter, et que nous feignons mesmes qu'il est faux, nous supposons facilement qu'il n'y a point de Dieu, ny de ciel, ny de terre..., et que nous n'auons point de corps; mais nous ne scaurions supposer de mesme que nous ne sommes point, pendant que nous doutons de la verité de toutes ces choses; car nous auons tant de repugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas veritablement au mesme temps qu'il pense, que, *nonobstant toutes les plus extrauagantes suppositions, nous ne scaurions nous empescher de croire que cette conclusion: le pense, donc ie suis, ne soit vraie, et par consequent la premiere et la plus certaine qui se presente à celui qui conduit ses pensees par ordre*”. R. Descartes, *Principes de la philosophie I*, 7, w: AT IX, 27. I. Dąbska zauważa, że pierwotnie dzieło *Principia philosophiae* ukazało się po łacinie w 1644 roku. Jednak jeszcze za życia Kartezjusza, ks. K. Picot przetłumaczył to dzieło na język francuski, a sam Descartes przekład ten autoryzował, uzupełnił i w niektórych miejscach zmienił. Zob. I. Dąbska, *Od tłumacza*, w: R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, Kęty 2001, s. 5-10. W niniejszej pracy będziemy zatem odwoływać się zarówno do tekstu łacińskiego jak i francuskiego za każdym razem zaznaczając wyraźnie, z której wersji korzystamy. [dalej cyt. *Princ.*]

¹⁵⁵ „(...) en considerant que celui qui veut douter de tout, ne peut toutefois douter qu'il ne soit, pendant qu'il doute (...)”. *Princ.(preface)*, t. fr., AT IX, 9.

metody – archetyp wszelkiej oczywistości. Metafizyczne, epistemologiczne i metodologiczne znaczenie tego jedyne w swym rodzaju aktu polega na tym, że akt ten:

- nie czyni zadość jakiemuś wcześniej ustanowionemu kryterium pewności;

ale

- ustanawia [on] to kryterium sam dla siebie tzn., że jest swym własnym kryterium, kryterium wszystkich innych kryteriów, punktem wyjścia zarówno dla metafizyki jak i dla nauki o metodzie oraz dla fizyki.

Pierwsza i podstawowa reguła metody kartezyjskiej ¹⁵⁶ podająca *jasność* i *oczywistość* za kryterium prawdy jest tylko, zdaniem samego Descartes'a, uogólnieniem wyprowadzonym ze studium podstaw pewności twierdzenia *Cogito, ergo sum* ¹⁵⁷. To właśnie dlatego *Cogito* jest punktem wyjścia zarówno dla metafizyki Kartezjusza, jak i dla jego metody i fizyki, bowiem stwierdzenie duchowości myśli pociąga za sobą *eo ipso* stwierdzenie materialności materii [rozciągłości], która jest przedmiotem tej fizyki.

Ważnym wydaje się być pytanie, dotyczące genezy owego wspólnego źródła metafizyki, nauki i fizyki. Czy to źródło jest tożsame z intuicją bezpośrednią istnienia, czy raczej rozumowaniem [wnioskiem pośrednim lub bezpośrednim]? Francuski badacz poglądów Kartezjusza, O. Hamelin, broni tezy, że *Cogito, ergo sum* jest rozumowaniem, typem pewności, to jest pewnego sądu ¹⁵⁸. Odmienne zdania jest A. Reymond, który za pomocą długich i zawiłych wywodów stara się udowodnić, że jest ono weryfikacją hipotezy metafizycznej (*hypothèse métaphysique*) ¹⁵⁹. Natomiast M. Guérault przyznaje, że *Cogito, ergo sum* jest uwarunkowane posiadaniem przez nas uprzednio

¹⁵⁶ Dokładny tekst pierwszej reguły metody brzmi: „(...) ne recevoir iamais aucune chose pour vraie que ie ne la connusse euidentement estre telle: c'est a dire, d'eüiter soigneusement la Precipitation, et la Preuention; et de ne comprendre rien de plus en mes iugemens, que ce qui se presenteroit si clairement et si distinctement a mon esprit, que ie n'eusse aucune occasion de le mettre en doute”. R. Descartes, *Discours de la methode (II)*, w: AT VI, 18. [dalej cyt. *Disc.*]

¹⁵⁷ W IV-ej części *Rozprawy o metodzie*, Kartezjusz pisze: „Après cela, ie considerai en general ce qui est requis a vne proposition pour estre vraie et certaine; car, puisque ie venois d'en trouuer vne que ie scauois estre telle, ie pensay que ie deuois aussy scauoir en quoy consiste cete certitude. Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en cecy: *ie pense, donc ie suis*, qui m'assure que ie dis la verité, sinon que ie voy tres clairement que, pour penser, il faut estre: ie iugay que ie pouuais prendre pour reigle generale, que les choses que nous conceuons fort clairement et fort distinctement sont toutes vrayes (...)”. *Disc.(IV)*, AT VI, 33.

¹⁵⁸ „(...) le cogito est le type de la certitude, c'est à dire du jugement certain”. O. Hamelin, *Le système de Descartes*, Paris 1921, s. 133. Swoją tezę badacz ten uzasadnia na stronach 131-135.

¹⁵⁹ Por. A. Reymond, art. cyt., s. 539-562.

pojęciem [o charakterze przesłanki większej]: trzeba istnieć, aby myśleć, dlatego też nie może być ono rozumowaniem ¹⁶⁰. Sam Descartes podkreśla jednak:

- tym, co gwarantuje mi absolutną prawdę twierdzenia *Cogito, ergo sum* jest jedynie fakt, że „widzę bardzo jasno, że trzeba istnieć, żeby myśleć” ¹⁶¹;

i dalej

- gdy zdajemy sobie sprawę, że jesteśmy myślącymi, „jest to pewna pierwsza zasada, która nie jest wnioskiem żadnego sylogizmu. Tak samo, gdy ktoś mówi: *myślę, więc jestem, czyli istnieję*, nie wyprowadza istnienia z myślenia drogą sylogizmu, lecz poznaje prostym oglądem umysłu jako rzecz oczywistą, jak się okazuje z tego, że gdyby tę [zasadę] wyprowadzał na drodze sylogizmu, powinien był znać wprzód tę [przesłankę] większą: *wszystko to, co myśli, jest, czyli istnieje*; niewątpliwie jednak uczy się jej raczej na podstawie tego, co sam w sobie doświadcza, że [mianowicie] nie może tak być, by myślał, jeśliby nie istniał. Taka jest bowiem natura naszego umysłu, że wytwarza on twierdzenia ogólne na podstawie poznania rzeczy szczegółowych” ¹⁶².

Z przytoczonych tekstów widać wyraźnie, że *Cogito, ergo sum* [jako wewnętrznie przeżyta pewność własnego istnienia] nie jest rozumowaniem, lecz bezpośrednią intuicją istnienia (*intuitus mentis*) ¹⁶³, której pewność nie opiera się na sylogizmie czy innej formie rozumowania, a tylko i wyłącznie na bezpośrednim wglądzie umysłu, na wewnętrznym doświadczeniu własnego bytu. Poznawać rzeczy, zdaniem Kartezjusza „nie polega i nigdy nie polegało ani na widzeniu, ani na czuciu dotykiem, ani w ogóle na żadnym wyobrażeniu, (...) lecz polega na wglądzie samego umysłu (*mentis inspectio*), który może być

¹⁶⁰ Por. M. Guérout, art. cyt., s. 53-60.

¹⁶¹ „(...) ie voy tres clairement que, pour penser, il faut estre (...)”. *Disc.(IV)*, AT VI, 33.

¹⁶² „(...) prima quaedam notio est, quae ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agniscit, ut patet ex eo quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, *illud omne, quod cogitat, est sive existit*; atqui profecto ipsam potius discit, ex eo quod apud se experiatur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat. Ea enim est natura nostrae mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet”. R. Descartes, *Obiectiones doctorum aliquot virorum in praecedentes meditationes cum responsionibus auctoris (II)*, AT VII, 140-141. [dalej cyt. *Resp.*]

¹⁶³ Definicję intuicji podaje Tureńczyk w trzeciej regule kierowania umysłem: „przez intuicję rozumiem tak proste i wyraźne pojęcie umysłu czystego i uważnego, że o tym, co poznajemy, zgoda już wątpić nie można; lub co na jedno wychodzi, pojęcie niewątpliwie umysłu czystego i uważnego, które pochodzi z samego światła rozumu”. W oryginale łacińskim definicja ta brzmi następująco: „Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel malè componentis imaginationis iudicium fallax, sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui à solâ rationis luce nascitur, et ipsamet deductione certior est, quia simplicior (...)”. *Reg.(III)*, AT X, 368.

niedoskonały i niejasny, (...) albo jasny i wyraźny, (...) zależnie od tego, czy mniej czy też bardziej bacznie zwracam uwagę na jego składniki”¹⁶⁴. Takim właśnie spojrzeniem umysłu (*inspectio intellectus*), w jednym momencie ogarnia człowiek swoją własną istność [tj. istność swojej duszy], a także istność ciał – rozciągłość, ponieważ tylko intuicja jest zdolna odkryć bezpośrednio prawdę oraz rzeczywistość i dostarczyć podstawy dla dedukcji¹⁶⁵, której pewność opiera się ostatecznie na intuicji¹⁶⁶.

Widzimy więc, że istotna i specyficzna funkcja ducha ludzkiego – intuicja – jest zarówno punktem wyjścia rozumowania dedukcyjnego jak i węzłem łączącym jego poszczególne człony tzn. jako jedyna jest zdolna odkryć bezpośrednio prawdę i rzeczywistość oraz dostarczyć podstawy dla dedukcji, której pewność opiera się w ten sposób ostatecznie bezpośrednio na intuicji¹⁶⁷.

Istotą twierdzenia *Cogito, ergo sum* – jest zatem dla Kartezjusza to, że stanowi ono najpierwotniejszy fakt doświadczenia własnego bytu.

W naszych rozważaniach ważny jest wykład, w którym Descartes tłumaczy fakt własnego istnienia, utożsamiony z myślą w akcie poznania. Z pojęcia własnego istnienia, odrzuca Kartezjusz wszystko to, co nie jest myślą, po czym stwierdza: nic z tego, co pojmuję przez wyobrażnię, nie należy do mojego samopoznania i „umysł swój powinienem jak najstaranniej odwrócić od tych spraw, jeżeli ma on swą własną naturę jak najwyraźniej ująć”¹⁶⁸. Szukając owej natury Descartes, pisze: „nie jestem tym układem członków,

¹⁶⁴ „(...) perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec unquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed solius mentis inspectio, quae vel imperfecta esse potest et confusa, ut prius erat, vel clara et distincta, ut nunc est, prout minus vel magis ad illa ex quibus constat attendo”. R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia* (II), AT VII, 31. [dalej cyt. *Med.*]

¹⁶⁵ W trzeciej regule kierowania umysłem Kartezjusz pisze: przez dedukcję „rozumiemy to wszystko, co daje się wysunąć z koniecznością z jakichś innych rzeczy poznanych w sposób pewny [tj. intuicyjnie], (...) przy pomocy ciągłego i nigdzie nie przerwane ruchu myśli, ujmującej wyraźnie intuicją poszczególne człony (...)”. W oryginale łacińskim ten ustęp brzmi: „(...) per deductionem (...) intelligimus illud omne quod ex quibusdam aliis certò cognitis necessariò concluditur. (...) per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis”. *Reg.(III)*, AT X, 369.

¹⁶⁶ A. M. Ziolkowski zauważa, że zaprezentowane wyżej poglądy Descartes’a akcentują: z jednej strony dyskursywny charakter rozumowania dedukcyjnego, które w przeciwieństwie do ujmującej wszystko jednocześnie intuicji, przebiega kolejno od jednego członu do drugiego; z drugiej jednak strony podkreślają wielką wagę momentu intuitywnego, który wciąż ujmuje myślą poszczególne człony w miarę tego, jak się one rozwijają. Zob. A. M. Ziolkowski, *Filozofia René Descartes’a*, Warszawa 1989, s. 32-37.

¹⁶⁷ Dedukcja jest ostatecznie jakby ciągiem następujących po sobie intuicji. O relacji intuicji do dedukcji pisze Kartezjusz w XI regule kierowania umysłem: „(...) ut si per plures operationes cognoverim primò, qualis sit habitudo inter magnitudines primam et secundam, deinde inter secundam et tertiam, tum inter tertiam et quartam, ac denique inter quartam et quintam, non idcirco video qualis sit inter primam et quintam, nec possum deducere ex jam cognitis, nisi omnium recorder; quamobrem mihi necesse est illas iteratà cogitatione percurrere, donec à primà ad ultimam tam celeriter transierim, ut fere nullas memoriae partes relinquendo rem totam simul videam intueri”. *Reg.(XI)*, AT X, 408-409.

¹⁶⁸ „Itaque cognosco nihil eorum quae possum imaginationis ope comprehendere, ad hanc quam de me habeo notitiam pertinere, mentemquae ab illis diligentissime esse avocandam, ut suam ipsa naturam quam distinctissime percipiat”. *Med.(II)*, AT VII, 28.

który się ciałem ludzkim nazywa; nie jestem też jakimś subtelnym powietrzem, które te członki przenika, ani wiatrem, ani ogniem, ani oparem, ani tchnieniem, ani czymkolwiek takim, co bym sobie mógł uroić; założyłem bowiem, że to wszystko jest niczym [nie istnieje]¹⁶⁹. Ostatecznie to myśl jest jedynym atrybutem, który Kartezjusz nie może w żadnym wypadku od siebie oddzielić; jedynym, który należy do niego jako do Descartes'a; jedynym, który konstytuuje go jako takiego¹⁷⁰. Wydaje się, że dla Kartezjusza akt zrozumienia własnej istotności i akt stwierdzenia własnego bytu są jednym i tym samym aktem. Co więcej, sformułowania: „uchwytyję się jako myśl”, albo „stwierdzam się jako myśl”, czy w końcu „jestem myślą” – są tak naprawdę trzema różnymi sposobami wyrażenia jednej i tej samej intuicji własnego istnienia uchwyconej bezpośrednio, w akcie *Cogito, ergo sum*.

Czysty idealizm Descartes'a głoszący, że myśl jest identyczna z istnieniem nie jest jednak ostatnim słowem autora *Medytacji*. Znaczący dziejów filozofii, między innymi E. Gilson, H. Gouhier i R. Jolivet podkreślają, że obok skłonności idealistycznej, nie można u Kartezjusza negować tendencji realistycznej. Wspomniani historycy są zgodni, że idealizm Kartezjusza [podobnie jak metodyczny sceptycyzm] jest jedynie przejściową fazą ewolucji dialektyki wewnętrznej jego systemu – środkiem i metodą, ale nie ostatecznym wnioskiem. Przez metodyczne wątplenie oraz idealizm *Cogito, ergo sum*, Descartes odkrywa realizm spirytualistyczny *Ego sum res cogitans*¹⁷¹. Istnienie, o którym Kartezjusz mówi: „moje”, ujęte pierwotnie czysto idealistycznie za pomocą *Cogito*, ewoluuje w realistyczne uznanie istnienia myślącego podmiotu, tożsamego z myślącą substancją¹⁷². Było to możliwe, zaznacza Kartezjusz, dzięki światłu naturalnemu (*lumen naturale*), identycznemu

¹⁶⁹ „(...) non sum compages illa membrorum, quae corpus humanum appellatur; non sum etiam tenuis aliquis aër istis membris infusus, non ventus, non ignis, non vapor, non halitus, non quidquid mihi fingo: supposui enim ista nihil esse”. *Med.(II)*, AT VII, 27.

¹⁷⁰ „Atque ecce tandem sponte sum reversus eo quo volebam; nam cum mihi nunc notum sit ipsamet corpora, non proprie a sensibus, vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi, nec ex percipi quod tangantur aut videantur, sed tantum ex eo quod intelligantur aperte cognosco nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi”. *Med.(III)*, AT VII, 33-34.

¹⁷¹ Zob. E. Gilson, *Commentaire du „Discours de la méthode”*, Paris 1930, s. 303-304; R. Jolivet, *La notion de substance*, Paris 1929, s. 114-118; H. Gouhier, dz. cyt., s. 107-141.

¹⁷² W *Zasadach filozofii* Kartezjusz wyjaśnia: „Przez substancję niczego innego nie możemy rozumieć jak tylko rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do [swego] istnienia. A bez wątpienia jedna tylko jest taka możliwa do pojęcia substancja (...), mianowicie Bóg. Tym (...) pojęciem można natomiast objąć substancje cielesną i umysł, czyli substancje myślącą, stworzoną, bo są to rzeczy, które do swego istnienia potrzebują wyłącznie tylko udziału Boga”. Wyjaśnienie to w oryginalnym zapisie wygląda następująco: „Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quàm rem quae ita existit, ut nullâ aliâ re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nullâ planè re indigeat, unica tantùm potest intelligi, nempe Deus. (...) Possunt autem substantia corporea et mens, sive substantia cognitans, creata, sub hoc communi conceptu intelligi, quòd sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum”. *Princ.(I)*, t. łac., 51-52, AT VIII, 24-25.

z nieomylną intuicją umysłową (*intuitus mentis*)¹⁷³, która poucza, że „nie możemy pojąć żadnego aktu bez jego podmiotu, myśli – bez rzeczy, która myśli”¹⁷⁴. A skoro jak wykazał Descartes, jest myśl, to jest także „rzecz, która myśli – *res cogitans*”¹⁷⁵. Kartezjusz wyróżnia pewne akty, których wspólnym mianownikiem jest to, że nie mogą istnieć bez myśli lub percepcji, bez świadomości lub poznania¹⁷⁶, a substancję, w której one rezydują, nazywa rzeczą myślącą (*res cogitans*) lub duchem¹⁷⁷. Tak więc, *myśl* pojęta wprawdzie idealistycznie [jako akt, czynność], opisuje ostatecznie Descartes realistycznie – jako rzecz, jako substancję myślącą, ponieważ *myśl* nie może istnieć bez rzeczy, która myśli, jak w ogóle żaden akt, żaden akcydens nie może istnieć bez substancji, której jest aktem. Kartezjusz nie poprzestaje ostatecznie na stwierdzeniu myśli samej w sobie czy na postulacie jakiegoś nieokreślonego podmiotu myślenia. W słowach: „(...) owo *Ja*, to znaczy dusza, przez którą jestem tym, czym jestem, jest całkowicie odrębna od ciała, a nawet jest łatwiejsza do poznania niż ono (...)”, Tureńczyk identyfikuje ten podmiot z substancją indywidualną – z duszą¹⁷⁸. Zatem, myślące *Ja* Kartezjusza to substancja konkretna, to rzecz myśląca, to dusza¹⁷⁹.

W *Drugiej Medytacji* Descartes prezentuje definicję *res cogitans*, gdy pisze – rzecz myśląca „(...) jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”¹⁸⁰. Nikt przed Kartezjuszem

¹⁷³ Por. *Reg.(III)*, AT X, 368.

¹⁷⁴ „(...) *nos non posse concipere actum ullum sine subjecto suo, ut cogitationem sine re cogitante, quia id quod cogitat non est nihil*”. *Resp.(III)*, AT VII, 175. Tę tezę, wygłasza Kartezjusz odpowiadając na zarzuty Hobbes’a, który zarzuca mu pomieszanie *rzeczy myślącej* z jej aktem – myśleniem. Między czystym faktem myślenia a stwierdzeniem substancjalności podmiotu tego myślenia leży dla rozumowania przepaść nie do pokonania. Zob. Tamże, AT VII, 172-174.

¹⁷⁵ „*Sum autem res vera, et vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans*”. *Med.(II)*, AT VII, 27.

¹⁷⁶ Do wspomnianych aktów nazywanych intelektualnymi, Kartezjusz zalicza: poznawanie, chcenie, wyobrażanie, czucie. Zob. *Resp.(III)*, AT VII, 174-176.

¹⁷⁷ „*Sed absque ullâ ratione, et contra omnem loquendi usum omnemque logicam, addit, hinc videri sequi rem cogitantem esse corporeum quid: subjecta enim omnium actuum intelligentur quidem sub ratione substantiae [vel etiam, si lubet, sub ratione materiae, nempe Metaphysicae], non autem idcirco sub ratione corporum. Sed et logici et vulgo omnes dicere solent substantias, alias esse spirituales, alias corporeas*”. *Resp.(III)*, AT VII, 175.

¹⁷⁸ „(...) que ce Moy, c’est a dire, l’Ame par laquelle ie suis ce que ie suis, est entierement distincte du cors, et mesme (...) elle est plus aisée a connoistre que luy (...)”. *Disc.(IV)*, AT VI, 33; Zob. także *Resp.(V)*, AT VII, 351. Dla Descartes’a każda dusza ludzka jest indywidualną substancją, a wszystkie przedmioty materialne [np. słońce, gwiazdy, planety, rośliny, zwierzęta, itd.] są tylko *modi* jednej jedynej substancji materialnej. Pamiętajmy przy tym, że dla scholastyki każde ciało naturalne jest odrębną substancją.

¹⁷⁹ „(...) quia tamen ex unâ parte clarum et distinctum habeo ideam mei ipsius, quatenus sum tantum res cogitans, non extensa, et ex aliâ parte distinctam ideam corporis, quatenus est tantum res extensa, non cogitans, certum est me a corpore meo revera esse distinctum, et absque illo posse existere”. *Med.(VI)*, AT VII, 78.

¹⁸⁰ „*Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens*”. *Med.(II)*, AT VII, 28. Drugi wariant tej słynnej definicji *rzeczy myślącej* zawarty jest w *Trzeciej Medytacji*. Zob. *Med.(III)*, AT VII, 34. W tłumaczeniu tekstu medytacji na język francuski, którego dokonał książę Ludwik Karol d’Albert de Luynes [Kartezjusz

nie zamknął całej różnorodności aktów, całego bogactwa konkretnych czynności duszy, w tak ekspresywnej formule, jaką zawiera słowo *myśleć*. O tym, jak głęboko Descartes utożsamia całą naturę duszy jedynie z tym, że myśli¹⁸¹, świadczy sam Gassendi, który w *obiectiones quintae* zwraca się do Tureńczyka, nazywając go *Mens*¹⁸².

Czy z dotychczasowych tez wynika, że dusza musi zawsze myśleć? Może jednak w pewnych momentach jej myślenie ulega przerwaniu? Descartes odpowiada bez wahania: dusza musi myśleć zawsze, skoro jest substancją, której naturą jest myślenie. Nawet we śnie, i w letargu. Co więcej, nawet zarodek w łonie matki myśli, ale nie umiemy sobie przypomnieć treści tego, co wówczas myśleliśmy¹⁸³. Komentując ten pogląd, S. Czajkowski zauważa, że „sprawa ta nie jest wszakże w rzeczywistości tak prosta, jak to się upojonemu odkryciem twierdzenia *Cogito, ergo sum* i konsekwencji z tego odkrycia wynikających Descartesowi zdawało. Stawiać na jednej płaszczyźnie twórcze myślenie myśli ludzkiej odkrywającej nowe prawdy z myśleniem zarodka w łonie matki to doprawdy coś, co stoi w zbyt jaskrawej sprzeczności z naszym zmysłem rzeczywistości i ze zdrowym rozsądkiem. Matematyk z przyzwyczajenia i z temperamentu, Descartes, zarówno w fizyce jak i w psychologii zdaje się nieraz tak rozpatrywać nieskończoną w swej różnorodności konkretną rzeczywistość, jakby rozwiązywał jakieś oderwane zagadnienie matematyczne, nie troszcząc się wcale o zgodność swoich wniosków z faktami konkretnego doświadczenia, które w tych dziedzinach badania muszą mieć głos decydujący”¹⁸⁴.

ten przekład przejrzał i aprobował] do wymienionych aktów rzeczy myślącej dodaje Descartes jeszcze: miłość i nienawiść.

¹⁸¹ „(...) *mentem enim non ut animae partem, sed ut totam illam animam quae cogitat considero*”. *Resp.(V)*, AT VII, 356.

¹⁸² „Utrumquae id fuerit, dicere jam *Mens*, atquae est *Res cogitans* praecise”. *Resp.(V)*, AT VII, 245-246. Inna wypowiedź Gassendiego do Kartezjusza, w której z rodzaju męskiego (np. *usus per membra*) przechodzi na rodzaj żeński (np. *ipsa dissundaris*) także uwypukla utożsamienie duszy z myślą. Zob. *Resp.(V)*, AT VII, 260-261. Sam Kartezjusz jest świadom tego dowcipu: „Incipis deinde non injucundā prosopopeiā me, non amplius ut hominem integrum, sed ut animam separatam (...)”, i podejmuje grę słowną swego adwersarza zwracając się do niego: „Notandum etiam te plane non videri intelligere, o caro (...)”. *Resp.(V)*, AT VII, 352 i 354.

¹⁸³ Pamięć, zdaniem Descartes’a zależy od materialnych warunków fizjologicznych: „*Haeres verò, inquis, an ergo existimem animam semper cogitare*. Sed quidni semper cogitaret, cum sit substantia cogitans? Et quid miri quòd non recordemur cogitationum quas habuit in matris utero, vel in lethargico et c., cum nequidem recordemur plurimarum, quas tamen scimus nos habuisse, dum essemus adulti, sani, et vigilantes. Ad recordationem enim cogitationum quas mens habuit, quandiu corpori est conjuncta, requiritur ut quaedam ipsarum vestigia in cerebro impressa sint, ad quae se convertendo, sive se applicando, recordatur: quid autem miri, si cerebrum infantis vel lethargici vestigiis istis recipiendis sit ineptum”. *Resp.(V)*, AT VII, 356-357.

¹⁸⁴ Por. S. Czajkowski, art. cyt., s. 51. Warto zaznaczyć w tym miejscu, że szczegółowe obserwacje fizyczne Galileusza oraz badania natury ludzkiej Pascal’a i Maine de Biran’a znacznie przewyższają rzetelnością doświadczenia Kartezjusza.

Studium kartezjańskiej koncepcji duszy pozwala odkryć, że Descartes zamiast terminu *dusza* (*anima*) woli raczej posługiwać się terminem *duch* (*spiritus*). Zabieg ten, jak wyjaśnia Kartezjusz, ma swoje źródło w ¹⁸⁵:

- błędnych i fałszywych skojarzeniach związanych z terminem *dusza*;
- dwuznacznościach i niejasnościach powstałych z pomieszania zasad, które ludzie mają wspólne ze zwierzętami [np. wzrostu, odżywiania, itd.], z zasadą myślenia.

Descartes podkreśla jednak z całą powagą, że zawsze, gdy mówi o duchu, ma to na uwadze, iż nie jest on tylko „jakąś częścią duszy, ale (...) całą myślącą duszą” ¹⁸⁶, a więc substancją samoistną (*res subsistens*) ¹⁸⁷.

Przytoczone wyżej twierdzenia pozwalają nam dokonać charakterystyki kartezjańskiej duszy, która wydaje się być jedną, prostą, niematerialną, nierozciągłą, niepodzielną i niezależną.

Jedność i prostota, o której pisze Descartes w liście do Regiusa ¹⁸⁸, wyłącza z pojęcia duszy wszystko to, co możemy przypisać ciału, a przede wszystkim rozciągłość, ponieważ „(...) na podstawie *tego samego*, iż mogę pojmować jasno i wyraźnie jedną rzecz bez drugiej, mam pewność, że jedna drugą wyklucza. (...) w wypadku ducha; nie tylko poznajemy, że istnieje on bez ciała, lecz również, że można o nim zaprzeczyć wszystko to, co przynależy do ciała. Taka jest bowiem natura substancji [samoistnych], że się wzajemnie wykluczają” ¹⁸⁹. Z tej jedności i prostoty duszy wynika jej niematerialność i nierozciągłość, a to znów implikuje jej niepodzielność. Descartes pisze, że istnieje „wielka różnica między duszą (*mens*) a ciałem polegająca na tym, że ciało z natury swojej jest zawsze podzielne, dusza zaś całkowicie niepodzielna; bo rzeczywiście, gdy się zastanawiam nad nią, czyli nad sobą samym, o ile jestem rzeczą tylko myślącą, nie mogę rozróżnić w sobie żadnych części, lecz pojmuję, że jestem czymś najzupełniej jednym i całym. I chociaż wydaje się, że z całym ciałem jest złączona cała dusza (*mens*), to jednak

¹⁸⁵ Dokładne wyjaśnienie tego tematu znajduje się w: *Resp.(V)*, AT VII, 355-356. Dla potrzeb tej pracy przytoczymy [odnośnie do tej kwestii] tylko końcowy wniosek Kartezjusza: „Ego verò, animadvertens principium quo nutrimur toto genere distingui ab eo quo cogitamus, dixi *animae* nomen, cùm pro utroque sumitur, esse aequivocum; atque ut specialiter sumatur pro *actu primo* sive *praeceptuâ hominis formâ*, intelligendum tantùm esse de principio quo cogitamus, hocque nomine *mentis*”. *Resp.(V)*, AT VII, 356.

¹⁸⁶ *Resp. (V)*, AT VII, 356.

¹⁸⁷ „*Mentem ut rem subsistentem intelligi (...)*”. *Resp.(IV)*, AT VII, 226.

¹⁸⁸ Dusza jest jedna, zawsze jedna: „*Anima in homine unica est, nempe rationalis*”. *Descartes-Regius Correspondence* [mai 1641], AT III, 371. [dalej cyt. *Regius*]

¹⁸⁹ „*Sed jam dicendum est quo pacto ex hoc solo quòd unam substantiam absque alterâ clare et distincte intelligam, certus sim unam ab aliâ excludi. (...) verò de mente, non modo intelligimus illam esse sine corpore, sed etiam omnia illa quae ad corpus pertinent, de ipsâ posse negari; haec enim est natura substantiarum, quòd sese mutuò excludant*”. *Resp.(IV)*, AT VII, 225-227.

dowiaduję się, że po obcięciu nogi czy ramienia czy też innej części ciała niczego przez to nie ubyło z mojej duszy”¹⁹⁰.

Tureńczyk wbrew wszelkiej krytyce idzie w swych poglądach jeszcze dalej - głosi jedność, prostotę i niepodzielność wszystkich aktów psychicznych oraz wszystkich wyróżnianych [odrębnych w tradycji scholastycznej] władz duchowych. W *Szóstej Medytacji* pisze, że nie można powiedzieć jakoby władze [możliwości] chcenia, odczuwania, rozumienia itd. były częściami duszy (*mens*), ponieważ zawsze jeden i ten sam duch: cały chce, cały odczuwa i cały rozumie¹⁹¹. Niemniej jednak, mimo tak radykalnie pojętej jedności i nierozłącznej całości, zauważa Kartezjusz różnicę pomiędzy poszczególnymi aktami a samym duchem. W swoim dziele *Zasady filozofii*, pisze, że różnica ta nie jest rzeczywista¹⁹², lecz jedynie modalna, ponieważ wszystko „co odkrywamy w umyśle, to są tylko różne modyfikacje myślenia”¹⁹³.

Widzimy zatem, że wbrew poglądom starożytnych i średniowiecznych filozofów, dla Kartezjusza:

- duch jest jeden i cały w każdym ze swoich aktów;
- *mens* jest źródłem wyobraźni oraz odczuwania i stanowi ich istotę, której one są tylko modyfikacjami;
- odczuwanie, wyobrażanie sobie i czyste rozumienie to tylko różne sposoby (*modi*), aspekty jednej i tej samej czynności - myślenia¹⁹⁴, co oznacza, że nie istnieje żadna istotna różnica pomiędzy odczuwaniem, wyobrażaniem sobie i rozumieniem;
- duch jako twórcza aktywność myśli zajął miejsce scholastycznej duszy działającej za pomocą odrębnych od siebie władz.

Przyglądając się dokładniej kartezjańskim modyfikacjom myślenia, zauważamy, że różnią się one od siebie tak, jak odróżniają się od siebie

¹⁹⁰ „(...) adverto magnam esse differentiam inter mentem et corpus, in eo quòd corpus ex naturâ suâ sit semper divisibile, mens autem plane indivisibilis; nam sane cùm hanc considero, sive meipsum quatenus sum tantùm res cogitans, nullas in me partes possum distinguere, sed rem plane unam et integram me esse intelligo; et quamvis toti corpori tota mens unita esse videatur, abscisso tamen pede, vel brachio, vel quâvis aliâ corporis parte, nihil ideo de mente subductum esse cognosco (...)”. *Med.(VI)*, AT VII, 85-86.

¹⁹¹ „(...) neque etiam facultates volendi, sentiendi, intelligendi etc. ejus partes dici possunt, quia una et eadem mens est quae vult, quae sentit, quae intelligit”. *Med.(VI)*, AT VII, 86.

¹⁹² W punkcie LX i LXI *Zasad filozofii*, Kartezjusz odróżnia różnicę rzeczywistą (*distinction réelle*) od różnicy modalnej (*distinction modale*). Pierwsza występuje między dwoma lub wieloma substancjami, druga natomiast bądź między modyfikacją a substancją, której jest ona modyfikacją, bądź między dwoma modyfikacjami tej samej substancji. Zob. *Princ.(I)*, t. fr., 60 i 61, AT IX, 51-52.

¹⁹³ „(...) toutes les proprietes que nous trouuons en la chose qui pense, ne sont que des façons différentes de penser”. *Princ.(I)*, t. fr., 53, AT IX, 48.

¹⁹⁴ „(...) sentir, imaginer et mesmes concevoir des choses purement intelligibles, ne sont que des façons différentes d’apercevoir”. *Princ.(I)*, t. fr., 32, AT IX, 39.

przejawy jednej i tej samej czynności w zależności od przedmiotu, do którego się ona zwraca. Wydaje się, że według Kartezjusza, nasze czynności duchowe w swej istocie różnią się od siebie stopniem wysiłku, jaki jest potrzebny do ich urzeczywistnienia tzn. stopniem napięcia umysłowego ¹⁹⁵. W *Szóstej Medytacji* Kartezjusz pisze: „zdolność wyobrażania, (...) jest to tylko pewne zastosowanie zdolności poznawczej do ciała (...)” ¹⁹⁶. Od czystego rozumienia [pojmowania] różni się ona tylko tym, że w rozumieniu umysł, pojmując, zwraca się ku sobie samemu i rozważa jedną z tych idei, które ma w sobie, podczas gdy w wyobrażaniu umysł zwraca się do ciała, aby rozważać w nim to, co jest podobne do idei, którą sam utworzył lub otrzymał od zmysłów ¹⁹⁷. Tak więc, zwrócony ku sobie samemu i rozważający samego siebie duch jest umysłem, gdy jednak jest zwrócony ku ciału i rozważa jego modyfikacje, jest wyobrażaniem. Różnica zatem, jaka istnieje między wyobrażaniem a umysłem zależy tylko od kierunku uwagi ducha ¹⁹⁸.

Nieco inaczej prezentuje Kartezjusz życie duchowe w zagadnieniu stosunku woli do umysłu, które mają się do siebie tak, jak czynność (*actio*) do doznawania (*passio*). W *Liście do Regiusa*, Tureńczyk pisze wyraźnie: „umysł jest właściwie doznaniem duszy, a wola jej czynnością” ¹⁹⁹. To oznacza, że jak czynność jest zawsze wyższa ponad doznawanie, tak myśl [pojęta jako wola działająca] jest czymś wyższym i doskonalszym od umysłu [myśli pojętej jako pojmujący umysł].

Posiadanie wolnej woli jest, zdaniem Kartezjusza, najwyższą doskonałością człowieka ²⁰⁰ i najbardziej oczywistym faktem naszego

¹⁹⁵ Uderzającą analogią do poglądów Descartes’a jest koncepcja H. Bergsona zamieszczona w trzecim rozdziale *Matière et Mémoire*. Zdaniem Bergsona, idea (*souvenir pur*) przekształca się stopniowo w wyobrażenie (*souvenir image*), to natomiast dalej we wrażenie (*souvenir perception*), w miarę tego jak z głębi życia duchowego przesuwa się stopniowo do otaczającego nas świata tzn. w miarę tego, jak schodzi z płaszczyzny marzenia (*plan du rêve*) do płaszczyzny działania (*plan d’action*). Zob. H. Bergson, *Matière et Mémoire*, Paris 2004.

¹⁹⁶ „(...) nam attentius consideranti quidnam sit imaginatio, (...) esse appartet quaedam applicatio facultatis cognoscitivae ad corpus (...)”. *Med. (VI)*, AT VII, 71-72.

¹⁹⁷ „(...) adeo ut hic cognitandi in eo tantum a pura intellectione differat, quod mens, dum intelligit, se ad seipsam quodammodo convertat, respiciatque aliquam ex ideis quae illi ipsi insunt; dum autem imaginatur, se convertat ad corpus, et aliquid in eo ideae vel a se intellectae vel sensu perceptae conforme intueatur”. *Med. (VI)*, AT VII, 73.

¹⁹⁸ Pogląd ten Descartes popiera szczegółowym przykładem o trójkacie, w którym dowodzi, że wyobrażanie wymaga szczególnego napięcia (*contention*) umysłu, którego nie wymaga rozumienie: „Nempe, exempli causa, cum triangulum imaginor, non tantum intelligo illud esse figuram tribus lineis comprehensam, sed simul etiam istas tres lineas tanquam praesentes acie mentis intueor, atque hoc est quod imaginari appello. (...) manifeste hic animadverto mihi peculiari quadam animi contentione opus esse ad imaginandum, qua non utor ad intelligendum: quae nova animi contentio differentiam inter imaginationem et intellectionem puram clare ostendit”. *Med. (VI)*, AT VII, 72-73.

¹⁹⁹ „Intellectus proprie mentis passio est volitio ejus actio”. *Regius* [mai 1641], AT III, 372.

²⁰⁰ „Que la principale perfection de l’homme est d’avoir un libre arbitre (...)”. *Princ. (I)*, t. fr., 37, AT IX, 40.

wewnętrznego doświadczenia, bowiem wolność naszej woli „pojmujemy bez żadnego dowodu, przez samo doświadczenie tej wolności” ²⁰¹. A skoro tak jest, to wolna wola czyni nas panami samych siebie, „czyni nas niejako podobnymi do Boga” ²⁰².

Descartes uważa, że rozum ludzki jest ograniczony w poznaniu, gdyż może odnosić się zawsze tylko do ograniczonej [małej] liczby przedmiotów, które mu się narzucają, natomiast wola może się wydawać niejako nieskończona, ponieważ nie istnieje żaden przedmiot, do którego nie mogła by się odnieść ²⁰³. Rozum, bez udziału woli, nie może wydawać sam z siebie żadnego zdecydowanego sądu o przedmiotach, które mu się narzucają, dlatego panowanie woli nad sądami jest - zdaniem Kartezjusza - nieograniczone ²⁰⁴. Sąd, który w swej istocie jest stwierdzeniem ostatecznym prawdy lub fałszu, jest pierwotnie aktem woli, która rzeczy w pewien sposób ujętej daje przyzwolenie (*consentement*) albo go odmawia ²⁰⁵. Bez udziału woli ludzkie poznanie nie wyszłoby poza sam ogląd idei, nie doszłoby nigdy do stwierdzenia ich prawdziwości lub fałszywości. Wydaje się, że w systemie Descartes'a, wiedza ludzka to nie tylko dzieło pojmującego idee intelektu, ale przede wszystkim dzieło sądzącej i decydującej o ich prawdziwości woli. W *Czwartej Medytacji*, Tureńczyk stwierdza już jasno i wyraźnie, że wola „w Bogu jest bez porównania większa niż we mnie, bądź z powodu wiedzy i potęgi, które są z nią związane i czynią ją samą silniejszą i skuteczniejszą (...), to jednak nie wydaje mi się ona większą [od mojej], jeżeli ją rozważam formalnie i dokładnie w niej samej” ²⁰⁶.

Wspominaliśmy już, że szczególnych odmian myślenia, to znaczy zdolności wyobrażania i odczuwania, Kartezjusz nie można pojąć w oderwaniu od substancji *res cogitans*, w której tkwią. Bez tych zdolności, pisze „moge

²⁰¹ „Au reste, il est evident que nous auons vne volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne le pas donner, quand bon luy semble, que cela peut estre compté pour vne... de nos plus communes nations”. *Princ.(I)*, t. fr., 39, AT IX, 41.

²⁰² „Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés. Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne”. R. Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris 1996, art. CLII. [dalej cyt. *Passions*]

²⁰³ „De plus, l'entendement ne s'étend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à luy, et sa connaissance est tous-jours fort limitée: au lieu que la volonté en quelque sens peut sembler infinie, pource que nous n'apercevons rien qui puisse estre l'objet de quelque autre volonté, mesmes de cette immense qui est en Dieu, à quoy la nostre ne puisse aussi s'étendre (...)”. *Princ.(I)*, t. fr., 35, AT IX, 40.

²⁰⁴ Por. *Princ.(I)*, t. fr., 34-35, AT IX, 39-40.

²⁰⁵ Por. *Princ.(I)*, t. fr., 33-34, AT IX, 39.

²⁰⁶ „Nam quamvis major absque comparatione in Deo quam in me sit, tum ratione cognitionis et potentiae quae illi adjunctae sunt, redduntque ipsam magis firmam (...), non tamen, in se formaliter et praeclara spectata, major videtur”. *Med.(IV)*, AT VII, 57.

pojmować siebie całego jasno i wyraźnie, ale nie mogę na odwrót pojmować ich bez siebie, to jest bez substancji rozumnej, w której tkwią” ²⁰⁷. Mając na uwadze ten fakt, filozof zauważa, że istnieje w nim pewna bierna zdolność odczuwania tj. zdolność przyjmowania i poznawania rzeczy zmysłowych ²⁰⁸. Nie mógłby jednak zrobić z nich użytku, gdyby nie istniała także aktywna zdolność wytwarzania idei rzeczy zmysłowych. Ta aktywna zdolność, dowodzi Tureńczyk, „nie może istnieć we mnie samym, ponieważ w jej założeniu nie ma żadnej czynności intelektualnej i ponieważ owe idee powstają bez mojego współdziałania, a często wbrew mej woli” ²⁰⁹. Descartes argumentuje więc, że owa zdolność musi znajdować się w jakiejś substancji różnej od niego, różnej od *res cogitans*. Tą substancją może być ²¹⁰:

- „albo ciało, tzn. natura cielesna, w której jest zawarte formalnie wszystko to, co w ideach zawiera się obiektywnie”,
- „albo (...) Bóg lub jakieś stworzenie szlachetniejsze od ciała, które zawiera w sobie ową rzeczywistość w sposób eminentny”.

A ponieważ Bóg nie jest zwodzicielem, to nie pokazuje Kartezjuszowi owych idei ani bezpośrednio, ani za pośrednictwem jakiegoś stworzenia, w którym by zawierała się obiektywna rzeczywistość tych idei. Dlatego - pisze Descartes - „mam wielką skłonność do uwierzenia, że pochodzą one od rzeczy cielesnych” ²¹¹. W innym miejscu, autor *Medytacji* stwierdza nawet wprost, że idee wszystkich właściwości, zupełnie różnych od naszych myśli do intelektu dostawały się za pośrednictwem zmysłów, a uogólniając – poprzez ciało ²¹². Dlatego Kartezjusz ze zdziwieniem napisze dalej: „nie bez racji sądziłem, że to ciało, które z jakimś szczególnym uprawnieniem nazywałem moim,

²⁰⁷ „Praeterea invenio in me facultates specialibus quibusdam modis cogitandi, puta facultates imaginandi et sentiendi, sine quibus totum me possum clare et distincte intelligere, sed non vice versâ illas sine me, hoc est sine substantiâ intelligente cui insint (...)”. *Med. (VI)*, AT VII, 78.

²⁰⁸ Kartezjusz rozważając w myśli rzeczy, które ujmuję się zmysłowo np. fakt posiadania głowy, rąk, nóg [czyli ciała uważanego za część siebie samego], pragnień, skłonności cielesnych, wesołości, smutku, gniewu, uczuć, a także rozciągłości ciała, ich kształtów i ruchów, barw, zapachów i innych składowych zmysłowych, zauważa, że idee wszystkich wymienionych właściwości, zupełnie różnych od naszych myśli, pochodzą od ciała. Por. *Med. (VI)*, AT VII, 71-90.

²⁰⁹ „Jam verò est quidem in me passiva quaedam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensibilibus recipiendi et cognoscendi, sed ejus nullum usum habere possem, nisi quaedam activa etiam existeret, sive in me, sive in alio, facultas istas ideas producendi vel efficiendi. Atque haec sane in me ipso esse non potest, quia nullam plane intellectionem praesupponit, et me non cooperante, sed saepe etiam invito, ideae istae producuntur (...)”. *Med. (VI)*, AT VII, 79.

²¹⁰ „(...) vel haec substantia est corpus, sive natura corporea, in qua nempe omnia formaliter continentur quae in ideis obiectivae; vel certe Deus est, vel aliqua creatura corpore nobilior, in qua continentur eminenter”. *Med. (VI)*, AT VII, 79.

²¹¹ „Cum enim nullam plane facultatem mihi dederit ad hoc agnoscendum, sed contrà magnam propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti, non video quâ ratione posset intelligi ipsum non esse fallacem, si aliunde quàm a rebus corporeis emitterentur”. *Med. (VI)*, AT VII, 79-80.

²¹² „(...) facile mihi persuadebam nullam plane me habere in intellectu, quam non prius habuissem in sensu”. *Med. (VI)*, AT VII, 75.

bardziej należy do mnie niż jakiegokolwiek inne. Nie mogłem bowiem nigdy oddzielić się od niego tak, jak od innych ciał; wszystkie pożądania i namiętności odczuwam w nim i za nie” ²¹³. W konsekwencji Tureńczyk stwierdza: „rzeczy cielesne istnieją” ²¹⁴, więc i ciało ludzkie także.

Jaka jest – zapytajmy – natura ciała, które Descartes nazywa własnym? Nie jest ono jak dusza substancją myślącą (*res cogitans*). Czym wobec tego jest? Dokładne studium pism Kartezjusza ukazuje dwie całkowicie różne koncepcje cielesności – metafizyczną i fizyczną. By wyjaśnić metafizyczną naturę ciała, Descartes odwołuje się do sławnego przykładu z woskiem. Wosk posiada zapach, kolor, twardość, a jego kształt i wielkość są widoczne. Gdy jednak przybliżamy go do ognia, to kolor, zapach, kształt i wielkość zmieniają się. Jednakże nikt nie zaprzeczy, że jest to ten sam kawałek wosku. Posługując się tym przykładem, Kartezjusz:

- nie analizuje dokładnie takiego czy innego przedmiotu, jego cech i właściwości,
ale
- poszukuje czegoś co byłoby niezmiennie – stałego nośnika rozmaitych atrybutów.

Tym, co rzeczywiście odnajduje jako ostateczny substrat, czyli jakąś główną własność, konstytuującą naturę i istotę substancji, własność do której sprowadzają się wszystkie inne właściwości ²¹⁵, jest „nic innego jak tylko coś rozciąglęgo, giętkiego i zmiennego” ²¹⁶. W takim ujęciu trzeba powiedzieć, że ciało jest rzeczą rozciąglą (*res extensa*), a jego rozumienie wiąże Kartezjusz z kategorią substancji. Wszystko, co różni wosk i ciało ludzkie, w dydaktycznym przykładzie Kartezjusza, to akcydentalne cechy jednej i tej samej substancji, której istota polega na rozciągliwości. W tym miejscu zarysowuje się druga teoria cielesności – fizyczna, która jak zobaczymy stanowić ma przedłużenie tej pierwszej.

Ponieważ idee przedstawiające substancję „są czymś więcej i zawierają w sobie więcej (...) obiektywnej rzeczywistości (*realitatis obiectivae*), aniżeli te,

²¹³ „Non etiam sine ratione corpus illud, quod speciali quodam jure meum appellabam, magis ad me pertinere quàm alia ulla arbitrabar: neque enim ab illo poteram unquam sejungi, ut a reliquis; omnes appetitus et affectus in illo et pro illo sentiebam”. *Med.(VI)*, AT VII, 75-76.

²¹⁴ „Ac proinde res corporeae existunt”. *Med.(VI)*, AT VII, 80.

²¹⁵ „Mais encore que chaque attribut soit suffisant pour faire connoître la substance, il y en a toutefois un... en chacune qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dependent”. *Princ.(I)*, t. fr., 53, AT IX, 48

²¹⁶ „Attendamus, et, remotis iis quae ad ceram non pertinent, videamus quid supersit: nempe nihil aliud quàm extensum quid, flexibile, mutabile”. *Med.(III)*, AT VII, 30-31.

które przedstawiają tylko *modi* czy też przypadłości (*accidentia*)”²¹⁷, to łatwo przychodzi Kartezjuszowi prezentacja obiektywnej idei rzeczy cielesnych. Właściwościami *res extensa*, które ujmuje jasno i wyraźnie, są²¹⁸:

- wielkość, czyli rozciągłość pod względem długości, szerokości i głębokości,
- kształt związany z ograniczeniem rozciągłości,
- położenie,
- ruch związany ze zmianą położenia,
- substancja,
- trwanie,
- liczba.

Te obiektywne właściwości tworzą trzy składowe: pierwszą, geometryczno-matematyczną, związaną z trójwymiarową przestrzenią; drugą, odnoszącą się do ruchu; oraz trzecią, mającą związek z trwaniem. Inne idee, które posiadamy np. barwa, zapach, smak, ciepło, zimno i inne jakości są niewyraźne, zmieszane i nie można, zdaniem Kartezjusza, brać ich pod uwagę, ponieważ nie wiadomo, czy są prawdziwe czy fałszywe²¹⁹. W takiej perspektywie nie trudno zauważyć, że dla Descartes’a ciało ludzkie jest nie tylko substancją rozciągłą, ale także pewną obiektywną strukturą, którą można zdefiniować matematycznie, co umożliwia traktowanie ciała jako mechanizmu, którym rządzą obiektywne prawa fizyki, o czym pisze filozof w następujący sposób: „przyjmuję, iż ciało jest zaledwie posągami bądź maszyną, którą Bóg umyślnie w taki sposób ukształtował, by uczynić ją w najwyższym stopniu do nas podobną, tak dalece, iż nie tylko nadał jej barwę i zewnętrzny kształt wszystkich naszych członków, lecz także pomieścił w jej wnętrzu wszystkie niezbędne części, by maszyna ta mogła chodzić, jeść, oddychać i by mogła wreszcie naśladować te wszystkie nasze czynności, o których sądzymy, iż wywodzą się z materii i zależą jedynie od [przestrzennego] układu narządów. Zdarza się nam

²¹⁷ „Nam proculdubio illae quae substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis objectivae in se continent, quam illae quae tantum modos, sive accidentia, repraesentant”. *Med.(III)*, AT VII, 40.

²¹⁸ „(...) singulas examinem eo modo quo heri examinavi ideam cerae, animadverto perpauca tantum esse quae in illis clare et distincte percipio: nempe magnitudinem, sive extensionem in longum, latum, et profundum; figuram, quae ex terminatione istius extensionis exsurgit; situm, quem diversa figurata inter se obtinent; et motum, sive mutationem istius situs; quibus addi possunt substantia, duratio, et numerus”. *Med.(III)*, AT VII, 43.

²¹⁹ Jest tak dlatego, ponieważ nie wiemy, które z dwóch przeciwieństw ma charakter pozytywny np. gdy badamy zimno, to nie wiemy, czy jest ono brakiem ciepła, czy też ciepło jest brakiem zimna. Idea braku właśnie wprowadza rozróżnienia na pozytywne i negatywne jakości. Ponadto wspomniane jakości nie są odpowiednie dla czysto obiektywnych określeń, bowiem jedynie określenia ilościowe oraz substancje są obiektywne. Por. *Med.(III)*, AT VII, 43-44.

widzieć zegary, fontanny, młyny i inne podobne maszyny, które – zbudowane zaledwie przez ludzi – nie są [przez to] pozbawione zdolności samoistnego poruszania się w najrozmaitszy sposób. (...) Pragnąłbym, byśmy wzięli następnie pod uwagę, iż wszystkie czynności przypisane (...) owej maszynie (...) są całkowicie przyrodzonym następstwem samego tylko przestrzennego rozmieszczenia jej narządów, w równej mierze jak ruchy zegara [bądź innego automatu] są następstwem przestrzennego rozmieszczenia jego wag i kół. Nie należy przeto z ich powodu wyobrażać sobie w owej maszynie żadnej duszy roślinnej ani zmysłowej, żadnej zasady ruchu i życia – oprócz (...) ognia, który nieustannie płonie w sercu maszyny i ma tę samą naturę, co każdy inny ogień, spotykany w ciałach nieożywionych” ²²⁰.

Autor *Zasad filozofii*, przechodząc z porządku rozważań metafizycznych w kierunku fizyki, dowodzi, że „każdej substancji przysługuje jakaś główna własność, która konstituuje jej naturę i istotę, i do której sprowadzają się wszystkie inne własności. W ten sposób rozciągłość wzdłuż i wszerz, i w głąb konstituuje naturę substancji cielesnej; a myślenie konstituuje naturę substancji myślącej. Bo wszystko inne, co można ciału przypisać, zakłada z góry rozciągłość i jest tylko jakąś modyfikacją rzeczy rozciągłej; tak jak wszystko, co odkrywamy w umyśle, to są tylko różne modyfikacje myślenia. Tak na przykład nigdzie indziej, jak tylko w rzeczy rozciągłej, można pojąć kształt, a ruch też jedynie w rozciągłej przestrzeni; ani nigdzie indziej wyobraźni, czy odczuwania, czy woli, jak tylko w rzeczy myślącej” ²²¹. Ciało (*corpus*) więc, będące modyfikacją *res extensa* i umysł (*mens*), będący modyfikacją *res cogitans*

²²⁰ „Je suppose que le Corps n'est autre chose qu'une statuë ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible: en sorte que, non seulement il lui donne au dehors la couleur et la figure de tous nos membres, mais aussi qu'il met au dedans toutes les pieces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, et enfin qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuuent estre imaginées proceder de la matiere, et ne dependre que de la disposition des organes. Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins, et autres semblables machines, qui n'estant faites que par des hommes, ne laissent pas d'auoir la force de se mouuoir d'elles-mesmes en plusieurs diuerses façons; (...) Je desire que vous consideriez, après cela, que toutes les fonctions que i'ay attribuées à cette Machine (...) de la seule disposition de ses organes, ne plus ne moins que font les mouuemens d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion conceuoir en elle aucune autre Ame vegetatiue, ny sensitiue, ny aucun autre principe de mouuement et de vie (...) du feu qui brûle continuellement dans son coeur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimez”. R. Descartes, *Traité de L'homme*, AT XI, 120 i 201-202. [dalej cyt. *L'homme*]

²²¹ „(...) sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietates, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur. Nempe exstensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit; et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis. Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit, estque tantum modus quidam rei extensae; ut et omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi. Sic, exempli causa, figura nonnisi in re extensa potest intelligi, nec motus nisi in spatio extenso; nec imaginatio, vel sensus, vel voluntas, nisi in re cogitante”. *Princ. (I)*, t. łac., 53, AT VIII, 25.

to dwie substancje najzupełniej różne²²² i same w sobie kompletne [zupełne]²²³.

Nie mniej jednak, Kartezjusz uważa, że te dwie osobne rzeczy są w stosunku do siebie w osobliwej relacji. Z jednej strony, jak wyżej wykazaliśmy, są one różne i same w sobie zupełne, a z drugiej, gdy mają w człowieku stanowić jedność²²⁴, nazywa je Kartezjusz substancjami niezupełnymi²²⁵. Gdyby człowiek nie tworzył jedności, pisze Kartezjusz, to w momencie zranienia jego ciała, nie odczuwałby z tego powodu bólu, lecz samym intelektem ujmowałby owo zranienie, „jak żeglarz ujmuje wzrokiem, gdy coś na statku się złamie”²²⁶. Tak więc, „nie jestem tylko obecny w moim ciele, tak jak żeglarz na okręcie, lecz że jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jakby jedną całość”²²⁷. Kapitan stwierdza, jak ktoś postronny, że na przykład jego okręt przecieka, jednak dusza ludzka nie tylko dostrzega fakt, że ciało doznaje obrażeń, ale sama odczuwa mękę i ból²²⁸. My doświadczamy w sobie takich *modi*, zauważa Descartes, „których nie można odnieść ani do samego umysłu, ani do samego ciała (...) wypływających ze ścisłego i najtajniejszego związku naszego umysłu z ciałem; mianowicie pożądanie głodu, pragnienia itd. A tak samo poruszenia, czyli doznania duszy, które nie polegają na samym myśleniu, jak poruszenie gniewu, wesołości, smutku, miłości itd. A wreszcie wszystkie wrażenia zmysłowe, jak wrażenie bólu, łaskotania, światła i barw, dźwięków, zapachów, smaków, ciepła, twardości i innych jakości dotykowych”²²⁹.

Rodzi się zatem pytanie: jak dwie całkowicie odrębne od siebie substancje zupełne [cielesna i duchowa], które są opisywane przy zastosowaniu odrębnych kategorii, mogą stanowić jedną samoistną całość, jedną substancję zupełną? Czyż nie mamy tu do czynienia z paradoksem trzeciej substancji, wyrażanym

²²² „(...) mentem a corpore omnino esse diversam”. *Med. (VI)*, AT VII, 86.

²²³ „(...) mens et corpus sunt substantiae (...) completae”. *Resp. (IV)*, AT VII, 222.

²²⁴ „(...) quamvis toti corpori tota mens unita esse videatur”. *Med. (VI)*, AT VII, 86.

²²⁵ „(...) mens et corpus sunt substantiae incompletae, cum referuntur ad hominem quem componunt”. *Resp. (IV)*, AT VII, 222.

²²⁶ „(...) non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectu laesionem istam perciperem, ut nauta visu percipit si quid in nave frangatur”. *Med. (VI)*, AT VII, 81.

²²⁷ „(...) me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam”. *Med. (VI)*, AT VII, 81.

²²⁸ Por. *Disc. (V)*, AT VI, 59; *Regius* [janvier 1642], AT III, 492-493.

²²⁹ „Il y a encore outre cela certaines choses que nous expérimentons en nous-mêmes, qui ne doivent point estre attribuées à l'ame seule, ni aussi au corps seul, mais à l'étroite... vnion qui est entre eux, ainsi que j'expliqueray cy-après: tels sont les appetits de boire, de manger, et les émotions ou les passions de l'ame, qui ne dépendent pas de la pensée seule, comme l'émotion à la colere, à la joyë, à la tristesse, à l'amour, etc.; tels sont tous les sentiments, comme... la lumiere, les couleurs, les sons, les odeurs, le goust, la chaleur, la dureté, et toutes les autres qualités qui ne tombent que sous le sens de l'attouchement”. *Princ. (II)*, t. fr., 48, AT IX, 45.

w formie pytania: jeżeli substancja jest tym, co istnieje przez siebie, to w jaki sposób trzecia substancja mogłaby pochodzić z jedności dwóch pozostałych?

Problem jedności *res cogitans* i *res extensa* miał znaleźć swoje rozwiązanie w korespondencji Kartezjusza z księżniczką Elżbietą, a dokładnie w dwóch listach z 21 maja i 28 czerwca 1643 roku. Elżbieta prosiła Descartes'a, by wyjaśnił jej, „jak dusza człowieka [będąca jedynie substancją myślącą] może skłonić tchnienie cielesne do działań dobrowolnych. Wydaje się bowiem, że każde wymuszenie ruchu [albo] dokonuje się dzięki [nadaniu] popędu poruszanej rzeczy w taki sposób, że zostaje ona popchnięta poprzez rzecz, która ją porusza, albo też [zależy] od zdolności i kształtu powierzchni tej ostatniej. W dwu pierwszych przypadkach konieczne jest dotknięcie, trzeci zaś wymaga rozciągłości. Rozciągłość usunął Pan całkowicie ze swego pojęcia duszy, dotknięcie zaś zdaje mi się nie przystawać do rzeczy niematerialnej”²³⁰. W odpowiedzi, Tureńczyk przypomina, iż dusza ludzka posiada dwie właściwości: pierwszą, że „myśli, a drugą, że będąc złączoną z ciałem może na nie oddziaływać i znosić jego oddziaływanie”²³¹, ale przede wszystkim podkreśla, „że istnieją w nas pewne pojęcia pierwotne (*notions primitives*), będące jakby oryginałami, na wzór których tworzymy naszą całą pozostałą wiedzę. Pojęć tych jest niewiele; należą do nich najbardziej ogólne, takie jak *być*, *liczba*, *trwanie* itp., które stosują się do wszystkiego, cokolwiek możemy pojmować. Do ciała, w szczególności stosuje się jedynie pojęcie *rozciągłości*, które pociąga za sobą pojęcie *kształtu* i *ruchu*, do duszy stosuje się zaś pojęcie *myślenia*, w którym zawierają się ujęcia (*perceptions*) intelektu i skłonności woli; w końcu do duszy i ciała razem stosuje się jedynie pojęcie ich *jedności*, od którego zależy pojęcie *siły*, którą posiada dusza, by poruszać ciało, i ciało, by oddziaływać na duszę powodując jej doznania (*sentiments*) i uczucia (*passions*)”²³². Słowa te pokazują, że Kartezjusz odwołuje się do wiedzy,

²³⁰ „(...) comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires (n'étant qu'une substance pensante). Car il semble que toute détermination de mouvement se fait par la pulsion de la chose mue, à manière dont elle est poussée par celle qui la meut, ou bien de la qualification et figure de la superficie de cette dernière. L'attouchement est requis aux deux premières conditions, et l'extension à la troisième. Vous excluez entièrement celle-ci de la notion que vous avez de l'âme, et celui-là me paraît incompatible avec une chose immatérielle”. Elisabeth, *Elisabeth à Descartes* [16 mai 1643], w: R. Descartes, *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, Paris 1989, s. 65. [dalej cyt. *Elisabeth à Descartes*]

²³¹ „Car, y ayant deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui”. R. Descartes, *Descartes à Elisabeth* [21 mai 1643], w: R. Descartes, *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, dz. cyt., s. 67. [dalej cyt. *Descartes à Elisabeth*]

²³² „Premièrement, je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n'y a que fort peu de telles notions ; car, après les plus générales, de l'être, du nombre, de la durée, etc., qui

a to oznacza, że rozwiązanie problemu jedności nie należy szukać w rzeczywistości fizycznej, lecz w umyśle [duszy], ponieważ tam właśnie odnajdujemy owe pierwotne pojęcia, które stosują się do określonych rzeczy. W ten sposób unikniemy błędów wynikających z niewłaściwego używania pojęć jak np.²³³:

- stosowanie pojęcia do nieodpowiedniej rzeczy,
- próba wyjaśnienia jednego pojęcia przy pomocy drugiego,
- posługiwanie się wyobraźnią w wyjaśnianiu natury duszy,
- posługiwanie się zewnętrzną relacją przestrzenną, w której jedno ciało porusza drugie w celu zrozumienia, w jaki sposób dusza porusza ciało.

Descartes wyodrębnia więc trzecie pojęcie pierwotne – *jedność*. Od niego zależy inne pojęcie – *siła*, którą posiada dusza, by poruszać ciało, i ciało, by oddziaływać na duszę²³⁴. A to wszystko dzięki odwołaniu się do pierwotnych pojęć umysłu [wiedzy]. W tym miejscu pojawia się jednak paradoks, gdyż w kolejnym liście do księżniczki Elżbiety, nasz uczony, starając się wyjaśnić przykład z ciężarem²³⁵, pisze: „duszę pojmujemy wyłącznie czystym intelektem, ciało, czyli rozciągłość, kształty i ruchy, możemy także poznawać samym intelektem, lecz o wiele lepiej intelektem wspomaganym wyobraźnią, wreszcie to co przynależy do jedności duszy i ciała, poujmujemy wprawdzie zarówno samym intelektem, jak i intelektem wspomaganym wyobraźnią, ale jedynie bardzo niejasno, podczas gdy samymi zmysłami bardzo jasno”²³⁶. A zatem

conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement ; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté ; enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions”. *Descartes à Elisabeth* [21 mai 1643], s. 68.

²³³ Zob. *Descartes à Elisabeth* [21 mai 1643], s. 68-69. O niewłaściwym używaniu pojęć pisał Kartezjusz już wcześniej w swoich *Principia philosophiae*. Zob. *Princ.(I)*, t. łac., 71-74, AT VIII, 35-37.

²³⁴ Nie można jednak, zauważa Kartezjusz, mylić siły, którą dusza oddziałuje na ciało, z siłą, którą jedno ciało oddziałuje na drugie. Jak grawitacja jest siłą, która zmusza materię do poruszania się ku środkowi Ziemi i nie jest tożsama z ową materią tak, argumentuje Descartes, mamy siłę [duszę], która daje odczuć swoją obecność, nie będąc sama bytem materialnym. Stoi ona niejako poza ciałem lub tkwi w nim jako pewien rodzaj siły poruszającej. Problem powstaje tylko wówczas, gdy zakłada się, że efektywne oddziaływanie duszy na ciało jest podobne do oddziaływania na siebie dwóch rzeczy materialnych. Możemy zatem ująć sposób, w jaki dusza oddziałuje na ciało, a służy temu pojęcie siły, które posiadamy w duszy. J. Kopania zauważa jednak, że nie jest jasne, jakie to jest pojęcie, o którym mówi Kartezjusz tylko tyle, że jest siłą analogiczną do siły, w którą błędnie wyposażamy ciężar. Zważając na to, iż przykład z ciężarem ma pokazywać, że „choćbyśmy pojmować duszę jako materialną [co właśnie jest pojmowaniem jej jedności z ciałem], nie pozbawiamy się przez to możliwości poznania, że jest ona odrębną od ciała”, uwaga J. Kopani wydaje się bardzo słuszna. Por. *Descartes à Elisabeth* [21 mai 1643], s. 69-70; *Descartes à Elisabeth* [28 juin 1643], s. 73; J. Kopania, *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartesa z księżniczką Elżbietą*, art. cyt., s. 122.

²³⁵ Zob. Tamże.

²³⁶ „(...) remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent

umysł ludzki [wiedza filozoficzna] jednak nie potrafi drogą procesu myślowego pojąć zarówno odrębności, jak i wzajemnej jedności duszy i ciała, gdyż w tym celu musiałby [w tym samym czasie] „pojmować je jako jedną rzecz, a równocześnie jako dwie rzeczy, co jest przecież sprzeczne”²³⁷. Ostatecznie Descartes stwierdzi: odrębności oraz jedności duszy i ciała możemy tylko doświadczyć w sposób niefilozoficzny za pomocą doświadczenia zmysłowego²³⁸.

Z powyższej argumentacji można wyciągnąć następujące wnioski:

- jedność psychofizyczna człowieka nie jest realna, lecz może być ujęta jedynie przez analogię, która stanowi próbę poznawczego dotarcia od tego, co znane, do tego, co nieznane²³⁹;
- niemożliwość ukazania jedności psychofizycznej na gruncie filozofii odsłania niemożność lub przynajmniej ograniczenie metody Kartezjusza. Cóż bowiem z tego, że dusza jest świadoma swej jedności z ciałem²⁴⁰, skoro jedności tej nie mogę wykorzystać do zdobycia prawdziwej wiedzy. Tylko umysł może odkryć prawdę, a przypomnijmy, że dla Descartes’a to, co przynależy do jedności duszy i ciała, pojmujemy jasno i wyrażnie tylko zmysłami;
- w korespondencji z Elżbietą Descartes, koncentrując się na jedności psychofizycznej, nie przedstawił kwestii wzajemnego oddziaływania duszy i ciała. Wypracował jednak – jak mniemał – fundament, na którym opierał opis wzajemnych oddziaływań między duszą a ciałem, zawarty w traktacie *Namiętności duszy*.

Świadomi, że dla Descartes’a w porządku ontologicznym z jednej strony istnieje ciało, które redukuje się do rozciągłości zmodyfikowanej przez kształt i ruch, a z drugiej – dusza, która między innymi czuje, zapytajmy teraz, czy,

aussi connaître par l’entendement seul, mais beaucoup mieux par l’entendement aidé de l’imagination; et enfin, les choses qui appartiennent à l’union de l’âme et du corps, ne se connaissent qu’obscurément par l’entendement seul, ni même par l’entendement aidé de l’imagination; mais elles se connaissent très clairement par les sens”. *Descartes à Elisabeth* [28 juin 1643], s. 73.

²³⁷ „(...) ne me semblant pas que l’esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d’entre l’âme et le corps, et leur union; à cause qu’il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie”. *Descartes à Elisabeth* [28 juin 1643], s. 75.

²³⁸ „(...) notion de l’union que chacun éprouve toujours en soi-même sans philosopher”. *Descartes à Elisabeth* [28 juin 1643], s. 75.

²³⁹ Stąd zdaje się wypływać rada, jakiej Tureńczyk udziela księżniczce, by „zechciała swobodnie przypisywać duszy i materialność, i rozciągłość – nie będzie to bowiem niczym innym jak właśnie pojmowaniem jej jedności z ciałem”, gdyż „pojawszy to raz bardzo dobrze i doświadczywszy, Wasza Wysokość z łatwością zauważy, iż materia przez Nią przypisywana myśli nie jest myślą samą, a rozciągłość owej materii jest innej natury niż rozciągłość tej myśli (...). I w ten sposób nic nie przeszkodzi, byś Wasza Wysokość powróciła z łatwością do poznania różnicy między duszą i ciałem, pomimo że pojęłaś ich jedność”. Por. *Descartes à Elisabeth* [28 juin 1643], s. 75 – 76.

²⁴⁰ Zob. *Descartes à Arnauld Correspondence* [29 juillet 1648], AT V, s. 221.

a jeżeli tak, to w jaki sposób, materialne działanie jakiegoś przedmiotu na ciało może wytworzyć efekt na niematerialnej duszy? Odpowiedź Tureńczyka jest oczywiście twierdząca, a w jego pismach odnaleźć można dwa wzory wyjaśnienia tego problemu ²⁴¹. Pierwszy wzór wyjaśnienia wzajemnego oddziaływania ciała i duszy zapoczątkował Descartes w *Szóstej Medytacji* przez sławne *jakby zmieszanie* tzn. „nie jestem tylko obecny w moim ciele, (...) lecz jestem (...) jak gdyby zmieszany, tak, że tworzę z nim jakby jedną całość” ²⁴². Tak zaprezentowany fakt złączenia i jedności, wyklucza interakcję ciała i duszy rozumianą jako kontakt [interakcja typu przyczynowego]. Nie można właściwie mówić - pisze Tureńczyk - „że istnieje ona [dusza] w jednej jego części [ciała] z wykluczeniem innych, ponieważ jest ono jednością i w pewnej mierze czymś niepodzielnym dzięki układowi swych organów, które tak się wszystkie nawzajem do siebie odnoszą, że gdy odejmie się jeden z nich, całe ciało staje się ułomne, i ponieważ dusza z natury swej nie ma żadnego związku z rozciągłością ani wymiarami czy innymi właściwościami materii, z której ciało się składa, ale jedynie z całym zespołem jego narządów” ²⁴³. Jeżeli wzajemne oddziaływanie ciała i duszy nie jest rozumiane jako kontakt, to czym jest? Descartes nie potrafi tego wyjaśnić filozoficznie, ponieważ nasza natura „nie jest wszechwiedząca. To jednak nie jest niczym dziwnym, bo skoro człowiek jest istotą ograniczoną, to należy mu się też natura tylko o ograniczonej doskonałości” ²⁴⁴. Zatem doświadczenie wzajemnego oddziaływania ciała i duszy w człowieku jest dla Kartezjusza [w tym wypadku] tajemnicą ²⁴⁵ daną od Boga ²⁴⁶. S. Swieżawski zauważa, że w kwestii jedności człowieka jest

²⁴¹ Problematyka ta szczególnie jest obecna w *Namiętnościach duszy*, ale także w innych dziełach autora np.: *Człowiek*, *Dioptryka*, *Medytacje o Pierwszej filozofii*.

²⁴² „(...) me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam”.

²⁴³ Por. *Passions*, art. XXX: „(...) et qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelqu'une de ses parties à l'exclusion des autres, à cause qu'il est un et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes qui se rapportent tellement tous l'un à l'autre que, lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux. Et à cause qu'elle est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'étendue ni aux dimensions ou autres propriétés de la matière dont le corps est composé, mais seulement à tout l'assemblage de ses organes”. *Med.(VI)*, AT VII, 81.

²⁴⁴ „(...) quam naturam istam non esse omnisciam: quod non mirum, quia, cum homo sit res limitata, non alia illi competit quam limitatae perfectionis”. *Med.(VI)*, AT VII, 84.

²⁴⁵ Descartes uważa, że zjednoczenie duszy z ciałem jest tajemniczym zespoleniem. Zob. *Regius* [janvier 1642], AT III, 493.

²⁴⁶ „Quantum autem attinet ad reliqua quae vel tantum particularia sunt, (...) vel minus clare intellecta, (...) et similia, quamvis valde dubia et incerta sint, hoc tamen ipsum, quod Deus non sit fallax, quodque idcirco fieri non possit ut ulla falsitas in meis opinionibus reperiatur, nisi aliqua etiam sit in me facultas a Deo tributa ad illam emendandam, certam mihi spem ostendit veritatis etiam in iis assequendae. Et sane non dubium est quin ea omnia quae doceor a natura aliquid habeant veritatis: per naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum, ipsum, vel rerum creaturarum coordinationem a Deo institutam intelligo; nec aliud per naturam meam in particulari, quam complexionem eorum omnium quae mihi a Deo sunt tributa”. *Med.(VI)*, AT VII, 80.

to ostateczne słowo Kartezjusza, „jeżeli bowiem przy wnikliwszej analizie nawet nieśmiertelność duszy opiera się w systemie kartezjańskim tylko na woli bożej, to tym bardziej dla jedności człowieka nie znajdziemy tam innego uzasadnienia jak tylko i wyłącznie wszechmoc boża” ²⁴⁷.

Drugie wyjaśnienie afirmuje interakcję typu przyczynowego. Descartes poucza nas, że na umysł nie oddziałują wszystkie części ciała, lecz tylko mózg, „a może nawet tylko mała jego część, mianowicie ta, w której ma się znajdować zmysł wspólny (*sensus communis*)” ²⁴⁸. Filozof dopuszcza więc możliwość, że dusza łączy się z ciałem w funkcjach mózgu. Ta jedność funkcjonalna ciała i duszy polega na tym, że ilekroć gruczoł [szyszynka] umiejscowiony w mózgu jest w tym samym stanie, tylekroć ukazuje umysłowo to samo, chociaż pozostałe części ciała mogą w tym czasie zachowywać się w dowolny sposób ²⁴⁹. S. Judycki tę jedność funkcjonalną opisuje krótko: „substancje te [fizyczne ciało i duchowa, niefizyczna dusza] oddziałują na siebie wzajemnie w ten sposób, że zdarzenia fizyczne w ciele powodują zdarzenia w niefizycznym umyśle [duszy] oraz zdarzenia mentalne powodują zdarzenia fizyczne w ciele” ²⁵⁰, np. dusza zmienia położenie szyszynki, a zmiana ta wywołuje nowe położenia tzw. duchów zwierzęcych (*spiritus animales*), które z kolei powodują ruch organów cielesnych ²⁵¹. Interpretacja ta znajduje swoje potwierdzenie w słowach samego Descartes’a, który uważa, że „tchnienia życiowe z przednich jego jam łączą się z tchnieniami jam tylnych, że najmniejszy jego ruch wielce może wpłynąć na zmianę biegu owych tchnień, i na odwrót, najmniejsza zmiana biegu tchnień może wielce wpłynąć na zmianę ruchów tego gruczołu” ²⁵². Na podstawie powyższych analiz możemy przyjąć, że dla Kartezjusza:

- ruchy biegnące do mózgu tworzą w duszy doznania (*sentiments*) lub

²⁴⁷ S. Swieżawski, *Albertyńsko-tomistyczna koncepcja*, art. cyt., s. 102.

²⁴⁸ „Deinde adverto mentem non ab omnibus corporis partibus immediate affici, sed tantummodo a cerebro, vel forte etiam ab unâ tantum exigua ejus parte, nempe ab eâ in qua dicitur esse sensus communis”. *Med. (VI)*, AT VII, 86.

²⁴⁹ „(...) quae, quotiescunque eodem modo est disposita, menti idem exhibet, etiamsi reliquae corporis partes diversis interim modis possint se habere, ut probant innumera experimenta, quae hîc recensere non est opus”. *Med. (VI)*, AT VII, 86.

²⁵⁰ S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin 2004, s. 120.

²⁵¹ Taką koncepcję wpływu duszy na ciało prezentują influkcjonisci. Zob. Tamże, s. 119-120.

²⁵² „(...) et tellement suspendue au-dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavités antérieures ont communication avec ceux de la postérieure, que les moindres mouvements qui sont en elle peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits, et réciproquement que les moindres changements qui arrivent au cours des esprits peuvent beaucoup pour changer les mouvements de cette glande”. *Passions*, art. XXXI.

odczucia (*passions*)²⁵³;

a

- dusza działając bezpośrednio na gruczoł [szyszynkę] może zmieniać owe ruchy i tym samym oddziaływać na ciało²⁵⁴.

Widzimy więc, że w pierwszym przypadku Kartezjusz podkreśla substancjalny charakter jedności duszy i ciała, w drugim zaś jedność tę rozumie jako relację dwóch rzeczy²⁵⁵. Czy można jakoś pogodzić te dwa porządki [ontologiczny i mechanistyczny]? Wydaje się, że w tej kwestii są to porządki nie do pogodzenia. F. Alquié zauważył celnie: „Descartes zamiast rozdzielić dwa porządki badań, nakłada je na siebie, buduje naukę na ontologii, realizuje swe konieczne abstrakcje, lokalizuje duszę, która jest jednością i formą, w punkcie przestrzeni: jego wahanie między krytyką selektywną i ontologiczną krytyką przedstawienia, między mechanizmem i witalizmem, obydwie prawdziwe jakkolwiek w swych nie do pogodzenia planach, daje o sobie znać raz jeszcze, dominując poza tym nad całym traktatem *O namiętnościach duszy*, który zawierając jednocześnie ontologię i technikę, nigdy w sposób wyraźny nie wskazuje na ich nieredukowalność”²⁵⁶.

Czym zatem dla Kartezjusza, sam w sobie, z natury swej jest człowiek? Odpowiedź jest jednoznaczna. W teorii antropologicznej Kartezjusza człowiek to *Ja myślące*, a więc tylko sama dusza²⁵⁷. Ciało ludzkie nie tylko nie wchodzi w konstytucję naszej jaźni, ale odgrywa w stosunku do duszy [jaźni] rolę kajdan²⁵⁸. A ponieważ dusza i ciało są – zdaniem Descartes’a – substancjami zupełnymi, wobec tego całość złożona z tych substancji nie stanowi jedności psychofizycznej, lecz zespół dwóch heteronomicznych i heterogenicznych elementów, zjednoczonych raczej mechanicznie i funkcjonalnie, pozbawionych jedności natury²⁵⁹. Zachodzi tu coś w rodzaju zespolenia anioła ze zwierzęciem,

²⁵³ Por. *Passions*, art. I i XXVII.

²⁵⁴ Por. *Passions*, art. XIX, XXXI i XXXIV.

²⁵⁵ P. d’Arcy zauważa, że współwystępowanie tych dwóch modeli potwierdza ich jednakową niewystarczalność, a różnorodność doktryn pojawiających się u spadkobierców Kartezjusza np. okazjonalizm Malebranche’a, harmonia przedustanowiona Leibniza i paralelizm Spinozy świadczą o tym, że jedność duszy i ciała zachowuje swoją problematyczność. Por. P. d’Arcy, art. cyt., s. 19.

²⁵⁶ Por. F. Alquié, *La Découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, Paris 1950, s. 312-313.

²⁵⁷ Zob. *Med.(VI)*, AT VII, 13 i 15; *Resp.(III)*, AT VII, 153; R. Descartes, *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae*, AT VII, 169-170.

²⁵⁸ „(...) si quis, ex eo quod ab infantia compedibus victus semper fuisset, existimaret illos compedes esse partem sui corporis, ipsisque sibi opus esse ad ambulandum”. *Resp.(III)*, AT VII, 133.

²⁵⁹ W odpowiedziach na *Zarzuty Szóste* Descartes napisał: „Tak że ilekroć znajdujemy (...) myślenie i ruch w tym samym człowieku, nie powinniśmy dlatego uważać, że są one tam czymś jednym i tym samym dzięki jedności natury, lecz tylko skutek jedności złożenia”. W oryginalnej słowa te brzmią następująco: „Adeo ut (...) reperimus (...) cogitationem et motum corporeum in eodem homine, non debeamus idcirco existimare ipsos ibi esse unum et unitate nature, sed tantum unitate compositionis”. *Resp.(VI)*, AT VII, 425.

czystego ducha z maszyną, ale o jedności organicznej mowy tu być nie może ²⁶⁰. Życie wegetatywne, zmysłowe i rozumne kartezjańskiego człowieka nie wypływa więc z jednego źródła, którym jest dusza afirmowana przez Akwinatę i scholastyków ²⁶¹.

Tomaszowa i kartezjańska koncepcja człowieka, którą wyżej zarysowaliśmy pozwolą nam teraz ukazać poglądy tytułowych autorów na temat uczuć. W dalszej części pracy zreferujemy istotę tych aktów, ich złożoność i różnorodność, a także zarysujemy rolę, jaką pełnią w życiu człowieka.

²⁶⁰ „(...) quamvis mens sit de essentia hominis, non tamen est propria de essentia mentis, quod humano corpori sit unita”. *Resp.(IV)*, AT VII, 219.

²⁶¹ W części piątej *Rozprawy o metodzie* odnajdujemy następujące stwierdzenie: „Bóg ukształtował ciało człowieka zupełnie podobne jak nasze, tak co do zewnętrznej postaci jego kończyn, jak też co do wewnętrznego układu jego narządów; że przy tym stworzył go wyłącznie z opisanej przeze mnie materii [geometryczna rozciągłość], nie wprowadzając doń początkowo żadnej rozumnej duszy ani nic takiego, co by w nim służyło jako dusza roślinna lub zmysłowa”. Por. *Disc.(V)*, AT VI, 45-46: „(...) ie me contentay de supposer que Dieu formast le cors d'un homme, entierement semblable a l'un des nostres, tant en la figure exterieure de ses membres qu'en la conformation interieure de ses organes, sans le composer d'autre matiere que de celle que i'auois descite, et sans mettre en luy, au commencement, aucune ame raisonnable, ny aucune autre chose pour y seruir d'ame vegetante ou sensitive”.

ROZDZIAŁ 2: UCZUCIA JAKO ELEMENT NATURY LUDZKIEJ

Zgodnie z zapowiedzią w niniejszym rozdziale skupimy się na zagadnieniu uczuć w systemie św. Tomasza i Kartezjusza. W poglądach obydwu filozofów postaramy się odnaleźć definicję uczuć oraz kryterium, na podstawie którego dokonali oni ich podziału. Zarysujemy także rolę tych aktów jaką spełniają w życiu człowieka.

2.1. *Passiones* św. Tomasza z Akwinu jako akty zmysłowej władzy pożądawczej i ich rola

W analizie aktów pożądawczych na określenie uczuć używa Tomasz terminu *passiones*²⁶². A. Krapiec słusznie zauważa, że terminem *passio* posługuje się Akwinata w dwojakim sensie²⁶³:

- pożądanie intelektualnego: *passio* oznacza doznawanie, bierne przyjmowanie czegoś i wyraża przyjęcie jakiejś nowej przypadłościowej formy bez utraty formy dotychczasowej. Akt ten jest więc poznaniem dokonującym się pod wpływem działania przedmiotów zewnętrznych. Formy poznawcze tychże przedmiotów łączą się z bytem poznającym, dlatego w akcie tym nie jest wymagany element materialny,
- pożądanie zmysłowego: *passio* oznacza przyjęcie przez podmiot nowej formy i połączone jest z utratą formy poprzednio w nim istniejącej. Akt ten dokonuje się zawsze przy udziale materii, która równocześnie w tym samym aspekcie nie może być determinowana przez różne formy.

Właściwie rozumiane *passio* (uczucie) jest dla Tomasza aktem zmysłowej władzy pożądawczej, ściśle związanym ze zmianami fizjologicznymi zachodzącymi w organizmie²⁶⁴. Ze względu na połączenie z przemianą cielesną

²⁶² Termin *passiones* najczęściej przekładany jest na język polski jako *uczucia* [np. Woroniecki, Bednarski, Bardan]. S. Bełch stosuje raczej określenie *namiętności*, a M. A. Krapiec tłumaczy łac. *passiones* jako *wzruszenia* lub *uczucia*. Na ten temat zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10: *Uczucia*, tłum. J. Bardan, objaśnieniami opatrzył F. Bednarski, Londyn 1967, s. 8-9; t. 21: *Męstwo*, tłum. i objaśnieniami opatrzył S. Bełch, Londyn 1962, s. 175; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, dz. cyt., s. 149-151; M. A. Krapiec, *Psychologia*, dz. cyt., s. 109.

²⁶³ Por. M. A. Krapiec, *Psychologia*, dz. cyt., s. 105-106.

²⁶⁴ „(...) *passio* proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis. Quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi (...). In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio

(*transmutatio corporalis*), *passio* w ścisłym znaczeniu dotyczy tylko bytów psychiczno-materialnych ²⁶⁵.

Studium aktów pożądania zmysłowego pozwala dostrzec w każdym uczuciu trzy integralne elementy:

- psychiczny,
- fizjologiczny,
- poznawczy.

Element psychiczny uczucia wyraża się w swoistym poruszeniu pożądania zmysłowego (*motus appetitus sensitivi*), który inicjuje charakterystyczny ruch pożądawczy *do* lub *od* przedmiotu. Podmiot przestaje być wówczas obojętny wobec przedmiotu, lecz skłania się ku temu, co wydaje mu się dobre a oddala się od wszystkiego, co rozpoznaje jako zagrożenie ²⁶⁶.

Istotnym i formalnym czynnikiem uczucia jest poruszenie władzy pożądawczej. Reakcja organiczna spełnia tylko funkcje czynnika materialnego uczucia ²⁶⁷. Św. Tomasz podkreśla jednak, że oba te elementy są w stosunku do siebie współmierne, wzajemnie się przenikają i tworzą jedną nierozzerwalną całość ²⁶⁸. Zmiany organiczne są więc jakby odzwierciedleniem aktów pożądawczych ²⁶⁹. Każde uczucie reprezentuje na zewnątrz mniej lub bardziej zauważalna ekspresja. Zdaniem D. Radziszewskiej-Szczepaniak, wyraża się ona w ²⁷⁰:

- zmianach napięcia twarzy i całego ciała,

corporalis, quia huiusmodi appetitus non est virtus alicuius organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi (...). STh I- II q. 22, a. 3 resp.; Zob. także STh I q. 81, a. 1.

²⁶⁵ „(...) proprie accipiendo passionem, impossibile est aliquod incorporeum pati (...). Illud ergo quod per se patitur passione propria, corpus est. Si ergo passio proprie dicta aliquo modo ad animam pertineat, hoc non est nisi secundum quod unitur corpori, et ita per accidens”. *De Veritate* q. 26, a. 2 resp.; Zob. także *STh* I-II q. 22, a. 1; q. 45, a. 3.

²⁶⁶ Por. *STh* I-II q. 45, a. 2. S. Gerstmann w tym miejscu mówi o dodatnim lub ujemnym znaku emocji i dzieli uczucia na pozytywne [dodatnie] oraz negatywne [ujemne]. W uczuciach dodatnich pewne przedmioty jakby *przyciągają* człowieka, który dzięki nim przeżywa procesy emocjonalne zabarwione przyjemnością. W uczuciach ujemnych, zabarwionych przykrością, unika się pewnych przedmiotów, gdyż budzą one strach, ból, wywołują stany zagrożenia. Por. S. Gertsmann, *Rozwój uczuć*, Warszawa 1986, s. 14.

²⁶⁷ A. Krapiec zauważa, że gdyby w uczuciu był tylko element psychiczny bez fizjologicznego, byłoby ono zwyczajnym aktem woli. Gdyby była tylko przemiana somatyczna, bez psychicznego poruszenia, nie byłoby wówczas żadnego aktu psychicznego. Por. A. Krapiec, dz. cyt. s. 112.

²⁶⁸ „(...) in passionibus animae est sicut formale ipse motus appetitivae potentiae; sicut autem materiale transmutatio corporalis; quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus sequitur corporalis transmutatio”. *STh* I-II q. 44, a. 1 resp.; Zob. także *De Veritate* q. 26, a. 3.

²⁶⁹ Ze względu na ścisłą jedność elementu psychicznego i fizjologicznego, Tomasz widzi możliwość wyciszenia gwałtownych uczuć i pobudzania mało intensywnych przez oddziaływanie na stan ludzkiego organizmu. Opisuje np. funkcję płaczu i kąpieli jako czynników przeciwdziałających smutkowi oraz znaczenie środków odurzających [alkoholu] dla pobudzenia odwagi. Zob. *STh* I-II q. 38.

²⁷⁰ Por. D. Radziszewska-Szczepaniak, dz. cyt., s. 34.

- tendencji do wydawania dźwięków,
- zmianie natężenia i barwy głosu,
- gestykulacji.

Akwinata zauważa, że modyfikacji ulega także działanie systemów organicznych, głównie układu wydzielania wewnętrznego, oraz układu wegetatywnego regulującego pracę takich narządów, jak serce, płuca i jelita. Na skutek wielkiego wzburzenia, pisze Tomasz, objawy gniewu „najbardziej widoczne są w zewnętrznych członkach ciała (...), serce gwałtownie bije, ciało drży, język wysuwa się, twarz się rozpala, oczy się skrzę i zachodzą mgłą tak, że rozgniewany nie rozpoznaje znanych sobie osób, usta krzyczą, ale nie wiadomo co” ²⁷¹. J. Reykowski wyraźnie odróżnia zwierzęce formy reagowania emocjonalnego od reakcji ludzkiej. U zwierząt reakcje emocjonalne zdeterminowane są genetycznie i występują w postaci *czystej*, bez domieszki elementów, które mogłyby w jakiś sposób sprawować nad nimi kontrolę. Ludzkie wzory reakcji [np. mimika, pantomimika itp.], w miarę rozwoju psychicznego ulegają przeobrażeniom. W tej ewolucji psychicznej ogromną rolę odgrywają wymagania kulturowe, które z jednej strony modyfikują wrodzone formy ekspresji, a z drugiej - konstytuują specyficzne i powszechnie akceptowane paradygmaty reagowania ²⁷².

Tomasz uczucia wiąże ściśle także z poznaniem zmysłowym, ponieważ współwystępują one i w pewnym sensie współdziałają z procesami poznawczymi ²⁷³. Uczucia, zdaniem Doktora Anielskiego, wpływają na przebieg i treść procesów poznawczych, czerpią z nich także najogólniejszą wiedzę o swym przedmiocie, zakładają zatem poznanie przedmiotu ²⁷⁴. A. Plé interpretując myśl Akwinaty pisze, że „poznanie zmysłowe daje pożądanemu nie tylko jego przedmiot, ale także aktualizuje je, to znaczy powoduje wyładowanie jego naturalnej potencjalności. Wtedy i tylko wtedy mamy do czynienia

²⁷¹ „Et exinde est quod, propter magnam perturbationem cordis quae est in ira, maxime apparent in iratis indicia quaedam in exterioribus membris. Ut enim Gregorius dicit, in V Moral., *irae suae stimulus accensum cor palpitatur, corpus tremat, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti, ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur, ignorat*”. *STh* I-II q. 48, a. 2 resp.; Zob. także *STh* I-II q. 24, a. 2 ad. 2.

²⁷² Por. J. Reykowski, *Eksperymentalna psychologia emocji*, Warszawa 1974, s. 60.

²⁷³ „(...) appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam”. *STh* I q. 81, a. 2 resp.; Zob. także *STh* I-II q. 27, a. 2 i 4.

²⁷⁴ „(...) sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali praesentia agentis, ita passio animae provenit ex animali praesentia agentis, absque praesentia corporali vel reali, inquantum scilicet malum quod est futurum realiter, est praesens secundum apprehensionem animae”. *STh* I-II q. 41, a. 1 ad 2; Zob. także *De Veritate* q. 26, a. 2 i 3. Szerzej na ten temat pisze: J. Woroniecki, *Katolicka etyka*, dz. cyt., t. 1, s. 152-156.

z uczuciem”²⁷⁵. Doskonałość uczucia, obserwuje Tomasz, nie wymaga jednak doskonałego poznania, gdyż to ostatnie zależy od doskonałości i wszechstronności poznania zarówno istoty rzeczy, jak i jej integralnych składników, właściwości, działań oraz relacji do innych rzeczy²⁷⁶. Warunkiem doskonałości uczucia jest rozpoznanie konkretnego dobra w nim samym. F. Bednarski podkreśla, że często wystarczy spostrzeżenie czegoś, usłyszenie, wyobrażenie, wspomnienie czy też poznanie za pośrednictwem innego zmysłu zewnętrznego. Trzeba tylko, aby ten przedmiot odpowiednia władza osądziła jako korzystny lub szkodliwy, odpowiadający lub nie naturze podmiotu²⁷⁷. Zmysły wewnętrzne, w tym także *vis aestimativa* odnoszą się wprost tylko do materiału dostarczanego przez zmysły zewnętrzne. Do samej rzeczy zaś odnoszą się wtórnie. To właśnie dlatego uczucia są bezpośrednio zdeterminowane przez wrażenia lub wyobrażenia zmysłowe, a przedmiot determinuje je tylko pośrednio. Sama siła i jakość uczuć w dużej mierze zależy od jakości i intensywności wrażeń²⁷⁸. Inną współzależność składników uczucia prezentuje A. Andrzejuk, dla którego materię uczucia stanowi *motus appetitus sensitivi*, a formę – przedmiot, którym jest zmysłowe wyobrażenie dobra i zła²⁷⁹. Takie ujęcie, choć użyteczne, budzi pewne wątpliwości, ponieważ:

- pomija konieczny element każdego uczucia – przemianę cielesną;
- z poznania zmysłowego [przyczyny sprawczej uczucia] czyni element konstytuujący wewnętrzną stronę uczucia.

Tomasz wyraźnie zaznacza, że poznanie, nie tyle jest istotnym czynnikiem uczucia, lecz raczej stanowi element towarzyszący uczuciu, warunek zaistnienia aktu poznania zmysłowego²⁸⁰.

Rekonstrukcja poszczególnych składników *passio*, pozwala sformułować tezę, że dla Akwinaty uczucie to akt zmysłowej władzy pożądawczej,

²⁷⁵ A. Plé, *Uczucia*, art. cyt., s. 187.

²⁷⁶ „Cognitio enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea quae secundum rem sunt coniuncta, et componere quodammodo ea quae sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur”. *STh* I-II q. 27, a. 2 ad. 2.

²⁷⁷ Por. F. Bednarski, *Wychowanie ludzkich popędów i woli*, dz. cyt., s. 13.

²⁷⁸ Na wielkość i intensywność uczucia wpływa także wrażliwość podmiotu. Osoby wrażliwsze odczuwają więcej nawet przy oddziaływaniu słabych podniet. Zob. *STh* I-II q. 22, a. 3.

²⁷⁹ Por. A. Andrzejuk, *Związek uczuć i sprawności w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 71 i 195.

²⁸⁰ „(...) non datur intelligi quod corporis sensus sub sensualitate comprehendantur, sed magis quod motus sensualitatis sit inclinatio quaedam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quae per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi praeambuli”. *STh* I q. 81, a. 1 ad. 1.

towarzyszący poznaniu zmysłowemu i związany z przemianą organiczną. Podmiotami tak rozumianych uczuć są ludzie i zwierzęta. U zwierząt jednak stanowią one prostą, bezpośrednią, ściśle zdeterminowaną reakcję pożądania na określony bodziec odebrany przez zmysły. W człowieku natomiast akty pożądania zmysłowego powiązane są nie tylko z aktami poznania zmysłowego, ale także z aktami władz umysłowych: poznawczą i pożądawczą [wolitywną], które modyfikują akty pożądania zmysłowego²⁸¹. Jeżeli zatem stwierdzamy, że uczucie jest aktem zmysłowej władzy pożądawczej, to musimy wskazać na jego ukonieczniający przedmiot-rzecz, byt ujęty przez zmysł osądu jako dobro lub zło.

Tomasz, analizując *passio*, posługuje się terminami, które wskazują na jego bierny charakter²⁸². Nie mniej jednak, opierając się na nauce Arystotelesa²⁸³, Akwinata pisze, że pierwotną reakcją uczuciową człowieka jest upodobanie w zmysłowo poznanym dobru²⁸⁴. A. Krapiec zauważa, że abstrahuje się tu od rzeczywistej obecności czy też nieobecności przedmiotu, a ujmuje sam w sobie²⁸⁵. Aby zaistniało uczucie [doznanie], potrzebny jest jakiś bodziec, impuls, pierwiastek czynny, który byłby w stanie pobudzić władzę pożądawczą i sprowadzić ją z możliwością do aktu²⁸⁶. A. Krapiec, studiując myśl Akwinaty, podkreśla, że bodziec ten nie może być *przypadkowy* - musi on posiadać pewne charakterystyczne cechy, odpowiadające specyfice przedmiotu formalnego tejże władzy, ponieważ tylko wobec swego przedmiotu formalnego władza psychiczna nie może pozostać obojętna. Przedmiot ten

²⁸¹ „dicendum quod 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”. *STh* I q. 81, a. 3 resp.; Zob. także *STh* I-II q. 24, a. 1.

²⁸² „Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso, unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum, ut dicitur in III de anima, et XII Metaphys”. *STh* I q. 80, a. 2 resp.; Zob. także *STh* I-II q. 26, a. 2; q. 41, a. 1.

²⁸³ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, w: O. Apelt [ed.], *Aristotelis „Ethica Nicomachea”*, Editio tertia, Lipsk 1912, IX, 5, 1167 a. [dalej cyt. *Eth.*]. P. Gondek zauważa, że w *Retoryce* (1362a 21-23) stagirowa ukazuje cały kontekst występowania dobra: „(...) dobrem jest to, co samo przez się jest godne wyboru i ze względu na co wybieramy coś innego, a również to, co jest przedmiotem pożądania przez wszystkie istoty (...)”. P. Gondek, *Kontekst odkrycia przyczyny celowej*, w: A. Maryniarczyk, K. Stepień, P. Gondek [red.], *Zagadnienia współczesnej metafizyki. Spór o cel*, t. 10, Lublin 2008, s. 114. Zob. także *Met.*, 1059a 35-38; III, 1, 996a 31-32; V, 2, 1013b 25-28; *Phys.*, II, 3, 194b 29-195a 3; II, 3, 195a 21-23; H. A. Prichard, *The Meaning of *ayathov* in the Ethics of Aristotle*, „Philosophy” 10 (1935), s. 27-39; Ch. Mirus, *Aristotle's Agathon*, „The Review of Metaphysics” 57 (2004) nr 3, s. 515-536.

²⁸⁴ „(...) bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc philosophus dicit, IX Ethic., quod visio corporalis est principium amoris sensitivi”. *STh* I-II q. 27, a. 2 resp.

²⁸⁵ Por. M. A. Krapiec, *Psychologia*, dz. cyt., s. 112 i 118.

²⁸⁶ Tomasz uważa jednak, że w stosunku do wykonywania swoich aktów, pożądanie nie jest władzą bierną lecz czynną, dążącą do połączenia się z umiłowanym przedmiotem. Pożądanie posiada zatem w sobie przyczynę sprawczą, która jest racją tego dążenia, stałego nastawienia na dobro. Tę rację stanowi, zdaniem Tomasza, wewnętrzna skłonność władzy pożądawczej kierująca ją najpierw ku dobru, a dalej eliminująca to co jest zagrożeniem owego dobra. Por. *STh* I-II q. 36, a. 2.

stanowi zatem rację poruszenia pożądawczego w porządku przyczynowania celowego ²⁸⁷.

Czymś co porusza i wytrąca ze stanu bierności [psychicznej obojętności] pożądanie zmysłowe jest dostrzeżone w poznaniu zmysłowym dobro lub zło, które zostaje przedstawione pożądaniu ²⁸⁸. Swoim oddziaływaniem powoduje przemianę we władzy pożądawczej, co w konsekwencji generuje skłonność ku rzeczy dobrej lub negację i odejście od tego, co złe. *Amor sensitivus* jest więc pierwszym aktem ruchu pożądawczego, pierwszą skłonnością, pierwotnym zwróceniem się władzy pożądawczej do konkretnego dobra i udziela jej *przystosowania* (*adaptatio*), pewnej *współmierności* odnośnie do upodobanego przedmiotu ²⁸⁹. Tomasz podkreśla, że wszystkie uczucia bazują na tym bezpośrednim doświadczeniu wzajemnej komplementarności podmiotu poznającego i poznawanego przedmiotu ²⁹⁰.

Warunki przedmiotu oraz cechy podmiotu sprawiają, że coś jawi się podmiotowi jako dobro lub zło. Gdy bowiem przedmiot-rzecz pojawia się w świadomości, wnosi ze sobą pewną relację, stając w określonym nastawieniu do pożądania. Specyfika tej relacji zależy od obu korelatów – bytu pożądającego i pożądanego przezeń przedmiotu-rzeczy ²⁹¹.

Pierwszy człon relacji, którym jest osoba ludzka, stanowi bogatą i wewnętrznie zróżnicowaną rzeczywistość. Jest ona oddzielona od każdej innej jednostki i różni się od niej w sposób istotny przypadłościowo oraz bytowo [substancjalnie]. G. Dogiel wskazuje, że człowieczeństwo [bycie osobą] realizuje się w poszczególnych jednostkach nie jednoznacznie, lecz analogicznie, pozostawiając miejsce na odrębność, osobność, i indywidualny dynamizm ²⁹².

O ile każda osoba ludzka jest z natury skierowana do dobra jako takiego, o tyle wybór konkretnych przedmiotów jako dobrych zależy od indywidualnych

²⁸⁷ Por. M. A. Krapiec, *Psychologia*, dz. cyt. s. 112-113.

²⁸⁸ Terminem *zło*, określa Tomasz to wszystko, co człowiek rozpoznaje subiektywnie jako sprzeciwiające się jego naturze [a więc pewnemu dobru], jako zagrożenie, niebezpieczeństwo, czy tylko niewygodę. Dla Akwinaty, *zło* nie oznacza oczywiście żadnej pozytywnej rzeczywistości, a jedynie brak określonego dobra. Tomasz zauważa jednak, że poznanie ujmuje ten brak dobra jako pewien byt myślny, a ponieważ uczucia rodzą się pod wpływem poznania, inna jest reakcja emocjonalna wobec zła, które stało się naszym udziałem a inna wobec dobra. Jednak w porządku ontologicznym utrata dobra i obecność zła utożsamiają się ze sobą. Zob. *STh* I-II q. 36, a. 1.

²⁸⁹ „(...) duplex est unio amati ad amantem. Una quidem realis, secundum scilicet coniunctionem ad rem ipsam. Et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quae sequitur desiderium. Alia autem est unio affectiva, quae est secundum aptitudinem vel proportionem, prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, iam participat aliquid eius”. *STh* I-II q. 25, a. 2 ad. 2.

²⁹⁰ „(...) ex amore, sicut iam dictum est, causantur et desiderium et tristitia et delectatio, et per consequens omnes aliae passiones”. *STh* I-II q. 28, a. 6 ad. 2.

²⁹¹ Por. A. Krapiec, *Dzieła. Metafizyka. Zarys teorii bytu*, t. VII, Lublin 1995, s. 151.

²⁹² Por. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992, s. 143-144.

uwarunkowań i dyspozycji. Indywidualna natura człowieka jest elementem wyznaczającym przedmioty, które mu w jakiś sposób odpowiadają, mogą zaspokoić jego potrzeby, są dla niego dobre.

Św. Tomasz określa dobro jako to, do czego dąży i co pragnie osiągnąć dana jednostka, a co wprost *podoba się* pożądaniu i je zaspokaja ²⁹³. Pożądanie nie jest tu ujęte ogólnie jako jedna z władz duszy właściwa każdej żywej istocie, ale jako pożądanie tej oto konkretnej jednostki. Widzimy więc, że rozumienie dobra nie obejmuje samą tylko naturę przedmiotu, to jaki jest on sam w sobie, lecz także jego stosunek do pożądania – sposób, w jaki na nie oddziałuje ²⁹⁴. Każda istota skłania się ku temu, co rozpoznaje jako wspólnaturalne, dopełniające jej indywidualną lub gatunkową naturę, co jest zdolne zrealizować bezpośrednio lub pośrednio, należną jej doskonałość. To zaś, co sprzeciwia się danej istocie, prowadzi do jej zniszczenia, co pozostaje w pewnej niezgodzie z pożądaniem, jest wrogie i złe.

Analiza porządku pożądania zmysłowego ukazuje, zdaniem Akwinaty, że dobro bądź zło ujmowane jest zawsze w relacji do konkretnej jednostki. Dobro [lub zło] nie jest ujmowane absolutnie [dobro jako dobro], ale dobro dla kogoś. Jeden i ten sam przedmiot-rzecz może być uznany przez jednego za dobry, przez innego za niewarty zdobycia, a nawet zły. Tomasz zauważa, że to, co jest odpowiednie dla jednej osoby jako zgodne z jej naturą, może być nieodpowiednie dla drugiej ²⁹⁵.

Przedmiotowość uczucia umieszcza Tomasz na osi podmiot – przedmiot. Z jednej strony ważną rolę odgrywa indywidualna natura podmiotu, z drugiej właściwości przedmiotu-rzeczy, czyniące go czymś stosownym, odpowiednim [lub nie] owej naturze. Ta odpowiedniość zostaje natychmiast odczytana, gdy tylko przedmiot pojawi się w świadomości. Odczytuje ją zmysł osądu, którego zadaniem jest ocena czy ten oto przedmiot-rzecz jest dobry i jak działa, by dane dobro zrealizować. Każdy człowiek indywidualnie i subiektywnie, w konkretnych okolicznościach rozpoznaje dany przedmiot-rzecz dla siebie jako dobry lub

²⁹³ Akwinata przeciwstawia się tu platońskiej koncepcji dobra *rozlewającego się* na inne byty (*bonum est quod est diffusivum sui*). Dobro jest raczej celem wszelkiego dążenia (*bonum est quod omnia appetunt*). Zob. *STh* I q. 5, a. 5; I-II q. 27, a. 1.

²⁹⁴ Por. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 151-153.

²⁹⁵ Każdy byt rozpatrywany sam w sobie jest dobrem. Jeżeli jednak pozbawia innego bytu jakiegoś dobra, wówczas może w relacji do tego bytu stanowić zło: „(...) ens, inquantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis, quia omnia conveniunt in ente. Sed ens inquantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum. Et secundum hoc, unum ens est odibile alteri, et est malum, etsi non in se, tamen per comparationem ad alterum”. *STh* I-II q. 29, a. 1 ad. 1.

zły²⁹⁶. Tomasz zaznacza, że owo dobro [zło] nie musi być rzeczywiste, wystarczy bowiem, że takim się w danej chwili wydaje. Niemniej niewłaściwe rozpoznanie przedmiotu-rzeczy czyni uczucie czymś niszczącym²⁹⁷.

Tak rozumiany przedmiot stanowi kryterium zasadniczej klasyfikacji uczuć, której dokonuje Akwinata w *Sumie teologii*²⁹⁸. Ze względu na kryterium przedmiotowe, wyróżnia Tomasz jedenaście podstawowych aktów życia uczuciowego. Dobro i zło może znajdować się w dwojakiej relacji do sił człowieka²⁹⁹:

- daje się wprost osiągnąć bądź unikać;
lub
- jego realizacja wymaga wysiłku, przezwyciężenia przeszkód.

Z tego względu jedna rodzajowo zmysłowa władza pożądawcza obejmuje dwie gatunkowo różne i odrębne władze³⁰⁰:

- popęd zasadniczy (*vis concupiscibilis*);
- popęd zdobywczy (*vis irascibilis*).

²⁹⁶ Przedmiot-rzecz [dobro] nigdy nie wyprowadza podmiotu ku sobie, niejako narzucając mu swą rzeczywistość i w ten sposób determinując go z zewnątrz. Taki typ układu relacji podmiot - przedmiot nazywamy determinizmem, w którym zachodzi pewnego rodzaju wchłonięcie podmiotu przez przedmiot. Zmysł osądu wyklucza jednak tego rodzaju układ właśnie przez moment rozstrzygnięcia. Por. K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie*, w: T. Styczeń i inni [red.], *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 172.

²⁹⁷ „(...) amor significat coaptationem quandam appetitivae virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur, sed magis, si sit possibile, proficit et melioratur. Quod vero coaptatur ad aliquid quod non est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur et deterioratur. Amor ergo boni convenientis est perfectivus et meliorativus amantis, amor autem boni quod non est conveniens amanti, est laesivus et deteriorativus amantis”. *STh* I-II q. 28, a. 5 resp.

²⁹⁸ W pismach Tomasza odnajdujemy trzy różne sposoby klasyfikacji uczuć: 1. ze względu na sposób funkcjonowania uczuć [*STh* I-II q. 31, a. 1]; 2. ze względu na sposób powstawania uczuć [*De Veritate* q. 26, a. 2 i 3]; 3. ze względu na przedmiot uczuć [*STh* I-II q. 23, a. 4].

²⁹⁹ Por. *STh* I-II q. 23, a. 1 i 4.

³⁰⁰ Problematyka wyodrębniania w pożądaniu zmysłowym tych dwóch popędów ma swoją długą historię. Nemezjusz z Emezy, Jan Damasceński rozróżniali w pożądaniu zmysłowym część *pożądliwą* i część *gniewliwą*. Polska terminologia odnośnie tych władz nie jest jednolita: M. Gogacz i A. Andrzejuk wyróżniają *władzę pożądliwą* i *gniewliwą*; K. Michalski i A. Ułowicz piszą o *władzy pożądawczej* i *bojowej*; S. Wierzbicki odróżnia *pożądanie zwykłe* i *wysiłkowe*; A. Krapiec pisze o istnieniu dwóch władz: *pożądliwej* i *popędliwej*; F. Bednarski wyodrębnia *popęd zasadniczy* i *popęd zdobywczy*. W *Komentarzu do Sumy teologicznej* I-II q. 56, a. 4, autor ten pisze, że u św. Tomasza *vis irascibilis* to siła skłaniająca do walki ze złem o zdobycie dobra trudnego do osiągnięcia, dlatego wyrażenie to należy tłumaczyć przez *popęd do walki* lub *popęd zdobywczy*. Natomiast *vis concupiscibilis* powinniśmy tłumaczyć jako *popęd zasadniczy* lub *popęd do przyjemności i użyteczności* ponieważ z niego wypływają i do niego zmierzają wszystkie inne popędy zmysłowe jako do swego źródła i celu, oraz że popęd ten zmierza do przyjemności i użyteczności jako pewnego dobra, a nie ze względu na trud w ich osiągnięciu. Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 16, 17, w: PG, t. XL; Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* II, 12, w: PG, t. XCIV; M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków – Warszawa 1985, s. 82; A. Andrzejuk, *Słownik terminów*, dz. cyt., s. 271-272; K. Michalski, *Eros i logos u Dantego*, Kraków 1936, s. 13; A. Ułowicz, *Układ cnót i wad w związku z życiem uczuciowo-popędowym u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 78-82; S. Wierzbicki, art. cyt., s. 52; M. A. Krapiec, *Psychologia*, dz. cyt., s. 117-121; F. Bednarski, *Komentarz do Sumy teologicznej* [I-II, q. 49-70], w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 11, s. 288.

Analizując uczucia popędu zasadniczego, A. Krapiec akcentuje, że zmysłowe dobro lub zło, którego zdobycie lub usunięcie nie wymaga żadnych uciążliwych zabiegów, przedstawia się zmysłowi oceny jednoznacznie jako przyjemne bądź przykre ³⁰¹. Dobro łatwo osiągalne podoba się, porusza i kieruje pożądanie wprost ku sobie. Łatwe do uniknięcia zło budzi uczucia negatywne, rodzi odrazę, niechęć i wstręt. Władzę, która wprost odnosi się do ocenianych przez intelekt przedmiotów-rzeczy nazywa Tomasz *vis concupiscibilis* – popędem pożądlwym, zasadniczym ³⁰².

F. Bednarski zaznacza, że na drodze do połączenia się z pożądanym przedmiotem mogą pojawić się różne przeszkody, które trzeba przezwyciężać. Podobnie zło często okazuje się trudne do uniknięcia. Trzeba mu się wówczas przeciwstawić i pokonać je. Aby tego dokonać, potrzebna jest taka władza, która mogłaby stawić opór temu, co jest zagrożeniem dla podmiotu, zmierza do jego zniszczenia, a nade wszystko stanowi przeszkodę w połączeniu się podmiotu z przedmiotem-rzeczą dla niego odpowiednim ³⁰³. Władzę, która tylko pośrednio skierowana jest na przedmiot-rzecz, a bezpośrednio na przeszkody, nazywa Tomasz - *vis irascibilis*, czyli popędem gniewliwym, zdobywczym ³⁰⁴.

Dopiero te dwie władze ³⁰⁵, popęd zasadniczy i zdobywczy, przejawiają się jako indywidualne uczucia, które różnicują się dalej w zależności od swego przedmiotu formalnego.

Analizując dziedzinę pożądlwą, A. Krapiec zauważa, że przeciwieństwo dobro – zło dzieli uczucia na dwie główne grupy ³⁰⁶:

- uczucia odnoszące się do dobra;
- uczucia, których przedmiotem jest zło.

W tym miejscu naszych rozważań, trzeba jeszcze dopowiedzieć, że Akwinata opierając się na lekturze pism św. Augustyna i Pseudo-Dionizego,

³⁰¹ Por. M. A. Krapiec, *Psychologia*, dz. cyt., s. 117-118.

³⁰² „Cum enim diversae potentiae habeant diversa obiecta, ut in primo dictum est, necesse est quod passiones diversarum potentiarum ad diversa obiecta referantur. (...) Dictum est autem in primo quod obiectum potentiae concupiscibilis est bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum”. *STh* I-II q. 23, a. 1 resp.; Zob. także *STh* I-II q. 23, a. 2; q. 30, a. 2.

³⁰³ Por. F. Bednarski, *Wychowanie*, dz. cyt., s. 52.

³⁰⁴ „(...) ad hoc vis irascibilis data est animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis in suum obiectum tendere prohibetur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi”. *STh* I-II q. 23, a. 1 ad. 1; Zob. także *STh* I-II q. 23, a. 2; q. 30, a. 2.

³⁰⁵ Akwinata zaznacza, że *vis concupiscibilis* i *vis irascibilis* nie są tylko dwiema różnymi funkcjami w obrębie jednej władzy lecz dwiema odrębnymi władzami pożądania zmysłowego. Ma to swoje uzasadnienie w przedmiocie formalnym tychże władz. Inny jest przedmiot formalny *vis concupiscibilis* – to co odpowiada lub szkodzi przedmiotowi, a inny *vis irascibilis* – to co utrudnia osiągnięcie odpowiedniego przedmiotu lub uniknięcie szkodliwego. Por. *STh* I q. 81, a. 2; I-II q. 23, a. 1 i 2; *De Veritate* q. 25, a. 2; q. 26, a. 4.

³⁰⁶ Por. M. A. Krapiec, *Psychologia*, dz. cyt., s. 117-119.

przekonuje, iż zło nie jest naturą jakiejś rzeczy, realnym bytem, lecz brakiem [zepsuciem] dobra w bycie ³⁰⁷. Ściślej rzecz biorąc, jest ono niczym innym, jak brakiem należynej doskonałości [pełni] ³⁰⁸. Św. Tomasz pisząc - zło jest przedmiotem uczucia - chce nam uświadomić, że „wszelkie poruszenie sił pożądawczych zmysłowych jest uczuciem, (...) szczególnie zaś poruszenie, które dotyczy pewnego braku. Tak więc ból [przykrości wewnętrzne i cielesne], jako pewna reakcja zmysłowej władzy pożądawczej, jest uczuciem w najściślejszym znaczeniu tego słowa” ³⁰⁹. W artykule 1 kwestii 36 filozof dopowiada także ważną informację: „zło (...) jest brakiem przeciwstawnej wartości. Z tego względu na jedno wyjdzie, czy cierpimy z utraty dobra, czy z powodu zła, które nas dotknęło. Lecz cierpienie to jest pewnym wzruszeniem pożądania pod wpływem poznania. Poznanie zaś ujmuje samą utratę jako pewien byt, a mianowicie jako byt myślny. Tak więc zło, jako brak dobra, stanowi jego pewne przeciwieństwo. Zachodzi zatem różnica w pożądaniu zależnie od tego, czy bardziej odnosi się do zła, które do nas się przyłączyło, czy do utraconego dobra” ³¹⁰. W takim rozumieniu zło jako przedmiot uczucia będzie stanowiło o ucieczce i oddalaniu się, ale niekiedy – jak zobaczymy w uczuciach gniewliwych – o zbliżaniu się doń i przystępowaniu w celu pokonania go.

W obrębie uczuć odnoszących się zarówno do dobra jak i do zła odróżnić można różne gatunki uczuć. Za kryterium wyodrębniania poszczególnych gatunków należy przyjąć odmienną moc działania ich przedmiotów, która z kolei uzależniona jest od tego, czy owo dobro, bądź zło jest rzeczywiście aktualnie obecne, czy też nie ³¹¹.

Poznane dobro, podkreśla Tomasz, wywołuje we władzy pożądawczej pewną skłonność (*inclinatio*), zdolność dążenia ku sobie, a nawet pewną współnaturalność (*connaturalis*). Swoim oddziaływaniem wzbudza ono

³⁰⁷ „Augustinus dicit XI de Civit. Dei, quod malum non est natura aliqua, sed defectus boni hoc nomen accepit”. Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de malo*, w: Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 23, Roma – Paris 1982, q. 1, a. 1 s.c. 1. [dalej cyt. *Q. de malo*]

³⁰⁸ „(...) malum (...) nihil aliud sit quam privatio debitae perfectionis”. *Q. de malo* q. 1, a. 1 resp.

³⁰⁹ „Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut supra dictum est. Et praecipue illi qui in defectum sonant. Unde dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animae, sicut molestiae corporales proprie passiones corporis dicuntur”. *STh* I-II q. 35, a. 1 resp.

³¹⁰ „Malum enim, ut in primo libro habitum est, est privatio boni, privatio autem, in rerum natura, nihil est aliud quam carentia oppositi habitus, secundum hoc ergo, idem esset tristari de bono amisso, et de malo habito. Sed tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis. In apprehensione autem ipsa privatio habet rationem cuiusdam entis, unde dicitur ens rationis. Et sic malum, cum sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo, quantum ad motum appetitivum, differt utrum respiciat principaliter malum coniunctum, vel bonum amissum”. *STh* I-II q. 36, a. 1 resp.

³¹¹ Por. M. A. Krapiec, *Psychologia*, dz. cyt., s. 118.

upodobanie (*complacentia*), a moment ten stanowi istotę uczucia zwanego miłością (*amor*)³¹². Nieobecność poznanego i ukochanego dobra pobudza podmiot do starań o uzyskanie go, wywołuje uczucie zwane pragnieniem (*desiderium*) rzeczywistego zawładnięcia pożądanym przedmiotem-rzeczą. Jak nieobecność poznanego przedmiotu budzi pragnienie, tęsknotę, tak jego obecność i osiągnięcie staje się przedmiotem zadowolenia lub, jak niektórzy nazywają, przyjemności (*delectatio*)³¹³.

Uczucia odnoszące się do zła uwarunkowane są analogicznie. Sprzeciw wobec wszystkiego, co zostało rozpoznane jako niezgodne z naturą pożądanego [szkodliwe], wzbudza nienawiść (*odium*), która jest przeciwieństwem miłości (*amor*). Zło nieobecne jest przyczyną niechęci, odrazy, ucieczki (*fuga*), a obecne i związane z podmiotem, generuje uczucie bólu i cierpienia (*dolor interior*) zwanego potocznie smutkiem³¹⁴.

Widzimy więc, że w dziedzinie popędu zasadniczego Tomasz sytuje trzy pary przeciwstawnych sobie uczuć³¹⁵:

- miłość (*amor*) i nienawiść (*odium*),
- pragnienie (*desiderium*) i odraza (*fuga*),
- przyjemność (*delectatio*) i cierpienie, ból-smutek (*dolor interior*).

Analizując uczucia popędu zdobywczego, Tomasz ukazuje, że przeciwieństwo dobra i zła grupuje poszczególne uczucia wokół jednego bądź drugiego członu. Zauważa jednak, że ze względu na fakt, iż do przedmiotu rozpoznanego jako dobry lub zły, dołącza się trudność w jego zdobyciu bądź

³¹² J. Woroniecki podkreśla, że mamy tu na myśli miłość rozumianą jamko uczucie w sensie ścisłym a nie jako akt woli. Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka*, dz. cyt., t. 1, s. 157.

³¹³ „Diversitas quidem obiecti activi quae est secundum rei naturam, facit materialem differentiam passionum. Sed diversitas quae est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passionem specie differunt. Est autem alia ratio virtutis motivae ipsius finis vel boni, secundum quod est realiter praesens, et secundum quod est absens, nam secundum quod est praesens, facit in seipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad seipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, inquantum appetitum sibi adaptat quodammodo et conformat, causat amorem; inquantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam; inquantum vero praesens quietat in seipso, causat delectationem”. *STh* I-II q. 30, a. 2 resp.; Zob. także *STh* I-II q. 26, a. 1 i 2.

³¹⁴ „Secundo, 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. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quandam in ipso bono adeptu, et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium. Cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia”. *STh* I-II q. 23, a. 4 resp.; Zob. także *STh* I-II q. 35, a. 2 i a. 7.

³¹⁵ „Sic igitur patet quod in concupiscibili sunt tres coniugationes passionum, scilicet amor et odium, desiderium et fuga gaudium et tristitia”. *STh* I-II q. 23, a. 4 resp. J. Woroniecki zauważa, że dokładny, jednoznaczny przekład terminów łacińskich, którymi Tomasz określa poszczególne uczucia sprawia wiele trudności, a czasami jest wręcz niemożliwy. Słownictwo polskie, szczególnie w dziedzinie uczuć, zawiera całe bogactwo odcieni. Nie jest więc łatwo wybrać taki wyraz, który miałby znaczenie równie szerokie jak termin łaciński, a zarazem trafnie oddawał specyfikę desygnatu. Pracę tłumacza komplikuje dodatkowo fakt, że uczucia ludzkie są ściśle sprzęgnięte z aktami woli, tworzą wraz z nimi jedno przeżycie pożądawcze oznaczone często jedną wspólną nazwą. Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka*, dz. cyt., t. 1, s. 151 n.

uniknięciu, istnieje także drugie przeciwieństwo oparte na różnicy między zbliżaniem i oddalaniem od tego samego kresu ³¹⁶. Fakt ten sprawia, że płaszczyzna uczuć popędu zdobywczego jest znacznie bogatsza niż płaszczyzna popędu zasadniczego, ponieważ w określenie przedmiotu uczuć wchodzi już nie tylko odpowiedniość rzeczy materialnej do władz pożądawczych, ale także warunki towarzyszące jego zdobyciu ³¹⁷.

Dobro samo w sobie, jako przyjemne dla zmysłów przyciąga i skłania podmiot ku sobie, ale skojarzony z jego osiągnięciem wysilek jest racją oddalającą od tegoż dobra. W tym miejscu rozważań, wymienia Tomasz pierwszą parę przeciwnych sobie uczuć popędu zdobywczego: nadzieję, ambicję (*spes*) ³¹⁸ i zniechęcenie (*desperatio*) ³¹⁹. Uczucia te odnoszą się do dobra przyszłego, jeszcze nie osiągniętego. Zbliżanie się do dobra właściwe jest ambicji, która pojawia się wówczas, gdy wspomniane dobro, choć trudne, to jednak wydaje się możliwe do zdobycia. Zniechęcenie zaś, jest rezygnacją z pożądanej rzeczy, gdy podmiot uznaje, że pokonanie przeszkód utrudniających zdobycie dobra przekracza siły człowieka ³²⁰.

Zło, jako pewne zagrożenie jest siłą odpychającą, czymś czego każdy unika. Nie mniej jednak niebezpieczeństwo trudne do uniknięcia zawiera w sobie pewną cechę, która pociąga podmiot. Cecha ta nosi znamiona konieczności przezwyciężenia trudności, wyzwania, okazji do wykazania swej

³¹⁶ „(...) in passionibus animae duplex contrarietas invenitur, una quidem secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni et mali; alia vero secundum accessum et recessum ab eodem termino. In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quae scilicet est secundum obiecta, in passionibus autem irascibilis invenitur utraque”. *STh* q. 23, a. 2 resp.

³¹⁷ „Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis (...), sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores, eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis; sicut et obiectum irascibilis addit supra obiectum concupiscibilis arduum sive difficultatem”. *STh* I-II q. 25, a. 1 resp.

³¹⁸ Terminu *spes*, używa Tomasz zarówno na określenie uczucia ambicji jak i aktu woli – nadziei. Podobnie czynią znani polscy interpretatorzy Akwinaty [Bardan, Usowicz, Krapiec, Świeżawski, Andrzejuk]. J. Woroniecki proponuje, aby *spes* w znaczeniu uczucia tłumaczyć terminem *otucha*, podczas gdy odpowiadający temu uczuciu akt woli określać mianem *nadzieja*. F. Bednarski uważa jednak, że w języku polskim wyraz *nadzieja* wyraża uczucie pożądania nie tylko dóbr wielkich i trudnych do osiągnięcia, ale także pewnych korzyści i przyjemności łatwych do zdobycia. Staje się rzeczą oczywistą, że w dziedzinie filozofii łacińskiego terminu *spes* nie można w każdym wypadku tłumaczyć wyrazem *nadzieja*, ale zgodnie z potoczną mową będziemy rozumieli go jako uczucie ambicji różne od aktu woli jakim jest nadzieja. Zob. F. Bednarski, *Zagadnienie ambicji według św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959) z. 2, s. 5-6. [dalej cyt. *Zagadnienie ambicji*]

³¹⁹ Łaciński termin *desperatio* zazwyczaj przekładany jest na język polski jako *rozpacz* [Bednarski, Bardan, Świeżawski, Andrzejuk]. J. Woroniecki termin *desperatio* tłumaczy jako *zniechęcenie*, gdy chodzi o uczucie w sensie ścisłym, albo jako *rozpacz* – w stosunku do aktu woli. Niektórzy autorzy zajmujący się problematyką uczuć zachowują to rozróżnienie [Usowicz, Krapiec]. My także w naszej pracy skorzystamy z propozycji J. Woronieckiego, która jednoznacznie odróżnia czy chodzi o uczucie, czy raczej o akt woli. Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka*, dz. cyt., t. 1, s. 159.

³²⁰ „Ita tamen quod spes est prior desperatione, quia spes est motus in bonum secundum rationem boni quod de sua ratione est attractivum, et ideo est motus in bonum per se; desperatio autem est recessus a bono, qui non competit bono secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud, unde est quasi per accidens”. *STh* I-II q. 25, a. 3 resp.; Zob. także *STh* I-II q. 45, a. 1 resp.

siły. Akwinata wyodrębnia w tym aspekcie dwa uczucia ³²¹: strach (*timor*) ³²² oraz odwagę (*audacia*) ³²³. Przedmiotem strachu i odwagi jest przyszłe, trudne do pokonania zło. O ile strach ucieka przed złem, zagrażającym w przyszłości, o tyle odwaga naciera na grożące niebezpieczeństwo w przeświadczeniu swego zwycięstwa nad tym niebezpieczeństwem ³²⁴.

Najbardziej złożonym uczuciem aktów popędu zdobywczego jest gniew (*ira*) ³²⁵. Jego źródłem jest zło w sensie doznanej krzywdy i pragnienie pomsty ³²⁶. Tomasz zauważa, że gniew nie posiada swego przeciwieństwa w gamie wyodrębnionych uczuć władzy pożądawczej, ponieważ „gdy zło już się dokonuje obecnie, względnie zostało dokonane w przeszłości, to ucieczka od zła jest niemożliwa (...). Podobnie nie zachodzi przeciwieństwo między dobrem a złem, gdyż złu obecnemu przeciwstawne jest tylko dobro osiągnięte, a to już nie może być trudem czy mozołem” ³²⁷. Tak więc zawsze przedmiotem gniewu jest obecne zło, którego przezwycięzenie jest trudne, ale możliwe oraz pomsta postrzegana przez podmiot jako dobro. To sprawia, że gniew jest uczuciem jakby złożonym z przeciwnych sobie uczuć – ambicji, odnoszącej się do dobra i bólu-smutku, który dotyczy zła ³²⁸. Akwinata słusznie zauważa,

³²¹ „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. Unde manifeste timori contrariatur audacia”. *STh* I-II q. 45, a. 1 resp.

³²² Łacińskie wyrażenie *timor* bywa tłumaczone jako: *bojaźń* [Bardan, Bednarski, Andrzejuk], *strach* [Woroniecki, Usowicz, Swieżawski, Krapiec], *lęk* [Woroniecki, Andrzejuk], *obawa* [Usowicz], *trwoga* [Woroniecki]. Aby mówić o *timor* w kontekście aktu zmysłowej władzy pożądawczej, czyli uczucia, J. Woroniecki proponuje używać w języku polskim słowa *strach*. W odniesieniu zaś do *timor* jako aktu woli, zaleca używać słów *obawa*, *bojaźń*. W niniejszej pracy będziemy korzystać z propozycji J. Woronieckiego. Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka*, dz. cyt., t. 1, s. 159; t. 2/1, s. 426.

³²³ Słowo *audacia* najczęściej przekładane jest w języku polskim jako *śmiałość* [Woroniecki], *odwaga* [Bardan, Bednarski, Usowicz, Krapiec, Andrzejuk]. F. Bednarski zauważa jednak, że *audacia* należy tłumaczyć przez *odwagę*, a nie przez *męstwo* czy *śmiałość* ponieważ termin *męstwo* wskazuje na cnotę, a *śmiałość* na stałe przysposobienie człowieka, które przecież nie jest uczuciem. W naszej pracy zatem, *audacia* oddajemy jako *odwaga*. Zob. F. Bednarski, *Komentarz do Sumy teologicznej I-II*, t. 10, dz. cyt., s. 344.

³²⁴ Por. Tamże.

³²⁵ Gniew może być rozumiany w dwojaki sposób: 1. gdy jest nakazany przez rozum – wówczas jest aktem woli; 2. gdy współdziała z rozumem nie w tym znaczeniu, że rozum nakazuje uczucie gniewu, lecz w tym sensie, że rozum poznaje wyrządzoną podmiotowi krzywdę, a za tym sądem rozumu idzie dopiero uczucie gniewu. W tym właśnie kontekście gniew jest uczuciem w sensie ścisłym. Por. *STh* I-II q. 46 a. 4 ad.1.

³²⁶ „Non enim insurgit motus irae nisi propter aliquam tristitiam illatam et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi, quia, ut philosophus dicit in II Rhetoric., *iratus habet spem puniendi; appetit enim vindictam ut sibi possibilem*”. *STh* I-II q. 46, a. 1 resp.

³²⁷ „Motum autem ad fugiendum habere non potest, quia iam malum ponitur praesens vel praeteritum. Et sic motui irae non contrariatur aliqua passio secundum contrarietatem accessus et recessus. Similiter etiam nec secundum contrarietatem boni et mali. Quia malo iam iniacenti opponitur bonum iam adeptum, quod iam non potest habere rationem ardui vel difficilis”. *STh* I-II q. 23, a. 3 resp.

³²⁸ „(...) ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet a spe, quae est boni, et a tristitia, quae est mali, includit in seipsa contrarietatem, et ideo non habet contrarium extra se. (...) Quarum prima est, quod ira semper respicit duo obiecta, (...) ira respicit unum obiectum secundum rationem boni, scilicet vindictam, quam appetit, et aliud secundum rationem mali, scilicet hominem

że „wzruszeniu gniewu nie przeciwstawia się żaden inny odruch uczucia prócz samego ustania tegoż wzruszenia, (...) ale to przeciwstawienie nie jest przeciwieństwem, lecz zaprzeczeniem lub zaturacją”³²⁹. Ta gwałtowna i najbardziej wybuchowa reakcja emocjonalna, wyraża najwyższy stopień wewnętrznego napięcia, trwa dość krótko, a w zależności od powodzenia odwetu kończy się radością (*gaudium*) lub smutkiem (*tristitia*)³³⁰.

H. Weil analizując poglądy Tomasza na temat uczuć, zwraca uwagę, że na powstanie i stopień intensywności uczuć popędu zdobywczego ogromny wpływ wywiera ludzka ocena własnych sił, która dotyczy³³¹:

- możliwości usunięcia przeszkód uniemożliwiających zdobycie rzeczy dobrej,
- możliwości uniknięcia przeszkód uniemożliwiających uniknięcie zła.

Ze względu na zsynchronizowanie owej oceny z działaniami intelektu wydaje się, że Akwinata przypisuje w sensie ścisłym te uczucia tylko ludziom³³². Zwierzęta posiadają je jakby ubocznie, z uwagi na naturalny instynkt, dzięki któremu zdolne są do zewnętrznych i wewnętrznych poruszeń podobnych do aktów intelektualnych np.: pod wpływem tego, co zwierzęta widzą w teraźniejszości, ich pożądanie zwraca się ku temu, co w przyszłości mogą zdobyć lub uniknąć tak, jakby tę przyszłość przewidywały³³³.

nocivum, de quo vult vindicari. Et ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus”. *STh* I-II q. 46, a. 1 ad. 2 i a. 2 resp.

³²⁹ „Unde motus irae non potest habere aliquem motum animae contrarium, sed solummodo opponitur ei cessatio a motu, sicut philosophus dicit, in sua rhetorica, quod *mitescere opponitur ei quod est irasci*, quod non est oppositum contrarie, sed negative vel privative”. *STh* I-II q. 23, a. 3 resp.

³³⁰ „Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis. Sequitur enim timorem, cum enim occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia. Praecedit autem motus irae, quia cum ex tristitia praecedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum irae. Et quia rependere vicem malis, apprehenditur ut bonum; cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam”. *STh* I-II q. 25, a. 1 resp. Podobnie jak radość (*gaudium*) jest aktem wolitywnym, którego przyczyną jest wewnętrzne poznanie, tak również smutek (*tristitia*) jest aktem wolitywnym, gdyż źródłem jego jest tylko ten ból, który powstał na skutek wewnętrznego poznania. Tomasz pisze zatem, że smutek jest gatunkiem bólu, podobnie jak wesołość gatunkiem radości. Por. *STh* I-II q. 35, a. 2 resp.

³³¹ „The notion of self-estimate is crucial to the formation of the irascible passions. It is clear that the estimate of good or evil in the original perception of the object determines the passions that will follow in the movements of the concupiscible appetite. It should be clear that the passions of love and desire or hate and aversion follow from this original estimate and precede any irascible passion. Now another estimate seems called for that is not a simple estimate of the object but includes the subject as well. This would seem to be a self-estimate, i.e. that this good is possible for me, and operative on the irrational level as well as the rational one, for the irascible passions are found in animal and the specific passion formed depends upon the assessment of its possibility for the subject”. H.G. Weil, dz. cyt., s. 89.

³³² „Virtus autem sensitiva non est collativa nec inquisitiva singulorum quae circumstant rem, sed subitum habet iudicium. (...) Sed ratio est discussiva omnium quae afferunt difficultatem negotio”. *STh* I-II q. 45, a. 4 resp.

³³³ „(...) quamvis bruta animalia non cognoscant futurum, tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid in futurum, ac si futurum praevideret. Huiusmodi enim instinctus est eis

Uczucia gniewliwe, odnosząc się wprost do trudności związanych z osiągnięciem dobra lub uniknięciem zła, mają swój początek w uczuciach pożądlivych wyrażających ruch *do* lub *od* przedmiotu pożądania [miłości i pragnieniu lub nienawiści i odrazie]. Zdaniem F. Bednarskiego, *vis irascibilis* zakłada już zdolność, potencjał, pewną współmierność władzy pożądawczej w stosunku do ujrzanego przedmiotu oraz wynikłe z tej właściwości pożądanie bądź niechęć. Co więcej, uczucia będące przejawami władzy zdobywczej dodają do siły pożądawczej zupełnie nową cechę – wyobrażenie przeszkód stojących na drodze do zaspokojenia pożądania. Ponadto, końca owych uczuć należy szukać w tych aktach woli, które oznaczają spoczynek w dobru lub złu, czyli radości (*gaudium*) bądź smutku (*tristitia*), gdyż one właśnie stanowią pełnię i kres wszystkich poruszeń pożądawczych ³³⁴.

Relacja pożądania do dobra lub zła oraz dwie fundamentalne zasady metafizyki ³³⁵ stanowią dla Tomasza kryterium uporządkowania uczuć gniewliwych. D. Radziszewska-Szczepaniak podkreśla, że zastosowanie przez Tomasza owego kryterium jest mocną podstawą dla następujących wniosków ³³⁶:

- wszystkie uczucia, których przedmiotem jest dobro, z natury swej wyprzedzają te uczucia, których przedmiotem jest zło przeciwstawiane owemu dobru, a uczucia będące unikaniem zła – te, które nań nacierają;
- wszelkie akty pożądania, choć tak różnorodne, dadzą się sprowadzić do dążenia i unikania. Zasadnicze jest dążenie do dobra jako czegoś odpowiedniego i unikanie jego przeciwności – tego, co nieodpowiednie, wrogie;
- przygodnie (...) można unikać dobra z powodu skojarzonego z nim wysiłku czy niebezpieczeństwa lub dążyć do zła, z którym wiąże się jakieś dobro;

inditus ab intellectu divino praevidente futura. (...) licet id quod est futurum, non cadat sub visu; tamen ex his quae videt animal in praesenti, movetur eius appetitus in aliquod futurum vel prosequendum vel vitandum”. *STh* I-II q. 40, a. 3 ad. 1 i 3.

³³⁴ Por. F. Bednarski, *Wychowanie*, dz. cyt., s. 9-11.

³³⁵ Zasada pierwsza głosi: *dobro z natury jest przed złem gdyż zło jest brakiem dobra*. Zasada druga podaje, że: *to zaś, co jest samo przez się* [zasadnicze], *jest wpięrow niż to, co jest przez coś innego* [przygodne]. Por. *STh* I-II q. 25, a. 2 resp.: „Naturaliter autem est prius bonum malo: eo quo malum est privatio boni” i *STh* I-II q. 35, a. 7 resp.: „(...) quod est per se, prius est eo, quod est per aliud”.

³³⁶ Por. D. Radziszewska-Szczepaniak, dz. cyt., s. 46.

- w serii uczuć popędliwych ambicja (*spes*) wyprzedza zniechęcenie (*desperatio*), strach (*timor*) odwagę (*audacia*), a gniew (*ira*) jako ostatnie z uczuć jest następstwem odwagi.

Tomasz, trzymając się metodologicznie wspomnianego kryterium, porównuje wszystkie wyróżnione przez siebie uczucia i ustala ich porządek genetyczny następująco ³³⁷:

1. miłość i nienawiść;
2. pragnienie i odraza;
3. ambicja i zniechęcenie;
4. strach i odwaga;
5. gniew;
6. przyjemność i ból-smutek,

przy czym miłość (*amor*) zawsze wyprzedza nienawiść (*odium*), pragnienie (*desiderium*) odrzę (*fuga*), strach (*timor*) odwagę (*audacia*) a przyjemność (*delectatio*) ból-smutek (*dolor interior*).

Platon w *Fedonie* wyliczając główne uczucia, napisał: „dusza prawdziwego filozofa (...) wstrzymuje się więc od rozkoszy i żądz, i cierpień, i obaw, ile tylko może (...)” ³³⁸. Do tych słów odwoływały się następne pokolenia filozofów, które podejmowały problematykę uczuć ³³⁹. Tradycję platońską akceptuje także Tomasz, który do uczuć głównych zalicza przyjemność, ból-smutek, ambicję oraz strach ³⁴⁰. Przyjemność i ból-smutek należą do uczuć głównych ponieważ jako pierwsze w porządku zamierzenia są uwieńczeniem wszystkich innych uczuć. Ambicja i strach, także mają swe miejsce w gamie uczuć głównych ponieważ stanowią kres uczuć odnoszących się do dobra, które pragnie się osiągnąć w przyszłości, albo do zła, którego chce się uniknąć ³⁴¹.

Zniechęcenie i odwaga nie należą, zdaniem Akwinaty, do uczuć głównych ponieważ są czymś przygodnym dla dobra lub zła. Podobnie gniew, pisze

³³⁷ „Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis, scire velimus, primo occurrunt amor et odium; secundo, desiderium et fuga; tertio, spes et desperatio; quarto, timor et audacia; quinto, ira; sexto et ultimo, gaudium et tristitia (...)”. *STh* I-II q. 25, a. 3 resp.

³³⁸ Por. Platon, *Fedon*, 83 b.

³³⁹ Zob. Cyceon, *De finibus bonorum et malorum*, w: S. Moses & C. S. Fearenside [ed.], *Cicero: De finibus*, London 1891, 3, 10; Nemejusz, *De natura hominis*, w: J.P. Migne [ed.], *Patrologia graeca*, PG, t. XL, Paryż 1878-1890, s. 503-818, 17; Św. Augustyn, *De civitate Dei contra Paganos - libri XXII*, w: J.P. Migne [ed.], *Patrologia latina*, PL, t. XLI, Paryż 1878-1890, 14, 3; Boecjusz, *De consolatione philosophiae*, w: J.P. Migne [ed.], *Patrologia latina*, PL, t. LXIII, Paryż 1878-1890, 1, 7.

³⁴⁰ „(...) illud quod Boetius, in libro de Consol., enumerans quatuor principales passiones, dicit, gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor adsit. (...) quod hae quatuor passiones communiter principales esse dicuntur”. *STh* I-II q. 25, a. 4 s. c. i resp.

³⁴¹ „(...) solet harum quatuor passionum numerus accipi (...). Futuro est timor”. *STh* I-II q. 25, a. 4 resp.

Tomasz nie należy do uczuć głównych ponieważ jest następstwem odwagi, która jak wyżej wykazał nasz autor nie jest głównym uczuciem ³⁴².

Zaprezentowane poglądy św. Tomasza na temat *passiones* ukazują, że sfera uczuć jest rzeczywistością złożoną i dynamiczną zarówno od strony wewnętrznej, gdy analizujemy samą dziedzinę pożądawczą, jak i zewnętrznej, gdy dociekamy relacji uczuć z innymi działaniami duszy. Okazuje się bowiem, że uczucie nie jest zjawiskiem prostym, lecz nader skomplikowanym, gdyż obejmuje cały zestaw różnych właściwości nie tylko czysto emocjonalnych. Na kształt aktów pożądania zmysłowego mają wpływ:

- czynniki zewnętrzne,
 - indywidualne cechy przedmiotu,
- oraz
- predyspozycje podmiotu,

a to sprawia, że w obrębie jednego uczucia, wydzielają się pewne jego odmiany ³⁴³. W 35 kwestii Sumy Teologicznej św. Tomasz analizuje różne gatunki smutku np. ³⁴⁴:

- smutek, którego przedmiotem jest zło dotyczące drugiego człowieka przechodzi w litość (*miser cordia*);
- smutek, występujący przeciw cudzemu dobru, a który przedstawia się jako własne zło owocuje zazdrością (*invidia*);

³⁴² Zasadnicze jest dążenie do dobra oraz odejście od zła co znajduje swój wyraz w nadziei lub strachu. Rozpacz jest pewnym oddalaniem się od dobra, a odwaga – zbliżaniem się do zła, są więc przygodne. Por. *STh* I-II q. 25, a. 4 ad. 3: „(...) desperatio importat recessum a bono, quod est quasi per accidens, et audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens. Et ideo hae passionēs non possunt esse principales, quia quod est per accidens, non potest dici principale. Et sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quae consequitur audaciam”.

³⁴³ Kryterium wyróżniające pewne gatunki uczucia stanowią, zdaniem Tomasza dwie właściwości: 1. różnice występujące w obrębie przedmiotu danego uczucia [np. obecne zło w przypadku smutku, lub trudne do uniknięcia zło w przypadku lęku]; 2. różne skutki, jakie dany rodzaj uczucia może powodować [np. zło może skutkować w działaniu uczuciem hańby bądź wstydu, a w rzeczach zewnętrznych – zdziwieniem, osłupieniem lub niepokojem]. Por. *STh* I-II q. 35, a. 8 resp. i q. 41, a. 4 resp.

³⁴⁴ „Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiae, per applicationem rationis tristitiae ad aliquid extraneum. Quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causae, obiecti; vel ex parte effectus. Proprium enim obiectum tristitiae est proprium malum. Unde extraneum obiectum tristitiae accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium, et sic est misericordia, quae est tristitia de alieno malo, inquantum tamen aestimatur ut proprium. Vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio, neque de malo, sed de bono alieno, inquantum tamen bonum alienum aestimatur ut proprium malum, et sic est invidia. Proprius autem effectus tristitiae consistit in quadam fuga appetitus. Unde extraneum circa effectum tristitiae, potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga, et sic est anxietas quae sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur angustia. Si vero intantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad acediam; sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu”. *STh* I-II q. 35, a. 8 resp.

- smutek, którego skutkiem jest takie przeświadczenie człowieka, iż wydaje mu się, że nie ma już żadnego wyjścia z trudnej sytuacji rodzi przygnębienie (*anxietas, angustia*);
- smutek, powodujący zanik aktywności, obezwładnienie zewnętrznych członków ciała kończy się zubożeniem (*pertinacia*) i zniechęceniem (*acedia, accidia*).

Podobną analizę przedstawia Akwinata odnośnie do strachu, który jest reakcją pożądania przyszłego zła. Uczucie to może ujawnić się w postaci ³⁴⁵:

- lęku przed ciężką, nadmierną pracą, który nazywamy – gnuśnością (*segnities*);
- bojaźni, której przedmiotem jest zaskakujące, groźne wydarzenie o nieprzewidywanych następstwach, co rodzi – zdziwienie (*admiratio*);
- strachu, który odczuwamy przed popełnieniem haniebnego czynu, to budzi – wstyd (*verecundia*);
- lęku z powodu popełnionego już haniebnego czynu, który kończy się hańbą (*erubescencia*);
- bojaźni związanej z zobaczeniem niezwykłego zła, która przechodzi w osłupienie (*stupor*);
- strachu z powodu zaskoczenia, którego nie mogliśmy przewidzieć, to generuje – niepokój (*agonia*).

Już tylko te, zaprezentowane analizy Tomasza ukazują, że uczucia nigdy nie występują w czystej postaci, jako wyizolowane, ale wzajemnie się ze sobą zespala, tworząc przeróżne kombinacje. K. Wojtyła podkreśla, że nie można wskazać sztywnej granicy oddzielającej poszczególne akty pożądawcze, ponieważ siły reakcji popędu zasadniczego i zdobywczego generują cały ciąg przeżyć, płynnych przejść od jednego aktu do drugiego ³⁴⁶. Podobnego zdania jest P. Moskal, który analizując Tomaszową problematykę ludzkiej afektywności, akcentuje fakt o fundamentalnym znaczeniu. Stwierdza mianowicie: „(...) należy wpierw zauważyć, że podmiotem wszelkiej aktywności

³⁴⁵ „In operatione autem ipsius hominis, potest duplex malum timeri. Primo quidem, labor gravans naturam. Et sic causatur segnities, cum scilicet aliquis refugit operari, propter timorem excedentis laboris. Secundo, turpitudine laedens opinionem. Et sic, si turpitudine timeatur in actu committendo, est erubescencia, si autem sit de turpi iam facto, est verecundia. Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, triplici ratione potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primo quidem, ratione suae magnitudinis, cum scilicet aliquis considerat aliquod magnum malum, cuius exitum considerare non sufficit. Et sic est admiratio. Secundo, ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostrae considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione. Et hoc modo est stupor, qui causatur ex insolita imaginatione. Tertio modo, ratione improvisationis, quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia timentur. Et talis timor dicitur agonia”. *STh* I-II q. 41, a. 4 resp.

³⁴⁶ Por. K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2003, s. 60-63.

człowieka jest ostatecznie człowiek-osoba, a nie jego władze”³⁴⁷. Autor przestrzega nas przed usamodzielnianiem władz, ponieważ czynności - jak pisał Akwinata - są zawsze czynnościami podmiotów i całości, a nie poszczególnych części³⁴⁸. Za pomocą swoich uzdolnień, *narzędzi*, które ściśle są ze sobą powiązane zawsze działa sama dusza³⁴⁹. Nie ma więc podstaw, aby uznać, że istnieją *czyste*, jednorodne zjawiska psychiczne, ponieważ działanie jednej władzy duszy może znacznie modyfikować przebieg czynności innej władzy. Uczuciowość więc, jest jednym z elementów doznań, przejawów życia ludzkiego, które niełatwo dają się wyodrębnić. Podobnie, jak intelekt powiązany jest z wrażeniami i wyobrażeniami, tak uczucia jako przeżywane stany emocjonalne powiązane są ze sferą wolitywną i intelektualną człowieka.

Zdaniem A. Krapca, św. Tomasz wyróżnił jedenaście podstawowych i najprostszych aktów życia uczuciowego. Z ich różnego połączenia formułują się inne uczucia złożone, które materiał obserwacyjny pozwolił ująć w pewne obiektywne ramy. Dowodem na to, że podział ten nie powstał drogą aprioryczną, jest to, że odbił się on w terminologii wszystkich języków, które nie są jakimś rozumowaniem apriorycznym, ale potrzebami codziennego życia i obcowaniem ludzi między sobą. W tej codzienności dokonywała się obserwacja naszej psychiki nieustannie stykającej się z różnego rodzaju przeżyciami uczuciowymi, które jakoś trzeba było nazwać. Wytworzono więc szereg wyrazów dla oznaczenia poszczególnych uczuć, ale samo filozoficzne uzasadnienie ich faktu i odrębności przyszło znacznie później³⁵⁰. Z poglądem A. Krapca zgadza się F. Bednarski, który uważa, że „podział św. Tomasza na pierwszy rzut oka wydaje się zbyt metafizyczny, wyrozumowany z analizy dobra i zła. W rzeczywistości podział ten opiera się na dogłębnej obserwacji ludzkich przeżyć wewnętrznych, pozwalającej stwierdzić, że uczucia, mimo niezliczonych ich odcieni i postaci, dadzą się sklasyfikować w oparciu o ich stosunek do przedmiotu, który jedynie może dać obiektywną podstawę do ich klasyfikacji”³⁵¹.

³⁴⁷ P. Moskal, *Problem afektywnego poznania Boga*, w: P. Moskal [red.], *Afektywne poznanie Boga. Religia i Mistyka*, t. IV, Lublin 2006, s. 40.

³⁴⁸ Por. *De Veritate* q. 10, a. 9 ad. 3.

³⁴⁹ „(...) illud est homo, quod operatur operationes hominis”. *STh* I q. 75, a. 4 resp.

³⁵⁰ Por. A. M. Krapiec, *Psychologia*, dz. cyt., s. 120-121.

³⁵¹ F. Bednarski, *Komentarz do Sumy teologicznej [I-II, q. 22-48]*, t. 10, dz. cyt., s. 281. W podobnym duchu wypowiadają się na ten temat: J. Woroniecki, M. Kreutz, H. Schramm oraz S. Adamczyk. Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka*, dz. cyt., t. 1, s. 159-160; M. Kreutz, dz. cyt., s. 62-64; H. Schramm, art. cyt., s. 87-88; S. Adamczyk, *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, dz. cyt., s. 67-68.

2.2. *Passions* R. Descartes'a jako wzruszenia duszy spowodowane tchnieniami życiowymi i ich funkcja

Kartezjańska *Fizyka* badała materię, *Metafizyka* zajmowała się duchem. Nie uniknionym był więc fakt, aby Kartezjusz rozpatrzył takie pierwotne pojęcie, jakim jest zjednoczenie duszy i ciała oraz jego istotne następstwo – afektywność. Kartezjański termin *passions*, tłumaczony w polskich przekładach jako *namiętności*, czy *doznania* oznacza w gruncie rzeczy całą ludzką uczuciowość³⁵². F. Alquié pisząc o *Namiętnościach duszy*, stwierdza, że traktat ten „jest zdominowany przez dwie zasady, które można nazwać zasadą przynależności substancjalnej oraz zasadą przyczynowości”³⁵³. Potwierdzenie tych słów odnajdujemy już w początkach samego traktatu, gdy Kartezjusz pisze, że uczucia należą do duszy i tylko do duszy, są modyfikacjami jej substancji, myślami, ale jednocześnie nie są one spowodowane przez duszę albowiem „nie dusza nasza czyni je takimi, jakimi one są, i ponieważ zawsze otrzymuje je od przedmiotów przez nie przedstawionych”³⁵⁴. Tak więc uczucia, mimo iż należą do duszy, to jednak są one w duszy tym, co jest spowodowane przez ciało i dzięki temu właśnie są uczuciami³⁵⁵.

Systemowa definicja uczuć, którą kreśli Kartezjusz brzmi: „(...) można je określić jako spostrzeżenia lub czucia, albo wzruszenia duszy, które odnosimy do niej w szczególności, a które są spowodowane, podtrzymywane i wzmacniane

³⁵² J. Kopania stwierdza, że ze względu na systemową definicję *passions*, którą prezentuje w *Namiętnościach duszy* Kartezjusz, niefortunną była decyzja L. Chmaja przełożenia terminu *passions* jako *namiętności*. Posługując się bowiem słowem *namiętność* Chmaj musiał zastępować je słowem *uczucie* we wszystkich wypadkach uczuć jakie przedstawia Kartezjusz. Problem tkwi w tym, że polski zwyczaj językowy nie pozwala określać mianem *namiętności* np. podziwu, wstępu, żalu, poważania, lekceważenia, etc. Warto dodać, że W. Tatarkiewicz w swojej *Historii filozofii* przy opisie poglądów psychologicznych Descartes'a używa słowa *afekty*. Por. J. Kopania, *Uwagi o tłumaczeniu*, w: R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995, s. XXV. W niniejszej pracy kartezjuszowe *passion* będę oddawał wyłącznie jako *uczucie*.

³⁵³ F. Alquié, *Kartezjusz*, Warszawa 1989, s. 144.

³⁵⁴ „Après avoir ainsi considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connaître qu'il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à notre âme, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres, à savoir les unes sont les actions de l'âme, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme et semblent ne dépendre que d'elle. Comme au contraire on peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles”. *Passions*, art. XVII.

³⁵⁵ „(...) je considère que tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau est généralement appelé par les philosophes une passion au regard du sujet auquel il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive. En sorte que, bien que l'agent et le patient soient souvent fort différents, l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose, qui a ces deux noms à raison des deux divers sujets auxquels on la peut rapporter”. *Passions*, art. I.

przez pewien ruch tchnień życiowych”³⁵⁶. Tę definicję, Kartezjusz rozjaśnia nieco w jednym z listów do księżniczki Elżbiety, gdy pisze, że „można określić ogólnie uczucia jako wszelkie myśli, które w ten właśnie sposób są wzbudzane w duszy bez współdziałania woli, a więc tym samym bez jakiegokolwiek działania samej duszy, jedynie dzięki samym wrażeniom w mózgu, albowiem wszystko, co nie jest działaniem [duszy], jest uczuciem”³⁵⁷.

Zanim dokonamy podziału uczuć oraz prezentacji ich złożoności, poszukajmy najpierw niezbędnego kryterium, na którym oparł filozof swoją klasyfikację.

L. Chmaj słusznie zauważa, że w analizowanej przez Kartezjusza afektywności ogromną rolę odgrywają wspomniane w definicji - tchnienia życiowe (łac. *spiritus animales*; fr. *esprits animaux*). Są one czymś fundamentalnym w analizie kartezjańskiej afektywności, ponieważ pozwalają Descartes’owi odróżnić uczucia od wszelkich innych wrażeń, nawyków, chcień³⁵⁸, z których:

- jedne odnosimy do przedmiotów zewnętrznych np.: zapachy, dźwięki, barwy³⁵⁹,
- drugie przypisujemy naszemu ciału, jak np.: głód, pragnienie, ból³⁶⁰,
- a jeszcze inne są przyczyną ruchów towarzyszących uczuciom, ale nie zależących wcale od duszy, np.: poruszanie nóg w celu ucieczki może wywołać nie tylko działanie tchnień życiowych na gruczoł [szyszynkę], ale także samo działanie narządów bez żadnego udziału duszy³⁶¹.

³⁵⁶ „(...) des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l’âme, qu’on rapporte particulièrement à elle et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits”. *Passions*, art. XXVII.

³⁵⁷ „En suite de quoi, on peut généralement nommer passions toutes les pensées qui sont ainsi excitées en l’âme sans le concours de sa volonté (et par conséquent, sans aucune action qui vienne d’elle), par les seules impressions qui sont dans le cerveau, car tout ce qui n’est point action est passion”. *Descartes à Elisabeth* [6 octobre 1645], s. 142. Tę definicję zaczerpnął Kartezjusz od F. Suareza, który wyraził ją w swoim głównym dziele - *Disputationes metaphysicae*: „Actio et passio ita coniunguntur realiter in uno motu seu mutatione, ut nec actio a passione, nec passio ab actione seprabilis (...)”. F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, w: Tenże, *Opera Omnia*, vol. 26, Nova Editio: C. Berton, Hildesheim, Paris 1965, q. 48, s. I, a. 9.

³⁵⁸ Por. L. Chmaj, *Objaśnienia*, w: R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 196.

³⁵⁹ „J’ajoute qu’elles se rapportent particulièrement à l’âme pour les distinguer des autres sentiments, qu’on rapporte les uns aux objets extérieurs, comme les odeurs, les sons, les couleurs”. *Passions*, art. XXIX.

³⁶⁰ „(...) les autres à notre corps, comme la faim, la soif, la douleur”. *Passions*, art. XXIX.

³⁶¹ „Au reste, en même façon que le cours que prennent ces esprits vers les nerfs du coeur suffit pour donner le mouvement à la glande, par lequel la peur est mise dans l’âme, ainsi aussi, par cela seul que quelques esprits vont en même temps vers les nerfs qui servent à remuer les jambes pour fuir, ils causent un autre mouvement en la même glande, par le moyen duquel l’âme sent et aperçoit cette fuite, laquelle peut en cette façon être excitée dans le corps par la seule disposition des organes et sans que l’âme y contribue”. *Passions*, art. XXXVIII.

Doniosłość tego faktu, dostrzega także W. Szumowski, który w jednym ze swych artykułów ³⁶² podejmuje się próby udzielenia odpowiedzi na pytanie, czym są i jaka jest funkcja *esprits animaux* w mechanicyzmie Kartezjusza.

Descartes za pomocą metody dedukcyjnej i w myśl swojej dualistycznej filozofii doszedł do poglądów, które tak formułuje w *Les passions de l'âme*: Do duszy należą wszelkie rodzaje znajdujących się w nas myśli, do ciała zaś ciepło i ruchy członków ³⁶³. Różnica między ciałem żywym i martwym jest taka sama, jak między zegarkiem [lub innym automatem, który porusza się sam przez się] sprawnym a zepsutym ³⁶⁴ - ciało więc jest maszyną ³⁶⁵, a sprężyną tej maszyny jest nieustanne za życia ciepło w sercu [rodzaj ognia], które podtrzymuje krew żylna ³⁶⁶. Zgodnie z tym poglądem, Kartezjusz objaśnia czysto mechanicznie wszystkie inne zjawiska fizjologiczne. Ciepło razem z krwią rozchodzi się z serca przez tętnice po całym ciele ³⁶⁷. Bicie serca i tętno mają swe źródło według Kartezjusza w tym, że krew, wchodząc z żył do serca, ulega tu na skutek większego ciepła znacznemu rozszerzeniu tak, że gwałtowniej przechodzi do tętnic, a kiedy rozszerzenie to ustępuje, wpływa do serca natychmiast nowa krew, która rozszerza się tam w taki sam sposób, jak poprzednia ³⁶⁸. Najruchliwsze i najsubtelniejsze części krwi, rozrzedzonej przez

³⁶² Zob. W. Szumowski, *Kartezjusz i Malebranche jako poprzednicy teorii uczuć Karola Langego*, „Przegląd Filozoficzny”, 1905 nr 8, s. 1-17.

³⁶³ „Ainsi, à cause que nous ne concevons point que le corps pense en aucune façon, nous avons raison de croire que toutes les sortes de pensées qui sont en nous appartiennent à l'âme”. *Passions*, art. IV.

³⁶⁴ „(...) et jugeons que le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre, ou autre automate (c'est-à-dire autre machine qui se meut de soi-même), lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre, ou autre machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir”. *Passions*, art. VI.

³⁶⁵ „(...) j'expliquerai ici en peu de mots toute la façon dont la machine de notre corps est composée”. *Passions*, art. VII. A. Bednarczyk zauważa, że szczegółowe biologiczno-filozoficzne koncepcje Kartezjusza [w tym koncepcję ciała-maszyny] odnajdujemy w: *L'Homme* (1632), *La Description du corps humain* (1648), piątym rozdziale *Discours de la methode* (1637), szóstej medytacji z *Meditationes de prima philosophia* (1641). Por. A. Bednarczyk, art. cyt., s. IX.

³⁶⁶ „(...) pas de dire ici succinctement que, pendant que nous vivons, il y a une chaleur continuelle en notre coeur, qui est une espèce de feu que le sang des veines y entretient, et que ce feu est le principe corporel de tous les mouvements de nos membres”. *Passions*, art. VIII.

³⁶⁷ „(...) dont les branches éparses par tout le reste du corps sont jointes aux branches de la veine (...)”. *Passions*, art. VII. W. Harvey – anatom, fizjolog Londyńskiej Królewskiej Szkoły Medycyny ogłosił swoje wielkie odkrycie – budowę i funkcjonowanie krwiobiegu – w roku 1628, czyli na 18 lat przed rokiem 1646, około którego Descartes pisał *Namiętności duszy*. Zasadnym jest uznać, pisze W. Szumowski, że Kartezjusz był jednym z pierwszych zwolenników i obrońców nowej teorii Harvey'a. Por. W. Szumowski, art. cyt., s. 7.

³⁶⁸ „Son premier effet est qu'il dilate le sang dont les cavités du coeur sont remplies: ce qui est cause que ce sang, ayant besoin d'occuper un plus grand lieu, passe avec impétuosité de la cavité droite dans la veine artérielle, et de la gauche dans la grande artère. Puis, cette dilatation cessant, il entre incontinent de nouveau sang de la veine cave en la cavité droite du coeur, et de l'artère veineuse en la gauche. (...) . Le nouveau sang entré dans le coeur y est incontinent après raréfié en même façon que le précédent. Et c'est en cela seul que consiste le pouls ou battement du coeur et des artères; en sorte que ce battement se réitère autant de fois qu'il entre de nouveau sang dans le coeur”. *Passions*, art. IX.

ciepło w sercu, wchodzą nieustannie w dużej ilości do jam mózgu i tworzą tam tchnienia życiowe [duchowe] ³⁶⁹. Tchnienia życiowe, to rodzaj powietrza lub bardzo subtelnego wiatru, składającego się z ciał bardzo drobnych i bardzo szybko poruszających się tak, jak części płomienia świecy ³⁷⁰. Z mózgu tchnienia życiowe przedostają się przez pory substancji mózgowej do nerwów [mających kształt rurek], a stąd do mięśni, generując ruchy mięśniowe poruszające ciało w najróżniejszy sposób ³⁷¹. Tchnienia życiowe mogą być różne, zależnie od tego, czy zostały wytworzone z krwi, która przyszła ze śledziony, czy z krwi, która przyszła z dolnej części wątroby, gdzie jest żółć - czy skądinąd. Ma na to wpływ, czy otwory serca były wąskie czy szerokie, by w ten sposób krew mogła się mniej lub więcej rozszerzać, co istotnie wpływa na jakość tchnień ³⁷².

Dusza realizuje swe czynności za pośrednictwem gruczołu [ciałka szyszkowatego] znajdującego się w środku mózgu. W nim ma swoje siedlisko i za jego pomocą komunikuje się z ciałem za pośrednictwem tchnień życiowych ³⁷³. Gruczoł ten jest jedyną częścią ciała, którą dusza może poruszyć

³⁶⁹ „Mais ce qu'il y a ici de plus considérable, c'est que toutes les plus vives et plus subtiles parties du sang, que la chaleur a raréfié dans le coeur, entrent sans cesse en grande quantité dans les cavités du cerveau. (...) Or ces parties du sang très subtiles composent les esprits animaux”. *Passions*, art. X.

³⁷⁰ „(...) un certain air ou vent très subtil, qu'on nomme les esprit animaux”. *Passions*, art. VII; oraz: „Car ce que je nomme ici des esprits ne sont que des corps, et ils n'ont point d'autre propriété sinon que ce sont des corps très petits et qui se meuvent très vite, ainsi que les parties de la flamme qui sort d'un flambeau (...). *Passions*, art. X.

³⁷¹ „(...) en sorte qu'ils ne s'arrêtent en aucun lieu; et qu'à mesure qu'il en entre quelques-uns dans les cavités du cerveau, il en sort aussi quelques autres par les pores qui sont en sa substance, lesquels pores les conduisent dans les nerfs et de là dans les muscles, au moyen de quoi ils mouvent le corps en toutes les diverses façons qu'il peut être mu”. *Passions*, art. X.

³⁷² „Cette inégalité des esprits peut aussi procéder des diverses dispositions du coeur, du foie, de l'estomac, de la rate et de toutes les autres parties qui contribuent à leur production. Car il faut principalement ici remarquer certains petits nerfs insérés dans la base du coeur, qui servent à élargir et étrécir les entrées de ses concavités: au moyen de quoi le sang, s'y dilatant plus ou moins fort, produit des esprits diversement disposés. Il faut aussi remarquer que, bien que le sang qui entre dans le coeur y vienne de tous les autres endroits du corps, il arrive souvent néanmoins qu'il y est davantage poussé de quelques parties que des autres, à cause que les nerfs et les muscles qui répondent à ces parties-là le pressent ou l'agitent davantage; et que, selon la diversité des parties desquelles il vient le plus, il se dilate diversement dans le coeur, et ensuite produit des esprits qui ont des qualités différentes. Ainsi par exemple, celui qui vient de la partie inférieure du foie, où est le fiel, se dilate d'autre façon dans le coeur que celui qui vient de la rate; et celui-ci autrement que celui qui vient des veines des bras ou des jambes; et enfin celui-ci tout autrement que le suc des viandes lorsque, étant nouvellement sorti de l'estomac et des boyaux, il passe promptement par le foie jusqu'au coeur”. *Passions*, art. XV.

³⁷³ „Il est besoin aussi de savoir que, bien que l'âme soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui quelque partie en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres. (...) examinant la chose avec soin, il me semble avoir évidemment reconnu que la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions n'est nullement le coeur; ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance, et tellement suspendue au-dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavités antérieures ont communication avec ceux de la postérieure que les moindres mouvements qui sont en elle peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits, et réciproquement que les moindres changements qui arrivent au cours des esprits peuvent

i której poruszenia może odczuwać bezpośrednio³⁷⁴. Tak więc ostatnią przyczyną uczuć w duszy jest poruszenie gruczołu przez tchnienia życiowe, które same są wprowadzane w ruch przez cały łańcuch przyczyn, których najbliższą przyczyną jest zetknięcie się z przedmiotem³⁷⁵. Ten pogląd, opatrzył Kartezjusz doskonałym przykładem w XXXV i XXXVI artykule swych *Namiętności*, wskazując, że jeśli do człowieka zbliża się straszne zwierzę, to tchnienia życiowe, odbiwszy się od obrazu tego zwierzęcia, utworzonego w małym gruczole, wędrują stąd częścią do nerwów, które służą do odwrócenia się i do pobudzenia nóg celem ucieczki, częścią do nerwów, prowadzących do serca i do narządów wewnętrznych. W sercu nerwy te rozszerzają lub zwężają jego otwory, a narządy wewnętrzne [które wysyłają krew do serca] w odpowiedni sposób wstrząsają, tak że ilość krwi przechodzącej przez serce, jest inna, a jakość jej odmienna, niż zazwyczaj. Skutkiem tego w sercu powstają takie tchnienia, jakie są potrzebne do podtrzymywania i wzmacniania uczucia strachu (*peur*); trzymają one otwarte lub otwierają na nowo pory mózgu, przez które tchnienia znowu idą do wspomnianych nerwów. Samo to, że tchnienia życiowe wchodzi do owych porów sprawia, że budzą one szczególny ruch w gruczole, sprawiający że dusza doznaje uczucia strachu³⁷⁶. Podobnym procesem rozszerzania lub zwężania otworów serca i posyłania do niego w różny sposób krwi z innych części w celu wytworzenia odpowiednich tchnień tłumaczy Descartes wszystkie uczucia³⁷⁷.

beaucoup pour changer les mouvements de cette glande". *Passions*, art. XXXI; Zob. także art. XXXIV.

³⁷⁴ „Ajoutons ici que la petite glande qui es le principal siège de l'âme est tellement suspendue entre les cavités qui contiennent ces esprits qu'elle peut être mue par eux en autant de diverses façons qu'il y a de diversités sensibles dans les objets; mais qu'elle peut aussi être diversement mue par l'âme, laquelle est de telle nature qu'elle reçoit autant de diverses impressions en elle, c'est-à-dire qu'elle a autant de diverses perceptions qu'il arrive de divers mouvements en cette glande. Comme aussi réciproquement la machine du corps est tellement composée que de cela seul que cette glande est diversement mue par l'âme, ou par telle autre cause que ce puisse être, elle pousse les esprits qui l'environnent vers (...)”. *Passions*, art. XXXIV.

³⁷⁵ „On connaît, de ce qui a été dit ci-dessus, que la dernière et plus prochaine cause des passions de l'âme n'est autre que l'agitation dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau. Mais cela ne suffit pas pour les pouvoir distinguer les unes des autres: il est besoin de rechercher leurs sources et d'examiner leurs premières causes. Or, encore qu'elles puissent quelquefois être causées par l'action de l'âme, qui se détermine à concevoir tels ou tels objets; et aussi par le seul tempérament du corps, ou par les impressions qui se rencontrent fortuitement dans le cerveau, comme il arrive lorsqu'on se sent triste ou joyeux sans en pouvoir dire aucun sujet: il paraît néanmoins, par ce qui a été dit, que toutes les mêmes peuvent aussi être excitées par des objets qui meuvent les sens, et que ces objets sont leurs causes plus ordinaires et principales: d'où il suit que, pour les trouver toutes, il suffit de considérer tous les effets de ces objets”. *Passions*, art. LI.

³⁷⁶ Por. *Passions*, art. XXXV i XXXVI.

³⁷⁷ „Et pour ce que le semblable arrive en toutes les autres passions, à savoir, qu'elles sont principalement causées par les esprits contenus dans les cavités du cerveau, en tant qu'ils prennent leur cours vers les nerfs qui servent à élargir ou étrécir les orifices du coeur, ou à pousser diversement vers lui le sang qui est dans les autres parties, ou en quelque autre façon que ce soit, à entretenir la même passion, (...)”. *Passions*, art. XXXVII.

L. Chmaj podkreśla, że przedstawiona teoria tchnień, precyzyjnie opisana przez Kartezjusza w *Rozprawie o metodzie* i pokrótce przypominiana w *Namiętnościach duszy*, służy mu do wyjaśnienia różnych rodzajów uczuć³⁷⁸. Jako kryterium służące do ich rozróżnienia przyjmuje Descartes zasadę, że przedmioty zewnętrzne, działając w sposób rozmaity na nasze zmysły, wywołują różne uczucia³⁷⁹ – mogą one nas bowiem:

- zadziwiać,
- popychać do ucieczki przed nimi,
- skłaniać do urzeczywistnienia pewnych rzeczy,
- wzniecać radość lub smutek.

Kartezjusz uważa, że istnieje tylko sześć uczuć pierwotnych i prostych. Zalicza do nich: podziw (*admiration*), miłość (*amour*), nienawiść (*haine*), pożądanie (*désir*), radość (*joie*) i smutek (*tristesse*)³⁸⁰.

Uczuciem, w którym nie zachodzą żadne zmiany w sercu i krwi jest podziw. Jego celem jest tylko i wyłącznie ocena umysłowa, poznanie danego przedmiotu³⁸¹. Kartezjusz twierdzi, że taka ocena umysłowa może mieć miejsce zanim jeszcze poznamy, czy przedmiot jest dla podmiotu odpowiedni czy nie, dlatego wydaje się, że podziw jest według niego pierwszą reakcją uczuciową na wrażenia zmysłowe³⁸². Widzimy więc, że uczucie to ma związek wyłącznie z mózgiem, gdzie znajdują się narządy zmysłowe służące temu poznaniu³⁸³.

Gdy rozum przedstawia sobie jakiś przedmiot miłości, wówczas wrażenie, jakie ta myśl wywołuje w mózgu, pcha tchnienia życiowe do mięśni otaczających wnętrzności i żołądek. Sok pokarmowy zmienia się w świeżą krew, potem szybko i w większej ilości przechodzi do serca nie zatrzymując się w wątrobie; w sercu świeża krew tworzy większe ciepło; tchnienia z tej krwi wytworzone,

³⁷⁸ Zob. L. Chmaj, *Objaśnienia*, art. cyt., s. 196.

³⁷⁹ „C'est pourquoi, afin de les dénombrer, il faut seulement examiner par ordre en combien de diverses façons qui nous importent nos sens peuvent être mus par leurs objets. Et je ferai ici le dénombrement de toutes les principales passions selon l'ordre qu'elles peuvent ainsi être trouvées”. *Passions*, art. LII.

³⁸⁰ „Mais le nombre de celles qui sont simples et primitives n'est pas fort grand. Car, en faisant une revue sur toutes celles que j'ai dénombrées, on peut aisément remarquer qu'il n'y en a que six qui soient telles à savoir: l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse”. *Passions*, art. LXIX.

³⁸¹ „Et cette passion a cela de particulier qu'on ne remarque point qu'elle soit accompagnée d'aucun changement qui arrive dans le cur et dans le sang, ainsi que les autres passions. Dont la raison est que, n'ayant pas le bien ni le mal pour objet, mais seulement la connaissance de la chose qu'on admire (...)”. *Passions*, art. LXXI.

³⁸² „Et pour ce que cela peut arriver avant que nous connaissions aucunement si cet objet nous est convenable, ou s'il ne l'est pas, il me semble que l'admiration est la première de toutes les passions”. *Passions*, art. LIII.

³⁸³ „Dont la raison est que, n'ayant pas le bien ni le mal pour objet, mais seulement la connaissance de la chose qu'on admire, elle n'a point de rapport avec le cour et le sang, desquels dépend tout le bien du corps, mais seulement avec le cerveau, où sont les organes des sens qui servent à cette connaissance”. *Passions*, art. LXXI.

składają się z cząsteczek większych i bardziej ruchliwszych, dzięki czemu wrażenie, które wywołała pierwsza myśl o kochanym przedmiocie jest wzmocnione, co zmusza duszę do zatrzymania się przy tej myśli ³⁸⁴. Uczucie miłości może powstać tylko wówczas, gdy podmiot uświadamia sobie przedmiot, który je wywołuje, a ruch tchnień życiowych pobudza duszę do łączenia się za pośrednictwem woli z tym przedmiotem ³⁸⁵. Bez tego uświadomienia, niemożliwym jest, aby uczucie miłości zaistniało ³⁸⁶.

W chwili, gdy jakaś rzecz przedstawia się nam jako zła i jako taka [szkodliwa] jest uświadomiona, wówczas pobudza to człowieka do nienawiści ³⁸⁷, a tym samym do odłączenia się duszy od przedmiotów szkodliwych ³⁸⁸. W uczuciu tym sok pokarmowy wcale do krwi nie przechodzi. Krew płynie ze śledziony i dolnej części wątroby, gdzie jest żółć, do serca. To powoduje, że powstają w nim nierówności ciepła, gdyż krew ze śledziony bardzo trudno się rozgrzewa i rozrzedza, podczas gdy krew z wątroby rozgrzewa się i rozrzedza bardzo szybko. W efekcie, tchnienia idące do mózgu mają również cząsteczki bardzo nierówne a ich ruchy są nietypowe. Usposabiają one duszę do myśli cierpkich i pełnych goryczy przez co wzmacniają wrażenia nienawiści ³⁸⁹.

³⁸⁴ „(...) lorsque l'entendement se représente quelque objet d'amour, l'impression que cette pensée fait dans le cerveau conduit les esprits animaux, par les nerfs de la sixième paire, vers les muscles qui sont autour des intestins et de l'estomac, en la façon qui est requise pour faire que le suc des viandes, qui se convertit en nouveau sang, passe promptement vers le coeur sans s'arrêter dans le foie, et qu'y étant poussé avec plus de force que celui qui est dans les autres parties du corps, il y entre en plus grande abondance et y excite une chaleur plus forte, à cause qu'il est plus grossier que celui qui a déjà été raréfié plusieurs fois en passant et repassant par le coeur. Ce qui fait qu'il envoie aussi des esprits vers le cerveau, dont les parties sont plus grosses et plus agitées qu'à l'ordinaire; et ces esprits, fortifiant l'impression que la première pensée de l'objet aimable y a faite, obligent l'âme à s'arrêter sur cette pensée (...)”. *Passions*, art. CII.

³⁸⁵ „L'amour est une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables”. *Passions*, art. LXXIX.

³⁸⁶ „Or, toutes les passions précédentes peuvent être excitées en nous sans que nous apercevions en aucune façon si l'objet qui les cause est bon ou mauvais. Mais lorsqu'une chose nous est représentée comme bonne à notre égard, c'est-à-dire comme nous étant convenable, cela nous fait avoir pour elle de l'amour, et lorsqu'elle nous est représentée comme mauvaise ou nuisible, cela nous excite à la haine”. *Passions*, art. LVI.

³⁸⁷ Por. Tamże.

³⁸⁸ „Et la haine est une émotion causée par les esprits, qui incite l'âme à vouloir être séparée des objets qui se présentent à elle comme nuisibles”. *Passions*, art. LXXIX.

³⁸⁹ „Et elle les conduit aussi tellement vers les petits nerfs de la rate et de la partie inférieure du foie, où est le réceptacle de la bile, que les parties du sang qui ont coutume d'être rejetées vers ces endroits-là en sortent et coulent avec celui qui est dans les rameaux de la veine cave vers le coeur. Ce qui cause beaucoup d'inégalité en sa chaleur, d'autant que le sang qui vient de la rate ne s'échauffe et se raréfie qu'à peine, et qu'au contraire, celui qui vient de la partie inférieure du foie, où est toujours le fiel, s'embrace et se dilate fort promptement. En suite de quoi les esprits qui vont au cerveau ont aussi des parties fort inégales et des mouvements fort extraordinaires; d'où vient qu'ils y fortifient les idées de haine qui s'y trouvent déjà imprimées, et disposent l'âme à des pensées qui sont pleines d'aigreur et d'amertume”. *Passions*, art. CIII.

Dobro terazniejsze, zauważa Kartezjusz, które człowiek wyobraża sobie jako *moje własne*, rodzi radość³⁹⁰. Otwory serca są wówczas tak rozszerzone, że krew wchodzi weń i wychodzi w większej ilości niż zwykle. Krew ta, jest tą samą, która wielokrotnie już przez serce przechodziła. Rozszerza się ona bardzo łatwo i wytwarza bardzo delikatne tchnienia życiowe, które tworzą i wzmacniają te wrażenia w mózgu, które dają duszy myśli wesołe i spokojne³⁹¹. A ponieważ w radości obieg krwi jest szybszy i krew cieplejsza, cera człowieka jest różowsza, twarz nieco wydęta, mina zaś wesoła i śmiejąca się³⁹².

Zupełnie inne zjawisko przedstawia Descartes w opisie smutku, który rodzi się przez wyobrażenie sobie, że dotyka *mnie* zło terazniejsze³⁹³. W tym wypadku, otwory serca są silnie zwężone tak, że bardzo mało krwi przechodzi przez serce³⁹⁴. Ta właśnie krew - pisze Descartes - jest chłodniejsza i gęstsza, przez co wolniej płynie i czyni twarz bledszą³⁹⁵. Sok pokarmowy przemieszcza się przez otwory żołądka i jelit do wątroby wskutek czego apetyt się nie zmniejsza chyba, że nienawiść, która często się do smutku przyłącza, zamyka otwory prowadzące soki pokarmowe do wątroby³⁹⁶.

Pożądanie, zauważa Kartezjusz „jest wzruszeniem duszy spowodowanym przez tchnienia życiowe skłaniające ją do tego, aby chciała w przyszłości rzeczy dla niej odpowiednich jak np.:

- zachowania dobra terazniejszego i obecności przyszłego,

³⁹⁰ „Et la considération du bien présent excite en nous de la joie, celle du mal, de la tristesse, lorsque c'est un bien ou un mal qui nous est représentée comme nous appartenant”. *Passions*, art. LXI; Zob. także art. XCI.

³⁹¹ „En la joie ce ne sont pas tant les nerfs de la rate, du foie, de l'estomac ou des intestins qui agissent, que ceux qui sont en tout le reste du corps, et particulièrement celui qui est autour des orifices du coeur, lequel, ouvrant et élargissant ces orifices, donne moyen au sang, que les autres nerfs chassent des veines vers le coeur, d'y entrer et d'en sortir en plus grande quantité que de coutume. Et parce que le sang qui entre alors dans le coeur y a déjà passé et repassé plusieurs fois, étant venu des artères dans les veines, il se dilate fort aisément et produit des esprits dont les parties, étant fort égales et subtiles, sont propres à former et fortifier les impressions du cerveau qui donnent à l'âme des pensées gaies et tranquilles”. *Passions*, art. CIV.

³⁹² „Ainsi la joie rend la couleur plus vive et plus vermeille, parce qu'en ouvrant les écluses du coeur elle fait que le sang coule plus vite en toutes les veines, et que, devenant plus chaud et plus subtil, il enfle médiocrement toutes les parties du visage, ce qui en rend l'air plus riant et plus gai”. *Passions*, art. CXV.

³⁹³ Zob. *Passions*, art. LXI i art. XCII.

³⁹⁴ „Au contraire, en la tristesse les ouvertures du coeur sont fort rétrécies par le petit nerf qui les environne, et le sang des veines n'est aucunement agité, ce qui fait qu'il en va fort peu vers le coeur”. *Passions*, art. CV.

³⁹⁵ „La tristesse, au contraire, en étreignant les orifices du coeur, fait que le sang coule plus lentement dans les veines, et que, devenant plus froid et plus épais, il a besoin d'y occuper moins de place, en sorte que, se retirant dans les plus larges, qui sont les plus proches du coeur, il quitte les plus éloignées, dont les plus apparentes étant celles du visage, cela le fait paraître pâle et décharné (...)”. *Passions*, art. CXVI.

³⁹⁶ „Et cependant les passages par où le suc des viandes coule de l'estomac et des intestins vers le foie demeurent ouverts, ce qui fait que l'appétit ne diminue point, excepté lorsque la haine, laquelle est souvent jointe à la tristesse, les ferme”. *Passions*, art. CV; Zob. także art. C.

- odrzucenia, uniknięcia zła terazniejszego oraz tego, o którym się mniema, że może nas ono w przyszłości spotkać”³⁹⁷.

W uczuciu tym tchnienia podążają do tych części ciała, które mogą służyć do zdobycia pożądanego dobra lub uniknięcia szkodliwego zła. Wówczas przez serce przepływa więcej niż zwykle krwi, wobec czego serce tworzy większą ilość tchnień życiowych i wysyła je do mózgu dla utrzymania tam i wzmocnienia wyobrażenia owej woli osiągnięcia tego, czego się pożąda³⁹⁸. Pożądanie, zdaniem Descartes’a, tym różni się od poprzednio wymienionych uczuć, że jest siłą dynamiczną, za pośrednictwem której inne uczucia pobudzają człowieka do działania i przezwycięzania nastroczających się trudności. Łączy się ono z innymi uczuciami np. z miłością, która posługuje się nim dla osiągnięcia tego, co może zapewnić człowiekowi trwałe zachowanie radości lub prowadzi do osłabienia ciała i niemocy³⁹⁹.

Widzimy więc, że trzymając się kryterium przedmiotowo-fizjologicznego kreśli Kartezjusz dwie pary przeciwnych sobie uczuć pierwotnych:

- miłość (*amour*) – nienawiść (*haine*);
- radość (*joie*) – smutek (*tristesse*).

L. Chmaj sugeruje, że te uczucia sięgają aż do pierwocin naszego życia fizycznego i są tymi samymi objawami [reakcjami], jakie towarzyszyły dziecku, kiedy otrzymywało pokarm wystarczający lub niedostateczny i zły. Mimo, że wraz z rozwojem życia ludzkiego uczucia się przekształcają, to jednak ruchy wewnętrzne tchnień życiowych i krwi, które im niegdyś towarzyszyły, pozostają wciąż te same. W konsekwencji skutki i objawy zewnętrzne owych tchnień i krwi nie zmieniają się⁴⁰⁰.

Obok tych dwóch par uczuć, wyróżnia Kartezjusz jeszcze dwa inne uczucia pierwotne, które nie mają swych przeciwieństw – podziw (*admiration*) i pożądanie (*désir*). Pierwsze nie posiada swego przeciwieństwa, ponieważ:

³⁹⁷ „Ainsi on ne désire pas seulement la présence du bien absent, mais aussi la conservation du présent, et de plus l’absence du mal, tant de celui qu’on a déjà que de celui qu’on croit pouvoir recevoir au temps à venir”. *Passions*, art. LXXXVI.

³⁹⁸ „Enfin la passion du désir a cela de propre, que la volonté qu’on a d’obtenir quelque bien ou de fuir quelque mal envoie promptement les esprits du cerveau vers toutes les parties du corps qui peuvent servir aux actions requises pour cet effet, et particulièrement vers le coeur et les parties qui lui fournissent le plus de sang, afin qu’en recevant plus grande abondance que de coutume, il envoie plus grande quantité d’esprits vers le cerveau, tant pour y entretenir et fortifier l’idée de cette volonté (...)”. *Passions*, art. CVI.

³⁹⁹ Zob. *Passions*, art. CXX.

⁴⁰⁰ Por. L. Chmaj, *Wstęp do wydania z 1938 r.*, art. cyt., s. 38. Zob. także art. CXXXVI i L.

- ci, którzy nie posiadają żadnej skłonności naturalnej do żywienia tego uczucia [podziwu], są tylko wielkimi ignorantami ⁴⁰¹,
- gdy nastroczający się przedmiot nie ma w sobie nic niezwykłego, to wówczas wcale on nas nie wzrusza i rozważamy go obojętnie ⁴⁰²,
- uczucie to, jak wspomnieliśmy wcześniej, jest warunkiem wszelkich innych uczuć ⁴⁰³.

Pożądanie zaś, nie posiada przeciwieństwa, ponieważ nie ma wcale dobra, którego brak nie byłby zły, ani też zła jako rzeczy pozytywnej, której brak nie byłby dobry. Dzieje się tak dlatego, że dążąc np. do bogactwa unika się z konieczności ubóstwa; unikając chorób zabiega się o zdrowie itp. Stąd też Descartes wnioskuje, że jest to najprawdopodobniej zawsze jeden i ten sam ruch, który skłania do poszukiwania dobra, a zarazem do uniknięcia przeciwnego mu zła ⁴⁰⁴.

Choć liczba uczuć prostych i pierwotnych jest bardzo mała, to jednak wszystkich możliwych uczuć jest o wiele więcej. Stanowią one jednak tylko złożenie z niektórych spośród owych sześciu uczuć pierwotnych lub są ich gatunkami ⁴⁰⁵.

W trzeciej części *Namiętności duszy* Kartezjusz przeprowadza bardzo szczegółowe analizy aktów poszczególnych uczuć, które są albo czystej postaci gatunkami uczuć pierwotnych i prostych, albo ich kompilacjami. Kryterium wyodrębnienia owych aktów uczuć jest dokładnie takie samo, jak przy selekcji uczuć pierwotnych, mianowicie stanowi je przedmiot uczucia i charakter ruchu tchnień życiowych w organizmie.

Gatunkami [aktami] podziwu w czystej postaci są - według Descartes'a - poważanie (*estime*) i lekceważenie (*mépris*) ⁴⁰⁶. Jednakże w art. CXLIX Kartezjusz podkreśla, że poważanie jest aktem podziwu o tyle, o ile jest skłonnością duszy do przedstawienia sobie wartości rzeczy cenionej, wywołaną szczególnym ruchem tchnień życiowych prowadzonych do mózgu tak, aby

⁴⁰¹ „Aussi voyons-nous que ceux qui n'ont aucune inclination naturelle à cette passion sont ordinairement fort ignorants”. *Passions*, art. LXXV.

⁴⁰² „Et elle n'a point de contraire, à cause que, si l'objet qui se présente n'a rien en soi qui nous surprenne, nous n'en sommes aucunement émus, et nous le considérons sans passion”. *Passions*, art. LIII.

⁴⁰³ Zob. Tamże.

⁴⁰⁴ „(...) il me semble que c'est toujours un même mouvement qui porte à la recherche du bien, et ensemble à la fuite du mal qui lui est contraire”. *Passions*, art. LXXXVII.

⁴⁰⁵ „Et que toutes les autres sont composées de quelques-unes de ces six, ou bien en sont des espèces”. *Passions*, art. LXIX, i art. CXLIX: „Après avoir expliqué les six passions primitives, qui sont comme les genres dont toutes les autres sont des espèces (...)”.

⁴⁰⁶ „Ainsi ces deux passions ne sont que des espèces d'admiration (...)”. *Passions*, art. CL; Zob. także art. CXLIX: „Les deux premières sont l'estime et le mépris”.

wzmocnić wrażenia służące do tego celu. Lekceważenie natomiast, jest skłonnością duszy do rozważania pospolitości lub małości tego, co się lekceważy, spowodowaną przez ruch tchnień życiowych, które wzmacniają wyobrażenie owej małości. Oba te akty, pisze Kartezjusz w art. CLI, mogą się odnosić do wszelkiego rodzaju przedmiotów; głównie jednak są one godne uwagi, kiedy je odnosimy do nas samych, tzn. kiedy chodzi o naszą własną zasługę, którą szanujemy lub lekceważymy ⁴⁰⁷. Efektem zmieszania podziwu z innymi pierwotnymi uczuciami może być: szlachetność (*générosité*), pycha (*orgueil*), pokora (*humilité*), podłość (*bassesse*), szacunek (*vénération*) oraz pogarda (*dédain*) ⁴⁰⁸. Przemiana organiczna w przypadku tych aktów przebiega w następujący sposób: szlachetność wywołują tchnienia złożone z ruchu podziwu, radości i miłości żywionych zarówno w stosunku do siebie jak i do rzeczy z powodu, której szanuje się siebie. Polega ono na tym, że ⁴⁰⁹:

- z jednej strony człowiek jest świadomy, iż nic do niego nie należy rzeczywiście, oprócz owego swobodnego rozporządzania swoją wolą. Pochwała lub nagana zaś powinna go spotkać wyłącznie za dobre lub złe używanie woli;
- z drugiej zaś strony człowiek czuje w sobie mocne i stałe postanowienie czynienia dobrego użytku z woli, tzn. że nigdy nie zabraknie mu chęci do przedsięwzięcia i spełnienia wszystkiego, co uzna za najlepsze.

Ze zmieszania tych samych ruchów, które zachodzą w szlachetności, może powstać pycha. Różni się ona od szlachetności tylko tym, że dobre mniemanie o sobie jest tu niesłuszne ⁴¹⁰. Akt wywołujący pokorę, składa się z ruchów podziwu, smutku i miłości, jaką się żywi dla siebie samego, zmieszanej z nienawiścią, jaką się czuje dla swych wad, z powodu których lekceważy się siebie. Akt ten, jak zauważa Kartezjusz polega na tym jedynie, że dzięki zastanowieniu się nad słabością naszej natury i nad błędami kiedyś przez nas popełnionymi lub tymi, które zdolni jesteśmy popełnić, nie stawiamy się wyżej od nikogo i uważamy, że inni, mając tak samo wolną wolę jak my, mogą jej również dobrze użyć ⁴¹¹. Jeżeli analizujemy podłość, pisze Descartes, to obserwujemy, że ma ona miejsce, gdy niespodziewane zdarzenie czyni ruch tchnień w mózgu bardzo silnym od samego początku i towarzyszy temu

⁴⁰⁷ Por. *Passions*, art. CXLIX i CLI.

⁴⁰⁸ Zob. *Passions*, art.: CLX, CLIII, CLV, CLIX.

⁴⁰⁹ Por. *Passions*, art. CLX i CLIII.

⁴¹⁰ Por. *Passions*, art. CLX.

⁴¹¹ Por. *Passions*, art. CLV i CLX.

poczucie słabości lub chwiejności tak, że człowiek bez rozporządzania wolną wolą ⁴¹²:

- nie może powstrzymać się od pewnych uczynków, których później będzie żałował;
- nie wierzy we własne siły i uważa, że nie można się obejść bez wielu rzeczy, których zdobycie zależne jest od innych.

Ruch tchnień życiowych wywołujący szacunek składa się z tego, który powoduje podziw oraz obawę. Wówczas dusza skłania się do ⁴¹³:

- poważania czczzonego przedmiotu;
- poddania się czczonemu przedmiotowi z pewną obawą, aby pozyskać sobie jego względy.

Ruch tchnień, z którego powstaje pogarda, składa się z poruszeń wywołujących podziw i pewność siebie [śmiałość]. Kartezjusz definiuje pogardę w następujący sposób: „jest to skłonność duszy do lekceważenia jakiejś wolnej przyczyny, o której sądzi się, że z natury swej jest ona zdolna przynieść nam dobro lub zło, lecz jest ona [przyczyna] o tyle niżej od nas, iż nie może nam uczynić ani jednego, ani drugiego” ⁴¹⁴.

Pierwotne i proste uczucie, jakim jest radość, także posiada swoje gatunki, a są nimi: nadzieja (*espérance*), obawa (*crainte*), szyderstwo (*moquerie*), chwała (*glorie*), i uciecha (*allégresse*) ⁴¹⁵. Kartezjuszowska analiza wymienionych aktów ukazuje, że nadzieja wzbudza w człowieku szczególny ruch tchnień życiowych, powstały z pomieszania ruchów radości i pożądania. Jest ona skłonnością duszy do obudzenia w sobie przekonania, że się osiągnie to, czego się pragnie ⁴¹⁶. Z pomieszania tych samych ruchów powstać może jednak przeciwne do nadziei doznanie – obawa. Przeciwieństwo polega tu na różnicy w skłonności duszy, tzn. w obawie dusza budzi w sobie przekonanie, że nie osiągnie się tego, czego się pragnie ⁴¹⁷. Odnośnie do tych dwóch aktów, Descartes podkreśla, że mimo swych przeciwieństw człowiek może je mieć w sobie oba naraz, tzn. gdy przedstawia sobie równocześnie różne racje,

⁴¹² Por. *Passions*, art. CLIX i CLX.

⁴¹³ Por. *Passions*, art. CLXII.

⁴¹⁴ „(...) ce que je nomme le dédain est l'inclination qu'a l'âme à mépriser une cause libre en jugeant que, bien que de sa nature elle soit capable de faire du bien et du mal, elle est néanmoins si fort au-dessous de nous qu'elle ne nous peut faire ni l'un ni l'autre”. Por. *Passions*, art. CLXIII.

⁴¹⁵ Zob. *Passions*, art. CLXV, CLXXVIII, CCIV i CCX.

⁴¹⁶ „L'espérance est une disposition de l'âme à se persuader que ce qu'elle désire adviendra, laquelle est causée par un mouvement particulier des esprits, à savoir, par celui de la joie et du désir mêlés ensemble”. *Passions*, art. CLXV.

⁴¹⁷ „Et la crainte est une autre disposition de l'âme qui lui persuade qu'il n'advient pas”. *Passions*, art. CLXV.

z których jedne karzą nam wierzyć, a inne wątpić w osiągnięcie tego, czego się pragnie ⁴¹⁸.

Szyderstwo powstaje, gdy radość zmiesza się z nienawiścią. Jego przedmiotem jest małe zło w osobie, która [zdaniem podmiotu doznającego tego aktu], na nie zasługuje ⁴¹⁹. Gdy do radości dołącza się miłość siebie oraz nadzieja, że będą *nas chwalić*, powstaje chwała ⁴²⁰. Uciecha natomiast, jest kompilacją radości i uwolnienia od długo dźwiganego brzemienia ⁴²¹.

Takie doznania [akty uczuć] jak: pewność (*sécurité*), odwaga (*courage*) są gatunkami pożądania ⁴²². W tym miejscu Tureńczyk podkreśla, że jeżeli pożądaniu towarzyszą pewność i rozpacz, to są one tu zawsze w parze. Generują je te same ruchy tchnień, które tworzą nadzieję i obawę, ale gdy nadzieja jest tak mocna, że usuwa całkiem obawę, wówczas zmienia się jej natura i pojawia się pewność, iż spełni się żywione pragnienie ⁴²³. Człowiek doświadcza także czasem pewnego gorąca, poruszenia, wrzenia krwi, które skłania mocno duszę do dokonania rzeczy, jakich chce ona dokonać bez względu na to, jakie one są. To właśnie poruszenie nazywa Kartezjusz odwagą ⁴²⁴.

Przychylność (*faveur*) i wdzięczność (*reconnaissance*) są gatunkami – miłości. Descartes w art. CXCII, podkreśla, że przychylność jest gatunkiem miłości, a nie pożądania, ponieważ ⁴²⁵:

- z natury jesteśmy skłonni do kochania tych, którzy postępują dobrze, chociaż *my* z tego nie mamy żadnej korzyści;
- pragnienie, by się dobrze powodziło temu, komu *jesteśmy przychylni*, towarzyszy jej zawsze.

⁴¹⁸ Por. *Passions*, art. CLXV.

⁴¹⁹ „(...) moquerie est une espèce de joie mêlée de haine, qui vient de ce qu'on aperçoit quelque petit mal en une personne qu'on pense en être digne”. *Passions*, art. CLXXVIII.

⁴²⁰ „Ce que j'appelle ici du nom de gloire est une espèce de joie fondée sur l'amour qu'on a pour soi-même, et qui vient de l'opinion ou de l'espérance qu'on a d'être loué par quelques-uns autres”. *Passions*, art. CCIV.

⁴²¹ „Enfin, ce que je nomme allégresse est une espèce de joie en laquelle il y a cela de particulier, que sa douceur est augmentée par la souvenance des maux qu'on a soufferts et desquels on se sent allégé en même façon que si on se sentait déchargé de quelque pesant fardeau qu'on eût longtemps porté sur ses épaules”. *Passions*, art. CCX.

⁴²² Zob. *Passions*, art. CLXVI, CLXXI.

⁴²³ „Et jamais l'une de ces passions n'accompagne le désir qu'elle ne laisse quelque place à l'autre. Car, lorsque l'espérance est si forte qu'elle chasse entièrement la crainte, elle change de nature et se nomme sécurité ou assurance”. *Passions*, art. CLXVI.

⁴²⁴ „Le courage, lorsque c'est une passion et non point une habitude ou inclination naturelle, est une certaine chaleur ou agitation qui dispose l'âme à se porter puissamment à l'exécution des choses qu'elle veut faire, de quelque nature qu'elles soient”. *Passions*, art. CLXXI.

⁴²⁵ „Car nous sommes naturellement portés à aimer ceux qui font des choses que nous estimons bonnes, encore qu'il ne nous en revienne aucun bien. La faveur, en cette signification, est une espèce d'amour, non point de désir, encore que le désir de voir du bien à celui qu'on favorise l'accompagne toujours”. *Passions*, art. CXCII.

Podobnie wdzięczność powstaje z połączenia miłości i dobrego czynu kogoś względem *nas* ⁴²⁶.

Gatunkami nienawiści są: oburzenie (*indignation*) i gniew (*colère*) ⁴²⁷. Akt oburzenia powstaje podczas połączenia ruchów tchnień tworzących nienawiść z dobrem lub złem wyrządzanym przez kogoś tym, którzy na to nie zasługują ⁴²⁸. Gniew natomiast, jest efektem zmieszania nienawiści do ludzi, którzy szkodzą lub chcieli szkodzić *nam* z ⁴²⁹:

- pożądaniem odparcia złych zamiarów względem *nas*;
- odwetem za nie i miłością własną.

Co się zaś tyczy smutku, to wyróżnia Kartezjusz takie jego gatunki, jak: zawiść (*envie*), litość (*pitié*), żal (*repentir*), wstyd (*honte*) oraz niesmak (*dégoût*) ⁴³⁰. Akty te związane są z następującymi kompilacjami uczuć: zawiść powstaje ze zmieszania smutku z nienawiścią. Wspomniana nienawiść ma swe źródło w dostrzeżeniu dóbr materialnych u ludzi, którzy na owe dobra nie zasługują ⁴³¹. Gdy jednak smutek miesza się z miłością, to powstaje litość. Przedmiot tego aktu uczuciowego stanowi zło, na które *naszym zdaniem* ludzie cierpiący nie zasługują ⁴³². Smutek połączony z *naszym* złym postępkami rodzi żal ⁴³³. Na smutku, miłości własnej i obawie otrzymania nagany opiera się wstyd ⁴³⁴. A niesmak jest gatunkiem smutku, pochodzącym z tej samej przyczyny, która wcześniej wywołała przyjemność ⁴³⁵.

⁴²⁶ „La reconnaissance est aussi une espèce d'amour excitée en nous par quelque action de celui pour qui nous l'avons, et par laquelle nous croyons qu'il nous a fait quelque bien, ou du moins qu'il en a eu intention. Ainsi elle contient tout le même que la faveur, et cela de plus qu'elle est fondée sur une action qui nous touche et dont nous avons désir de nous revancher”. *Passions*, art. CXCI.

⁴²⁷ Zob. *Passions*, art. CXC, CC.

⁴²⁸ „Car on n'est indigné que contre ceux qui font du bien ou du mal aux personnes qui n'en sont pas dignes”. *Passions*, art. CXC.

⁴²⁹ „La colère est aussi une espèce de haine ou d'aversion que nous avons contre ceux qui ont fait quelque mal, ou qui ont tâché de nuire, non pas indifféremment à qui que ce soit, mais particulièrement à nous. Ainsi elle contient tout le même que l'indignation, et cela de plus qu'elle est fondée sur une action qui nous touche et dont nous avons désir de nous venger. Car ce désir l'accompagne presque toujours; et elle est directement opposée à la reconnaissance, comme l'indignation à la faveur. Mais elle est incomparablement plus violente que ces trois autres passions, à cause que le désir de repousser les choses nuisibles et de se venger est le plus pressant de tous”. *Passions*, art. CXC; Zob. także art. CC.

⁴³⁰ Zob. *Passions*, art. CLXXII, CLXXV, CXCI, CCV i CCVIII.

⁴³¹ „L'envie donc, en tant qu'elle est une passion, est une espèce de tristesse mêlée de haine qui vient de ce qu'on voit arriver du bien à ceux qu'on pense en être indignes”. *Passions*, art. CLXXII.

⁴³² „La pitié est une espèce de tristesse mêlée d'amour ou de bonne volonté envers ceux à qui nous voyons souffrir quelque mal duquel nous les estimons indignes”. *Passions*, art. CLXXV.

⁴³³ „(...) et c'est une espèce de tristesse qui vient de ce qu'on croit avoir fait quelque mauvaise action. Et elle est très amère, parce que sa cause ne vient que de nous”. *Passions*, art. CXCI.

⁴³⁴ „La honte, au contraire, est une espèce de tristesse fondée aussi sur l'amour de soi-même, et qui vient de l'opinion ou de la crainte qu'on a d'être blâmé”. *Passions*, art. CCV.

⁴³⁵ „Le dégoût est une espèce de tristesse qui vient de la même cause dont la joie est venue auparavant”. *Passions*, art. CCVIII.

Analiza afektywności, którą wyżej zarysowaliśmy dowodzi, że uczuć doznaje dusza, ale tylko o tyle, o ile jest połączona z ciałem ⁴³⁶. Dlatego też - zauważa Kartezjusz - ich naturalnym przeznaczeniem jest to, aby pobudzać duszę do zaktualizowania i wspierania tych czynności, które mogą ciało w pewien sposób zachować lub udoskonalić ⁴³⁷. Zna jednakże Kartezjusz jeszcze inne uczucia, które nazywa wzruszeniami (*émotions de l'âme*). W swoich *Namiętnościach*, definiuje owe uczucia w ten sposób: „(...) to wprawdzie wzruszenia duszy, lecz przez nią samą wywoływane (...)” ⁴³⁸. Istnieje więc radość czysto intelektualna (*joie purement intellectuelle*) ⁴³⁹, smutek intelektualny (*tristesse intellectuelle*) ⁴⁴⁰, powstające w duszy bez udziału ciała ⁴⁴¹. *Émotions* i *passions* są do siebie podobne. Często się ze sobą łączą, niemniej jednak mogą one powstawać z tych uczuć, które stanowią ich przeciwieństwo ⁴⁴².

Studium kartezjańskiej afektywności generuje rzadko dostrzegany problem, a mianowicie rodzi się pytanie, że skoro źródłem każdego uczucia jest odpowiedni ruch tchnień życiowych i wrażenie jakie czyni na gruczole obecność jakiegoś przedmiotu, to jak to się dzieje, że ten sam ruch tchnień i to samo wrażenie u jednego człowieka powoduje np. strach, a u innego wywołuje odwagę i śmiałość? Czy nie powinno być raczej tak, że taki sam, konkretny bodziec zawsze i w każdym człowieku wywoła taką samą reakcję? Kartezjusz zdawał sobie sprawę z istnienia tej trudności. Szukając możliwości jej przezwyciężenia, pisał: „przyczyna tego jest ta, że mózg nie jest u wszystkich w ten sam sposób urządzony (...)” ⁴⁴³. Dodawał, że owa odmiennność reakcji może również pochodzić z różnych dyspozycji serca, wątroby, żołądka, śledziony i wszelkich

⁴³⁶ „Touchant quoi il est à remarquer que, selon l'institution de la nature, elles se rapportent toutes au corps, et ne sont données à l'âme qu'en tant qu'elle est jointe avec lui (...)”. *Passions*, art. CXXXVII.

⁴³⁷ „(...) en sorte que leur usage naturel est d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps ou à le rendre en quelque façon plus parfait”. Tamże.

⁴³⁸ „(...) qu'on peut nommer des émotions de l'âme qui se rapportent à elle, mais qui sont causées par elle-même (...)”. *Passions*, art. XXIX.

⁴³⁹ „(...) afin de ne pas confondre cette joie, qui est une passion, avec la joie purement intellectuelle, qui vient en l'âme par la seule action de l'âme, et qu'on peut dire être une agréable émotion excitée en elle-même, par elle-même (...)”. *Passions*, art. XCI.

⁴⁴⁰ „Et il y a aussi une tristesse intellectuelle (...)”. *Passions*, art. XCII; Zob. także art. XCIII.

⁴⁴¹ „(...) c'est que notre bien et notre mal dépendent principalement des émotions intérieures qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même, en quoi elles diffèrent de ces passions, qui dépendent toujours de quelque mouvement des esprits (...)”. *Passions*, art. CXLVII.

⁴⁴² „(...) et bien que ces émotions de l'âme soient souvent jointes avec les passions qui leur sont semblables, elles peuvent souvent aussi se rencontrer avec d'autres, et même naître de celles qui leur sont contraires”. Tamże.

⁴⁴³ „La même impression que la présence d'un objet effroyable fait sur la glande, et qui cause la peur en quelques hommes, peut exciter en d'autres le courage et la hardiesse, dont la raison est que tous les cerveaux ne sont pas disposés en même façon (...)”. *Passions*, art. XXXIX.

innych organów, mających wpływ na temperament krwi i przyczyniających się do wytwarzania tchnień życiowych ⁴⁴⁴.

Nie można pominąć w naszych rozważaniach kontrowersyjnego poglądu Descartes'a na temat konfliktu między popędami naturalnymi i wolą, między tym, czego chce ciało przy pomocy swych tchnień i dusza przy pomocy swej woli. Otóż dusza ma również swoje własne pragnienia. Stąd powstaje walka wewnętrzna, która nie toczy się - jak to powszechnie dotąd sądzono - pomiędzy niższą, a wyższą warstwą duszy, ale rozgrywa się pomiędzy samą duszą a ciałem, tzn. pomiędzy wolą a tchnieniami życiowymi w mózgu. Aby zapanować nad uczuciami, dusza musi poznać ów mechanizm cielesny i nauczyć się nim posługiwać dla swoich celów. Musi poprzez odpowiednią tresurę ciała i nauczanie zdrowych nawyków dążyć do wyćwiczenia i udoskonalenia swej woli, organizując ją wokół stałych i niezachwianych zasad ⁴⁴⁵.

W zakończeniu rozprawy stwierdza Kartezjusz, że „od uczuć jedynie zależy wszelkie dobro i zło w tym życiu” ⁴⁴⁶, a ludzie zdolni do największych wzruszeń są „zdolni do największego zakosztowania słodczy w tym życiu” ⁴⁴⁷. Descartes nie wątpił, że dusza może mieć swoje osobne radości, ale gdy chodzi o radości duszy wspólne z ciałem, to zależą one całkowicie od uczuć ⁴⁴⁸.

Na obecnym etapie naszych analiz klarują się następujące wnioski:

- opisując mechanizm ludzkiego ciała, obywa się Kartezjusz bez wszelkich zbędnych hipotez; nie przyjmuje on żadnej duszy zmysłowej i wegetatywnej ani żadnej jej formy substancjalnej. Ogień w sercu, powodujący obieg krwi, a także ruch tchnień życiowych są koniecznymi i wystarczającymi warunkami wszelkich funkcji życiowych;

⁴⁴⁴ „Cette inégalité (...) peut aussi procéder des diverses dispositions du coeur, du foie, de l'estomac, de la rate et de toutes les autres parties qui contribuent à leur production [des esprits]”. *Passions*, art. XV.

⁴⁴⁵ „Et ce n'est qu'en la répugnance qui est entre les mouvements que le corps par ses esprits et l'âme par sa volonté tendent à exciter en même temps dans la glande, que consistent tous les combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie inférieure de l'âme qu'on nomme sensitive et la supérieure, qui est raisonnable, ou bien entre les appétits naturels et la volonté. Car il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties: La même qui est sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés. L'erreur qu'on a commise en lui faisant jouer divers personnages qui sont ordinairement contraires les uns aux autres ne vient que de ce qu'on n'a pas bien distingué ses fonctions d'avec celles du corps, auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison; En sorte qu'il n'y a point en ceci d'autre combat sinon que la petite glande qui est au milieu du cerveau pouvant être poussée d'un côté par l'âme et de l'autre par les esprits animaux, qui ne sont que des corps ainsi que j'ai dit ci-dessus, il arrive souvent que ces deux impulsions sont contraires, et que la plus forte empêche l'effet de l'autre”. *Passions*, art. XLVII.

⁴⁴⁶ „Que c'est d'elles seules que dépend tout le bien et le mal de cette vie”. *Passions*, art. CCXII.

⁴⁴⁷ „(...) en sorte que les hommes qu'elles peuvent le plus émouvoir sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie”. Tamże.

⁴⁴⁸ „Au reste, l'âme peut avoir ses plaisirs à part. Mais pour ceux qui lui sont communs avec le corps, ils dépendent entièrement des passions (...)”. Tamże.

- ciało żyje nie dlatego, że ma duszę, ale właśnie dlatego otrzymuje duszę, bo stanowi mechanizm zdolny do życia;
- śmierć nie jest wynikiem opuszczenia ciała przez duszę, ale efektem rozprężenia się mechanizmu cielesnego. Życie cielesne ma zatem niezależną samodzielność rozwojową, podległą własnym prawom;
- nie jest tak, że dusza w ciele jest czymś obcym i niepotrzebnym. Złączona z całym ciałem, przeżywa dzięki niemu tylko wszelkiego rodzaju wrażenia wewnętrzne i zewnętrzne oraz uczucia i wzruszenia, które odczuwa w sobie samej i w ciele zarazem. Bez tego związku nie byłoby uczuć, ale bez uczuć nie byłoby także tego związku. Między stanami fizjologicznymi, a doznaniem duszy istnieje zatem stała odpowiedniość;
- porządek naturalny, rządzący ciałem, świadczy o swoistej celowości uczuć, o tym, że natura sama realizuje w człowieku swe prawa poprzez jego ciało, a ściślej mówiąc poprzez uczucia. Cielesne istnienie człowieka stanowi więc bogate źródło jego intensywnych przeżyć. Jest motorem jego działań. Równocześnie to cielesne istnienie realizuje pewien porządek naturalny, wprawdzie bezrefleksyjny i nieświadomy, ale konieczny i możliwy do przyjęcia przez człowieka, który kieruje się wolą i rozumem;
- fizyka uczuciowości Kartezjusza staje się podstawą etyki, narzędziem moralnego doskonalenia się człowieka.

Wydaje się, że właściwą konkluzję wyprowadzalną z analizy kartezjańskiej afektywności stanowią słowa samego Descartes'a, które zapowiadają misję, jaką odgrywają uczucia w strukturze osobowej człowieka. W swojej korespondencji do Marquis'a de Newcastle, Kartezjusz pisze: nasza dusza nie miałaby powodu, żeby pozostawać w połączeniu z ciałem przez jedną jedyną chwilę, jeśli nie miałaby w ten sposób odczuwać przyjemnych i pożytecznych poruszeń uczuciowych, w których tkwi cała przyjemność naszego życia ⁴⁴⁹.

W. Szumowski podkreśla, że „do tych poglądów doszedł Kartezjusz mniej przez obserwację, głównie przez zastanawianie się, jakim mógł stworzyć człowieka Bóg, jako istota nieskończenie rozumna. Psychologię jego cechuje dualizm, fizjologia jest opanowana przez pogląd mechanistyczny, w którym

⁴⁴⁹ Por. R. Descartes, *Descartes au Marquis de Newcastle* [mars ou avril 1648], AT V, s. 135; Zob. także *Passions*, art. CCXII.

naczelną rolę należy się nieistniejącym tchnieniom życiowym”⁴⁵⁰. Wszystko zatem przemawia za tym, że kartezjańska koncepcja uczuć powstała raczej na drodze apriorycznej, a nie w oparciu o dogłębną obserwację wewnętrznych przeżyć.

Zaprezentowane poglądy Św. Tomasza i Descartes’a podsumujmy w następującej syntezie: istotny wpływ na koncepcję ludzkiej sfery uczuciowej ma koncepcja człowieka. Znajduje ona bowiem przełożenie w definicjach uczuć prezentowanych przez omawianych autorów, a co więcej w kryterium podziału uczuć i ich aktów. Skoro dla Akwinaty ani samo ciało, ani sama dusza nie tworzą bytu, o którym moglibyśmy powiedzieć, że ma naturę ludzką, lecz dopiero *compositum*, czyli byt złożony z formy [duszy] i materii [ciała] stanowić może substancję jednostkową [zupełną] i prawdziwy podmiot obdarzony taką naturą, to nic dziwnego, że uczucia dla Doktora Anielskiego stanowią tylko jeden z elementów natury ludzkiej - jednej zasady działania człowieka (*principium quo agendi remotum*), ale nie tworzą tej jedności. Konsekwencją takiego patrzenia na człowieka i jego naturę jest definicja uczuć, przyznająca im właściwe miejsce w zmysłowej władzy pożądawczej bytu ludzkiego. Tymczasem, zanegowanie przez Kartezjusza duszy jako formy substancjalnej i afirmacja ognia w sercu wraz z towarzyszącym mu ruchem tchnień życiowych jako koniecznych i wystarczających warunków wszelkich funkcji życiowych generuje odmienne od Tomaszowych konsekwencje: *passions* nie są elementem natury ludzkiej. Są raczej częścią cielesnej sfery człowieka. Idąc w tych wnioskach dalej, sama definicja uczuć Kartezjańskich i kryterium ich podziału pozwalają na stwierdzenie, że uczucia Descartes’a stanowią spoiwo łączące substancję zupełną, jaką jest dusza, z substancją zupełną jaką jest ciało. W tym miejscu ujawnia się ich zasadnicza rola - mają uczynić z tych dwóch substancji odrębnych i zupełnych istotę absolutnie jedną. W tym kontekście poglądy Akwinaty są zupełnie odmienne, a mianowicie: w naturze pełnego człowieka [jego *compositum*], uczucia zmierzając do osiągnięcia stanu przyjemnego i uniknięcia tego co przykre, udoskonalają tylko naturę ludzką która już jest jedna i zupełna. Bez nich natura ludzka nie mogłaby zaktualizować właściwych jednej osobie ludzkiej potencjalności na płaszczyźnie życia ludzkiego.

Zaprezentowana wyżej problematyka uczuciowości Kartezjusza i św. Tomasza, staje się podstawą do tego, aby w dalszej części naszych

⁴⁵⁰ W. Szumowski, art. cyt., s. 9.

rozważań dokonać wnikliwszych analiz poszczególnych uczuć i ich aktów, co pozwoli w pełniejszy sposób ukazać swoistą rolę, jaką uczucia pełnią w życiu człowieka.

ROZDZIAŁ 3: UCZUCIA JAKO NARZĘDZIE AKTUALIZOWANIA ŻYCIA OSOBOWEGO

Tę część naszych rozważań poświęcimy omówieniu poszczególnych aktów życia uczuciowego, o których pisali tytułowi autorzy. Głównym celem tego rozdziału nie jest wnikliwa analiza wszystkich możliwych uczuć, lecz ukazanie ich swoistej roli w aspekcie metafizycznym.

3.1. Miejsce zmysłowych władz pożądawczych w aktualizowaniu właściwych osobie ludzkiej potencjalności

W VI księdze *Metafizyki* Arystoteles napisał: „Jeśli byt w prostym znaczeniu rozumie się różnorodnie, to wiemy, że jest byt wedle przypadłości, dalej byt jako prawda, a nie-byt jako fałsz, poza tym jest byt podzielony na kategorie [to zaznaczy byt jako coś, jakie, ile, znajdowanie się w miejscu, zachodzenie w czasie czy cokolwiek innego jeszcze, co jest oznaczone w podobny sposób], a wreszcie jest byt w możliwości i byt w akcie”⁴⁵¹. Słowa te były zapowiedzią wyodrębnienia w bycie przez Stagirytę trzech podstawowych złożań bytowych: aktu – możliwości, formy – materii, substancji – przypadłości, które w późniejszym czasie Tomasz nieco poprawił i uzupełnił, wskazując na złożenie z istnienia i istoty. Tak więc w każdym bycie istnieją takie elementy, bez których nie może on istnieć, rozwijać się i działać. Człowiek nie stanowi tu żadnego wyjątku.

Koncepcja aktu i możliwości Arystotelesa odkrywa przed nami, że każdy realny byt jest w pewnym aspekcie w akcie, a w innym w możliwości, dzięki czemu jako wewnętrznie złożony może działać oraz podlegać określonym działaniom. Odnośnie do wyjaśniania różnego rodzaju dynamizmów i działań poszczególnych bytów teoria aktu i możliwości Arystotelesa wskazuje, że akt jest zawsze racją wszelkiego działania bytów i ich dynamizmu, ruchu czy zmiany,

⁴⁵¹ „Ἀλλ' ἐπεὶ τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς, ὧν ἓν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὂν ὡς τὸ ψεῦδος, παρὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας (οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποῖον, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πού, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον), ἔτι παρὰ ταῦτα α πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ”. *Met.*, VI, 1, 1026 a 33 – 1026 b.

ponieważ „wszystko, co jest w ruchu, jest poruszane przez coś drugiego”⁴⁵². Akwinata w tym miejscu dopowiada: nic nie może być wyprowadzone z możliwości do aktu inaczej jak tylko przez byt-akt⁴⁵³, jak również: być poruszonym, jest niczym innym, jak być sprowadzonym z możliwości do aktu⁴⁵⁴. Akt zatem jest racją wszelkiego dynamizmu i zmiany, a problematyka działania, doskonalenia jest niczym innym, jak aktualizowaniem możliwości.

Arystoteles zauważył jednak, że na co dzień mamy do czynienia z różnymi rodzajami dynamizmu. Czasem rzeczy powstają lub giną, a innym razem tylko ulegają różnym przemianom⁴⁵⁵. Obserwacje Stagiryty w tej płaszczyźnie zaowocowały teorią formy i materii, która ukazuje rację przemian i jej granicę. Szczegółowa analiza wewnętrznej struktury bytu i jego złożoności doprowadziła Arystotelesa do odkrycia, że podłożem zmian w każdym bycie jest materia w funkcji substratu⁴⁵⁶, podczas gdy przyczyną i kresem zmian jest forma w funkcji przyczyny⁴⁵⁷. Toteż w procesie przemian jednych bytów w drugie i ginięcia przy rozpadzie materii, ginie jej forma, materia zaś jako element możliwościowy⁴⁵⁸ przybiera nową formę. Forma bowiem nie jest elementem możliwościowym, lecz aktualnościowym⁴⁵⁹. Jest czymś, co oznacza pewien kres i granicę przemian. Odkrywając materię jako źródło potencjalności w bycie, wyjaśniamy istotę zmian substancjalnych. Odkrywając formę jako determinację potencjalności materii, widzimy rację utraty formy, która wynika stąd, że dana forma nie wyczerpała do końca możliwości materii. Ponadto, złożenie z materii i formy stanowi także wyjaśnienie faktu, że dany byt jest całością substancjalną, jedną i tożsamą⁴⁶⁰. Całość ta pochodzi od formy [czynnika

⁴⁵² „εἰ δὲ ἀνάγκη πᾶν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινός τε κινεῖσθαι”. *Phys.*, VIII, 5, 256 a; Zob. także *Phys.*, VIII, 4, 256 a.

⁴⁵³ „Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu (...)”. *STh* I-II q. 79, a. 3 resp.

⁴⁵⁴ „Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur (...)”. *STh* I q. 2, a. 3 resp.

⁴⁵⁵ „Ὅταν μὲν οὖν κατὰ τὸ ποσὸν ἢ ἡ μεταβολὴ τῆς ἐναντιώσεως, αὕξη καὶ φθίσις, ὅταν δὲ κατὰ τόπον, φορά, ὅταν δὲ κατὰ πάθος καὶ τὸ ποιόν, ἀλλοίωσις, ὅταν δὲ μηδὲν ὑπομένη οὐ θάτερον πάθος ἢ συμβεβηκὸς ὅλως, γένεσις, τὸ δὲ φθορά”. Arystoteles, *De generatione et corruptione*, w: Tenże, *O powstawaniu i niszczeniu*, tekst, przekład i studia A. Pokulniewicz, Warszawa 2008, I, 4, 319 b 32 – 320 a. [dalej cyt. *De generatione*]

⁴⁵⁶ „λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός”. *Phys.*, I, 9, 192 a 31 n.

⁴⁵⁷ Zob. *Met.*, I, 3, 983 a 25-33.

⁴⁵⁸ „ὕλην δὲ λέγω ἢ μὴ τότε τι οὕσα ἐνεργείᾳ δυνάμει τότε τι”. *Met.*, VIII, 1, 1042 a 27. Zob. także IX, 1050 a 15.

⁴⁵⁹ Por. *Met.*, IX, 8, 1050 b 1.

⁴⁶⁰ Chodzi tu o tożsamość istotową tzn. rzeczy pozostają zawsze tym, czym są, mimo, że wiele innych elementów w tych rzeczach uległo przemianie lub zmianie. Por. *Met.*, VII, 11, 1037 a 30.

aktualizującego potencjalność materii⁴⁶¹. Racją podzielności i różnorodności jest zawsze element potencjalny, czyli materia.

Arystoteles zauważył także, że w bytach istnieją takie elementy, które choć podlegają zmianie, to mogą dochodzić lub odchodzić od konkretnego bytu, determinując jego tożsamość w sensie przypadłościowym. Stagiryta podkreśla, że „ pewne rzeczy nazywają się tożsame w sensie przypadłościowym, jak na przykład biały i muzyk, ponieważ jedno i drugie przynależy przypadłościowo do tego samego oraz jak człowiek i muzyk, ponieważ jedno przysługuje przypadłościowo drugiemu; podobnie powiedzenie *muzyk jest człowiekiem* znaczy, iż być muzykiem przysługuje przypadłościowo człowiekowi (...). I ponieważ zachodzi tu tożsamość w sensie przypadłościowym, nie można jej orzekać powszechnie: nie można powiedzieć prawdziwie, że każdy człowiek jest tym samym, co muzyk, gdy powszechnie orzeka się to, co przysługuje na mocy istoty, a przypadłościowe jest właśnie takie, że nie przysługuje temu jako takiemu i orzeka się o czymś coś takiego tylko w pewnych przypadkach (...). Tożsame, w znaczeniu istotowym, rozumie się na tyle sposobów co i jedno. Jest więc coś tożsame z racji jednej materii, czy to jednej gatunkowo, czy numerycznie, i jest tożsame z racji jednej substancji. Widać z tego wyraźnie, że tożsame jest pewnym jednym w bytach, i to w wielu rzeczach, bądź jednej potraktowanej jako wiele, jak na przykład gdy mówi się, że coś jest tożsame ze sobą, jakby było zdwojone”⁴⁶². W tych słowach, filozof pokazuje, że tym, co decyduje o tożsamości rzeczy, jest to, co jest jednym w bytach, i to w wielu rzeczach, bądź w jednej potraktowanej jako wiele. Jest to możliwe dzięki temu, że byty w swej strukturze złożone są z elementów substancjalnych i przypadłościowych. Istnieje, zdaniem Arystotelesa dziesięć modyfikacji [różnego rodzaju przypadłości] nadających ostateczny kształt podmiotowi-sybstancji, który będąc podmiotem dla tych modyfikacji, funduje tożsamość bytu, a patrząc dalej funduje dynamizm całego bytu oraz granice jego tożsamości⁴⁶³.

Ostatnim złożeniem bytowym jest odkryte przez Tomasza złożenie z istoty i istnienia. Akwinata zauważył, że istnienie nie jest konieczną właściwością materii⁴⁶⁴, ani formy⁴⁶⁵. A skoro tak, to zasadnym wydaje się zbadanie

⁴⁶¹ „φανερὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται, ἡ δὲ σύνολος ἡ κατὰ λεγομένη γίγνεται”. *Met.*, VII, 8, 1033 b 17 n.

⁴⁶² *Met.*, V, 9, 1017 b 27 – 1018 a 10.

⁴⁶³ Wyliczone przez Arystotelesa modyfikacje to: substancja, ilość, jakość, relacja, miejsce, czas, działanie, doznawanie, ułożenie i posiadanie. Zob. *Met.*, V, 13-24, 1020 a 7 – 1023 b 10.

⁴⁶⁴ Fizycy jońscy i Arystoteles utrzymywali, że jest.

problemu: dzięki czemu byt złożony z materii i formy w ogóle istnieje? To pytanie Tomasza o rację istnienia bytu jest zarazem pytaniem o rację istnienia i formy, i materii, a w przypadku człowieka także o rację i duszy i ciała – o całość bytu. W odpowiedzi Akwinata zauważa, że elementem koniecznym i konstytutywnym dla bycia każdego bytu jest istnienie, które jest aktem istoty i wraz z nią sprawia, że konkretna rzecz [byt] istnieje ⁴⁶⁶, przy czym to istnienie jednostkowo determinuje byt, sprawiając, że on jest, a więc bez istnienia nie może być żadnego bytu ani jakiegokolwiek jego części czy właściwości. Akt istnienia, jak zauważa Tomasz, nie pochodzi od samej materii ani od samej formy. Nie jest także wynikiem złożenia materii i formy, jego źródłem jest *Ipsum Esse* – Bóg ⁴⁶⁷. Akwinata dopowiada też bardzo ważną uwagę, a mianowicie: samoistne istnienie może być tylko jedno, a więc wszystkie byty z wyjątkiem Boga nie są swoim istnieniem, lecz mają je udzielone ⁴⁶⁸. W żadnym więc bycie z wyjątkiem Boga istnienie nie jest tożsame z istotą, lecz zawsze byt jest złożony z istoty i istnienia. To właśnie dlatego każdy byt złożony z istoty i istnienia nie jest pełnią bytu, posiada strukturę możliwościowo-aktualną, toteż jego przeznaczeniem jest aktualizacja (*motus*) tzn. przechodzenie z możliwości do aktu.

Przybliżone bardzo ogólnie złożenia subontyczne odsłaniają w ludzkiej naturze potencjalno-aktualną strukturę bytową, ujawniającą się w działaniu, doznawaniu i w ogóle ruchu. Zarysowany wyżej bytowy dynamizm, będący aktualizacją potencjalności, jest jedynym racjonalnym uzasadnieniem ludzkiej natury jako źródła i sposobu ludzkiego działania. Wielość złożań bytowych jest podstawą tego, że w konkretnym bycie [człowieku] może zrealizować się wiele potencjalności. Naturę zaś możliwości jako bezpośredniego źródła działania, możemy odsłonić poprzez dostrzeżenie i analizę aktów [tej potencjalności], ponieważ jaki jest akt, taka jest możliwość wypromieniowania tego aktu. Przypatrując się ludzkim aktom, a jest ich wiele, możemy rozpoznać wiele potencjalności zapodmiotowanych w ludzkim bycie. Potencjalności te, zakładają zaś konieczność istnienia wielości władz duszy [formy substancjalnej], a skoro

⁴⁶⁵ Dla Parmenidesa i Platona formy [idee] istnieją odwiecznie.

⁴⁶⁶ „(...) esse est in re, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis”. *In Sent.* III d. 6, q. 2, a. 2 resp.

⁴⁶⁷ „Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. (...) Deus est ipsum esse per se subsistens”. *STh* I q. 44, a. 1 resp.

⁴⁶⁸ „(...) esse subsistens non potest esse nisi unum (...). Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse”. *STh* I q. 44, a. 1 resp.

jest wiele władz, to każda z nich musi posiadać właściwy przedmiot swego działania, bo tylko przedmiot właściwy determinuje działanie.

Oдноśnie do duszy jako formy substancjalnej organizującej sobie materię do bycia ludzkim ciałem Tomasz twierdzi, że:

- gdyby sama istota duszy była bezpośrednim początkiem działania, to byt mający duszę stale wykonywałby aktualnie czynności życia, podobnie jak byt mający duszę stale jest aktualnie żywym ⁴⁶⁹;
- stwierdzamy zaś, że jestestwa posiadające duszę nie spełniają stale aktualnie swych czynności życia ⁴⁷⁰;
- w każdym bycie przygodnym [np. duszy] odróżnić można pewien akt i możność. Możliwość i to co ją aktualizuje muszą należeć do tego samego działu. Działanie duszy [akt] nie należy do jej istoty [substancji], tak jest tylko w Bogu, u którego działanie jest tym samym, co Jego substancja. Skoro działanie duszy [akt] nie należy do jej istoty [substancji], to także możliwość nie może do niej należeć ⁴⁷¹.

A zatem dusza ludzka, będąc formą substancjalną, musi pełnić swą funkcję formy poprzez wyemanowane z siebie siły-potencjalności zarówno w porządku wegetatywnym: poprzez władze odżywiania się, wzrastania i rozmnażania; jak i w porządku zmysłowym: poprzez władze zmysłowe poznawcze zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych oraz poprzez swe siły-potencjalności pożądawcze [uczuć pożądawczych i popędliwych-bojowych]; a także działać poprzez władze czysto duchowe poznawcze intelektu i rozumnej woli.

Struktura bytowa człowieka w ocenie Tomasza [zob. rozdział 1.1.], ukazuje byt ludzki jako złożony, a ściślej taki, który jest jeden w wielości współkonstituujących go elementów. Przypomnijmy, że jedność bytu ludzkiego [dostrzegł to Akwinata] nie jest efektem organizacji materii; nie jest rezultatem *ułożenia się* czynników składowych ludzkiej natury, lecz jest to jedność istotnie bytowa, ugruntowana na jednym akcie istnienia [życia]. Akt ten nie buduje się na skutek organizowania się ciała, lecz przeciwnie, organizowanie i budowanie

⁴⁶⁹ „Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum”. *STh* I q. 77, a. 1 resp.

⁴⁷⁰ „Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae”. *STh* I q. 77, a. 1 resp.

⁴⁷¹ „Primo quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura; ut supra etiam de Angelo dictum est”. *STh* I q. 77, a. 1 resp.

somatycznego elementu człowieka jest niesprzeczne wówczas, gdy dokonuje się *pod* aktualnie jednym istnieniem. Wobec powyższego, M. A. Krapiec zauważa, że życie człowieka „jest jego istnieniem jedynym, związanym z ludzką duszą, poprzez którą jako poprzez formę istnieje cały człowiek. Możliwe są bowiem tylko dwa ostateczne rozwiązania zagadnienia stosunku ludzkiego istnienia do jego *ja-duszy*. Albo owo istnienie jest następstwem organizowania się ludzkiego ciała i wówczas życie jest emanatem i rezultatem organizacji; ale w takim wypadku *dezorganizacja* powoduje rozpadnięcie się tego istnienia, które w takim wypadku byłoby czymś przypadkowym, relacyjnym – sprowadzałoby się do *sposobu bycia* organizmu, czyli komórek i tkanek wzajemnie sobie przyporządkowanych. Albo też organizacja jest rezultatem istnienia *jaźni-duszy*. I tylko wtedy można mówić o samoistności i nierelacyjności ludzkiej jaźni, a w rezultacie o istotnym związku działania człowieka z jego *jaźnią-duszą*”⁴⁷².

Tak pojęta struktura bytowa przejawia się w specyficznym działaniu człowieka, podkreślmy jednak, że człowiek będąc jednym bytem w swych czynnościach, cechuje się jednością działania. Jest tak dlatego, ponieważ działanie to ma swe źródło w jednym centrum i ma na celu jedność bytu. Owa jedność ujawnia się bardzo wyraźnie w poznaniu, zarówno w jego zmysłowo-materialnej stronie, jak i duchowo-intelektualnej. Podobnie ma się rzecz z ludzkimi pożądaniem. Nie ma bowiem czysto duchowych aktów-dążeń [tzw. uczuć duchowych] bez równoczesnych zmysłowych i materialnych popędów [uczuć zmysłowych]. M. A. Krapiec pisze, że w związku z takim stanem rzeczy, należy wyróżnić w ludzkim wolitywnym dążeniu⁴⁷³:

- system ruchów neuro-muskularnych bezpośrednio nie podległych woli [ruchy refleksywne, instynktowne, nawykowe];
- przedstawienia poznawcze stanowiące element wolitywnego działania [postrzeganie, wyobrażenia, pojęcia, sądy];
- zespół uczuć-pożądań zmysłowych w kierunku *do* lub *od* przedmiotu chcianego bądź niechcianego;
- element wolitywny [samo *chcenie*] jako intelektualne upodobanie w przedmiocie pod wpływem sądu praktycznego rozumu.

Ukazując studium Tomasza nad rolą uczuć w życiu ludzkim, zawsze musimy mieć na uwadze ową jedność bytu i jedność działania człowieka oraz

⁴⁷² M. A. Krapiec, *Ja - człowiek*, dz. cyt., s. 272.

⁴⁷³ Por. Tamże, s. 273-274.

różnorodne złożenia tego działania ze względu na struktury i źródła, ponieważ z powodu tych właśnie różnych struktur działanie požądawcze jest wielostronnie uwarunkowane.

W *De veritate* św. Tomasz napisał jednoznacznie: „dicitur passio receptio alicuius quocumque modo; et hoc sequendo significationem vocabuli: nam passio dicitur a patin Graece, quod est recipere”⁴⁷⁴. Tymi słowami Akwinata uświadamia nam fakt, że termin określający uczucie – *passio* odkrywa pewną rzeczywistość porządku metafizycznego. W takim sensie, *passio* oznacza przyjmowanie, doznawanie, którego synonimem jest możność (*potentia*) domagająca się recepcji jakiegoś aktu, z którym utworzy nowy rzeczywisty byt. Interpretując słowa Tomasza, A. Krapiec pisze, że „w znaczeniu węższym (...), *passio* – doznanie oznacza recepcję do jakiegoś podmiotu takiej formy, która stoi w niezgodzie z formą poprzednią, znajdującą się w tym podmiocie”⁴⁷⁵. A więc w uczuciu (*passio*) ustępuje forma stara, a jej miejsce zajmuje w podmiocie forma nowa. Czasem nowa forma, która zajmuje w podmiocie miejsce poprzedniej formy, doskonali podmiot, niekiedy jednak przeciwnie – jest formą niszczącą doskonałość owego podmiotu⁴⁷⁶. *Passio*, łączy Tomasz z recepcją formy zarówno doskonalącej podmiot jak i niszczącej tę doskonałość, jednak równocześnie podkreśla, że jeżeli taka przemiana wychodzi dla danej istoty na gorsze, wówczas pojęcie *passio* jest pełniejsze niż wtedy, gdy zmiana dokonuje się na lepsze⁴⁷⁷.

Gdy metafizyczne rozumienie *passio* przeniesiemy na płaszczyznę psychologiczną, wówczas podmiotem recepcji formy będzie tylko byt obdarzony życiem psychicznym, a uczucie (*passio*) w sensie węższym i właściwym nie będzie oznaczało przejścia z możności do aktu w jakiegokolwiek dziedzinie psychiki ludzkiej, lecz tylko takiej, w której utrata formy starej, na skutek przyjęcia formy nowej, związana jest z materią jako czynnikiem wchodzącym w strukturę takiego przeżycia⁴⁷⁸. Ponadto, jak pisze Tomasz, utrata formy

⁴⁷⁴ *De Veritate* q 26, a. 1 resp.

⁴⁷⁵ M. A. Krapiec, *Psychologia*, dz. cyt., s. 105.

⁴⁷⁶ Dla zobrazowania tego zagadnienia A. Krapiec używa przykładu marmurowego posagu. Marmur mający formę głazu pod wpływem dłuta artysty otrzymuje nową formę [doskonalszą] – posagu Merkurego. Gdy jednak nastąpi rozbicie posagu marmurowego, doskonała forma posagu Merkurego ulega zniszczeniu, a głazy powstałe z rozbicia mają formę uboższą. Zob. Tamże, s. 105.

⁴⁷⁷ „Sed et in hoc est diversitas, nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius”. *STh* I-II q. 22, a. 1 resp.

⁴⁷⁸ Materia nie może być równocześnie zdeterminowana przez różne formy, ponieważ formy te przyjmuje *subiektywnie*, tworząc wraz z nimi coś trzeciego. W procesie poznania pod wpływem działania przedmiotu zewnętrznego forma [tego przedmiotu] łączy się *obiektywnie* z bytem poznającym, a więc możność może być równocześnie zdeterminowana przez różne formy *obiektywne*, ponieważ recepcja form przedmiotu zewnętrznego nie usuwa i nie niszczy aktualnie

poprzedniej na skutek przyjęcia nowej formy, oznacza pewne *wzruszenie*, spowodowane działaniem jakiegoś czynnika w stosunku do organizmu zewnętrznego⁴⁷⁹. Ponieważ proces poznania czy to zmysłowego, czy też intelektualnego, sam z siebie nie wyzwała tego organicznego *wzruszenia*, gdyż fakty poznania z przedmiotem łączą się tylko *obiektywnie*, dlatego uczucia w sensie ścisłym nie należą do porządku poznawczego, lecz pożądawczego. Tak jak poznanie przenosi intencjonalnie przedmiot do wnętrza psychiki ludzkiej, tak pożądanie (*appetitus*) dąży do połączenia nie tyle intencjonalnego w psychice, ale realnego w przedmiocie. W efekcie podmiot psychiczny chce realnie zdobyć, połączyć się z przedmiotem, który uważa za sobie właściwy, co go ubogaca. W tym miejscu rozważań należy przypomnieć, że pożądanie (*appetitus*) może być: naturalne, intelektualne i zmysłowe. Akwinata uważa, że tylko takie pożądanie można nazwać w sensie ścisłym uczuciem, które jest czymś jakby pomiędzy miłością naturalną (*appetitus naturalis*)⁴⁸⁰, a aktami woli⁴⁸¹. Tak rozumiane pożądanie zmysłowe może wypływać z dwóch władz pożądań uczuciowych: pożądliwej⁴⁸² i popędliwej⁴⁸³. W tej kwestii A. Krapiec dopowiada, że zjawisko uczuciowe bywa przyrównywane do ruchu, który

istniejących innych form *obiektywnych*. Dlatego, tylko w sensie najogólniejszym *passio* może oznaczać przejście z możliwości do aktu w odniesieniu do procesu poznania. Por. *De Veritate* q 26, a. 1 resp.: „Passio igitur primo modo accepta invenitur in anima, et in qualibet creatura, eo quod omnis creatura habet aliquid potentialitatis admixtum, ratione cuius omnis creatura subsistens est alicuius receptiva”.

⁴⁷⁹ „(...) passio est quidam motus animae”. *STh* I-II q. 23, a. 2 resp. Fakty poznania czy to zmysłowego, czy też intelektualnego, same z siebie nie wyzwalają tego organicznego *wzruszenia*, gdyż z przedmiotem łączą się tylko *obiektywnie*.

⁴⁸⁰ Pożądanie zwane *miłością naturalną* [nie mylmy go z *concupiscentia naturalis*] jest naturalnym przyporządkowaniem bytu do działania, a przez działanie do jakiegoś przedmiotu-dobra. Naturalne pożądanie jest zwyczajną manifestacją wewnętrznej celowości bytu, przejawiającej się w jej ukierunkowanych potencjalnościach, które się aktualizują w bycie przez czynności niekoniecznie suponujące poznanie. Tomasz podkreśla, że w uczuciu jako pożądaniu zmysłowym poznanie przedmiotu-dobra jest w pewnej mierze konieczne. Zob. *STh* I q. 80, a. 1 resp.; *De Veritate* q 22, a. 3 ad. 2.

⁴⁸¹ Uczucia (*passio*) nie są aktami woli, ponieważ: 1. dokonują się przy współdziale materii [przemiana organiczna]; 2. są zdeterminowane przedmiotami, które pociągają podmiot ku sobie niezależnie od aktów woli; 3. dążą do tego oto konkretnego przedmiotu, o ile on jest użyteczny lub przyjemny dla bytu, podczas gdy wola zmierza zasadniczo do dobra jako dobra. Por. *STh* I-II q. 22, a. 3 resp.: „(...) passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis. Quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi; et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia huiusmodi appetitus non est virtus alicuius organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi”. Zob. także *De Veritate* q 25, a. 1 resp.

⁴⁸² Uczucia władzy pożądliwej (*vis concupiscibilis*) mają za przedmiot dobro przyjemne lub zło przeciwnie, dla którego zdobycia lub uniknięcia nie trzeba specjalnego napięcia psychicznego. Dobro przyjemne jako przyjemne pociąga ku sobie pożądanie, które poddaje się temu dobru. Podobnie zło jako zło odpycha pożądanie, które odwraca się od zła. Mamy więc tutaj akty psychicznie proste.

⁴⁸³ Przedmiotem uczuć władzy popędliwej (*vis irascibilis*) jest dobro konkretne połączone z trudem zdobycia go, a trud ten odpycha. W tej sytuacji dobro jako dobro pociąga, ale z drugiej strony trud zdobycia połączony z dobrem odpycha. A więc na treść uczucia składa się równocześnie ruch *do* dobra i *od* zła – trudu. Aby połączyć się z takim przedmiotem trzeba nowego popędu, mocniejszego, który nie zniweczy ruchu *od*, lecz go przewycięży.

zarówno we władzy pożądlivej jak i popędliwej może przedstawiać się „jako: punkt wyjścia, etapy i kres zatrzymania się. Można jednak zatrzymać się w punkcie wyjścia bez dalszych etapów, ale można rozwinąć punkt wyjścia i poprzez etapy [kolejne] dotrzeć do końca, tworząc jeden nieprzerwany ciąg. W tym jednak nieprzerwanym ciągu wyróżnić można poszczególne momenty, które de iure są *separabilia*. Te właśnie wyodrębnione stany nazywają się aktami uczuć”⁴⁸⁴. Tak rozumiane uczucia [sens ścisły] odróżnia Tomasz od tzw. uczuć wyższego rzędu, czyli aktów woli niezależnych od przemian fizjologicznych.

Rozpoczynając swoje analizy od płaszczyzny popędu pożądlivego [zasadniczego], św. Tomasz dowodzi, że przyczyną wszystkich działań bytu, a więc zaktualizowania pewnych tkwiących w bycie możliwości, jest miłość w jej najszerszym znaczeniu [umysłowa, zmysłowa i naturalna]⁴⁸⁵. Każde bowiem działanie zmierza do jakiegoś celu [dobra], do tego co odpowiada lub zdaje się odpowiadać danemu bytowi, co jest mu niezbędne do zaspokojenia jego potrzeb. Ukochane dobro stanowi motyw wszelkich czynności. Miłość zatem jako akt władzy pożądlivej zależy od natury pożądlawia, co zdaniem Akwinaty sprawia, że mówić można o różnych rodzajach miłości⁴⁸⁶. *Dilectio*⁴⁸⁷, *caritas*⁴⁸⁸, *amicitia*⁴⁸⁹ zakładają sąd rozumu dlatego występują jedynie na płaszczyźnie aktów woli⁴⁹⁰. Lubienie (*amor*) znaczeniowo jest pojęciem najszerszym, gdyż wyraża zarówno uczucia [akty pożądlawia zmysłowego], jak i afekty [akty woli]⁴⁹¹. W naszych rozważaniach szczególną uwagę zwrócimy na miłość⁴⁹² jako uczucie w ścisłym tego słowa znaczeniu tzn. akt, którego podmiotem jest zmysłowa władza pożądlawia⁴⁹³.

Istotą miłości jest przystosowanie (*coaptatio*) władzy pożądlawie do odpowiadającego jej dobra. Gdy zmysł osądu przedstawia zmysłowej władzy pożądlawie coś jako dobro, następuje wówczas upodobanie w poznanym dobru

⁴⁸⁴ M. A. Krapiec, *Psychologia*, dz. cyt., s. 117. Zob. także *STh* I-II q. 36, a. 1.

⁴⁸⁵ „(...) omne agens, quodcumque sit, agit quancumque actionem ex aliquo amore”. *STh* I-II q. 28, a. 6 resp.

⁴⁸⁶ „(...) secundum differentiam appetitus est differentia amoris”. *STh* I-II q. 26, a. 1 resp.

⁴⁸⁷ Ten aspekt miłości [w języku polskim funkcjonuje zwykle jako *ukochanie*] ujawnia się w możliwości dokonania wyboru przedmiotu miłości. Nie występuje on w popędzie zasadniczym a tylko w woli istot rozumnych. Zob. *STh* I-II q. 26, a. 3 resp.

⁴⁸⁸ Termin *caritas* podkreśla wielką wartość, doskonałość przedmiotu, ku któremu człowiek kieruje swą miłością. Język polski oddaje ten termin jako *umiłowanie*. Zob. Tamże.

⁴⁸⁹ Przyjaźń (*amicitia*) jest, zdaniem Tomasza usposobieniem, jakby sprawnością. Zob. Tamże.

⁴⁹⁰ „(...) amor importat quendam passionem, praecipue secundum quod est in appetitu sensitivo; dilectio autem praesupponit iudicium rationis”. *STh* I-II q. 26, a. 3 ad. 4.

⁴⁹¹ „(...) omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso”. *STh* I-II q. 26, a. 3 resp.

⁴⁹² J. Woroniecki uważa, że na poziomie zmysłowym lepiej jest posługiwać się terminem *upodobanie* niż *miłość*. Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka*, dz. cyt., t. 1, s. 157.

⁴⁹³ Mamy tu na myśli *amor sensitivus* w odróżnieniu od *amor intellectivus* czy *amor naturalis*.

(*complacentia*)⁴⁹⁴, czyli zgodność podmiotu i przedmiotu w porządku ontycznym opierająca się na pewnym podobieństwie (*similitudo*)⁴⁹⁵. To podobieństwo, zauważa Tomasz, może być trojaki:

- aktualne: gdy te same doskonałości przysługują jednocześnie i podmiotowi i przedmiotowi, czyli gdy rzeczy posiadają to samo w akcie⁴⁹⁶;
- potencjalne: gdy jeden byt jest w możności wobec doskonałości, którą charakteryzuje byt drugi⁴⁹⁷;
- proporcjonalne: gdy między doskonałościami obu bytów zachodzi współmierność⁴⁹⁸.

Pierwszy typ podobieństwa jest przyczyną miłości określanej jako przyjaźń [życzliwość]⁴⁹⁹ (*amor amicitiae* lub *benevolentia*), a więc należącej do dziedziny aktów wolitywnych, które nie są uczuciami w sensie ścisłym⁵⁰⁰.

Fundamentem miłości pożądawczej (*amor concupiscentiae*) lub przyjaźni ze względu na użyteczność bądź przyjemność (*amicitia utilis seu delectabilis*)⁵⁰¹ jest podobieństwo potencjalne. Ich bezpośrednim celem nie jest dobro samo w sobie, lecz jego użyteczność, przydatność w osiąganiu innych celów, ze względu na jego zdolność uzupełniania własnych, szeroko rozumianych doskonałości podmiotu⁵⁰².

Miłość samego siebie [egotyczna] jest najsilniejszą postacią miłości zmysłowej, a jej przyczyną jest jedność substancjalna, która cechuje wszelkie

⁴⁹⁴ „(...) coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis”. *STh* I-II q. 26, a. 1 resp.

⁴⁹⁵ „(...) similitudo, proprie loquendo, est causa amoris”. *STh* I-II q. 27, a. 3 resp.

⁴⁹⁶ „Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem, dicuntur similes”. *STh* I-II q. 27, a. 3 resp.

⁴⁹⁷ „Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu, sicut si dicamus quod corpus grave existens extra suum locum, habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti”. *STh* I-II q. 27, a. 3 resp.

⁴⁹⁸ „Ad secundum dicendum quod in hoc etiam quod aliquis in altero amat quod in se non amat, invenitur ratio similitudinis secundum proportionalitatem, nam sicut se habet alius ad hoc quod in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc quod in se amat. Puta si bonus cantor bonum amet scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionis, secundum quod uterque habet quod convenit ei secundum suam artem”. *STh* I-II q. 27, a. 3 ad. 2.

⁴⁹⁹ Przyjaźń [życzliwość] dotyczy w tym wypadku osoby, którą kochamy ze względu na nią samą i dla niej samej. Tę osobę traktujemy jak drugie *ja*, chcemy czynić tej osobie to, co jest dla niej dobre, co ją doskonalą. W tym aspekcie jest ona tylko aktem woli. Zob. *STh* I-II q. 26, a. 4 resp.; I-II q. 28, a. 1 resp.

⁵⁰⁰ Jest to raczej tzw. miłość duchowa. Zob. *STh* I-II q. 26, a. 4. S. Wierzbicki zauważa, że Tomasz nie utożsamia miłości-przyjaźni z przyjaźnią, ponieważ istotne cechy przyjaźni [wzajemność i współdziałanie], nie muszą towarzyszyć miłości-przyjaźni. Por. S. Wierzbicki, art. cyt., s. 56.

⁵⁰¹ Tak rozumiana przyjaźń jest uczuciem w sensie ścisłym. Zob. *STh* I-II q. 26, a. 4 resp.

⁵⁰² „Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae (...)”. *STh* I-II q. 26, a. 4 resp.

byty⁵⁰³. Każdy byt jest tożsamy [identyczny] z samym sobą, podczas gdy z innymi bytami łączy go tylko podobieństwo pewnych cech.

W odkrywaniu roli miłości w życiu osobowym człowieka niebagatelną rolę odgrywa analiza skutków tego uczucia, którą też przeprowadza św. Tomasz. Uczucie to powoduje cztery zasadnicze skutki⁵⁰⁴:

- jedność (*unio*);
- zachwyt (*extasis*);
- wzajemne przenikanie się (*mutua inhaesio*);
- gorliwość (*zelus*).

Miłość [szeroko rozumiana], zauważa Akwinata jest siłą jednoczącą, spajającą. Jedność ta, może być⁵⁰⁵:

- rzeczywista – zachodzi wówczas, gdy ukochany przedmiot obecny jest rzeczywiście w podmiocie kochającym;

albo

- uczuciowa – można ją ujmować na podstawie uprzedniego poznania, kiedy bowiem ktoś kocha coś miłością pożądawczą, widzi w tym jakby część swojego dobrobytu. Ten rodzaj jedności miłość urzeczywistnia sprawczo, gdyż pobudza do pragnienia i szukania obecności podmiotu ukochanego. Podobnie jest w przypadku, gdy ktoś kocha kogoś miłością przyjacielską (*amicitia*) i chce dla kogoś dobra tak, jak dla siebie samego, gdyż widzi w nim jakby drugiego siebie. Wówczas miłość powoduje jedność formalnie [istocząco], bo sama jest jednością i więzią⁵⁰⁶.

Tomasz pokazuje więc, że jedność pozostaje w trojakim stosunku do miłości, gdy raz jest jej przyczyną sprawczą, innym razem jest istocząco samą miłością, a niekiedy jest skutkiem miłości co ma miejsce w jedności

⁵⁰³ „Dictum est autem supra quod in amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium, quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formae”. *STh* I-II q. 26, a. 4 resp.

⁵⁰⁴ Por. *STh* I-II q. 28, a. 1-4. Temat skutków miłości podejmuje także S. Wierzbicki i M. F. Manzanedo. Zob. S. Wierzbicki, art. cyt., s. 58-60; M. F. Manzanedo, *Propiedades y efectos del amor*, „Studium” XXV (1985), s. 423-443, oraz Tenże, *El amor y sus causas*, art. cyt., s. 41-69.

⁵⁰⁵ „(...) duplex est unio amantis ad amatum. Una quidem secundum rem, puta cum amatum praesentialiter adest amanti. Alia vero secundum affectum”. *STh* I-II q. 28, a. 1 resp.

⁵⁰⁶ „Quae quidem unio consideranda est ex apprehensione praecedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. Cum enim aliquis amat aliquid quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum, unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi. (...) Primam ergo unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se pertinentis. Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus”. *STh* I-II q. 28, a. 1 resp.

rzeczywistej⁵⁰⁷. Dlatego, zauważa A. Krapiec „miłością nazywamy jakieś zjednoczenie tego, kto kocha z tym, co jest kochane”⁵⁰⁸.

Tomaszowa analiza wzajemnego przenikania, dopełniania się podmiotu i przedmiotu (*mutua inhaesio*) ukazuje, że w sensie ścisłym jest ono skutkiem przyjaźni rozumianej jako akt woli (*amor amicitiae, benevolentia*)⁵⁰⁹. Akwinata zauważa jednak, że *mutua inhaesio* może także zachodzić w porządku czysto uczuciowym, wówczas dokonuje się doskonale tzn. całkowite zawładnięcie przedmiotem⁵¹⁰.

Extasis w dziedzinie pożądania rozumie Tomasz jako wzniesienie się ponad siebie, niejako wyjście poza siebie w tym znaczeniu, że nie zadawalając się radością z posiadanego dobra, kochający usiłuje cieszyć się czymś, co jest poza nim [dobrem, którego jeszcze nie ma] w taki jednak sposób, że dobro kochane zamyka kochającego w granicach tegoż uczucia – ma to miejsce w miłości (*concupiscentiae*)⁵¹¹. W tym aspekcie ważnym wydaje się być fakt, że podczas gdy ekstazę rozumianą w aspekcie wolitywnym miłość wywołuje bezwzględnie wprost, to ten rodzaj ekstazy [ściśle uczuciowy] wywołuje już tylko pod pewnym względem⁵¹².

Gorliwość (*zelus*) jest skutkiem natężenia miłości. Rozumiana w sensie uczuciowym ujawnia się przede wszystkim jako atak ukierunkowany na usunięcie barier w osiągnięciu lub używaniu upragnionej rzeczy⁵¹³.

Św. Tomasz dowodzi, że miłość [w najszerszym znaczeniu] – *amor*, jest przyczyną wszystkich działań bytu [człowieka]⁵¹⁴. Każde działanie zmierza do jakiegoś celu – dobra, jest dążeniem do tego, co odpowiada lub zdaje się odpowiadać danemu bytowi. Stąd w miarę jak byt znajduje się w możliwości, dzięki miłości (*amor*) pożąda jej urzeczywistnienia, a tym samym tego, co doprowadzi ją do aktu.

⁵⁰⁷ Por. *STh* I-II q. 28, a. 1 ad. 2.

⁵⁰⁸ M. A. Krapiec, *Uczucia*, w: A. Maryniarczyk [red.], *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 585.

⁵⁰⁹ Por. *STh* I-II q. 28, a. 2 resp.

⁵¹⁰ „*Amor namque concupiscentiae non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens*”. *STh* I-II q. 28, a. 2 resp.

⁵¹¹ „*Nam in amore concupiscentiae, quodammodo fertur amans extra seipsum, inquantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine infra ipsum concluditur*”. *STh* I-II q. 28, a. 3 resp.

⁵¹² „*Sed secundam extasim facit amor directe, simpliciter quidem amor amicitiae; amor autem concupiscentiae non simpliciter, sed secundum quid*”. *STh* I-II q. 28, a. 3 resp., oraz: „*(...) amore concupiscentiae, qui non facit simpliciter extasim, ut dictum est*”. *STh* I-II q. 28, a. 3 ad. 2.

⁵¹³ „*Nam in amore concupiscentiae, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietae eius quod amatur*”. *STh* I-II q. 28, a. 4 resp.

⁵¹⁴ „*(...) omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore*”. *STh* I-II q. 28, a. 6 resp.

Widzimy zatem, że jako przystosowanie władzy pożądawczej do tego co odpowiada podmiotowi miłość zasadniczo doskonali podmiot ⁵¹⁵. Akwinata podkreśla jednak, że przygodnie może ona okazać się czymś szkodliwym. Dzieje się tak wówczas, gdy:

- podmiot błędnie rozpoznaje dobro;
- lub
- intensywność materialnego czynnika przemiany cielesnej jest nadmierna.

Miłość dobra, które nie odpowiada w rzeczywistości danej istocie, osłabia ją i psuje ⁵¹⁶. Porównywalnie, zbyt gwałtowne zmiany fizjologiczne wywołują zazwyczaj osłabienie, a przekroczenie optymalnej granicy natężenia emocjonalnego może stać się przyczyną zaburzeń funkcji organicznych ⁵¹⁷.

Przeciwnym uczuciem do miłości jest nienawiść (*odium*) ⁵¹⁸. U jej podstaw tkwi pewna niezgodność pożądania z tym, co uznaje się za wrogie i szkodliwe. Podmiot odwraca się, odchodzi od nieodpowiadającej mu rzeczy jako osobistego zła ⁵¹⁹. Zdaniem Tomasza, jeden byt nienawidzi drugiego z tego powodu, że sprzeciwia się on lub jedynie wydaje się sprzeciwiać jego naturze ⁵²⁰. Należy także zauważyć, że wg Akwinaty, nienawiść może stosować się do czegoś w ogóle, do grupy przedmiotów z natury swej sprzeciwiających się danemu bytowi, co odróżnia ją od uczucia gniewu, który za przedmiot ma rzecz jednostkową ⁵²¹.

Właściwym przedmiotem uczucia nienawiści, pisze Tomasz, nie będzie nigdy własna osoba podmiotu, ponieważ „dla siebie nikt nie chce zła i nie czyni go, jeśli zło nie przedstawia się mu w postaci dobra. Nawet ci, którzy popełniają samobójstwo, śmierć traktują jako dobro, a mianowicie jako kres jakiejś nędzy

⁵¹⁵ „Amor (...) boni convenientis est perfectivus et meliorativus amantis (...)”. *STh* I-II q. 28, a. 5 resp.

⁵¹⁶ „(...) amor autem boni quod non est conveniens amanti, est laesivus et deteriorativus amantis”. *STh* I-II q. 28, a. 5 resp.

⁵¹⁷ „Quantum vero ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit laesivus propter excessum immutationis, sicut accidit in sensu, et in omni actu virtutis animae qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis”. *STh* I-II q. 28, a. 5 resp.

⁵¹⁸ Por. *STh* I-II q. 23, a. 4 resp.

⁵¹⁹ „(...) odium vero est dissonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum”. *STh* I-II q. 29, a. 1 resp. M. F. Manzanedo zauważa, że nienawiść (*odium*) Tomasz rozumie na różny sposób np. jako nienawiść wrodzoną, jako uczucie w sensie ścisłym oraz jako akt woli. Zob. M. F. Manzanedo, *El odio según Santo Tomás*, „*Studium*” XXVI (1986), s. 3-32.

⁵²⁰ „Sed ens inquantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum. Et secundum hoc, unum ens est odibile alteri, et est malum, etsi non in se, tamen per comparisonem ad alterum”. *STh* I-II q. 29, a. 1 ad. 1.

⁵²¹ Por. *STh* I-II q. 29, a. 6; I-II q. 46, a. 7 ad. 3.

lub bólu”⁵²². Widzimy zatem, że samo pojęcie *chcenie, pragnienie* zakłada jako cel dążenie do jakiegoś dobra, podczas gdy zła jako czegoś zagrażającego nikt nie pragnie z natury, jedynie przygodnie, przy błędnym rozpoznaniu ponieważ, gdy zmysłowi oceny przedstawia się coś zagrażającego jako coś odpowiedniego, wówczas to co zagraża może stać się przedmiotem pożądania⁵²³.

Z tych podstawowych uczuć – miłości i nienawiści, które są początkiem ruchu psychicznego wyłaniają się następne jego [ruchu] fazy.

Jeżeli spostrzeżony przedmiot-dobro jest przyjemne i nie jest w naszym posiadaniu, a przy tym silnie nas ku sobie pociąga, wówczas budzi się w podmiocie jeszcze silniejsze do niego napięcie. Skłania ono podmiot do tego, aby starać się o uzyskanie go. Uczucie to nazywa Akwinata pożądaniem w znaczeniu pragnieniem, tęsknotą (*desiderium*)⁵²⁴.

Korzystając z dokonań Arystotelesa⁵²⁵, św. Tomasz odróżnia dwie odmiany najogólniej rozumianego pożądania⁵²⁶:

- pożądanie naturalne (*concupiscentia naturalis*);
- pożądanie nienaturalne (*concupiscentia non naturalis*).

Z tych dwóch, uczuciem, w myśl definicji Akwinaty, jest tylko pożądanie naturalne, czyli pragnienie (*desiderium*) posiadania przedmiotu odpowiadającego i zgodnego z naturą zmysłową. Źródłem tego pożądania, jak wspomnieliśmy, jest bezwzględnie spostrzeżenie czegoś. Dopiero, gdy takie spostrzeżenie zostanie uzupełnione pewnym namysłem, świadomą decyzją dążenia do określonego dobra rodzi się pożądanie nienaturalne (*cum ratione*), zwane żądzą (*cupiditas*) lub pragnieniem⁵²⁷, które jest aktem wolitywnym. *Desiderium*, dopowiada M. A. Krapiec, może stać się bezzasadne, gdy spostrzeżone dobro, chociaż ku sobie pociąga, w rzeczywistości pozostaje poza zasięgiem podmiotu. Wówczas miłość nie ma dalszych swoich faz i pozostaje tylko sama, ponieważ może ona istnieć również tam, gdzie nie ma możliwości pragnienia (*desiderium*)⁵²⁸.

⁵²² „(...) nullus sibi vult et facit malum, nisi inquantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam et illi qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, inquantum est terminativum alicuius miseriae vel doloris”. *STh* I-II q. 29, a. 4 ad. 2.

⁵²³ Por. *STh* I-II q. 29, a. 4.

⁵²⁴ Por. *STh* I-II q. 23, a. 4 resp.

⁵²⁵ Zob. *Eth.*, III, 11, 118 b 8.

⁵²⁶ Podstawą tego podziału jest odmienny sposób spostrzegania określonego dobra. Różnica w spostrzeżeniu należy do zróżnicowania według bodźców [przedmiot formalny].

⁵²⁷ Por. *STh* I-II q. 30, a. 3 ad. 3. Trudno ustalić, jaki jest właściwy [w języku polskim] odpowiednik łacińskiego terminu *cupiditas*. J. Bardan posługuje się terminem *żądza*, J. Woroniecki używa terminu *pragnienie*. Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, przeł. J. Bardan, s. 88; J. Woroniecki, *Katolicka etyka*, dz. cyt., t. 1, s. 158.

⁵²⁸ Por. M. A. Krapiec, *Psychologia*, dz. cyt., s. 118.

Niebagatelną dla naszych rozważań jest uwaga Tomasza, że pożądanie naturalne jest potencjalnie nieskończone, gdyż odnosi się do tego, czego wymaga natura, a ona jak wiemy, zdąża zawsze do tego, co skończone i pewne. W ten sposób człowiek nigdy nie pożąda nieskończonego pokarmu czy napoju, lecz poprzez stałe następstwo aktów wciąż na nowo je zdobywa – uzupełnia swój stan posiadania ⁵²⁹.

Pragnieniu wprost przeciwstawia się odraza (*fuga*) ⁵³⁰. Jej przedmiotem jest to, co wydaje się dla podmiotu zagrożeniem, niewygoda, czymś nie odpowiadającym jego naturze indywidualnej lub gatunkowej. Istotą tego aktu zmysłowej władzy pożądawczej jest unikanie wszystkiego, co wzbudza odrazę, niechęć. Jak pożądanie wyraża ruch ku ukochanemu, jeszcze niezdobytemu dobru, tak *fuga* odpycha od znienawidzonego przedmiotu jeszcze nieobecnego ⁵³¹. Jeżeli więc zło rozbudzi w pożądaniu odrazę, wówczas podmiot wycofuje się psychicznym ruchem wstrętu (*abominatio*). Ten ruch, zauważa M. A. Krapiec, dodaje do pierwotnej nienawiści zmysłowej (*odium*) rezygnację z wszelkiego czynnego oporu przed znienawidzonym złem, przed którym trzeba ratować się ucieczką ⁵³².

W tym miejscu naszych rozważań dochodzimy do kolejnej, ostatniej fazy uczuć popędu zasadniczego. Podobnie, jak dobro nieobecne budzi pragnienie (*desiderium*), tak obecne sprawia zadowolenie, przyjemność (*delectatio*) lub jeżeli jest ono niemiłe - ból, cierpienie (*dolor*) ⁵³³. Ściślej ujmując: *delectatio* rodzi się w momencie osiągnięcia dobra, zaspokojenia pożądania, a *dolor* w chwili, gdy zło, które wzbudziło nienawiść (*odium*) oraz jej drugi akt odrazę (*fuga*) staje się nieuniknione i obecne tak, że przytłacza, gnębi pożądanie, w efekcie czego poddaje się ono [pożądanie] przytłaczającemu smutkowi (*tristitia*) ⁵³⁴.

⁵²⁹ Pożądanie nienaturalne jest całkowicie nieskończone, gdyż idzie w ślad za rozumem, którego właściwością jest postępować w nieskończoność. Dlatego też, oprócz tego czego wymaga sama natura, człowiek jest zdolny wymyślić sobie jeszcze coś, co by było dobre i odpowiednie. Zob. *STh* I-II q. 30, a. 3 ad. 3.

⁵³⁰ „(...) 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”. *STh* I-II q. 23, a. 4 resp.

⁵³¹ Por. *STh* I-II q. 23, a. 4 resp.

⁵³² Por. M. A. Krapiec, *Psychologia*, dz. cyt., s. 118.

⁵³³ F. Bednarki podkreśla, że św. Tomasz nie ma tu na myśli wrażenia bólu, ale uczucie bólu, które jest pewnym wzruszeniem psychicznym. Por. F. Bednarski, *Św. Tomasz z Akwinu. Suma teologiczna w skrócie*, Warszawa 2004, s. 236.

⁵³⁴ „Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quandam in ipso bono adeptu, et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium. Cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia”. W tym miejscu rozważań przypomnijmy, radość (*gaudium*) oraz smutek (*tristitia*) nie zalicza Tomasz do uczuć w sensie ścisłym, gdyż są one aktami wolitywnymi. Zalicza je zatem do tzw. uczuć wyższych, umysłowych. *STh* I-II q. 23, a. 4 resp.

Św. Tomasz, za Stagirytą, definiuje przyjemność (*delectatio*) jako wzruszenie psychiczne, które dokonuje się całkowicie jednocześnie w istniejącej naturze zmysłowej⁵³⁵. Do istotowych elementów przyjemności, zdaniem Akwinaty należą⁵³⁶:

- dobro obecne, odpowiadające naturze danego bytu;
- zdolność natury bytu do poznawania [przynajmniej zmysłowego] i odczuwania;
- gwałtowność i siła odczucia⁵³⁷;
- kresowość ruchu pożądawczego⁵³⁸.

Skutkiem tego, w sensie ścisłym uczuciem, są jedynie przyjemności cielesne (*delectationes corporales*)⁵³⁹, podczas gdy pochodzące z poznania umysłowego przyjemności duchowe (*delectationes animales*) należą do aktów woli. Tomasz precyzyjnie rozróżnia wspomniane przyjemności, gdy pisze, że „miano radości [*gaudium*] przyznajemy jedynie tym przyjemnościom, które idą w ślad za rozumem. Dlatego zwierzętom nie przypisujemy radości, lecz jedynie przyjemność [zadowolenie - *delectatio*]. (...) Istoty zatem, mające rozum, mogą radować się tym wszystkim, co wzbudza przyjemność. Nie zawsze jednak z wszystkiego można się radować (...). Tak więc przyjemność ma szerszy zakres niż radość”⁵⁴⁰.

Analizy, których dokonaliśmy, świadczą o tym, że *delectatio* jest kresem ruchu, który zapoczątkowała miłość. Doszedłszy do niego, miłość trwa nadal i odpoczywa w zadowoleniu posiadania dobra. W tym momencie jednak drugi akt zapoczątkowany przez miłość – pragnienie (*desiderium*) nie ma już racji swego istnienia w stanie tendencji czynnej i zdobywczej. Akwinata dopowiada

⁵³⁵ „(...) *delectatio est quidam motus animae, et constitutio simul tota et sensibilis in naturam existentem*”. *STh I-II* q. 23, a. 4 resp.; Zob. także Arystoteles, *Retoryka*, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, przeł. H. Podbielski, t. 6, Warszawa 2001, I, 11, 1369 b 36.

⁵³⁶ Por. *STh I-II* q. 31, a. 1 resp.

⁵³⁷ Przyjemności ze względu na ścisły związek z procesami fizjologicznymi organizmu są mało trwałe, ale bardzo gwałtowne i silnie odczuwalne. Św. Tomasz podaje trzy powody takiego stanu rzeczy: 1. przyjemności cielesne są bardziej znane; 2. wiążą się z przemianą cielesną; 3. są lekarstwem na liczne cierpienia i przykrości. Por. *STh I-II* q. 31, a. 5 resp. i ad. 1.

⁵³⁸ Przyjemność nie ma charakteru procesu, ale dokonuje się całkiem jednocześnie. Wraz z uczuciem przyjemności ruch, dążenie ku przedmiotowi zostaje zakończone. Nie przekreśla to jednak dynamicznego charakteru tego uczucia, gdyż mimo kresu przyjemność nadal pozostaje *motus animae* [wzruszeniem pożądania zmysłowego].

⁵³⁹ Kryterium klasyfikacji przyjemności cielesnych stanowi dla Tomasza: 1. rola poszczególnych zmysłów zewnętrznych w poznaniu; 2. użyteczność tychże zmysłów w zachowaniu jednostkowej i gatunkowej natury danego bytu. Ze względu na poznanie, przyjemności wzrokowe są większe niż płynące od innych zmysłów. W aspekcie użyteczności, największe są przyjemności dotykowe. Por. *STh I-II* q. 31, a. 6 resp.

⁵⁴⁰ „Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem, unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis. (...) Unde de omnibus de quibus est delectatio, potest etiam esse gaudium in habentibus rationem. Quamvis non semper de omnibus sit gaudium (...). Et secundum hoc, patet quod delectatio est in plus quam gaudium”. *STh I-II* q. 31, a. 3 resp.; Zob. także *STh I-II* q. 31, a. 4 ad. 3.

też, że to, co przez dany podmiot jest odczuwalne jako przyjemne, nie zawsze jest dla niej rzeczywistym dobrem. Czasem to, co przyjemne odpowiada naturze tylko przygodnie, na skutek nieprawidłowego funkcjonowania organizmu lub niewłaściwych przyzwyczajień [nałogów] ⁵⁴¹.

Uczucie bólu (*dolor*) przeciwstawia się przyjemności ze względu na przedmiot ⁵⁴². Wywołuje go ⁵⁴³:

- zjednoczenie ze złem tzn. czymś pozbawiającym podmiot jakiegoś dobra;

oraz

- spostrzeżenie tego zjednoczenia.

Obecność wspomnianego zła możemy rozpoznać na dwa sposoby: dzięki zmysłom zewnętrznym bądź wewnętrznym [głównie wyobraźni] lub rozumowi. W sensie ścisłym spostrzeżeniem zewnętrznym doświadczamy bólu fizycznego (*dolor exterior*), którego istotną przyczyną jest to, co szkodzi ciału, a dopiero wtórnie przeciwne jest pożądaniu. Uczucie bólu wewnętrznego (*dolor interior*) lub akt smutku (*tristitia*) poznajemy w spostrzeżeniu wewnętrznym ⁵⁴⁴, i przewyższają one cierpienia zewnętrzne, ponieważ powstają pod wpływem przedmiotu bezpośrednio sprzeciwiającego się samemu pożądaniu zmysłowemu [uczucie bólu] lub umysłowemu [smutek] ⁵⁴⁵. Akwinata akcentuje jednak, że ból zewnętrzny [fizyczny] jest znacznie groźniejszy dla człowieka niż wewnętrzny, ponieważ jest ściśle złączony ze zmianami zachodzącymi w ciele, a więc może doprowadzić nawet do jego zniszczenia, śmierci ⁵⁴⁶.

Istotowym źródłem uczucia bólu jest obecne zło oraz to, co powoduje zjednoczenie podmiotu z tym przedmiotem. Połączenie ze złem, które jest czymś pozbawiającym dany podmiot pewnego dobra, sprzeciwia się naturze każdego bytu. Zatem nie może ono zaistnieć inaczej, jak tylko pod wpływem jakiejś siły, której podmiot nie może się oprzeć (*potestas, cui non potest resisti*). Siła ta przekracza zdolności podmiotu. Tomasz zastrzega jednak, że dzieje się tak tylko wówczas, gdy mimo działania takiej siły skłonność zmysłowa władzy pożądawczej pozostaje niezmienną. Jeżeli wspomniana siła jest tak wielka, że zmienia kierunek pożądania podmiotu z czegoś przeciwnego swej naturze

⁵⁴¹ Por. *STh* I-II q. 31, a. 7 resp.

⁵⁴² „(...) cum obiecta delectationis et tristitiae, seu doloris, sint contraria, scilicet bonum praesens et malum praesens, sequitur quod dolor et delectatio sint contraria”. *STh* I-II q. 35, a. 3 resp.

⁵⁴³ „(...) ad dolorem duo requiruntur, scilicet coniunctio alicuius mali (quod ea ratione est malum, quia privat aliquod bonum); et perceptio huiusmodi coniunctionis”. *STh* I-II q. 35, a. 1 resp.

⁵⁴⁴ Por. *STh* I-II q. 35, a. 2 i a. 7.

⁵⁴⁵ Por. *STh* I-II q. 35, a. 7.

⁵⁴⁶ Por. *STh* I-II q. 35, a. 7 ad. 3.

na coś zgodnego z naturą, nie stanowi już źródła bólu, a nawet przeciwnie – staje się źródłem przyjemności ⁵⁴⁷.

Akwinata zauważa także, że przygodną przyczyną uczucia bólu może być uczucie pożądania (*concupiscentia*). Pożądanie trwa tak długo, jak długo istnieje nadzieja osiągnięcia przedmiotu, gdy jednak ta zostanie przeszkodzona trudnościami i zniknie, fakt, że nadal pożąda się danego dobra sprawia ból i to tym większy, im silniejszy jest akt pożądania ⁵⁴⁸.

Kiedy jest się zwyciężonym przez zło, do smutku dołącza i wzbiera nienawiść (*odium*), a duchowa ucieczka czyli odraza (*fuga*) znika, ponieważ przytłaczający smutek odbiera możliwość ucieczki.

Analizy, których dokonaliśmy, świadczą o tym, że uczucia popędu zasadniczego są proste w swej strukturze. Zawierają w sobie poruszenie *do* przedmiotu-dobra albo *od* przedmiotu-dobra. Zdarza się jednak, że to, co podziało na nasze uczucie, połączone jest z trudnością w zdobyciu lub uniknięciu i wymaga od podmiotu zdwojonego wysiłku ⁵⁴⁹. Wówczas relacje między przedmiotem, a pożądaniem wyglądają nieco inaczej.

Jeżeli jakieś dobro, które wzbudziło w podmiocie miłość, przedstawia się jako trudne do zdobycia, ponieważ na drodze do jego osiągnięcia stają różne przeszkody, pojawia się problem, czy mimo trudności można takie dobro osiągnąć. Św. Tomasz widzi w takiej sytuacji dwie odpowiedzi – pozytywną lub negatywną. Od nich zależy czy ambicja (*spes*) na uzyskanie dobra trudnego powstaje lub gaśnie. W ten sposób dobro trudne do zdobycia budzi w naszym pożądaniu uczucie ambicji, albo zniechęcenia (*desperatio*) ⁵⁵⁰.

Ambicja (*spes*) odnosi się do przyszłego dobra i budzi się, gdy to dobro wydaje się możliwe do zdobycia. Św. Tomasz podaje cztery warunki, by był stał się przedmiotem ambicji ⁵⁵¹:

- dobro, które podmiot rozpoznaje jako konnaturalne i użyteczne;
- brak, nieobecność wspomnianego dobra;
- przeszkoda w osiągnięciu dobra;

⁵⁴⁷ „Sic igitur si aliqua potestas maior intantum invalescat quod auferat inclinationem voluntatis vel appetitus sensitivi, ex ea non sequitur dolor vel tristitia, sed tunc solum sequitur, quando remanet inclinatio appetitus in contrarium”. *STh* I-II q. 36, a. 4 resp.

⁵⁴⁸ Por. *STh* I-II q. 36, a. 2 resp.

⁵⁴⁹ W takiej sytuacji podmiot musi przybrać postawę oporu i atakowania. Musi zdobyć się na impet wobec dobra trudnego do zdobycia lub zła znienawidzonego, które ma odwagę zwyciężyć.

⁵⁵⁰ Zob. *STh* I-II q. 40.

⁵⁵¹ „(...) circa obiectum autem spei quatuor conditiones attenduntur. Primo quidem, quod sit bonum, non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono. (...) Secundo, ut sit futurum, non enim spes est de praesenti iam habito. (...) Tertio, requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile (...). Quarto, quod illud arduum sit possibile adipisci (...)”. *STh* I-II q. 40, a. 1 resp.

- możliwość uzyskania dobra ⁵⁵².

Biorąc pod uwagę te warunki, Akwinata definiuje *spes* jako „pewne działanie władzy pożądawczej, występujące na skutek poznania jakiegoś dobra trudnego, ale możliwego do osiągnięcia w przyszłości, i skierowanie ku temu dobru” ⁵⁵³. Zauważmy, że Tomasz nie określa w definicji rodzaju władzy pożądawczej [zmysłowa czy umysłowa]. Jego definicja może odnosić się zarówno do *spes* rozumianego jako uczucie ambicji, jak i do aktu wolitywnego, którym jest nadzieja. Jeżeli zatem, nasze analizy dotyczą *spes* w znaczeniu uczucia, uprawnionym jest zawęzić definicję Akwinaty tak, aby zlikwidować wspomnianą dwuznaczność. D. Radziszewska-Szczepaniak interpretując konteksty użycia terminu *spes* przez Tomasza. Odnośnie do uczucia ambicji proponuje następującą definicję: ambicja (*spes*) jest to akt zmysłowej władzy pożądawczej [popędu zdobywczego], który powstaje na skutek zmysłowego poznania konkretnego przedmiotu, ocenionego przez *vis cogitativa* jako dobro trudne, ale możliwe do zdobycia ⁵⁵⁴. Tak rozumiana ambicja, ze względu na przedmiot, z natury swojej pomaga w działaniu i intensyfikuje je. Sprawia, że podmiot koncentruje wszystkie swoje wysiłki na przezwyciężaniu przeszkód ⁵⁵⁵. Na podstawie przekonania o możliwości powodzenia podjętych działań tworzy wzruszenie przyjemności (*delectatio*), a finalnie doprowadza do radości (*gaudium*) z osiągniętego dobra ⁵⁵⁶. Jeżeli jednak ambicja okaże się zawiedziona tzn. wysiłki podmiotu nie przyniosły oczekiwanych rezultatów, wówczas powstaje smutek (*tristitia*) ⁵⁵⁷.

Współcześni interpretatorzy Doktora Anielskiego podkreślają, że czasem intensyfikowane przez ambicję działanie nie jest ostatecznie podporządkowane dobru osoby ludzkiej, zwraca się przeciwko człowiekowi, a samo uczucie natężając wszystkie władze [także umysłowe] do walki o rzekome dobro, staje

⁵⁵² Akwinata jest świadomy faktu, że ambicja może rodzić się w człowieku zarówno pod wpływem rzetelnej oceny trudności i własnych sił, jak i pod wpływem błędnego przekonania o własnej mocy. Rzetelnymi czynnikami, które ułatwiają bądź gwarantują zdobycie dobra są np. doświadczenie, majątek, wiedza, siła fizyczna, posiadanie przyjaciół. Do błędnej oceny sytuacji, a przez to bagatelizowania trudności i przeceniania własnych sił zazwyczaj przyczyniają się: brak doświadczenia, brak wiedzy, młodość, głupota i pijaństwo. Por. *STh* I-II q. 40, a. 5 i a. 6.

⁵⁵³ „(...) *spes* est motus appetitivae virtutis consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi obiectum”. *STh* I-II q. 40, a. 2 resp.

⁵⁵⁴ Por. D. Radziszewska-Szczepaniak, dz. cyt., s. 68.

⁵⁵⁵ Por. *STh* I-II q. 40, a. 8 resp.

⁵⁵⁶ Por. *STh* I-II q. 40, a. 8 resp.

⁵⁵⁷ Por. *STh* I-II q. 36, a. 2 resp.

się czynnikiem niszczącym np. nakierowana rozumem nadzieja stanie się źródłem zuchwalstwa i fałszywej ambicji ⁵⁵⁸.

Analogicznie do ambicji możemy sformułować warunki przedmiotu uczucia zniechęcenia (*desperatio*):

- dobro, które podmiot rozpoznaje jako konnaturalne i użyteczne;
- brak, nieobecność rozpoznanego dobra;
- trudność w osiągnięciu dobra;
- niemożliwość uzyskania dobra ⁵⁵⁹.

A zatem, jak podkreśla Tomasz, ambicja i zniechęcenie przeciwstawiają się sobie ze względu na zbliżanie i oddalanie się do tego samego kresu – trudnego dobra (*bonum adrium*) ⁵⁶⁰. Chociaż Doktor Anielski nie podaje definicji zniechęcenia, to nic nie stoi na przeszkodzie, pisze D. Radziszewska-Szczepaniak, aby taką definicję sformułować na bazie jego poglądów. Autorka uważa, że jednoznaczna i poprawna definicja uczucia zniechęcenia może brzmieć następująco: akt zmysłowej władzy pożądawczej [popędu zdobywczego], powstający na skutek zmysłowego poznania konkretnego przedmiotu, który przez *vis cogitativa* zostaje oceniony jako dobro trudne i zarazem niemożliwe do zdobycia ⁵⁶¹. W tym miejscu warto zaznaczyć, że dla Tomasza, zniechęcenie jako ruch *od* przedmiotu, odwrót i odejście od dobra, z powodu trudności towarzyszących jego zdobyciu, nie jest tylko zwykłym brakiem ambicji. To uczucie jest przede wszystkim rezygnacją z podejmowania jakichkolwiek wysiłków zmierzających do przezwyciężenia przeszkód, jest odstępieniem od upragnionej rzeczy, dlatego też, kończy się uczuciem bólu (*dolor interior*), a na poziomie pożądania umysłowego przytłaczającym smutkiem (*tristitia*) ⁵⁶².

Nieco inaczej pożądanie działa w uczuciach strachu (*timor*), odwagi (*audacia*) i gniewu (*ira*).

W odróżnieniu od ambicji i zniechęcenia, przedmiotem strachu oraz odwagi jest zasadniczo to, co człowiek rozpoznaje jako przyszłe, trudne do uniknięcia zło, a przeciwstawiają się sobie z tej racji, że *timor* odwodzi,

⁵⁵⁸ Zob. F. Bednarski, *Zagadnienie ambicji*, dz. cyt., s. 15-17; K. Kasperkiewicz, *Problem aktualizowania się wartości osoby ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) z. 2, s. 120.

⁵⁵⁹ Zniechęcenie może mieć swe źródło we wszystkim, co sprawia, że człowiek rzeczywiście nie jest w stanie zdobyć upragnionego dobra i poprawnie to ocenia, bądź też jedynie w niewierze, by osiągnięcie dobra było możliwe. Zob. *STh* I-II q. 40, a. 5 i a. 6.

⁵⁶⁰ „(...) desperatio contrariatur ei [spei] solum secundum contrarietatem accessus et recessus”. *STh* I-II q. 40, a. 4 ad. 1; Zob. także *STh* I-II q. 45, a. 1 ad. 2.

⁵⁶¹ Por. D. Radziszewska-Szczepaniak, dz. cyt., s. 68.

⁵⁶² „(...) desperatio non importat solam privationem spei; sed importat quendam recessum a re desiderata, propter aestimatam impossibilitatem adipiscendi”. *STh* I-II q. 40, a. 4 ad. 3.

ucieka od zła, natomiast *audacia* wychodzi złu naprzeciw w przeświadczeniu przewyciężenia, pokonania go ⁵⁶³.

Choć właściwym przedmiotem strachu jest zagrażające podmiotowi w przyszłości zło, które wydaje się przekraczać jego siły ⁵⁶⁴, to jednak przygodnie – jak zauważa Tomasz – strach może odnosić się też do dobra, jeżeli tylko wspomniane dobro wiąże się w pewien sposób ze złem. Dzieje się to wówczas, gdy ⁵⁶⁵:

- jakieś zło spowoduje utratę dobra, czegoś ukochanego;
- jakieś dobro stanie się przyczyną zła tzn. pozbawi nas ukochanego przedmiotu, zagraża dobru.

Dokładna analiza właściwego przedmiotu strachu, pozwala Akwinacie wyodrębnić warunki konieczne do zaistnienia tego uczucia. Są nimi:

- minimalna nadzieja ocalenia, usunięcia zła ⁵⁶⁶;
- niespodziewane, nagłe zagrożenie ⁵⁶⁷;
- pochodzenie zła od przyczyny zewnętrznej nie podlegającej władzy podmiotu ⁵⁶⁸.

Reakcją emocjonalną na tak rozumiane uczucie może być wstyd (*erubescencia*, *verecundia*), osłupienie (*stupor*), przerażenie (*agonia*) lub zdumienie (*admiratio*) ⁵⁶⁹. Wszystkie one odnoszą się do jakiegoś przyszłego zła lub możliwości zła i są sposobem unikania go. Natomiast zło nieuchronne, nie wiążące się z żadną nadzieją na uniknięcie go, traktowane jest, przez Tomasza nie jako przyszłe, ale jako już obecne i wywołuje raczej ból, smutek, aniżeli strach ⁵⁷⁰.

Akwinata zauważa też, że źródłem lęku, oprócz przyczyny sprawczej przedmiotu tego uczucia, może być to, co powoduje, że podmiot poznaje ów

⁵⁶³ „Illud autem quod maxime distat a timore, est audacia, timor enim refugit nocumentum futurum, propter eius victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum (...)”. *STh* I-II q. 40, a. 4 ad. 3.

⁵⁶⁴ „(...) obiectum timoris est malum futurum difficile cui resisti non potest”. *STh* I-II q. 41, a. 2 resp.; „(...) timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit”. *STh* I-II q. 41, a. 4 resp.; „(...) obiectum timoris est aestimatum malum futurum propinquum cui resisti de facili non potest”. *STh* I-II q. 43, a. 1 resp.

⁵⁶⁵ Por. *STh* I-II q. 42, a. 1 resp.

⁵⁶⁶ Por. *STh* I-II q. 42, a. 2 resp.; q. 42, a. 6 ad. 1 i ad. 2.

⁵⁶⁷ Por. *STh* I-II q. 42, a. 5.

⁵⁶⁸ Por. *STh* I-II q. 42, a. 3 resp.

⁵⁶⁹ Por. *STh* I-II q. 41, a. 4.

⁵⁷⁰ Por. *STh* I-II q. 42, a. 2 i 6 ad. 2.

przedmiot jako grożące mu w przyszłości, trudne do uniknięcia zło ⁵⁷¹. W tym przypadku będzie to miłość (*amor*) oraz bezsilność (*defectus*) ⁵⁷².

Strach, zdaniem Tomasza wpływa na stan ludzkiego organizmu oraz jakość ludzkiego działania. Gdy doznajemy tego uczucia, często oblewa nas zimny pot, trzęsiemy się, drżymy ⁵⁷³, a w płaszczyźnie działań wewnętrznych tracimy zdolność rozumowania i właściwej oceny sytuacji, w której się znaleźliśmy. To w konsekwencji przeszkadza w podjęciu odpowiedniej decyzji, co do środków umożliwiających opanowanie zagrożenia i kończy się zniechęceniem (*desperatio*) ⁵⁷⁴. Tymczasem strach opanowany - zdaniem Tomasza - „nie mąci rozumu, przyczynia się do dobrego działania, gdyż powoduje większą staranność i sprawia, że człowiek z większą uwagą rozważa i działa” ⁵⁷⁵.

Jak już wspomnieliśmy, przeciwieństwem strachu jest odwaga (*audacia*). Przedmiotem tego uczucia jest poznane przyszłe, trudne do uniknięcia zło, lecz dodatkowo towarzyszy temu poznaniu przekonanie o możliwości przezwyciężenia trudności i pokonania tego zła. Cechą charakterystyczną odwagi jest natarcie, zaatakowanie zagrażającego niebezpieczeństwa ⁵⁷⁶. Św. Tomasz uważa, że przyczyną tego uczucia jest wszystko, co z natury swojej wzbudza nadzieję zwycięstwa zła lub wykluczenie strachu ⁵⁷⁷. Analiza poruszenia pożądania, które powstaje z poznania dowodzi, że nadzieję [i odwagę] na pokonanie zła wyzwala przekonanie o własnej sile fizycznej, doświadczeniu w niebezpieczeństwach, możliwościach finansowych, władzy

⁵⁷¹ „(...) duplex causa timoris accipi potest, una quidem per modum materialis dispositionis, ex parte eius qui timet; alia per modum causae efficientis, ex parte eius qui timetur”. *STh* I-II q. 43, a. 2 resp.

⁵⁷² *Amor* sprawia, że wszystko, co może nas pozbawić ukochanego dobra rozpoznajemy jako zło, a ponieważ szansa uniknięcia zła uwarunkowana jest także możliwościami człowieka, przyczyną strachu obok miłości jest również świadomość własnej bezsilności wynikająca z braku tych rzeczy, które dają poczucie siły np. pieniądze, władza, przyjaciele, siła fizyczna, wiedza, doświadczenie. Por. *STh* I-II q. 43, a. 1 i a. 2.

⁵⁷³ Św. Tomasz wyjaśniał zmiany zachodzące w funkcjonowaniu organizmu pod wpływem uczucia strachu [a także innych uczuć] opierając się na stanie wiedzy jemu współczesnej. Trudno jest zatem dzisiaj traktować te wyjaśnienia jako rzetelne. Zob. L. Kaczmarek, *Zarys psychologii neotomistycznej*, Poznań 1958, s. 209-210.

⁵⁷⁴ „Ad timorem (...) sequitur desperatio (...)”. *STh* I-II q. 45, a. 2 resp.; Zob. także *STh* I-II q. 45, a. 2 ad. 3.

⁵⁷⁵ „(...) si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans; confert ad bene operandum, inquantum causat quandam sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari et operari”. *STh* I-II q. 44, a. 4 resp.

⁵⁷⁶ „(...) fuga mali ad timorem, insecutio mali terribilis pertinet ad audaciam (...)”. *STh* I-II q. 45, a. 2 resp.; Zob. także *STh* I-II q. 45, a. 1.

⁵⁷⁷ „(...) audacia consequitur spem, et contrariatur timori, unde quaecumque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, sunt causa audaciae”. *STh* I-II q. 45, a. 3 resp. Nadzieja jest przyczyną odwagi ze względu na sam przedmiot [dobro jest przed złem], oraz ze względu na stosunek podmiotu do przedmiotu [zasadniczo unika się zła].

i pomocy ze strony przyjaznych nam osób ⁵⁷⁸. Akwinata pisze, że od strony organicznej wszystko, co rozgrzewa serce, wzbudza nadzieję i usuwa bojaźń stąd np. upicie się wznieca nadzieję i wywołuje odwagę, ponieważ wywołuje rozszerzenie serca oraz wpływa na sąd o wielkości danego zła i własnej sile ⁵⁷⁹.

Cenną wydaje się uwaga Tomasza odnośnie do wytrwałości w atakowaniu niebezpieczeństwa. Akwinata przekonuje, że ci, którzy przeciwstawiają się jakiemuś złu, pod wpływem uczucia odwagi mają na początku dużo zapału. Gdy w trakcie pokonywania zła pojawiają się nowe, konieczne do przezwyciężenia przeszkody, zapał ten traci. Tylko ci, którzy nacierają na zło, kierując się odwagą rozumianą jako akt woli, są w stanie wytrwać do końca natarcia, a badając różne możliwości rozwoju sytuacji, nie są nimi później zaskoczeni ⁵⁸⁰.

Gdy zło jest obecne, a człowiek mu się nie poddaje, nie ulega smutkowi, lecz chce je zaatakować i zwalczyć następuje wybuch gniewu (*ira*) ⁵⁸¹. Uczucie to budzi się na skutek spostrzeżenia doznanej krzywdy, pragnienia zemsty i nadziei, że jej dokonanie jest możliwe ⁵⁸². Jednakże Akwinata w swoich rozważaniach podkreśla pewną dwoistość przedmiotu gniewu tzn. z jednej strony przedmiotem tego uczucia jest pomsta (*vindicta*) pożądana przez podmiot ⁵⁸³, a z drugiej strony jest nim konkretna jednostka, która swoim czynem wyrządziła mu szkodę ⁵⁸⁴. Ale, zauważa Tomasz, aby obudził się gniew istotnym są następujące warunki:

- oba przedmioty muszą się odznaczać pewną wielkością, wartością ⁵⁸⁵;
- doznana szkoda [zło] musi być aktualnie obecna albo przynajmniej wyobrażona ⁵⁸⁶;
- musi wystąpić możliwa do pokonania trudność w zwalczeniu zła ⁵⁸⁷.

Zdaniem Akwinaty, gniew nie jest przyczyną innych uczuć, lecz mając swe źródło w innych przeciwstawnych sobie uczuciach, kończy wszelkie

⁵⁷⁸ Por. *STh* I-II q. 45, a. 3 resp.

⁵⁷⁹ Por. *STh* I-II q. 45, a. 3 resp. i a. 3 ad. 1.

⁵⁸⁰ Por. *STh* I-II q. 45, a. 4 resp. Działania wypływające z odwagi jako aktu woli nie wykluczają udziału uczuć, które wzbudzone zgodnie z sądem rozumu ułatwiają realizację zamierzonego celu.

⁵⁸¹ Por. *STh* I-II q. 25, a. 3 resp.

⁵⁸² „Non enim insurgit motus irae nisi propter aliquam tristitiam illatam et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi (...)”. *STh* I-II q. 46, a. 1 resp.

⁵⁸³ Do tego przedmiotu gniew zwraca się jako do dobra, gdyż powoduje zniszczenie zła przez wzięcie odwetu na jego sprawcy. Zob. *STh* I-II q. 46, a. 2 resp.

⁵⁸⁴ Ten przedmiot traktowany jest jako zło, gdyż w krzywdzicielu widzi swego przeciwnika i szkodnika. Zob. *STh* I-II q. 46, a. 2 resp.

⁵⁸⁵ „Et circa utrumque quandam arduitate ira requirit, non enim insurgit motus irae, nisi aliqua magnitudine circa utrumque existente (...)”. *STh* I-II q. 46, a. 3 resp.

⁵⁸⁶ Por. *STh* I-II q. 46, a. 4.

⁵⁸⁷ Por. *STh* I-II q. 46, a. 3 resp.

poruszenie popędu zdobywczego ⁵⁸⁸. Może on nastąpić po odwadze (*audacia*), gdyż zużytkowuje ona gniew, kiedy nie udało się jej zniszczyć zła grożącego ⁵⁸⁹. Może także nastąpić po smutku (*tristitia*), który sprawia doznana krzywda – gniew mści się na obecnym złu, a towarzyszy temu przyjemność płynąca z myśli o pomście [rozważania zemsty] oraz nadziei jej dokonania ⁵⁹⁰. W swoich gwałtowniejszych postaciach gniew często łączy się z uczuciem nienawiści (*odium*), gdyż tak samo jak człowiek, który ma kogoś w nienawiści, chce dla niego zła, podobnie człowiek zagniewany chce zła dla tego, na kogo się gniewa ⁵⁹¹. M. A. Krapiec uważa, że gniew może nastąpić po strachu ⁵⁹². Sam Tomasz jest innego zdania, gdyż w strachu człowiek uświadamia sobie swą słabość, czego efektem nie jest skłonność do natarcia, lecz raczej do ucieczki ⁵⁹³.

Gniew jako uczucie gwałtowne i krótkotrwałe przejawia się w różnych postaciach i skutkach. Łatwość popadania w szybko gasnący gniew jest cechą charakterystyczną porywczoci (*fel*). Jeżeli człowiek odznacza się chorobliwą pamiętliwością, wówczas jego gniew może przybrać postać manii (*mania*), a gdy mściwością i zawziętym dążeniem do zemsty – szału (*furor*) ⁵⁹⁴.

⁵⁸⁸ „Non est enim [ira] causa aliarum passionum (...)”. *STh* I-II q. 46, a. 1 resp.; „(...) ad iram terminantur omnes motus huius potentiae [vis irascibilis]”; *STh* I-II q. 46, a. 1 ad. 1; „(...) ira causatur ex contrariis passionibus, (...) includit in seipsa contrarietatem, et ideo non habet contrarium extra se”. *STh* I-II q. 46, a. 1 ad. 2; Zob. także *STh* I-II q. 25, a. 3 ad. 1.

⁵⁸⁹ „Nec potest esse instantia nisi de ira. Quae tamen non potest poni principalis passio, quia est quidam effectus audaciae, quae non potest esse passio principalis, ut infra dicetur”. *STh* I-II q. 25, a. 4 ad. 2; „(...) ira potest dici passio principalis, quae consequitur audaciam”. *STh* I-II q. 25, a. 4 ad. 3.

⁵⁹⁰ „(...) non de eodem iratus tristatur et gaudet, sed tristatur de illata iniuria, delectatur autem de vindicta cogitata et sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium, sed delectatio sicut effectus vel terminus”. *STh* I-II q. 48, a. 1 ad. 1; Zob. także *STh* I-II q. 48, a. 1.

⁵⁹¹ Pomimo tego, że te dwa uczucia często się ze sobą łączą, to jednak Tomasz wykazuje ich wyraźną różnicę: 1. nienawidzący pożąda dla nieprzyjaciela zła jako zła, zagniewany natomiast zła jako pewnego dobra tzn. wymierzając sprawiedliwą karę, pragnie aby nieprzyjaciel odczuł to, bolał i poznał, że jest to odwet za wyrządzoną krzywdę; 2. ze względu na przedmiot, człowiek zagniewany bardziej skłania się do litości niż ten, kto nienawidzi, ponieważ pożąda zła jedynie jako takiego, co mu się należy i zaspokaja wymierzaniem kary. Natomiast patrząc od strony natężenia uczucia, gniew w większym stopniu niż nienawiść wyklucza miłosierdzie ze względu na swą gwałtowność. Por. *STh* I-II q. 46, a. 6.

⁵⁹² Por. M. A. Krapiec, *Psychologia*, dz. cyt., s. 120.

⁵⁹³ „Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrossantem, spiritus moventur a superioribus ad inferiora, quae quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis. Et ideo non multiplicantur calor et spiritus circa cor, sed magis a corde refugiunt. Et propter hoc, timentes non prompte invadunt, sed magis refugiunt”. *STh* I-II q. 44, a. 1 ad. 1.

⁵⁹⁴ „Uno modo, ex facilitate ipsius motus, et talem iram vocat fel, quia cito accenditur. Alio modo, ex parte tristitiae causantis iram, quae diu in memoria manet, et haec pertinet ad maniam, quae a manendo dicitur. Tertio, ex parte eius quod iratus appetit, scilicet vindictae, et haec pertinet ad furorem, qui nunquam quiescit donec puniat”. *STh* I-II q. 46, a. 8 resp. J. Woroniecki przypomina, że już w starożytności, ze względu na sposób przejawiania się gniewu, rozróżniano trzy typy ludzi, a mianowicie: złośników, którzy łatwo i o byle co wybuchają gniewem, lecz łatwo od niego chłoną a o zemście zapominają; ludzi obraźliwych przechowujących długo w pamięci doznane zło i na wspomnienie o nim doznających poruszenia gniewu; ludzi zawziętych, mściwych, którzy szukają odwetu i nie uspokoją się, dopóki nie pomszczą krzywdy. Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka*, dz. cyt., t. 2/1, s. 388-389; Zob. także *Eth.*, IV, 5, 1126 a 18; Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* II, 16, w: PG 94, s. 931-934; Nemejusz z Emezy, *De natura hominis* 21, w: PG 40, s. 691.

Najgroźniejsze skutki uczucia gniewu dostrzega Tomasz w działaniu rozumu i funkcjonowaniu ludzkiego organizmu. Gniew bardziej niż inne uczucia zmniejsza obiektywność sądów, przez co zniekształca działanie rozumu i utrudnia poznanie prawdy, a w konsekwencji właściwe działanie ⁵⁹⁵. Z kolei wywołane przez atak gniewu zmiany fizyczne mogą być tak gwałtowne, że zakłóca pracę zewnętrznych i wewnętrznych narządów organizmu, a nawet spowodują śmierć ⁵⁹⁶.

Akwinata, zgodnie z tradycją arystotelesowską, stoi na stanowisku: wszystko co działa, działa ze względu na jakiś cel ⁵⁹⁷. Przyczyna celowa jest pierwszą spośród przyczyn ⁵⁹⁸. Jest racją istnienia i działania bytu, który działa, by osiągnąć właściwe sobie dobro, urzeczywistnić właściwą sobie doskonałość ⁵⁹⁹. Za Arystotelesem Akwinata przyjmuje pogląd, że w szeregu przyczyn, podporządkowanych sobie istotowo, niemożliwy jest ciąg w nieskończoność ⁶⁰⁰. Dlatego w dziedzinie celów wyróżnia dwojaki porządek ⁶⁰¹:

- zamierzenia – tu, pierwszym czynnikiem, źródłem poruszającym pożądanie jest zawsze cel ostateczny [podmiotowy i przedmiotowy] ⁶⁰², oraz
- wykonania – w tym wypadku, pierwszym czynnikiem poruszającym pożądanie jest pierwszy środek do celu.

Św. Tomasz stwierdza: istotą szczęścia w sensie podmiotowym jest działanie, ponieważ będąc ostateczną doskonałością człowieka, musi być aktem, a ostatecznym aktem bytu zdolnego do działania jest samo działanie ⁶⁰³. Mamy tu na myśli ten rodzaj działania, który doskonalą podmiot, a więc działanie immanentne, które pozostaje w działającym człowieku, stanowiąc o jego

⁵⁹⁵ „Ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis; et additur impedimentum rationis”. *STh* I-II q. 46, a. 4 ad. 3; Zob. także *STh* I-II q. 48, a. 3. O ile gniew jako akt woli jest posłuszny nakazowi rozumu, o tyle uczucie gniewu często wykracza poza granice wyznaczone przez rozum. Zob. *STh* I-II q. 46, a. 4 ad. 1.

⁵⁹⁶ Por. *STh* I-II q. 48, a. 2 i a. 4.

⁵⁹⁷ Por. *STh* I-II q. 1, a. 2 resp.; *CG* III, c. 2.

⁵⁹⁸ „Prima autem inter omnes causas est causa finalis”. *STh* I-II q. 1, a. 2 resp.; „Finis inter alias causas primatum obtinet, et ab ipso omnes aliae causae habent quod sint causae in actu: agens enim non agit nisi propter finem (...)”. *CG* III, c. 17 n. 9.

⁵⁹⁹ „Finis (...) uniuscuiusque rei est eius perfectio. Perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem”. *CG* III, c. 16 n. 3; Zob. także *CG* III, c. 3.

⁶⁰⁰ Por. *STh* I-II q. 1, a. 4; *CG* III, c. 2; a także *Met.*, II, 2, 994 b.

⁶⁰¹ Por. *STh* I-II q. 1, a. 4 resp.

⁶⁰² Ostateczny cel podmiotowy wyraża się w ludzkim pragnieniu osiągnięcia doskonałości, pełnego zaspokojenia pragnień, wyeliminowania wszelkiego zła [intelektualnego, moralnego, fizycznego]. Uzyskanie tego stanu określa Tomasz mianem szczęśliwości. Ostateczny cel przedmiotowy to byt, który jako jedyny może wypełnić ludzkie pożądanie. W tym aspekcie celem tym może być tylko absolutne, nieskończone, niezmiennie, samowystarczalne, wykluczające wszelką niedoskonałość i brak [zło] dobro – sam Bóg. Por. *STh* I-II q. 1, a. 3 resp.

⁶⁰³ „Necesse est (...) beatitudinem hominis operationem esse”. *STh* I-II q. 3, a. 2 resp.

doskonałości⁶⁰⁴. Władze umysłowe, intelekt i wola uchwytyją jedynie dobro powszechne, podczas gdy władze zmysłowe, poznawcze i pożądawcze, zawsze kierują się do dóbr szczegółowych, skończonych i zmiennych. Szczęście doskonałe (*perfecta beatitudo*) polega więc na czynności władz umysłowych, których istotę stanowi działanie intelektu w akcie kontemplacji⁶⁰⁵. W tym kontekście, działanie woli, to pragnienie celu ostatecznego oraz radość (*gaudium*) spowodowana jego zdobyciem. *Gaudium* [akt woli] jest dopełnieniem szczęścia, jest, jak pisze Tomasz, jego przypadłością⁶⁰⁶. To ostateczne i doskonałe szczęście polegające na kontemplowaniu absolutnego, nieskończonego dobra – Boga, nie jest możliwe do osiągnięcia w życiu doczesnym⁶⁰⁷. Dlatego Akwinata podkreśla, że oprócz szczęścia doskonałego istnieje również szczęście niedoskonałe (*imperfecta beatitudo*), które człowiek może zdobyć już *teraz* siłami przyrodzonymi, a które wymaga, jako swego uzupełnienia wielu dóbr zewnętrznych i cielesnych, będących nie tyle istotą tego szczęścia, co raczej jego przyczyną nadrzędną⁶⁰⁸.

W tym kontekście, uczucia jako zmysłowa władza pożądawcza pełni bardzo ważną rolę, a mianowicie: zmierzając do osiągnięcia stanu przyjemnego i uniknięcia tego co przykre, z natury nakierowują byt [człowieka] na dobra konkretne, szczegółowe, których zdobycie udoskonala naturę ludzką. Bez nich natura ludzka nie mogłaby zaktualizować właściwych osobie ludzkiej potencjalności. Same z siebie nie są jednak w stanie zwrócić człowieka ku celowi ostatecznemu, ponieważ przyznanie pożądaniu zmysłowemu samodzielności redukuje człowieka do poziomu zwierząt. Dlatego potrzebne jest, aby władze pożądawcze (*vis concupiscibilis* i *vis irascibilis*), nie tracąc nic ze swojej natury, zostały przysposobione do właściwego człowiekowi, istocie rozumnej i wolnej, działania. Uzgadniając niższe, zmysłowe pożądania z rozumem i wolą, człowiek może włączyć uczucia i całą związaną z nimi energię

⁶⁰⁴ Por. *STh* I-II q. 3, a. 2 ad. 3.

⁶⁰⁵ Szczęście doskonałe, to działanie najdoskonalszej władzy w człowieku [intelektu teoretycznego] w stosunku do najdoskonalszego przedmiotu [samego Boga]. Por. *STh* I-II q. 3, a. 5.

⁶⁰⁶ Por. *STh* I-II q. 3, a. 4 resp.; I q. 26, a. 2 i 3; CG. III, c. 26.

⁶⁰⁷ Nie jest możliwe z trzech powodów: 1. natura ludzkiego poznania jest taka, że intelekt musi bazować na materiale dostarczonym przez zmysły, a skoro tak, to człowiek może poznać istnienie Boga lecz nie jest w stanie ująć Jego istoty; 2. istniejące w człowieku braki [zło], których nie da się całkowicie uniknąć w tym życiu pozostają w sprzeczności z doskonałym szczęściem; 3. doskonałe szczęście to stan, w którym nie trapią człowieka żadne pragnienia ani lęki. W życiu doczesnym mamy ciągle niepokój, że utracimy posiadane dobro. Por. *STh* I q. 88, a. 1 resp.; q. 12, a. 4; q. 88, a. 2 i 3; I-II q. 5, a. 3 i 5; CG. III, c. 47 i 48.

⁶⁰⁸ „Beatitudo (...) imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas”. *STh* I-II q. 3, a. 5 resp.; Zob. także *STh* I-II q. 4, a. 7; *Eth.*, I, 11, 1101 a 19.

w realizację osobowych celów, wykorzystać ją do specyficznie ludzkiego działania – świadomej realizacji ostatecznego celu ⁶⁰⁹.

Powyższe analizy skłaniają nas do uzasadnionej tezy, a mianowicie: wszystkie uczucia należy we właściwy sposób wychowywać, ustawiać na właściwym miejscu albo – jak to się dziś mówi – sublimować ⁶¹⁰. Sam Akwinata pojmuje sublimację uczuć jako podniesienie ich na wyższy poziom, odpowiadający rozumnej naturze człowieka, pod względem działania, ale nie bytowania, przez co nabywa się pewną doskonałość ⁶¹¹. Umysł i wola powinny koordynować działanie uczuć, nie dopuszczając do nadmiernego wzrostu jednych kosztem drugich ⁶¹²; w przeciwnym razie stwarza się podatny grunt do stanów chorobowych, patologicznych [melancholia, nadwrażliwość emocjonalna, manie, natręctwa, szał, itp.]. By zapobiec tym schorzeniom, a nade wszystko pozwolić uczuciom właściwie spełniać swoją rolę, trzeba podjąć pracę nad unormowaniem życia uczuciowego i trzymaniem w słusznych ryzach instynktów ludzkich ⁶¹³. L. Kaczmarek podkreśla, że sublimacja uczuć oznacza

⁶⁰⁹ „(...) appetitus sapientiae, vel aliorum spiritualium bonorum, interdum concupiscentia nominatur, (...) propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum, ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat”. *STh* I-II q. 30, a. 1 ad. 1.

⁶¹⁰ Historia pokazuje, że uczeni różnie rozumieli sublimację, ale dwie koncepcje odegrały szczególne znaczenie. Dla Z. Freud’a sublimacja oznacza oczyszczanie uczuć erotycznych z elementu zmysłowego i zwrócenie ich ku wyższym wartościom np. religijnym, naukowym, itp. Podobnie zapatruje się na to E. Kretschmer, który twierdzi, że albo energia seksualna przekształca się w lęk, w zaburzenie równowagi psychicznej, albo zostanie sublimowana w postaci przeżyć religijnych. Taka koncepcja sublimacji nosi miano psychologicznej. Przedstawicielem koncepcji metafizycznej jest M. Scheler dla którego sublimacja oznacza proces przekształcania energii tkwiącej w sferze biologiczno-popędliwej w energię duchową. Dla Scheler’a czynnikiem decydującym o wyjątkowości człowieka, o jego szczególnym stanowisku w kosmosie jest jego duch. Ten duch, w swej czystej formie pozbawiony jest wszelkiej mocy, nie może samodzielnie działać. Dzięki sublimacji uzyskuje swoją energię, moc i aktywność. Wewnętrznie uwalnia się, usamodzielnia, mówiąc krótko: ożywia się. Por. Z. Freud, *Psychoanalyse et médecine*, Paris 1926, s. 161; E. Kretschmer, *Psychologia lekarska*, przeł. P. Hulka-Laskowski, Warszawa 1958, s. 124; M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: Tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 81 i 112-113.

⁶¹¹ „Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam, vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quae sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus; vel quia ad inferiora deprimitur; puta, cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum”. *STh* I-II q. 28, a. 3 resp.; Zob. także A. Plé, *Uczucia*, dz. cyt., s. 194.

⁶¹² Św. Tomasz wielokrotnie podkreślał, że: 1. akt jednej władzy duszy zależy od innej, stąd też intensywne działanie duszy w jednej płaszczyźnie może przeszkadzać innym jej działaniom; 2. władze wyższe promieniują na niższe pobudzając je do działania, a te z kolei idą za poruszeniem władz doskonalszych. Możemy zatem powiedzieć, że w procesie sublimacji istnieje pewna hierarchia w obrębie władz duszy oraz możliwość wzajemnych oddziaływań pomiędzy szczeblami tej hierarchii. Por. *STh* I q. 76, a. 3; q. 77, a. 4 ad. 3; q. 77, a. 7; I-II q. 17, a. 4 i a. 7; q. 24, a. 3; q. 30, a. 1 ad. 1; q. 38, a. 4 ad. 3; q. 59, a. 5.

⁶¹³ „(...) irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum se (...). Alio modo (...) inquantum participant rationem, per hoc quod natae sunt rationi obedire”. *STh* I-II q. 56, a. 4; Zob. także J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka*, Kraków 1961, s. 73-74.

u Tomasza stałą zgodność uczuć z wymogami rozumu⁶¹⁴. Nie chodzi tu o zniszczenie uczuć, bo stanowią one czynnik potrzebny dla organizmu oraz życia⁶¹⁵. Umysł i wola mają jednak wpływać na uczucia: umysł przy pomocy wyobrażeń ma podsuwać uczuciom obrazy, za którymi one pójda⁶¹⁶; wola, gorliwie pragnąc wzniosłych rzeczy, ma porywać za sobą uczucia, aby stały się narzędziami cnoty⁶¹⁷. A zatem, stwierdza S. Swieżawski, wg św. Tomasza, uczucia wraz z całą zmysłowością oprócz tego, że nakierowują podmiot na dobra konkretne, szczegółowe, których zdobycie udoskonala naturę ludzką, to jeszcze spełniają w naturze pełnego człowieka rolę czynnika materialnego dla sfery umysłowo-wolitywnej, ponieważ „zmysłowość ma się do sfery umysłowej, jak element materialny do formalnego. Jak zmysłowe władze pożądawcze dostarczają intelektowi tworzywa i z surowca wyobrażeń zmysłowych wytwarza on pojęcia, z tych zaś sądy, a z sądów toki rozumowania, podobnie uczucia i ich akty stają się niejako materialem dla woli, kierującej naszym postępowaniem”⁶¹⁸, zmierzającym do celu ostatecznego.

Kończąc prezentację poglądów św. Tomasza na temat miejsca i roli zmysłowych władz pożądawczych w osobie ludzkiej, wyakcentujmy to, co w tych analizach jest najważniejsze.

Wielość złożań bytowych [akt-możność; forma-materia; substancja-przypadłość; istota-istnienie] zapodmiotowanych w ludzkiej naturze [rozumianej jako źródło i sposób działania] jest podstawą tego, że człowiek może realizować wiele potencjalności w porządku wegetatywnym, zmysłowym oraz umysłowym. Potencjalności te, pisał Akwinata, zakładają konieczność istnienia wielości władz duszy [formy substancjalnej], z których każda ma adekwatny przedmiot swego działania. Mimo wielości władz duszy człowiek cechuje się jednością działania, ponieważ: 1. ma ono swe źródło w jednym centrum – duszy; 2. ma ono za cel jedność bytu. Owa jedność ujawnia się wyraźnie w ludzkim dążeniu, w którym sfera uczuciowa zajmuje swoje miejsce.

Uczucie w ujęciu Doktora Anielskiego, jest psychicznym doznaniem, pożądawczo-jakościowym, które charakteryzuje się nabyciem lub utratą stanu

⁶¹⁴ Por. L. Kaczmarek, *Zarys psychologii neotomistycznej*, Poznań 1958, s. 218. Podobne stanowisko zajmują: K. Michalski i A. Usowicz. Zob. K. Michalski, *La sublimation thomiste*, art. cyt., s. 212-222; A. Usowicz, *Tomistyczna sublimacja uczuć w świetle nowożytnej psychologii*, Kraków 1946.

⁶¹⁵ Myśl Akwinaty charakteryzuje A. Plé, gdy pisze, że „wdanie się rozumu w [dziedzinę uczuciowości] nie tylko uczucia nie niszczy, lecz po prostu nadaje mu prawidłowe nastawienie, koniecznie potrzebne, aby mogło stać się *ludzkim*, nie przestając jednakże być *animalnym*”. A. Plé, *Uczucia*, dz. cyt., s. 192.

⁶¹⁶ Por. *STh* I q. 81, a. 3; q. 79, a. 8.

⁶¹⁷ Por. *STh* I-II q. 24, a. 3 ad. 1; q. 30, a. 1 ad. 1.

⁶¹⁸ S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 81*, art. cyt., s. 368.

psychicznej obojętności wobec konkretnego przedmiotu. W doznaniu tym rodzi się mniej lub bardziej odczuwalny specyficzny ruch pożądawczy *do* lub *od* konkretnej rzeczy. Wszystko to dzieje się na płaszczyźnie sfery zmysłowej i zawsze jest wewnętrznie zespolone z fizjologicznymi przemianami organizmu. Tak rozumiana synteza elementu psychicznego i fizjologicznego, stanowiąc akt pożądanego zmysłowego, z konieczności wiąże się z poznaniem zmysłowym człowieka, dzięki czemu odróżnia Akwinata to pożądanie od tzw. pożądanego naturalnego będącego inklinacją bytu [wewnętrzną celowością bytu] do właściwego sobie dobra nie koniecznie suponującą poznanie. Przynależność uczuć do sfery zmysłowej nie pozwala także na to, aby uczucia mieszać z aktami pożądawczymi, dokonującymi się na płaszczyźnie umysłowej – aktami woli, choć na pierwszy rzut oka trudno odróżnić jedne od drugich. Ostatecznie:

1. bezpośrednio dostrzegalna różnica między nimi dotyczy niezależności aktów wolitywnych od przemian fizjologicznych;
2. trudniej dostrzegalna różnica dotyczy tego, co jest przedmiotem tych aktów. Elementami uczuć [w sensie ścisłym] są dla Tomasza: 1. poruszenie poznawczo-zmysłowe; 2. poruszenie pożądawczo-psychiczne nakłaniające *do* lub *od* konkretnej rzeczy; 3. łatwo zauważalna przemiana fizjologiczna. Źródłem wszystkich stanów uczuciowych jest pierwotne upodobanie (*complacentia*), swoista miłość (*amor*) do zmysłowo poznanego dobra [nie występuje tu uchwycenie samego pojęcia dobra czy treści dobra, a tylko rozpoznanie dobra jako partykularnego np. słodkie, kwaśne]. Zmysłowe dobro jest bodźcem, impulsem, który pobudza zmysłową władzę pożądawczą i sprowadza ją z możliwości do aktu. Miłość ta polega na dążeniu do uzupełnienia braków w nas samych, do uzupełnienia swoich niedostatków, bądź przeciwstawienia się temu, co takie braki może w nas poczynić. Gdy to, co jest korzystne dla podmiotu daje się osiągnąć wprost, bez większego wysiłku *budzą* się takie uczucia pozytywne jak: miłość, pragnienie, przyjemność. Analogicznie, gdy coś jawi się jako niekorzystne, mogące pozbawić podmiotu pewnego dobra, przysporzyć mu przykrości, wówczas *budzą* się: nienawiść, odraza, ból-smutek. Ambicję i odrzę odnosi Akwinata do korzyści trudnych, wymagających wielkiego wysiłku, a w przewyciężeniu tego, co niekorzystne pomagają: strach i odwaga. Specyficznym uczuciem jest gniew, który mimo występujących trudności i wysiłku popycha jednocześnie do tego co podmiot uznaje za korzystne [pomstę] i niekorzystne [jakieś zło]. A zatem miłość zawsze musi zakładać jakieś poznanie tego, co się kocha. Dlatego też, podczas swoich analiz na temat uczuć Tomasz nieustannie pamięta, że im poznanie wyższe, tym

miłość staje się prawdziwsza i głębsza. Poznanie zmysłowe, pozwala nam mieć upodobanie i kochać rzeczy zewnętrzne, a poznanie, które sięga w głąb, pozwala miłować naprawdę to, co jest we wnętrzu. Gdyby życie dążeniowe człowieka kończyło się jak u zwierząt na granicy zmysłów wewnętrznych i uczuć, to człowiek byłby zdeterminowany, musiałby postępować *tak* a nie inaczej. W człowieku nie byłoby wolności. Dlatego, zdaniem Akwinaty to co w swoim początku jest uczuciem powinno zostać podjęte przez wolę i włączone w jej akt. Proces ten, nazywa Doktor Anielski sublimacją. Widzimy zatem, że uczucia Tomaszowe aktualizują nie tylko jakąś część człowieka np. jego sferę wegetatywną lub sensorywną lecz podmiot tych uczuć, całego człowieka, o którym pisze Akwinata – *compositum* duszy i ciała.

3.2. Kartezjańskie uczucia źródłem jedności duszy i ciała

Descartes, nie mogąc udowodnić w płaszczyźnie filozoficznej jedności psychofizycznej duszy i ciała, dał początek wielu zagadnieniom, które mieli badać po jego śmierci liczni filozofowie, tacy jak Geulincx, Malebranche, Spinoza i Leibniz. To przede wszystkim dla nich, niewystarczające były wywody Tureńczyka na temat:

- w jaki sposób niematerialna dusza może działać na ciało?
- jak pogodzić fakt, że nieprzestrzenna dusza, która nie przebywa w żadnym miejscu w ciele ma siedzisko w ciele?
- jakim cudem niematerialna dusza powoduje jedność ciała, a nawet stanowi o określonej ilości materii w tym czy innym poszczególnym ciele?

Sam Kartezjusz odczuwał właściwe znaczenie tych trudności tylko w kontekście refleksji filozoficznej. Nie napotykał ich jako problemu w dziedzinie zwykłego doświadczenia. Przypomnijmy, że choć w kontekście filozoficznym dusza i ciało są całkowicie i zasadniczo różne, ponieważ dusza stanowi negację wszystkiego co cielesne, a ciało – wszystkiego, co ma coś wspólnego z duszą ⁶¹⁹, to jednak w płaszczyźnie codziennego, *przeżytego* doświadczenia dusza i ciało wspólnie działają ⁶²⁰. Jak dobrze wiadomo, Kartezjusz wybrał jeden szczególny narząd ciała – tak zwaną szyszynkę – jako

⁶¹⁹ Por. R. Descartes, *Entretien avec Burman* [16 avril 1648], AT V, 163.

⁶²⁰ Por. R. Descartes, *Lettre à Mersenne* [24 décembre 1640], AT III, 263-266.

punkt, w którym dusza oddziałuje na ciało i *vice versa* ⁶²¹. Z możliwości wspólnego działania nie możemy jednak wnosić, że dusza [doskonalsza substancja] ⁶²² posiada całkowitą kontrolę nad ciałem-maszyną. Tę niemożliwość potwierdzają dwa przykłady, w których Tureńczyk opisuje proces rozszerzania się źrenic i mechanizm mówienia ⁶²³:

- kiedy dusza chce, aby źrenice się rozszerzyły, nic się nie dzieje. Dopiero kiedy człowiek patrzy na szereg stopniowo oddalających się przedmiotów, źrenice rozszerzają się. Dzieje się tak dlatego, gdyż natura powiązała zwięzanie i rozszerzanie się źrenic z patrzeniem na przedmioty bliskie bądź odległe;
- mówienie nie jest prostym, bezpośrednim następstwem oddziaływania duszy na mechanizm mowy, ponieważ dusza funkcjonuje w sposób dla siebie właściwy tylko w zakresie rozumienia słów przez umysł. Nawyk w mechanizmie mowy zapewnia to, że dusza musi kierować swoją uwagę nie tyle na ruchy języka i warg, ale raczej na znaczenie słów, jaki mają być wypowiedane; ruchy ust następują automatycznie.

Gdziekolwiek więc, konkretny człowiek jest opisywany pod względem reagowania na świat i orientacji życia, tam Descartes pozwala nam dojrzeć niewyraźnie przeblński czegoś z głębokiego, wzajemnego powiązania między duszą i ciałem. Choć więc między nimi jest dla nas unikalna i wyjątkowa, to jednak możemy z niej poznać coś więcej, analizując pierwotne i proste uczucia, które opisuje Tureńczyk w swoich *Namiętnościach duszy*.

Aby poznać czym są uczucia, ustala Kartezjusz kryterium metodyczne, według którego ⁶²⁴:

- wszystko, czego doświadczamy w sobie, a co może również zachodzić w bezdusznych ciałach [automatach, zwierzętach] ⁶²⁵, należy przypisać jedynie naszemu ciału;
- podobnie, co zachodzi w nas, a co w żaden sposób nie może przynależeć do ciała, musimy przypisać tylko naszej duszy.

Zatem: głód, pragnienie, ból, ciepło, zimno i wiele innych naturalnych potrzeb oraz wrażeń przypisuje Descartes jedynie ciału ⁶²⁶. Rozważając natomiast *myśli duszy* zauważa, że są one dwojakiego rodzaju, a mianowicie ⁶²⁷:

⁶²¹ Por. *Passions*, art. XXXI.

⁶²² Por. *Passions*, art. CXXXIX.

⁶²³ Por. *Passions*, art. XLIV.

⁶²⁴ Por. *Passions*, art. III.

⁶²⁵ Por. *Disc.(V)*, AT VI, 56-60.

- jedne z nich pochodzą bezpośrednio od duszy i należą tylko do niej – są więc działaniem samej duszy;
- inne, choć należą tylko do duszy, to pochodzą od przedmiotów jej przedstawionych przez ciało - dusza ich doznaje, czuje.

To, czego dusza doznaje, czuje, czyli uczucia „zależą bezwzględnie od działań, które je wywołują, i mogą tylko pośrednio być zmienione przez duszę”⁶²⁸. Znaczy to, że uczucia zależą od warunków fizjologicznych i są przez nie wywoływane, a dokładnie: są one powodowane pewnym ruchem tchnień życiowych, które same utworzone są przez „żywsze i delikatniejsze cząsteczki krwi”⁶²⁹. Wydaje się zatem oczywistym, że aby kontrolować uczucia, człowiek powinien raczej zmienić wywołujące je przyczyny fizyczne, niż próbować bezpośrednio je wykluczyć, nie czyniąc nic dla zmiany ich przyczyn. Dopóki bowiem trwają przyczyny, trwa też wzburzenie duszy, a człowiek w takiej chwili może co najwyżej „nie zgodzić się na jego [wzburzenia] skutki i powstrzymać pewne ruchy ciała, do których ono je skłania. Na przykład, jeżeli gniew wywołuje podniesienie ręki w celu zadania ciosu, wola może ją po prostu powstrzymać; jeżeli strach pobudza nogi do ucieczki, wola może je zatrzymać, itd.”⁶³⁰. Moglibyśmy więc, czysto naturalnie interpretować tę pośrednią kontrolę uczuć jako zmieniającą – w miarę naszej możliwości – fizyczne warunki, które je wywołują, lecz Descartes funduje nam nieco inne rozwiązanie. Píše bowiem, że możemy kontrolować pośrednio uczucia „przez przedstawienie sobie rzeczy związanych zazwyczaj z uczuciami, które chcemy mieć, a przeciwnych tym, które chcemy odrzucić. Ażeby zatem wzbudzić w sobie śmiałość i poskromić strach, nie wystarcza chcieć tego, ale trzeba pilnie rozważać racje,

⁶²⁶ „Les perceptions que nous rapportons à notre corps ou à quelques-unes de ses parties sont celles que nous avons de la faim, de la soif et de nos autres appétits naturels, à quoi on peut joindre la douleur, la chaleur et les autres affections que nous sentons comme dans nos membres, et non pas comme dans les objets qui sont hors de nous”. *Passions*, art. XXIV.

⁶²⁷ „Après avoir ainsi considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connaître qu'il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à notre âme, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres, à savoir: les unes sont les actions de l'âme, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme, et semblent ne dépendre que d'elle. Comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles”. *Passions*, art. XVII.

⁶²⁸ „(...) et elles ne peuvent qu'indirectement être changées par l'âme (...)”. *Passions*, art. XLI.

⁶²⁹ „Or, ces parties du sang très subtiles composent les esprits animaux”. *Passions*, art. X; Zob. także art. LII.

⁶³⁰ „Le plus que la volonté puisse faire pendant que cette émotion est en sa vigueur, c'est de ne pas consentir à ses effets et de retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps. Par exemple, si la colère fait lever la main pour frapper, la volonté peut ordinairement la retenir; si la peur incite les jambes à fuir, la volonté les peut arrêter, et ainsi des autres”. *Passions*, art. XLVI.

przedmioty lub przykłady, które świadczą, iż niebezpieczeństwo nie jest wielkie”⁶³¹. Propozycja Kartezjusza:

- nie stanowi odrzucenia naszej pierwszej interpretacji, jest raczej pomysłowym wybiegiem, który musi człowiek zastosować, gdy niełatwo mu zmienić bezpośrednio zewnętrzne przyczyny jakiegoś uczucia;
- jest kategorycznym odrzuceniem Tomaszowego podziału uczuć na pożądliwe (*vis concupiscibilis*) i gniewliwe (*vis irascibilis*) dlatego, że autor *Namiętności*, nie odróżnia w duszy żadnych części a tylko dwie zasady: pożądania (*désirer*) i gniewania się (*fâcher*), a ponieważ te dwie zasady nie obejmują innych zdolności duszy np. kochania, żywienia, nadziei, lękania się, czy wykonywania działań do których uczucia ją pobudzają, wnioskuje Tureńczyk: „nie wiem więc, dlaczego dotychczasowi pisarze chcieli wszystkie je [uczucia] odnieść do pożądliwości lub skłonności do gniewu”⁶³².

Aby ustalić liczbę oraz porządek uczuć podstawowych, prostych i pierwotnych formułuje Descartes kryterium, które zakłada, że⁶³³:

- ostatnią i najbliższą przyczyną uczuć jest zawsze ruch tchnień życiowych, który udziela się małemu gruczołowi w mózgu [szyszynce];
- najbardziej pospolitymi i głównymi przyczynami uczuć, są ich przedmioty zmysłowe, które powodują pewne skutki fizjologiczne.

Autor *Namiętności* uważa, że przedstawione wyżej dwie zasady jego kryterium są ze sobą ściśle powiązane, ponieważ to w jaki sposób i do których miejsc ciała popłyną tchnienia życiowe z mózgu zależy od przedmiotów wywołujących w narządach zmysłowych różne ruchy oraz od niejednakowej

⁶³¹ „Nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter. Ainsi, pour exciter en soi la hardiesse et ôter la peur, il ne suffit pas d'en avoir la volonté, mais il faut s'appliquer à considérer les raisons, les objets ou les exemples qui persuadent que le péril n'est pas grand”. *Passions*, art. XLV.

⁶³² „Voilà l'ordre qui me semble être le meilleur pour dénombrer les passions. En quoi je sais bien que je m'éloigne de l'opinion de tous ceux qui en ont ci-devant écrit, mais ce n'est pas sans grande raison. Car ils tirent leur dénombrement de ce qu'ils distinguent en la partie sensitive de l'âme deux appétits, qu'ils nomment l'un concupiscible, l'autre irascible. Et parce que je ne connais en l'âme aucune distinction de parties, ainsi que l'ai dit ci-dessus, cela me semble ne signifier autre chose sinon qu'elle a deux facultés, l'une de désirer, l'autre de se fâcher. Et à cause qu'elle a en même façon les facultés d'admirer, d'aimer, d'espérer, de craindre, et ainsi de recevoir en soi chacune des autres passions, ou de faire les actions auxquelles ces passions la poussent, je ne vois pas pourquoi ils ont voulu les rapporter toutes à la concupiscence ou à la colère. Outre que leur dénombrement ne comprend point toutes les principales passions, comme je crois que fait celui-ci. Je parle seulement des principales, à cause qu'on en pourrait encore distinguer plusieurs autres plus particulières, et leur nombre est indéfini”. *Passions*, art. LXVIII.

⁶³³ Por. *Passions*, art. LI i LII.

ruchliwości i różnorodności cząstek samych tchnień ⁶³⁴. Nie jest tak, pisze Descartes, że narządy zmysłowe w ośrodkach mózgowych przedstawiają bezpośrednio duszy owe przedmioty, lecz jest raczej tak, że ruchy w tych ośrodkach czasami skierowują tchnienia życiowe do różnych mięśni i członków, powodując poruszenie ciała niezależne od woli duszy, a innym razem ruchy te skierowują tchnienia życiowe różnymi drogami do gruczołu w mózgu, powodując jej uczucia ⁶³⁵. Ważną jest także uwaga filozofa, że ruch tchnień życiowych może wzbudzać w duszy uczucia, ponieważ od pierwszej chwili połączenia naszej duszy z ciałem odbierała ona od ciała różne wrażenia związane z pokarmem, który raz był w wystarczającej ilości, innym razem było go zbyt mało. Czasem znów był to pokarm odpowiedni, a niekiedy nie. Z tymi wrażeniami związała się dusza tak, że w zależności od ilości i jakości pokarmu czuła ona prawdopodobnie radość, miłość, dalej nienawiść, smutek itd. Pierwsze wrażenia i ruchy naturalne ciała, jakie doznała dusza w okresie prenatalnym, towarzyszą odtąd jej naturalnym myślom i mają wpływ na powstawanie nie tylko pierwotnych i prostych uczuć, ale wszystkich uczuć ⁶³⁶.

Trzymając się zatem kryterium przedmiotowo-fizjologicznego, które zaproponował sam Tureńczyk, przypatrzmy się dokładniej pierwotnym i prostym uczuciom, które stanowią podstawę całej kartezjańskiej uczuciowości.

Descartes uważa, że pierwszym ze wszystkich uczuć jest podziw (*admiration*). Jego przyczyną jest wrażenie w mózgu przedstawiające duszy za pomocą tchnień życiowych przedmiot jako rzadki, nowy, bardzo różny od tego, co dotychczas człowiek poznał, lub od tego, czego oczekiwał ⁶³⁷. Toteż nie ma on wcale związku z sercem i krwią, ale tylko z mózgiem, gdzie znajdują się narządy zmysłowe służące do poznania rzeczy, którą się podziwia ⁶³⁸. Cechą charakterystyczną podziwu jest jego ogromna siła, z jaką „wprawia znajdujące się w jamach mózgu tchnienia życiowe w bieg do tego miejsca, gdzie jest wrażenie pochodzące od przedmiotu podziwianego, że niekiedy pcha je tam wszystkie i sprawia, że do tego stopnia zajmują się one zachowaniem tego wrażenia, że żadne z nich nie przechodzi stamtąd do mięśni, ani też nie zbacza wcale z pierwotnych dróg, którymi w mózgu poszło. Dlatego (...) można dostrzec pierwszą tylko stronę przedmiotu, jaka się nasunęła, wskutek czego

⁶³⁴ Por. *Passions*, art. XIV.

⁶³⁵ Por. *Passions*, art. XII i XIII; Zob. także R. Descartes, *La Dioptrique*, 4 i 6, AT VI, s. 110 i 130.

⁶³⁶ Por. *Passions*, art. CVII – CXI; *Descartes à Elisabeth* [mai 1646], s. 167-168; Zob. także *Descartes à Chanut Correspondence* [1 février 1647], AT IV, s. 605-606.

⁶³⁷ Por. *Passions*, art. LIII i LXX.

⁶³⁸ Por. *Passions*, art. LXXI.

nie zdobywa się o nim żadnego bardziej szczegółowego poznania. Ów właśnie stan nazywa się zwykle zdumieniem; zdumienie zaś jest pewnym nadmiarem podziwu, który zawsze jest zły”⁶³⁹. Źródłem tej siły, pisze Kartezjusz jest⁶⁴⁰:

- zaskoczenie nowością, rzadkością, niezwykłością przedmiotu zmysłowego, co powoduje nagle i niespodziewane zjawienie się wrażenia, które zmienia ruch tchnień życiowych;
- oddziaływanie nowych przedmiotów zmysłowych na delikatne i miękkie partie mózgu, które rzadko doświadczały ruchu.

Wrażenie, niespodziewanie zmieniające ruch tchnień życiowych, powoduje zaskoczenie duszy – doznaje ona podziwu, „który skłania ją do uważnego rozpatrzenia przedmiotów wydających się jej rzadkimi i niezwykłymi”⁶⁴¹. W zależności od tego, czy dusza uzna przedmiot za wielki i godny podziwu, czy mały i nie godny, uczucie podziwu przejdzie w poważanie (*estime*) lub lekceważenie (*mépris*)⁶⁴². A gdy rozpatruje przedmioty zdolne uczynić nam coś dobrego lub złego jako mało cenne, wówczas z ich poważania powstanie szacunek (*vénération*), a z lekceważenia – pogarda (*dédain*)⁶⁴³. Ważną jest tu uwaga Kartezjusza, że lekceważenie i pogarda nie są uczuciami przeciwnymi do podziwu lecz jego następstwem, ponieważ jeżeli przedmiot nie ma w sobie zupełnie nic niezwykłego, to ostatecznie nie wzruszy duszy i będzie dla niej obojętny⁶⁴⁴.

Uczucie podziwu ma pozytywne skutki. Zwiększa za pomocą zdziwienia siłę ruchu powodującego radość⁶⁴⁵. Nade wszystko jednak - pisze Descartes - uczy i „zatrzymuje w (...) pamięci rzeczy, które były nam dotąd nie znane”⁶⁴⁶, a więc pobudza człowieka do zdobywania wiedzy. Ale, zauważa Tureńczyk, o wiele częściej zdarza się, że „nadmiernie podziwiamy i zdumiewamy się

⁶³⁹ „Et cette surprise a tant de pouvoir pour faire que les esprits qui sont dans les cavités du cerveau y prennent leur cours vers le lieu où est l'impression de l'objet qu'on admire, qu'elle les y pousse quelquefois tous, et fait qu'ils sont tellement occupés à conserver cette impression, qu'il n'y en a aucuns qui passent de là dans les muscles, ni même qui se détournent en aucune façon des premières traces qu'ils ont suivies dans le cerveau: ce (...) et qu'on ne peut apercevoir de l'objet que la première face qui s'est présentée, ni par conséquent en acquérir une plus particulière connaissance. C'est cela qu'on appelle communément être étonné; et l'étonnement est un excès d'admiration qui ne peut jamais être que mauvais”. *Passions*, art. LXXIII.

⁶⁴⁰ Por. *Passions*, art. LXXII.

⁶⁴¹ „L'admiration est une subite surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires”. *Passions*, art. LXX.

⁶⁴² Por. *Passions*, art. LIV.

⁶⁴³ Por. *Passions*, art. LV.

⁶⁴⁴ Por. *Passions*, art. LIII.

⁶⁴⁵ Por. *Descartes à Elisabeth* [mai 1646], s. 168.

⁶⁴⁶ „(...) qu'elle fait que nous apprenons et retenons en notre mémoire les choses que nous avons auparavant ignorées. Car nous n'admirons que ce qui nous paraît rare et extraordinaire. Et rien ne nous peut paraître tel que parce que nous l'avons ignoré, ou même aussi parce qu'il est différent des choses que nous avons vues”. *Passions*, art. LXXV.

spostrzegając rzeczy, które albo mało, albo wcale nie zasługują na ich rozważanie. A to całkowicie znosi lub psuje posługiwanie się rozumem”⁶⁴⁷. Ta niedogodność otwiera możliwość do powstania niepożądanego nawyku, który skłania duszę do rozpatrywania wszelkich innych nastęrczających się przedmiotów, byle tylko wydawały się jej one pod jakimś względem nowymi. Wówczas utrwała się choroba tych, którzy szukają ciekawostek tylko w tym celu aby je podziwiać, nie zaś, żeby je poznać⁶⁴⁸.

Odnosnie do oznak zewnętrznych, które zazwyczaj towarzyszą uczuciom Kartezjusz jest bardzo ostrożny, ponieważ „mogą nieraz być spowodowane także przez inne przyczyny”⁶⁴⁹.

Gdy narządy zmysłowe w mózgu, służące do poznania rzeczy, mają prezentować coś podmiotowi jako dobre, wówczas następuje ruch tchnień życiowych⁶⁵⁰, który wzrusza duszę, aby odczuwała miłość (*amour*). Uczucie to pobudza duszę do połączenia się za pośrednictwem woli z owym przedmiotem, który wydaje się dla niej odpowiednim⁶⁵¹. To w jaki sposób dokona się owo połączenie, zależy – zdaniem Kartezjusza - od relacji jaka zachodzi między szacunkiem względem siebie a szacunkiem do tego, co wydaje się odpowiednie⁶⁵². A zatem⁶⁵³:

- jeśli poważa się przedmiot miłości mniej niż siebie, uczucie to przejdzie w prostą przychylność (*simple affection*), której adresatami mogą być np.: kwiat, ptak, koń, itp.;
- gdy przedmiot kochany stawia się na równi z sobą, wówczas miłość przerodzi się w przyjaźń (*amitié*), którą można mieć tylko dla ludzi;
- jeżeli jednak, przedmiot miłości poważamy o wiele bardziej niż siebie samych – *amour* stanie się oddaniem (*dévotion*). A oddanym można być najwyższemu bóstwu, księciu, swemu krajowi bądź miastu, czasem także człowiekowi.

⁶⁴⁷ „Mais il arrive bien plus souvent qu'on admire trop, et qu'on s'étonne, en apercevant des choses qui ne méritent que peu ou point d'être considérées, que non pas qu'on admire trop peu. Et cela peut entièrement ôter ou pervertir l'usage de la raison”. *Passions*, art. LXXVI.

⁶⁴⁸ Por. *Passions*, art. LXXVII.

⁶⁴⁹ „Les mêmes signes extérieurs, qui ont coutume d'accompagner les passions, peuvent bien aussi quelquefois être produits par d'autres causes”. *Descartes à Elisabeth* [mai 1646], s. 168.

⁶⁵⁰ Por. *Passions*, art. CII.

⁶⁵¹ „L'amour est une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables”. *Passions*, art. LXXIX. Przez termin *wola* rozumie tu Kartezjusz przyzwolenie, dzięki któremu podmiot uważa się aktualnie za złączony z tym, co kocha, tak, że wyobraża sobie pewną całość, której on jest tylko jedną częścią, a rzecz kochana drugą. Por. *Passions*, art. LXXX.

⁶⁵² Por. *Passions*, art. LXXXIII.

⁶⁵³ Por. *Passions*, art. LXXXIII.

Ważnym jest fakt, zaznacza Descartes, że w tych wszystkich przypadkach dusza sama zawsze może pilnie rozważać rzeczy związane z uczuciami, które chce mieć, i przeciwne tym, które chce odrzucić, aby „porzucić mniejszą część z całości, którą tworzymy [z ukochanym przedmiotem], a zachować inną” ⁶⁵⁴.

Tureńczyk odkrywa w swoich analizach, że miłość ściśle związana jest z odczuwaniem ciepła wokół serca i z konieczności zawsze prowadzi do uczucia radości (*joie*), którego cechą charakterystyczną jest przyspieszone bicie serca ⁶⁵⁵. Dzieje się tak dlatego, ponieważ prawdziwe dobro mogące nas udoskonalić, które miłość nastrocza duszy, ukazuje jej jako nasze własne ⁶⁵⁶.

Zdaniem Kartezjusza, uczucie miłości ma jedną poważną słabość, tę właśnie, że może czasem wypływać nie z prawdziwego poznania, ale z fałszywego mniemania. To osadzenie się na tak wątpliwej podstawie, nie pozwala nam ominąć narażenia na pomyłkę, a w konsekwencji może wzruszać duszę do łączenia się z rzeczami, które są szkodliwe lub przynajmniej nie zasługują na to, byśmy im tyle poświęcali uwagi, bo to upadła i poniża człowieka ⁶⁵⁷.

Bezpośrednim przeciwieństwem miłości jest nienawiść (*haine*). Descartes uważa, że analizując to uczucie, nie uwzględnia się stopnia różnicy pomiędzy jednym złem a drugim, od którego uciekamy, jak to ma miejsce w miłości. Właśnie to jest powodem faktu, że nienawiść jest rodzajowo jedna ⁶⁵⁸.

Źródłem nienawiści jest wrażenie wzmocnione przez odpowiednie tchnienia życiowe skłaniające duszę do myśli pełnych cierpkości i goryczy ⁶⁵⁹, na skutek czego pragnie ona za pomocą woli odłączyć się od przedmiotów przedstawiających się jej jako szkodliwe i złe ⁶⁶⁰. Ponieważ nienawiść, oddalając podmiot od jakiegoś zła, oddala go także od jakiegoś dobra, dlatego każdej

⁶⁵⁴ „(...) car, d'autant qu'en toutes on se considère comme joint et uni à la chose aimée, on est toujours prêt d'abandonner la moindre partie du tout qu'on compose avec elle pour conserver l'autre”. *Passions*, art. LXXXIII. W miłości dusza dzięki pewnemu przyzwoleniu powoduje, że człowiek uważa siebie za aktualnie złączonego z tym, co kocha tak, że wyobraża sobie pewną całość, której on jest tylko jedną częścią, a rzecz kochana drugą częścią. Zob. *Passions*, art. LXXX.

⁶⁵⁵ Por. *Descartes à Elisabeth* [mai 1646], s. 167; Zob. także *Passions*, art. XCI.

⁶⁵⁶ Por. *Passions*, art. CXXXIX.

⁶⁵⁷ Por. *Passions*, art. CXLII.

⁶⁵⁸ Por. *Passions*, art. LXXXIV.

⁶⁵⁹ „(...) et ces esprits, fortifiant l'impression que la première pensée de l'objet aimable y a faite, obligent l'âme à s'arrêter sur cette pensée; et c'est en cela que consiste la passion d'amour”. *Passions*, art. CIII.

⁶⁶⁰ „Et la haine est une émotion causée par les esprits, qui incite l'âme à vouloir être séparée des objets qui se présentent à elle comme nuisibles”. *Passions*, art. LXXIX. Termin *wola* rozumie Kartezjusz w tym wypadku jako przyzwolenie, dzięki któremu podmiot uważa się aktualnie odłączony od rzeczy, względem której żywi wstręt. Zupełnie inaczej niż w miłości, człowiek uważa siebie samego za całość stojąca w relacji do innej całości – rzeczy szkodliwej. Zob. *Passions*, art. LXXX.

nienawiści towarzyszy uczucie smutku (*tristesse*)⁶⁶¹. Ten zaś sprawia, że wrażenia mózgowe przedstawiają duszy zło jako jej własne⁶⁶².

Uczucie, które odnosi się zawsze do przyszłości, bo tchnienia życiowe skłaniają⁶⁶³ duszę, by pragnęła osiągnąć dobro jeszcze nie zdobyte albo uniknąć zła możliwego nazywa Kartezjusz pożądaniem (*désir*). Występuje ono także wówczas gdy tchnienia sprawiają to, że dusza tylko życzy sobie zachowania dobra lub uniknięcia zła⁶⁶⁴. *Désir* może mieć różne oblicza np. gdy wzruszenie duszy, którym jest odraza (*horreur*) przedstawia duszy niebezpieczeństwo nagłej i niespodziewanej śmierci, wówczas pożądanie nazywa się ucieczką (*fuite*) lub wstrętem (*aversion*)⁶⁶⁵, ale gdy duszę wzrusza upodobanie (*agrément*) przedstawiające uciechę z tego co miłe, wtenczas pożądanie ma wiele nazw w zależności od tego co sprawia uciechę. W tym miejscu Kartezjusz zaznacza, że najważniejszym pożądaniem dla człowieka jest to, które pochodzi z wyobrażenia sobie doskonałości w pewnej osobie odmiennej płci, o której myślimy, że mogłaby stać się naszym drugim *ja*. Człowiek uważając siebie za istotę jakby niepełną i połowiczną szuka drugiej połowy jako największego z wszelkich możliwych dóbr⁶⁶⁶.

Jeżeli wzruszona pożądaniem dusza rozpatruje dodatkowo czy zaspokojenie owego pożądania, jest bardzo prawdopodobne, pożądanie wzruszy w duszy nadzieję (*espérance*), a ta, gdy będzie bardzo silna zmieni swą naturę i stanie się ufnością (*sécurité, assurance*). Kiedy jednak realizacja pożądania wyda się jej mało prawdopodobna, dusza zacznie doznawać obawy (*crainte*). Bardzo wielka obawa stanie się rozpaczą (*désespoir*)⁶⁶⁷.

Pożądanie jest uczuciem, które nie posiada swego przeciwieństwa. Nie ma wcale dobra, pisze Kartezjusz, „którego brak nie byłby zły, ani też zła rozpatrywanego jako rzecz pozytywna, którego brak nie byłby dobry”⁶⁶⁸. Dlatego Descartes uważa, że „jest to zawsze jeden i ten sam ruch, który skłania

⁶⁶¹ Por. *Passions*, art. CXLI.

⁶⁶² Por. *Passions*, art. XCII.

⁶⁶³ Serce w tym uczuciu porusza się gwałtowniej niż w jakimkolwiek innym przez co dostarcza mózgowi więcej tchnień życiowych. Por. *Passions*, art. CI.

⁶⁶⁴ „Car non seulement lorsqu'on désire acquérir un bien qu'on n'a pas encore, ou bien éviter un mal qu'on juge pouvoir arriver, mais aussi lorsqu'on ne souhaite que la conservation d'un bien, ou l'absence d'un mal, qui est tout ce à quoi se peut étendre cette passion, il est évident qu'elle regarde toujours l'avenir”. *Passions*, art. LVII; Zob. także art. LXXXVI.

⁶⁶⁵ Por. *Passions*, art. LXXXIX.

⁶⁶⁶ Por. *Passions*, art. XC.

⁶⁶⁷ Por. *Passions*, art. LVIII.

⁶⁶⁸ „Mais, d'autant qu'il n'y a aucun bien dont la privation ne soit un mal, ni aucun mal considéré comme une chose positive dont la privation ne soit un bien, et qu'en recherchant”. *Passions*, art. LXXXVII.

do poszukiwania dobra, a zarazem do unikania przeciwnego mu zła”⁶⁶⁹. Różnica w tym ruchu jest tylko jedna: „pożądaniu zmierzającemu do jakiegoś dobra towarzyszy miłość, a następnie nadzieja i radość, podczas gdy temu samemu pożądaniu, kiedy usiłuje uniknąć zła, dobru temu przeciwnego, towarzyszy nienawiść, obawa i smutek”⁶⁷⁰.

Pożądanie jest zawsze dobre, gdy opiera się na prawdziwym poznaniu i złe, gdy jego fundamentem jest jakiś błąd⁶⁷¹. Najczęściej powstaje on z niedostatecznego odróżnienia rzeczy całkowicie zależnych od nas, od tych, które od nas wcale nie zależą⁶⁷².

Kartezjuszowy opis uczucia radości (*joie*) pokazuje, że tchnienia życiowe pobudzają wrażenia mózgowe w taki sposób⁶⁷³, aby przedstawiały duszy dobra jako jej własne⁶⁷⁴, co sprawia, iż doznaje ona myśli wesołych i spokojnych⁶⁷⁵. W jednym z listów do księżniczki Elżbiety, filozof zastanawiał się nawet, czy aby radość nie jest najwyższym dobrem, lecz ostatecznie z uwagi na jej wątpliwy fundament poznawczy wyznaje: „lepiej być mniej radosnym, a zdobyć więcej poznania”⁶⁷⁶. W tym także kontekście pisze filozof, że jeżeli uczucie to wypływa z błędnego poznania, to może być dla człowieka bardzo szkodliwe, bo uczyni go nierozważnym i zuchwałym⁶⁷⁷.

Wydawałoby się, zauważa Descartes, iż wielka radość zawsze wywołuje śmiech, lecz doświadczenie uczy, że „może go jedynie wywołać radość umiarkowana, z którą łączy się jakiś podziw lub nienawiść”⁶⁷⁸, ponieważ „płuca w wielkiej radości są zawsze tak pełne krwi, że dalsze ich nadęcie jest niemożliwe”⁶⁷⁹. Tureńczyk uważa, że jest raczej tak, iż uczucie to wywołuje rumieńce i omdlenie⁶⁸⁰.

⁶⁶⁹ „(...) il me semble que c'est toujours un même mouvement qui porte à la recherche du bien, et ensemble à la fuite du mal qui lui est contraire”. *Passions*, art. LXXXVII.

⁶⁷⁰ „J'y remarque seulement cette différence, que le désir qu'on a lorsqu'on tend vers quelque bien est accompagné d'amour et ensuite d'espérance et de joie. Au lieu que le même désir, lorsqu'on tend à s'éloigner du mal contraire à ce bien, est accompagné de haine, de crainte et de tristesse”. *Passions*, art. LXXXVII.

⁶⁷¹ Por. *Passions*, art. CXLI i CXLIV.

⁶⁷² Por. *Passions*, art. CXLIV. Temu rozróżnieniu, którego autorem jest stoik Epiktet, pozostał Kartezjusz wierny do końca swoich dni. Stało się ono jedną z zasad jego etyki tymczasowej i wytyczną, która doprowadzi go do zbudowania etyki ostatecznej.

⁶⁷³ Por. *Passions*, art. CIV i C.

⁶⁷⁴ Por. *Passions*, art. LXI i XCI.

⁶⁷⁵ „(...) et produit des esprits dont les parties, étant fort égales et subtiles, sont propres à former et fortifier les impressions du cerveau qui donnent à l'âme des pensées gaies et tranquilles”. *Passions*, art. CIV.

⁶⁷⁶ „(...) j'avoue qu'il vaut mieux être moins gai et avoir plus de connaissance”. *Descartes à Elisabeth* [6 octobre 1645], s. 138.

⁶⁷⁷ Por. *Passions*, art. CXLIII.

⁶⁷⁸ Por. *Passions*, art. CXXV.

⁶⁷⁹ Por. *Passions*, art. CXXV.

⁶⁸⁰ Por. *Passions*, art. CXV i CXXII.

Ostatnim pierwotnym i prostym uczuciem, jakie analizuje Descartes jest smutek (*tristesse*). Jego przyczyną są tchnienia ⁶⁸¹ powodujące wrażenia mózgowe, które przedstawiają duszy zło jako jej własne ⁶⁸². Mniema ona wówczas, że posiada jakieś zło lub niedostatek, a temu zazwyczaj towarzyszy blednięcie ⁶⁸³. Może się czasem zdarzyć, że smutkowi będzie towarzyszył rumieniec, ale tylko wtedy, gdy *tristesse* połączy się z miłością albo pożądaniem czy nienawiścią ⁶⁸⁴. Gdy po smutku oziębiającym krew i zwiężającym pory oczu nastąpi miłość, radość lub jakakolwiek inna przyczyna sprawiająca, że serce wyrzuca wiele krwi przez tętnice, pojawią się łzy. Uczucie miłości odgrywa w tym wypadku ważne zadanie: zwiększa ilość oparów mających przejść przez zwiężone pory oczu, dlatego smutni płaczą z przerwami, gdy na nowo pomyślą o przedmiotach, które kochają ⁶⁸⁵.

Zasadniczo smutek jest dla Tureńczyka czymś złym, ponieważ na nim właśnie polega wszelka nieprzyjemność, jakiej doznaje dusza od zła ⁶⁸⁶, niemniej jednak ma on swoją pozytywną stronę: wywołuje w duszy wrażenie bólu (*douleur*), które bezpośrednio powiadamia ją o rzeczach szkodliwych dla ciała. Dzięki temu może ona wspierać te czynności, które zachowują i udoskonalają ciało np. ostrożność i roztropność w działaniu ⁶⁸⁷.

Oprócz tchnień życiowych, wywołujących uczucia, istnieje także taki rodzaj tchnień, który przedstawiając duszy przedmioty zmysłowe [wrażenia] wcale nie wzrusza w niej uczuć. Ich celem jest tylko hamowanie działań duszy albo bycie hamowanymi przez duszę, lecz nigdy nie są jej bezpośrednio przeciwne ⁶⁸⁸.

Zaproponowana przez Kartezjusza analiza sześciu pierwotnych i prostych uczuć, ze zmieszania których mogą powstawać inne uczucia ⁶⁸⁹, ukazuje nam w jaki sposób ciało może oddziaływać na duszę by chciała ona rzeczy z natury dla nas pożytecznych i odwracała się od szkodliwych. Lecz oddziaływanie ciała

⁶⁸¹ Por. *Passions*, art. CV.

⁶⁸² Por. *Passions*, art. XCII i LXI.

⁶⁸³ Por. *Passions*, art. CXVI.

⁶⁸⁴ Por. *Passions*, art. CXVII.

⁶⁸⁵ Por. *Passions*, art. CXXXI.

⁶⁸⁶ Por. *Passions*, art. CXLI.

⁶⁸⁷ „Touchant quoi il est à remarquer que, selon l'institution de la nature, elles se rapportent toutes au corps, et ne sont données à l'âme qu'en tant qu'elle est jointe avec lui, en sorte que leur usage naturel est d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps ou à le rendre en quelque façon plus parfait. Et en ce sens la tristesse et la joie sont les deux premières qui sont employées. Car l'âme n'est immédiatement avertie des choses qui nuisent au corps que par le sentiment qu'elle a de la douleur, lequel produit en elle premièrement la passion de la tristesse (...).” *Passions*, art. CXXXVII; Zob. także *Passions*, art. CXLIII.

⁶⁸⁸ Por. *Passions*, art. XLVII.

⁶⁸⁹ Por. *Passions*, troisième partie.

na duszę zaprezentowane przez Descartes'a nie jest jego ostatnim słowem, wszak, jak nadmieniliśmy już wcześniej, dusza może także oddziaływać na ciało i często to robi. Poznajmy zatem mechanizm owego działania.

Natura w pierwszych chwilach życia człowieka i przyzwyczajenia w późniejszym okresie jego egzystencji związały w różny sposób każdy ruch gruczołu z każdą myślą duszy tzn. ilekroć powstaje w ciele ten sam ruch np. spowodowany dobrym pokarmem, tylekroć towarzyszy mu ta sama myśl ⁶⁹⁰. Niemniej, zauważa Kartezjusz, dusza nie jest do tego stopnia podległa ciału, by nie mogła pewnej swojej myśli oderwać od swego ruchu i związać ją z innym ruchem. Nie dokonuje się to bez wysiłku i walki, o których pisze filozof w artykule XLVII swoich *Namiętności*. Walka ta „polega jedynie na przeciwieństwie, jakie zachodzi pomiędzy ruchami, które równocześnie usiłują wywołać w gruczole: ciało przy pomocy swych tchnień i dusza przy pomocy swej woli” ⁶⁹¹. Jeśli więc bieg tchnień życiowych wzbudza w duszy uczucie, celem wzmocnienia i utrwalenia w duszy myśli, które mają pragnąć jakieś rzeczy dobrej lub uniknąć złej, wówczas dusza nie posiadając mocy do wywołania bezpośrednio uczucia, jest zmuszona uciec się do roztropności i rozważyć kolejno różne rzeczy [co jest jej działaniem, a nie doznaniem]. W tym czasie może się zdarzyć, że jedna z tych rozważanych przez duszę rzeczy zdoła na chwilę zmienić bieg tchnień życiowych, aktualnie działających na gruczoł i wzbudzających w niej jakieś uczucie, a to zmieni już stan w nerwach, sercu i krwi wskutek czego myśl duszy zwiąże się z innym ruchem. Możemy tu zaryzykować stwierdzenie: w takiej sytuacji dusza walkę z ciałem wygra. W praktyce może to wyglądać tak: „kiedy się czuje krew tak wzburzoną, należy oprzytomnieć i pamiętać, że to wszystko, co się nastęrcza wyobraźni, zmierza do oszukania duszy i do ukazania jej racji przemawiających za przedmiotem jej uczucia jako znacznie silniejszych niż są, a tych, które od niego odwodzą jako znacznie słabszych. Kiedy zaś uczucie przemawia jedynie za rzeczami, których wykonanie dopuszcza pewną zwłokę, należy powstrzymać się od wydawania w tej chwili jakiegokolwiek sądu, a zająć się innymi myślami tak długo, aż czas i spokój uśmierzą całkowicie wzburzenie krwi. Kiedy wreszcie uczucie pobudza do działań, co do których jest koniecznym powziąć natychmiast decyzję, wola

⁶⁹⁰ Por. *Passions*, art. L, CVII oraz CXXXVI.

⁶⁹¹ „Et ce n'est qu'en la répugnance qui est entre les mouvements que le corps par ses esprits et l'âme par sa volonté tendent à exciter en même temps dans la glande, que consistent tous les combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie inférieure de l'âme qu'on nomme sensitive et la supérieure, qui est raisonnable, ou bien entre les appétits naturels et la volonté”. *Passions*, art. XLVII.

musi zwrócić się przede wszystkim do rozważenia i przyjęcia racji, które są przeciwne racjom wysuwany przez uczucie, chociaż wydają się one mniej silne. Podobnie w razie niespodziewanego zaatakowania przez nieprzyjaciela położenie nie pozwala tracić ani chwili na zastanawianie się. Ale, zdaniem moim, ci, którzy przyzwyczaili się do namysłu nad swoimi działaniami, mogą zawsze, ilekroć poczuja, że ogarnia ich strach, starać się odwrócić swoje myśli od rozważania niebezpieczeństwa, uprzytamniając sobie racje, dla których o wiele pewniej i szlachetniej jest oprzeć się niż uciekać. Przeciwnie, kiedy poczuja, że pożądanie odwetu i gniew pobudza ich do rzucenia się nierozważnie na tych, którzy ich atakują, przypomnia sobie wówczas zasadę, że jest nieroztropną rzeczą gubić siebie, kiedy można się ocalić bez hańby i że w wypadku bardzo nierównych sił lepiej jest wycofać się przyzwoicie lub prosić o łaskę niż narażać się głupio na pewną śmierć” ⁶⁹².

Jeżeli jednak rozważane przez duszę rzeczy nie zmieniają biegu tchnień, to następne myśli mogą już nie mieć tej mocy – a ponieważ nie zmieni się stan w nerwach, sercu i krwi, dlatego dusza poczuje się prawie równocześnie pobudzona do pożądania i unikania tej samej rzeczy. W takiej sytuacji pozostaje nam jedynie stwierdzić fakt, że dusza swą walkę z ciałem przegra ⁶⁹³.

Inną *bronią* duszy, w jej walce z ciałem są wewnętrzne [intelektualne] uczucia (*émotions intérieures*), wywoływane tylko przez nią samą oraz przyzwyczajenia (*habitude*).

Dzięki *émotions intérieures* dusza broni się przed nieprzyjemnymi uczuciami. Kiedy bowiem dusza jest wewnętrznie zadowolona żadne niepokoje z zewnątrz nie mogą jej szkodzić; raczej pośrednio przyczyniają się do powiększenia jej radości, ponieważ widząc, że nawet najgwałtowniejsze wybuchy uczuć nie mają nigdy dość mocy, aby zamącić jej spokój, poznaje ona swoją doskonałość ⁶⁹⁴. Kartezjusz czyni jednak w tym temacie ważne

⁶⁹² Por. *Passions*, art. CCXI.

⁶⁹³ „(...) par exemple, entre l'effort dont les esprits poussent la glande pour causer en l'âme le désir de quelque chose, et celui dont l'âme la repousse par la volonté qu'elle a de fuir la même chose; et ce qui fait principalement paraître ce combat, c'est que la volonté n'ayant pas le pouvoir d'exciter directement les passions, ainsi qu'il a déjà été dit, elle est contrainte d'user d'industrie et de s'appliquer à considérer successivement diverses choses dont, s'il arrive que l'une ait la force de changer pour un moment le cours des esprits, il peut arriver que celle qui suit ne l'a pas et qu'ils le reprennent aussitôt après, à cause que la disposition qui a précédé dans les nerfs, dans le cur et dans le sang n'est pas changée, ce qui fait que l'âme se sent poussée presque en même temps à désirer et ne désirer pas une même chose (...)”. *Passions*, art. XLVII.

⁶⁹⁴ Por. *Passions*, art. CXLVIII.

zastrzeżenie: „jak długo dusza jest złączona z ciałem, nie może istnieć owa radość intelektualna bez towarzystwa tej, która jest uczuciem”⁶⁹⁵.

Przyzwyczajenia może człowiek nabyć w dwojaki sposób⁶⁹⁶:

- przez niespodziewane zetknięcie się z czymś nieprzyjemnym;
- oraz
- na mocy tresury.

Jeśli np. podczas spożywania z apetytem posiłku, zauważa Descartes, „napotkamy niespodziewanie coś obrzydliwego, może ta rzecz niespodziewana do tego stopnia zmienić stan naszego umysłu, że odtąd będziemy patrzyli na ową potrawę jedynie ze wstrętem, podczas gdy poprzednio spożywaliśmy ją z ochotą”⁶⁹⁷. W ten sposób dusza ruchy tak gruczołu, jak i tchnień życiowych może oddzielić w swoich myślach od pewnych uczuć i związać je z innymi, całkiem od nich różnymi. Podobnie jest w mechanizmie tresury: „jeśli pies widzi kuropatkę, to jest on z natury skłonny pobiegnąć ku niej, a jeśli słyszy strzał, to ten hałas z natury pobudza go do ucieczki; pomimo to wyżyły zazwyczaj są tak wytresowane, że widok kuropatwy karze im stać w miejscu, a usłyszany później odgłos strzału bieć w tamtym kierunku”⁶⁹⁸. Ponieważ wszelkie ruchy tchnień życiowych i gruczołu, które występują u zwierząt [mimo, że nie mają one rozumu ani też, być może, żadnej myśli] i służą u nich do utrzymania oraz wzmocnienia nie tyle uczuć co raczej ruchów nerwów i mięśni, które im zwykle towarzyszą, istnieją także u nas, aby wzbudzać i wzmacniać uczucia, to powinniśmy, pisze filozof, „zachęcić każdego do poznawania i opanowywania swoich uczuć; skoro bowiem można bez wielkiego wysiłku zmienić ruchy mózgu u zwierząt pozbawionych rozumu, jest rzeczą oczywistą, iż można jeszcze lepiej dokonać tego u ludzi” aby posiadli władzę całkiem absolutną nad wszystkimi swymi uczuciami⁶⁹⁹. Każdy bowiem, kto posiadzie taką władzę, dozna

⁶⁹⁵ „Il est vrai que pendant que l'âme est jointe au corps, cette joie intellectuelle ne peut guère manquer d'être accompagnée de celle qui est une passion”. *Passions*, art. XCI.

⁶⁹⁶ Por. *Passions*, art. L.

⁶⁹⁷ „Ainsi, lorsqu'on rencontre inopinément quelque chose de fort sale en une viande qu'on mange avec appétit, la surprise de cette rencontre peut tellement changer la disposition du cerveau qu'on ne pourra plus voir par après de telle viande qu'avec horreur, au lieu qu'on la mangeait auparavant avec plaisir”. *Passions*, art. L.

⁶⁹⁸ „Ainsi, lorsqu'un chien voit une perdrix, il est naturellement porté à courir vers elle; et lorsqu'il oit tirer un fusil, ce bruit l'incite naturellement à s'enfuir; mais néanmoins on dresse ordinairement les chiens couchants en telle sorte que la vue d'une perdrix fait qu'ils s'arrêtent, et que le bruit qu'ils oient après, lorsqu'on tire sur elle, fait qu'ils y accourent”. *Passions*, art. L. Podobny mechanizm opisuje Kartezjusz w liście do Mersenne'a, gdy twierdzi, że „Sądzę, iż gdyby dobrze wychłostano psa z pięć lub sześć razy przy dźwiękach skrzypiec, jak tylko by usłyszał innym razem tę samą muzykę, zacząłby skowyczeć i umykać”. Por. *Descartes a Mersenne* [18 mars 1630], AT I, s. 133-134.

⁶⁹⁹ „Or ces choses sont utiles à savoir pour donner le courage à un chacun d'étudier à régler ses passions. Car, puisqu'on peut, avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans

prawdziwej szczęśliwości, którą jest „nic innego jak mieć umysł doskonale zadowolony i usatysfakcjonowany” ⁷⁰⁰.

Zachęta Tureńczyka do poznawania i opanowywania uczuć świadczy o tym, że dla Kartezjusza wszystkie uczucia „są dobre z natury i powinniśmy unikać jedynie ich złego użycia lub ich nadmiaru” ⁷⁰¹. W przeciwieństwie jednak do św. Tomasza nie można w jego poglądach dopatrywać się jakiegokolwiek procesu sublimacji. Aby poznać i opanować uczucia, a przez to osiągnąć prawdziwą szczęśliwość trzeba tylko przestrzegać trzech następujących reguł:

- dokładać wszelkich starań, aby poznać, co powinno się czynić i czego nie powinno się czynić we wszystkich wydarzeniach życiowych ⁷⁰²;
- przestrzegać mocnego i niezłomnego postanowienia, że będzie się wypełniać wszystkie nakazy rozumu, nie dając się zwieść z tej drogi poprzez uczucia lub żądze – bo „właśnie stanowczość tego postanowienia winna być uznana za cnotę” ⁷⁰³;
- uznawać, że wszelkie dobra, których nie posiadamy, są poza zasięgiem naszej władzy, i przyzwyczajać się do tego, by ich nie pragnąć – bo „pożądanie oraz poczucie żalu (...) mogą nam przeszkodzić w osiągnięciu stanu zadowolenia” ⁷⁰⁴.

W ten sposób, pisze Descartes „sama cnota wystarcza, byśmy dostąpili zadowolenia w życiu doczesnym” ⁷⁰⁵. Ważnym jest tu fakt, że podczas gdy u Akwinaty doskonała szczęśliwość oznaczała widzenie Boga w niebie, dla Tureńczyka oznacza ona spokój czy zadowolenie duszy uzyskiwane w tym życiu

les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes, et que ceux même qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire”. *Passions*, art. L.

⁷⁰⁰ „Ainsi *vivere beate*, vivre en béatitude, ce n'est autre chose qu'avoir l'esprit parfaitement content et satisfait”. *Descartes à Elisabeth* [4 août 1645], s. 110.

⁷⁰¹ „Car nous voyons qu'elles sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès, contre lesquels les remèdes que j'ai expliqués pourraient suffire si chacun avait assez de soin de les pratiquer”. *Passions*, art. CCXI.

⁷⁰² „La première est, qu'il tâche toujours de se servir, le mieux qu'il lui est possible, de son esprit, pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie”. *Descartes à Elisabeth* [4 août 1645], s. 111.

⁷⁰³ „La seconde, qu'il ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent ; et c'est la fermeté de cette résolution, que je crois devoir être prise pour la vertu, bien que je ne sache point que personne l'ait jamais ainsi expliquée; mais on l'a divisée en plusieurs espèces, auxquelles on a donné divers noms, à cause des divers objets auxquels elle s'étend”. *Descartes à Elisabeth* [4 août 1645], s. 111-112.

⁷⁰⁴ „La troisième, qu'il considère que, pendant qu'il se conduit ainsi, autant qu'il peut, selon la raison, tous les biens qu'il ne possède point sont aussi entièrement hors de son pouvoir les uns que les autres, et que, par ce moyen, il s'accoutume à ne les point désirer; car il n'y a rien que le désir, et le regret ou le repentir, qui nous puissent empêcher d'être contents (...)”. *Descartes à Elisabeth* [4 août 1645], s. 112.

⁷⁰⁵ „(...) et ainsi la vertu seule est suffisante pour nous rendre contents en cette vie”. *Descartes à Elisabeth* [4 août 1645], s. 112.

własnym staraniem. Nie chcemy tu sugerować, by zaprzeczał on, że człowiek ma nadprzyrodzone przeznaczenie. Chodzi raczej o zwrócenie uwagi na to, iż Kartezjusz abstrahuje od czysto teologicznych tematów oraz od Objawienia i szkicuje etykę naturalną, czysto filozoficzną teorię moralności.

W przekonaniu Descartes'a, każde uczucie ma za cel tylko ciało, jest informacją o stanie ciała oraz narzędziem do jego zachowania. Dusza, posiadając swoje własne dobra, może nie tylko poprawiać błędy, które uczucia często czynią, ograniczając się do dziedziny przeżycia, ale także przeciwstawiać dobrom uczuć, które tkwią w porządku biologicznym, wartości swoiste dla rozumu. Jeżeli zatem każde uczucie może być dwojako zdeterminowane: raz przez ciało i jego nawyki, innym razem przez umysł i sąd, to pierwszą i podstawową rolą uczuć kartezjańskich jest bycie niejako *mostem* pomiędzy substancją zupełną, jaką jest dusza, a substancją zupełną, jaką jest ciało, w taki sposób, aby żadna z tych substancji nie traciła nic ze swej autonomiczności i dóbr, którymi dysponuje. W trafny sposób ujmuje ten fakt G. Rodis-Lewis, gdy pisze „uczucia, dzięki którym natura informuje nas, co jest dla nas użyteczne, a co nie jest, robią z człowieka istotę absolutnie jedną – ani to anioł, ani zwykle zwierzę”⁷⁰⁶. Taki jest sens uczuć w mądrości kartezjańskiej.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, możemy stwierdzić, że w poglądach obu autorów uczucia są *motusem* aktualizującym pewną potencjalność przygodnego bytu ludzkiego. Przekonania św. Tomasza wskazują, że sprawiają one to, iż cały człowiek coś miłuje, nienawidzi, pożąda, ma nadzieję, jest zrozpaczony itd., dzięki czemu cały człowiek dąży do uzupełnienia braków we wszystkich płaszczyznach swego *compositum*. W opinii Descartes'a nie ma żadnej jedności duszy i ciała przed uczuciami, bo to właśnie one dopiero aktualizują ową jedność. Filozof ten chętnie się [art. I i LXVIII], że w materii uczuć dodaje coś nowego, tymczasem J. Woroniecki podkreśla, że „powtarza on dawne doktryny, a od siebie dodaje do nich płytkie uwagi z dziedziny fizjologii, nie będące na wysokości współczesnej mu wiedzy”⁷⁰⁷. Możemy zatem bez obaw powiedzieć, że porównanie nauki R. Descartes'a z nauką Akwinaty ukazuje ogromne cofnięcie się myśli filozoficznej na tym punkcie od XIII do XVII w.

⁷⁰⁶ G. Rodis-Lewis, *Kartezjusz i racjonalizm*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 2000, s. 68.

⁷⁰⁷ J. Woroniecki, *Katolicka etyka*, dz. cyt., t. 1, s. 157.

ZAKOŃCZENIE

W pierwszym rozdziale niniejszej pracy zaprezentowaliśmy fundament, na którym św. Tomasz i Kartezjusz oparli swoją teorię uczuć – koncepcję człowieka. Analiza tekstów źródłowych obu autorów ukazała, że różnią się oni bardzo w swoich twierdzeniach na temat tego, kim jest człowiek. Podczas, gdy Akwinata broni *compositum* duszy i ciała w bycie ludzkim [jedności substancjalnej], Descartes poddaje je w wątpliwość, następnie zaprzecza, a ostatecznie głosi tezę: *człowiek to „Ja”, to sama tylko „res cogitans”* [dusza]. Ciało jako substancja zupełna i odrębna od duszy odgrywa wobec niej rolę kajdan, dzięki czemu ich zjednoczenie jest tylko mechaniczne, funkcjonalne, pozbawione jedności natury.

Następnie przedstawiliśmy (rozdział II), jak każdy z filozofów we właściwej sobie koncepcji człowieka, wyznaczył miejsce dla uczuć. Po eksplikacji stanowisk Akwinaty i Tureńczyka na temat istoty uczuć, złożoności ich aktów, podziału i różnorodności doszliśmy do dwóch kluczowych wniosków:

- uczucia jako poruszenia zmysłowej władzy pożądawczej, którym towarzyszą łatwo dostrzegalne zmiany fizjologiczne, stanowią dla Doktora Anielskiego tylko jeden z elementów natury ludzkiej [jednej zasady działania człowieka];
- negacja duszy jako formy substancjalnej i afirmacja ognia w sercu wraz z towarzyszącym mu ruchem tchnień życiowych jako koniecznych i wystarczających warunków wszelkich funkcji życiowych sprawia, że Kartezjańskie *passions* nie są elementem natury ludzkiej, a tylko częścią cielesnej sfery człowieka. Patrząc dalej, sama definicja uczuć Kartezjańskich i kryterium ich podziału pozwalają na stwierdzenie, że uczucia Descartes'a stanowią spoiwo łączące substancję zupełną, jaką jest dusza z substancją zupełną, jaką jest ciało. W tym miejscu ujawnia się ich zasadnicza rola - mają uczynić z tych dwóch substancji odrębnych i zupełnych istotę absolutnie jedną.

W rozdziale III dokonaliśmy szczegółowej analizy tylko tych uczuć, które zdaniem św. Tomasza i Kartezjusza uchodzą za podstawowe, pierwotne i proste, co pozwoliło na wyeksponowanie ich ontycznej roli w życiu człowieka. Jaką zatem rolę spełniają? Pokazaliśmy, że - zdaniem Akwinaty - aktualizują to, w czym są zapodmiotowane, a więc całego człowieka [całe *compositum* duszy i ciała], a czynią to na sposób przyczyny sprawczej. Jako *motus* aktualizują

całego człowieka, aby dążył do zdobycia brakującego mu dobra w płaszczyźnie wegetatywnej, sensorytywnej i intelektualnej, oraz, aby przeciwstawiał się wszystkiemu co może dobra, które już posiada pozbawić. W przekonaniu Descartes'a, uczucia także są *motusem*, lecz ukazaliśmy, że aktualizują one nie człowieka, którym jest samo *ja*-dusza, a raczej jedność bytu ludzkiego, o którym pisze Kartezjusz: *jestem jak gdyby zmieszany z ciałem tworząc z nim jakby jedną całość*. A zatem uczucia na sposób przyczyny sprawczej zapewniają, zdaniem Tureńczyka jedność połączenia dwóch odrębnych, zupełnych substancji [*res cogitans* i *res extensa*].

Kontynuacją rozważań filozoficznych podjętych w naszej pracy może być próba rozwiązania wątpliwości współczesnych badaczy, które zawierają się w pytaniu: *czy w koncepcjach uczuć św. Tomasza z Akwinu i Kartezjusza można dopatrywać się załączków współczesnej teorii temperamentów ludzkich?* Wyjaśnienie tego zagadnienia domaga się jednak odrębnego opracowania.

BIBLIOGRAFIA

Literatura źródłowa:

a) podstawowa:

Św. Tomasz z Akwinu:

Commentaria in Aristotelem: Sentencia libri De anima, w: Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 45, Roma-Paris 1984.

Kwestia o duszy, tłum. Z. Włodek i W. Zega, Kraków 1996.

Opuscula philosophica. De ente et essentia, w: M. A. Krąpiec, *Dzieła. Byt i istota*, t. XI, Lublin 2001.

Scriptum super quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis, w: Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia*, vol. 6-8, Parma 1856-1858.

Suma teologiczna, tłum. zbiorowe, t. 1-34, Londyn 1962-1986.

Summa contra Gentiles cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis, w: Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 13-15, Roma 1918-1930.

Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi, przeł. Z. Włodek i W. Zega, t. 1-2, Poznań 2003-2007.

Summa theologiae cum Suplemento et commentariis Caietani, w: Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-12, Roma 1888-1906.

Quaestio disputata De anima, w: P. Bazzi, M. Calcaterra, T. Centi, E. Odetto, P. Pession [ed.], *Sancti Thomae Aquinatis. Quaestiones disputatae*, t. 2, Taurini 1953, s. 277-362.

Quaestiones de quodlibet, w: Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 25, Roma-Paris 1996.

Św. Tomasz z Akwinu:

Quaestiones disputatae de malo, w: Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 23, Roma – Paris 1982.

Quaestiones disputatae de potentia Dei, w: P. Bazzi, M. Calcaterra, T. Centi, E. Odetto, P. Pession [ed.], *Sancti Thomae Aquinatis. Quaestiones disputatae*, t. 2, Taurini 1953, s.1-276.

Quaestiones disputatae De Spiritualibus creaturis, w: P. Bazzi, M. Calcaterra, T. Centi, E. Odetto, P. Pession [ed.], *Sancti Thomae Aquinatis. Quaestiones disputatae*, t. 2, Taurini 1953, s. 363-415.

Quaestiones disputatae De Veritate, w: Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22, Roma 1970-1976.

Descartes R.:

Correspondance avec Élisabeth et autres lettres, Paris 1989.

Człowiek. Opis ciała ludzkiego, przeł. A. Bednarczyk, Warszawa 1989.

Descartes à Arnauld Correspondence [29 juillet 1648], w: C. Adam & P. Tannery [ed.], *Oeuvres de Descartes*, t. V, Paris 1996, s. 219-224.

Descartes à Chanut Correspondence [1 février 1647], w: C. Adam & P. Tannery [ed.], *Oeuvres de Descartes*, t. IV, Paris 1996, s. 600-617.

Descartes à Mersenne [18 mars 1630], w: C. Adam & P. Tannery [ed.], *Oeuvres de Descartes*, t. I, Paris 1996, s. 128-135.

Descartes au Marquis de Newcastle [mars ou avril 1648], w: C. Adam & P. Tannery [ed.], *Oeuvres de Descartes*, t. V, Paris 1996, s. 133-139.

Descartes-Regius Correspondence [mai 1641], w: C. Adam & P. Tannery [ed.], *Oeuvres de Descartes*, t. III, Paris 1996, s. 369-372.

Die Prinzipien der Philosophie, Hamburg 2005.

Discours de la méthode, w: C. Adam & P. Tannery [ed.], *Oeuvres de Descartes*, t. VI, Paris 1996, s. 1-78.

Descartes R.:

Entretien avec Burman [16 avril 1648], w: C. Adam & P. Tannery [ed.], *Oeuvres de Descartes*, t. V, Paris 1996, s. 144-179.

La description du corps humain, w: C. Adam & P. Tannery [ed.], *Oeuvres de Descartes*, t. XI, Paris 1996, s. 219-290.

La Dioptrique, w: C. Adam & P. Tannery [ed.], *Oeuvres de Descartes*, t. VI, Paris 1996, s. 82-228.

Les passions de l'âme, Paris 1996.

Lettre à Mersenne [24 décembre 1640], w: C. Adam & P. Tannery [ed.], *Oeuvres de Descartes*, t. III, Paris 1996, s. 262-268.

Listy do księżniczki Elżbiety, przeł. J. Kopania, Warszawa 1995.

Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym pisemku, przeł. J. Kopania, Warszawa 1996.

Meditationes de Prima Philosophia, w: C. Adam & P. Tannery [ed.], *Oeuvres de Descartes*, t. VII, Paris 1996, s. 1-90.

Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie, Stuttgart 1986.

Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem, przeł.: M. i K. Ajukiewiczowie [Medytacje], S. Swieżawski [Zarzuty], I. Dąbska [Rozmowa z Burmanem oraz List do dziekana i doktorów], t. 1-2, Warszawa 1958.

Namiętności duszy, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986.

Obiectiones doctorum aliquot virorum in praecedentes meditationes cum responsionibus authoris, w: C. Adam & P. Tannery [ed.], *Oeuvres de Descartes*, t. VII, Paris 1996, s. 91-561.

Principes de la philosophie [fr.], w: C. Adam & P. Tannery [ed.], *Oeuvres de Descartes*, t. IX, Paris 1996, s. 1-325.

Descartes R.:

Principia philosophiae [łac.], w: C. Adam & P. Tannery [ed.], *Oeuvres de Descartes*, t. VIII, Paris 1996, s. 1-329.

Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae, w: C. Adam & P. Tannery [ed.], *Oeuvres de Descartes*, t. VII, Paris 1996, s. 169-172.

Regulae ad directionem ingenii, w: C. Adam & P. Tannery [ed.], *Oeuvres de Descartes*, t. X, Paris 1996, s. 349-487.

Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne, przeł. L. Chmaj, Kęty 2002.

Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1988.

Traité de L' homme, w: C. Adam & P. Tannery [ed.], *Oeuvres de Descartes*, t. XI, Paris 1996, s. 119-215.

Zasady filozofii, przeł. I. Dąmbaska, Kęty 2001.

b) klasyczna:

Arystoteles:

De anima, w: D. Ross [ed.], *Aristotle „De anima”*, Oxford 1999.

De generatione et corruptione, w: Tenże, *O powstawaniu i niszczeniu*, tekst, przekład i studia A. Pokulniewicz, Warszawa 2008.

Ethica Nicomachea, w: O. Apelt [ed.], *Aristotelis „Ethica Nicomachea”*, Editio tertia, Lipsk 1912.

Etyka Nikomachejska, przeł. D. Gromska, Warszawa 2008.

Fizyka, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2003.

Metaphysica, w: A. Maryniarczyk [red.], *Arystoteles. Metafizyka*, tekst polski opracowali M. A. Krapiec i A. Maryniarczyk, t. 1 i 2, Lublin 2000.

- Arystoteles: *O duszy*, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t 3, przeł. P. Siwek, Warszawa 2003.
- Physica*, w: D. Ross [ed.], *Aristotelis Physica*, Oxford 1950.
- Protreptikos*, w: I. Düring, *Der Protreptikos des Aristoteles*, Frankfurt am Main 1993.
- Retoryka*, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, przeł. H. Podbielski, Warszawa 2001.
- Zachęta do filozofii*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1988.
- Bergson H.: *Matière et Mémoire*, Paris 2004.
- Boecjusz: *De consolatione philosophiæ*, w: J.P. Migne [ed.], *Patrologia latina*, PL, t. LXIII, Paryż 1878-1890.
- Cycon: *De finibus bonorum et malorum*, w: S. Moses & C. S. Fearenside [ed.], *Cicero: De finibus*, London 1891.
- Freud Z.: *Psychoanalyse et médecine*, Paris 1926.
- Jan Damasceński: *De fide orthodoxa* II, 12, w: J.P. Migne [ed.], *Patrologia graeca*, PG, t. XCIV, Paryż 1878-1890, s. 521-1228.
- Maritain J.: *Humanizm integralny*, brak nazw. tłum., Warszawa 1981.
- Nemezjusz z Emezy: *De natura hominis*, w: J.P. Migne [ed.], *Patrologia graeca*, PG, t. XL, Paryż 1878-1890, s. 503-818.
- Platon: *Fajdros*, w: Tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 2007.
- Fedon*, w: Tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 2007.
- Menon*, w: Tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 2007.
- Scheler M.: *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: Tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.

- Suárez F.: *Disputationes metaphysicae*, w: Tenże, *Opera Omnia*, vol. 26, Nova Editio: C. Berton, Hildesheim, Paris 1965.
- Św. Augustyn: *De civitate Dei contra Paganos - libri XXII*, w: J.P. Migne [ed.], *Patrologia latina*, PL, t. XLI, Paryż 1878-1890.
- De libero arbitrio – libri III*, w: J.P. Migne [ed.], *Patrologia latina*, PL, t. XXXII, Paryż 1878-1890.
- O Trójcy Świętej*, w: „Pisma Ojców Kościoła” 25, tłum. M. Stokowska, Poznań-Warszawa-Lublin 1963.
- De Trinitate libri - XV*, w: J.P. Migne [ed.], *Patrologia latina*, PL, t. XLII, Paryż 1878-1890.

Opracowania:

- Alquié F.: *Kartezjusz*, Warszawa 1989.
- La Découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, Paris 1950.
- Adamczyk S.: *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, Tarnów 1938.
- Andrzejuk A.: *Związek uczuć i sprawności w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, maszynopis, Biblioteka Główna Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 1992.
- Bednarczyk A.: *Wstęp*, w: R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. VII-XLVII.
- Bednarski F. W.: *Komentarz do Sumy teologicznej I-II*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, s. 277-352.
- Komentarz do Sumy teologicznej [I-II, q. 49-70]*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 11, s. 269-331.
- Św. Tomasz z Akwinu. Suma teologiczna w skrócie*, Warszawa 2004.

- Bednarski F. W.: *Wychowanie ludzkich popędów i woli*, Kraków 2001.
- Zagadnienie ambicji według św. Tomasza z Akwinu, „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959) z. 2, s. 5-19.
- Chmaj L.: *Objaśnienia*, w: R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 195-200.
- Wstęp do wydania z 1938 r., w: R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 32-42.
- Czajkowski S.: „Cogito, ergo sum” Kartezjusza i jego nowa koncepcja duszy, w: „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 19, nr 1/2 (1950), s. 39-65.
- D’Arcy P.: *Introduction*, w: R. Descartes, *Les passions de l’âme*, Paris 1996, s. 5-60.
- Dąmbska I.: *Od tłumacza*, w: R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 5-10.
- Drwięga M.: *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2005.
- Gertsman S.: *Rozwój uczuć*, Warszawa 1986.
- Uczucia w naszym życiu*, Warszawa 1963.
- Gilson É.: *Commentaire du „Discours de la méthode”*, Paris 1930.
- Gouhier H.: *Essais sur Descartes*, Paris 1937.
- Greenberg S.: *Descartes on the Passions: Function, Representation, and Motivation*, „Noûs” 41 (4), December 2007, s. 714-734.
- Gudaniec A.: *Wstęp do dyskusji: „Problem absolutyzacji ducha-duszy”*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień [red.], *Zadania współczesnej metafizyki. Dusza, umysł, ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, t. 9, Lublin 2007, s. 241-242.
- Pożądliwość i gniewliwość jako funkcje uczuciowości*, w: A. Maryniarczyk [red.], *De Passionibus. Dysputy problemowe o zmysłowości, o uczuciach*, tłum. A. Białek, Lublin 2008, s. 269-275.

- Guérout M.: *Le Cogito et la notion „pour penser, il faut être”*, w: „Travaux du IX Congrès International de Philosophie” 1937, t. 1, s. 53-60.
- Gutowski P.: *Charlesa S. Peirce’a krytyka epistemologii kartezjańskiej. U źródeł filozofii współczesnej*, w: „Roczniki Filozoficzne” t. LII, nr 2 (2004), s. 171-188.
- Hamelin O.: *Le système de Descartes*, Paris 1921.
- Jolivet R.: *La notion de substance*, Paris 1929.
- Kasperkiewicz K.: *Problem aktualizowania się wartości osoby ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) z. 2, s. 113-128.
- Kopania J.: *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartesa z księżniczką Elżbietą*, w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1993, t. 38, s. 119-132.
- Uwagi o tłumaczeniu*, w: R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995, s. XXIV-XXV.
- Krapiec M. A.: *Analiza struktury uczuć*, w: A. Maryniarczyk [red.], *De Passionibus. Dysputy problemowe o zmysłowości, o uczuciach*, tłum. A. Białek, Lublin 2008, s. 207-212.
- Charakterystyka funkcji poznawczej zmysłów wewnętrznych*, w: A. Maryniarczyk [red.], *De Passionibus. Dysputy problemowe o zmysłowości, o uczuciach*, tłum. A. Białek, Lublin 2008, s. 313-339.
- Charakterystyka funkcji poznawczej zmysłów zewnętrznych*, w: A. Maryniarczyk [red.], *De Passionibus. Dysputy problemowe o zmysłowości, o uczuciach*, tłum. A. Białek, Lublin 2008, s. 299-312.
- Charakterystyka uczuć*, w: A. Maryniarczyk [red.], *De Passionibus. Dysputy problemowe o zmysłowości, o uczuciach*, tłum. A. Białek, Lublin 2008, s. 213-222.
- Dusza ludzka*, w: A. Maryniarczyk [red.], *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 758-760.

- Krapiec M. A.: *Dzieła. Psychologia racjonalna*, t. XX, Lublin 1996.
- Dzieła. Realizm ludzkiego poznania*, t. II, Lublin 1995.
- Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986.
- Sublimacja uczuć*, w: A. Maryniarczyk [red.], *De Passionibus. Dysputy problemowe o zmysłowości, o uczuciach*, tłum. A. Białek, Lublin 2008, s. 223-230.
- Uczucia*, w: A. Maryniarczyk [red.], *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 583-588.
- Uczucia a wola*, w: A. Maryniarczyk [red.], *De Passionibus. Dysputy problemowe o zmysłowości, o uczuciach*, tłum. A. Białek, Lublin 2008, s. 231-242.
- Uczucia jako zmysłowe pożądanie*, w: A. Maryniarczyk [red.], *De Passionibus. Dysputy problemowe o zmysłowości, o uczuciach*, tłum. A. Białek, Lublin 2008, s. 201-206.
- Kreutz M.: *Główne rodzaje uczuć ludzkich*, Warszawa 1951.
- Manzanedo M. F.: *El amor y sus causas*, „Studium” XXVI (1986), s. 41-69.
- El odio según Santo Tomás*, „Studium” XXVI (1986), s. 3-32.
- Propiedades y efectos del amor*, „Studium” XXV (1985), s. 423-443.
- Maryniarczyk A.: *W jaki sposób dusza połączona z ciałem doznaje uczuć?*, w: tenże [red.], *De Passionibus. Dysputy problemowe o zmysłowości, o uczuciach*, tłum. A. Białek, Lublin 2008, s. 293-298.
- Zmysły a rozum. Problem wzajemnego odniesienia*, w: tenże [red.], *De Passionibus. Dysputy problemowe o zmysłowości, o uczuciach*, tłum. A. Białek, Lublin 2008, s. 341-345.

- Michalski K.: *La sublimation thomiste*, Angelicum 14 (1937), s. 212-222.
- Nowik A. M.: *Koncepcja duszy człowieka w dziełach Arystotelesa*, w: Tenże [red.], *O duszy: Arystoteles, Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1996, s. 7-91.
- Paczos K.: *Zwierzę rozumne. Zagadnienia podstawowe z filozofii niższych warstw duszy ludzkiej. Perspektywa Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Gdańsk 2004.
- Pańpuch Z.: *Człowiek jako wędrujący duch (orfizm, platonizm, neoplatonizm)*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień [red.], *Zadania współczesnej metafizyki. Dusza, umysł, ciało*, t. 9, Lublin 2007, s. 243-262.
- Pawlikowski T.: *Rola uczuć w życiu moralnym człowieka*, w: A. Maryniarczyk [red.], *De Passionibus. Dysputy problemowe o zmysłowości, o uczuciach*, tłum. A. Białek, Lublin 2008, s. 277-291.
- Plé A.: *Uczucia*, w: J. Pryszmond [red.], *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*, tłum. z franc. ss. Dominikanki z klasztoru św. Anny, Poznań 1967.
- Święty Tomasz a współczesna psychologia*, w: G. Brazzola [red.], *Aktualność Świętego Tomasza*, przeł. L. Rutkowska, Warszawa 1975, s. 59-74.
- Radziszewska D.: *Koncepcja uczuć św. Tomasza z Akwinu*, w: J. Starań [red.], *Z zagadnień filozofii człowieka*, Olsztyn 1993, s. 33-39.
- Radziszewska-Szczepaniak D.: *Kilka uwag o wychowaniu uczuć. W nawiązaniu do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Cywilizacja” 10 (2004), s. 85-94.
- Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, Olsztyn 2002.
- Uczucia a ostateczny cel człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie. Prace Filozoficzne” (1998) z. 2, s. 161-168.

- Radziszewska-Szczepaniak D.: *Uczuciowość a władze duszy w ujęciu Tomasza z Akwinu*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie. Prace Psychologiczne” (1998) z. 2, s. 37-49.
- Uczuciowość jako integralny element natury ludzkiej*, w: A. Maryniarczyk [red.], *De Passionibus. Dysputy problemowe o zmysłowości, o uczuciach*, tłum. A. Bialek, Lublin 2008, s. 243-267.
- Reykowski J.: *Eksperymentalna psychologia emocji*, Warszawa 1974.
- Reymond A.: *Le Cogito, vérification d'une hypothèse métaphysique*, w: „Revue de Métaphysique et de Morale” 1923, s. 539-562.
- Schramm H.: *The medieval System of Emotions*, w: „Peking Natural History Bulletin” vol. 7 (1977), s. 85-103.
- Shapiro (Burnaby) L.: *Descartes „Passiones of the Soul” and the Union of Mind and Body*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 85 (3), September 2003, s. 211-248.
- Stępień A. B.: *Zagadnienie poznawczej roli sfery emocjonalnej*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, Lublin 1999, s. 171-177.
- Swieżawski S.: *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*, w: „Przegląd Filozoficzny” 1947 (43), s. 87-104.
- Centralne zagadnienia tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, w: „Przegląd Filozoficzny” 44 (1948) 1-3, s. 131-189.
- Objaśnienia*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 723-768.
- Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995.
- Traktat o człowieku*, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2000.

- Swieżawski S.: *Wstęp do kwestii 81 i 82*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 361-369; 384-400.
- Szumowski W.: *Kartezjusz i Malebranche jako poprzednicy teorii uczuć Karola Langego*, „Przegląd Filozoficzny”, 1905 nr 8, s. 1-17.
- Urowicz A.: *Dynamika uczuć w psychologii tomistycznej*, „Analecta Cracoviensia” 1 (1969) s. 21-31.
- Tomistyczna sublimacja uczuć w świetle nowożytnej psychologii*, Kraków 1946.
- Układ cnót i wad w związku z życiem uczuciowo-popędowym u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 1939.
- Weil H. G.: *The Dynamic Aspect of Emotions in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Rome 1966.
- Wierzbicki S.: *Uczucie miłości według św. Tomasza z Akwinu*, w: „Roczniki filozoficzne” 7 (1959) 4, s. 51-60.
- Witek S.: *Charakter miłości według św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 9 (1962) 3 s. 67-79.
- Witwicki W.: *Psychologia uczuć i inne pisma*, Warszawa 1995.
- Woroniecki J.: *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1-2: *Etyka ogólna*, Lublin 1986.
- Wychowanie człowieka*, Kraków 1961.

Literatura pomocnicza:

- Almeida E.: *Tomas de Aquino y la antropologia actual*, w: *Atti del Congresso Tomistico 1974 (7)*, s. 54-79.
- Andrzejuk A.: *Słownik terminów*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 35, Warszawa – Londyn 1998.
- Blehschmidt E.: *Zur Personalität des Menschen*, w: „Communio” 11/1982, s. 171-181.

- Boutroux E.: *Des vérités éternelles chez Descartes*, Paris 1927.
- Böckle F.: *Probleme um den Lebensbeginn. Medizinisch-ethische Aspekte*, w: *Handbuch der christlichen Ethik*, t. II, Freiburg in Br. 1978.
- Czupryn B.: *Komensuracja*, w: A. Maryniarczyk [red.], *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 738-739.
- Dec I.: *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995.
- Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej*, Wrocław – Lublin 1991.
- Dogiel G.: *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992.
- Dyk W.: *Metodologiczne uwarunkowania poznania duszy ludzkiej*, w: Tenże [red.], *Nauka w poszukiwaniu duszy ludzkiej*, Szczecin 2001, s. 118-123.
- Relacja ciało – dusza (umysł – mózg). Przegląd stanowisk*, w: Tenże [red.], *Nauka w poszukiwaniu duszy ludzkiej*, Szczecin 2001, s. 141-157.
- Ford N. M.: *When Did I Begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy, and Science*, Cambridge 1991.
- Gilson E.: *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2003.
- Gondek P.: *Kontekst odkrycia przyczyny celowej*, w: A. Maryniarczyk, K. Stepień, P. Gondek [red.], *Zagadnienia współczesnej metafizyki. Spór o cel*, t. 10, Lublin 2008, s. 99-118.
- Gogacz M.: *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976.
- Szkice o kulturze*, Kraków – Warszawa 1985.
- Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974.
- Jaeger W.: *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, Oxford 1955.
- Judycki S.: *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin 2004.

- Kaczmarek L.: *Zarys psychologii neotomistycznej*, Poznań 1958.
- Kamiński S.: *Metodologiczna problematyka poznania duszy ludzkiej*, w: B. Bejze [red.], „W nurcie zagadnień posoborowych. Chrześcijaństwo żywych”, t. 8, Warszawa 1976, s. 152-156.
- Krapiec M. A.: *Dzieła. Metafizyka. Zarys teorii bytu*, t. VII, Lublin 1995.
- Krapiec M. A., Maryniarczyk A.: *Metafizyka*, w: A. Maryniarczyk [red.], *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 102-116.
- Kowalczyk S.: *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009.
- Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002.
- Kretschmer E.: *Psychologia lekarska*, przeł. P. Hulka-Laskowski, Warszawa 1958.
- Kuczyński T.: *Czy człowiek współczesny ma jeszcze duszę? Dyskusja z antropologią bez Boga*, Radom 2005.
- Majkrzak H.: *Antropologia integralna w „Sumie Teologicznej” św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006.
- Maryniarczyk A.: *Tomizm. Dlaczego?*, Lublin 1994.
- Michalski K.: *Eros i logos u Dantego*, Kraków 1936.
- Milcarek P.: *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1994.
- Mirus Ch.: *Aristotle’s Agathon*, „The Review of Metaphysics” 57 (2004) nr 3, s. 515-536.
- Moskal P.: *Problem afektywnego poznania Boga*, w: P. Moskal [red.], *Afektywne poznanie Boga. Religia i Mistyka*, t. IV, Lublin 2006, s. 39-51.
- Ostasz L.: *Rozumienie człowieka. Antropologia filozoficzna*, Olsztyn 2003.
- Petruzzelis N.: *S. Tommaso d’Aquino*, Bari 1937.
- Prichard H. A.: *The Meaning of αγαθον in the Ethics of Aristotle*, „Philosophy” 10 (1935), s. 27-39.

- Rahner K.: *Das Problem der Hominisation*, Freiburg in. Br. 1961.
- Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005.
- Rodis-Lewis G.: *L' Anthropologie cartésienne*, Paris 1990.
- Kartezjusz i racjonalizm*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 2000.
- Schönborn Ch.: *Człowiek i Chrystus na obraz Boga*, Poznań 2008.
- Suchodolski B.: *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967.
- Kim jest człowiek?*, Warszawa 1974.
- Stępień A. B.: *Zagadnienie genezy duszy ludzkiej z materii*, w: *Zeszyty Naukowe KUL* 3 (1960)1, s. 109-117.
- Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960) z. 3, s. 112-123.
- Swieżawski S.: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000.
- Ślipko T.: *Zarys etyki szczegółowej. Etyka osobowa*, t. 1, Kraków 2005.
- Terruwe A, Baars C.: *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, tłum. W. Unlot, Poznań 1987.
- Tresmontant C.: *Problem duszy*, przeł. Jadwiga Kowalczyk, Warszawa 1973.
- Valverde C.: *Antropologia filozoficzna*, przeł. G. Ostrowski, Poznań 1998.
- Van Peursen C. A.: *Antropologia filozoficzna*, tłum. T. Mieszkowski i T. Zembruski, Warszawa 1971.
- Wejman H.: *Pochodzenie duszy ludzkiej*, w: W. Dyk [red.], *Nauka w poszukiwaniu duszy ludzkiej*, Szczecin 2001, s. 9-19.
- Wojtyła K.: *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2003.
- Transcendencja osoby w czynie*, w: T. Styczeń i inni [red.], *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 151-191.

Ziółkowski A.M.:

Filozofia René Descartes'a, Warszawa 1989.