

Sławomir Kozerski

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

Rocznik Tomistyczny 3, 99-112

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

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

Słowa kluczowe: uczucia, sprawności, cnoty, rozum, wola, etyka, św. Tomasz z Akwinu

Artykuł porusza problem związku uczuć i sprawności w człowieku zarówno od strony ogólnej, ukazując ich wzajemne zależności, jak i od strony szczegółowej, obrazując te powiązania na konkretnym przykładzie cnoty męstwa i uczuć z nią związanych¹.

Uczucia w *Summa theologiae*

Aby zrozumieć problematykę związku uczuć i sprawności, przyjrzyjmy się pokrótce teorii uczuć w *Summa theologiae*. Wiąże się ta teoria przede wszystkim z teorią stworzenia. Akwinata dzieli wszystkie byty na ożywione i nieożywione, a wśród ożywionych na rozumne (czyli osobowe) i nierozumne. Św. Tomasz uznał istoty niebieskie (Boga oraz aniołów) za byty czysto intelektualne, czyli pozbawione władz zmysłowych.

Zwierzęta zaś za byty czysto zmysłowe. Z kolei ludzie stanowią jakby pomost między światem zmysłowym i duchowym, posiadając zarówno władze zmysłowe (poznanie i pożądanie), jak i intelektualne (rozum oraz wolę). Uczucia wiążą się wprost z poznaniem i pożądaniem zmysłowym, są więc wspólne ludziom oraz zwierzętom. Poznanie zmysłowe jest konieczne do powstania uczucia, gdyż nie można pragnąć cze-

¹ Szerszy opis tej tematyki znaleźć można w książce A. Andrzejuka pt. *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w „Summa theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, gdzie większy nacisk położony został na cnotę umiarkowania.

goś, czego wcześniej nie poznało się jako dobre. Nie można również unikać tego, co nie zostało rozpoznane jako złe. Ważniejszym czynnikiem jest w przypadku uczuć pożądanie zmysłowe. „Uczucie wyraża pewne przyciąganie ku czynnikowi oddziałującemu. Otóż przyciąganiu ulega raczej pożądanie niż poznanie, gdyż właśnie przez pożądanie dusza zwraca się ku rzeczom tak, jak są same w sobie”².

Uczucia są zatem reakcją pożądania zmysłowego na to, co ujmowane jest przez poznanie zmysłowe jako dobre lub złe dla podmiotu poznającego. Dążą one do tego, aby to dobro osiągnąć, lub do tego, by uniknąć zła. Każde poruszenie władz pożądania zmysłowego wywołane wyobrażeniem dobra lub zła możemy nazwać uczuciem. Władza pożądawcza poprzez te wyobrażenia ulega przyciąganiu lub odpychaniu względem przedmiotu uczucia.

Podmiotem uczuć są dwie władze pożądania zmysłowego: władza pożądliwa (*vis concupiscibilis*) i władza gniewliwa (*vis irabilis*). Władza pożądliwa ujmuje poznany przedmiot wprost i dąży do niego lub go unika. Natomiast władza gniewliwa ujmuje dobro jako trud, który człowiek musi podjąć w dążeniu do poznanej dobra lub w uniknięciu zła. W związku z tymi dwiema władzami wyróżniamy również dwa rodzaje uczuć. Św. Tomasz nazywa je uczuciami pożądliwymi oraz gniewliwymi. Uczucia pożądliwe dzielimy ze względu na przeci-

wieństwo przedmiotów, natomiast uczucia gniewliwe także ze względu na ruch w odniesieniu do swego kresu³.

Św. Tomasz wymienia jedenaście podstawowych uczuć. Jeśli chodzi o uczucia władzy pożądliwej, są to: miłość, nienawiść, pożądliwość, wstręt, przyjemność oraz uczucie bólu. Natomiast w przypadku uczuć władzy gniewliwej wyróżniamy: nadzieję, rozpacz, bojaźń, odwagę oraz gniew. Oczywiście w życiu spotykamy się z wieloma innymi złożonymi uczuciami. Akwinata jednak wyróżnił tych jedenaście podstawowych uczuć, rozróżniając je przede wszystkim ze względu na ich przedmiot oraz na ruch w kierunku tego przedmiotu.

Św. Tomasz bardzo dokładnie klasyfikuje uczucia i z wielką precyzją wymienia ich porządek. Stwierdza bowiem, że w przypadku uczuć pożądliwych celem jest dobro lub zło. Dobro z kolei zawsze wyprzedza zło, które jest brakiem dobra. „Stąd też wszystkie uczucia, których przedmiotem jest dobro, z natury swej wyprzedzają te uczucia, których przedmiotem jest zło”⁴. W związku z tym „w porządku wykonania miłość wyprzedza pragnienie, a pragnienie wyprzedza zadowolenie. Natomiast w porządku zamierzenia jest na odwrót: zamierzone bowiem zadowolenie powoduje pragnienie i miłość”⁵. W przypadku uczuć gniewliwych gniew jest uczuciem końcowym. Pozostałe zaś uczucia tej władzy wyrażają pewnego rodzaju dążenie na skutek miłości lub nienawiści do dobra lub zła.

² *S. th.*, I-II, q. 22, a. 2, co. Cyt. z tzw. traktatu o uczuciach (II, q. 22-48) za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, tłum. J. Bardan, Londyn 1967.

³ Por. *S. th.*, I-II, q. 23, a. 2.

⁴ *S. th.*, I-II, q. 25, a. 2, co.

⁵ Tamże.

Tak więc znów uczucia, których przedmiotem jest dobro (nadzieja, rozpacz), wyprzedzają uczucia, których przedmiotem jest zło (odwaga i bojaźń).

Należy również zarysować perspektywę etyczną uczuć w ogóle. Jest to konieczne ze względu na zrozumienie problematyki stosunku cnót do uczuć. Problem wartości moralnej uczuć Akwinata formułuje w dyskusji z epikurejczykami, stoikami i perypatetykami. Zarzuca im, że źle rozumieli oni samo pojęcie uczucia oraz że badali kwestię wartości moralnej uczuć w oderwaniu od ich przedmiotu. Uczucia same w sobie nie podlegają ocenie moralnej. Występują one zarówno u zwierząt, jak i u ludzi. W przypadku zwierząt nie możemy mówić o dobru lub złu moralnym, gdyż istoty te nie posiadają rozumu i woli, a bez tego nie można mówić o jakiegokolwiek ocenie moralnej. „Same w sobie [uczucia], jako pewne poruszenia nieroz-

zumowego pożądania, nie są ani dobre, ani złe pod względem moralnym, gdyż dobroć i złość moralna zależy od rozumu”⁶. Powstaje więc pytanie, na ile w człowieku uczucia podlegają władzy rozumu oraz woli. Wszystkie niższe władze w człowieku podlegają umysłowej władzy pożądawczej, ale tylko pod warunkiem, że uczucia oraz intelekt i wola są odpowiednio usprawnione. Dlatego w aspekcie moralnym możemy oceniać jedynie działanie woli. „Podług tego, w czym wola ludzka szuka przyjemności, oceniamy, czy człowiek jest dobry lub zły, a mianowicie jest dobry i cnotliwy ten, kto raduje się uczynkami cnotliwymi, a zły, który cieszy się uczynkami złymi”⁷. „Doskonałość czynu ludzkiego wymaga, by zasady rozumu kierowały także uczuciami”⁸. Stąd ogromna rola, jaką odgrywają sprawności w kontekście podporządkowywania uczuć rozumowi i woli.

Sprawności w *Summa theologiae*

Znając problematykę uczuć, przejdźmy teraz do teorii sprawności. Św. Tomasz tłumaczy za Arystotelesem: „sprawność to dyspozycja, dzięki której ktoś lub coś jest dobrze lub źle przysposobiony w stosunku do siebie lub w stosunku do innego bytu”⁹. Można więc powiedzieć, że sprawność jest pewną przypadłością danej władzy, która uzdalnia tę władzę do

jakiegoś działania. Władze zdeterminowane do wykonywania tylko jednej czynności nie potrzebują usprawnienia. W ten sposób władze zmysłowe w aspekcie naturalnego instynktu nie potrzebują usprawnienia, gdyż są skierowane do jednego przedmiotu. „Działanie natomiast tychże sił pod wpływem nakazu rozumu może być skierowane do róż-

⁶ *S. th.*, I-II, q. 24, a. 1, co.

⁷ Tamże, q. 34, a. 4, co.

⁸ Tamże, q. 24, a. 3, co.

⁹ Tamże, q. 49, a. 1, co. Cyt. z tzw. traktatu o sprawnościach (II, q. 49-70) za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 11, *Sprawności*, tłum. F. W. Bednarski, Londyn 1965.

nych przedmiotów, i z tego względu siły te mogą być podmiotem sprawności i wad, dobrze lub źle przysposabiających je do czegoś”¹⁰. Nabywanie tego rodzaju usprawnień dokonuje się poprzez powtarzanie czynności.

Intelekt, ze względu na to, że podmiotuje najwięcej różnych czynności, powinien być najbardziej usprawiony. Przyjrzyjmy się zatem bliżej sprawnościom intelektualnym. „Zasadą wszystkich sprawności i działań intelektu jest dla Tomasza ujęcie pierwszych zasad”¹¹. Chodzi tu o to, by intelekt w pierwszej chwili rozpoznawał własności odrębności, jedności, osobności i realności. Inaczej możemy nazwać tę sprawność pojętnością. Na niej zasada się wiedza i mądrość, czyli dwie pozostałe sprawności intelektu. Św. Tomasz tak opisuje ich wzajemną zależność: „Otóż w ten sposób wiedza zależy od pojętności, jako od tego, co jest pierwsze. Jedna zaś i druga zależy od mądrości jako od tego, co jest najpierwsze, bo mądrość pod swój zakres włącza zarówno pojętność jak i wiedzę, gdyż osądza zarówno wnioski wiedzy jak i jej zasady”¹². Wiedza jest sprawnością, która uzdalnia intelekt do rozpoznawania tego, co najważniejsze w danym poznaniu. „Zasady dowodzenia można ujmować osobno, niezależnie od wniosków lub też łącznie z wnioskami, ze względu na to, że wnioski te z nich się właśnie wysnuwa. Otóż wie-

dzia ujmuje zasady w ten drugi sposób, zajmując się także wnioskami”¹³. Św. Tomasz kładzie nacisk na rozróżnienie tych trzech sprawności intelektualnych i ukazanie ich porządku. „Mądrość jest o tyle wiedzą, o ile posiada w sobie to, co jest wspólne wszelkim rodzajom wiedzy, a mianowicie to, że wysnuwa wnioski z zasad. Ponieważ jednak nadto posiada coś, co wynosi ją ponad wszelką wiedzę, a mianowicie prawo osądzania nie tylko wszystkich wniosków, ale także pierwszych zasad, dlatego jest w wyższym stopniu cnotą niż wiedza”¹⁴.

Po krótkim omówieniu sprawności związanych z intelektem teoretycznym, przejdźmy do omówienia sprawności intelektu praktycznego, odnoszących się do postępowania. Podstawową sprawnością będzie tu sprawność pierwszych zasad postępowania, czyli primum, które kieruje się do dobra, a sprzeciwia się złu¹⁵.

Działanie człowieka może mieć dwójaki efekt. Może sprawiać coś w nas i wtedy zaliczamy je do sprawności lub może coś wytwarzać na zewnątrz. „Sztuka to należyta umiejętność tworzenia dzieł. Dobroć tych dzieł nie zależy od nastawienia pożądania ludzkiego, ale od dobroci, którą wytwarzane dzieło ma mieć w sobie. Nie ocenia się bowiem wartości artysty jako artysty podług nastawienia jego woli, ale podług jakości dzieła, które tworzy. Tak więc sztuka

¹⁰ Tamże, q. 50, a. 3, co.

¹¹ A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa 2006, s. 54.

¹² *S. th.*, I-II, q. 57, a. 2, ad 2.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, ad 1.

¹⁵ *S. th.*, I, q. 79, a. 12, co. Cyt. z pierwszej części tzw. traktatu o człowieku (I, q. 75-84) za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6, *Człowiek*, tłum. P. Bełch, Londyn 1980.

jest właściwie sprawnością w tworzeniu¹⁶. Sprawność sztuki różni się więc zasadniczo od roztropności, która jest zasadą postępowania, a nie wytwarzania. Roztropność jest jakby należytą umiejętnością działania. „Sztuka to należyta umiejętność tworzenia dzieł zewnętrznych, a roztropność to należyta umiejętność działania”¹⁷.

Św. Tomasz, ujmując tę problematykę od strony moralnej, stwierdza, że roztropność jest niezbędna w życiu ludzkim, gdyż życie ludzkie ocenia się na podstawie dobrego działania. Aby działanie było dobre moralnie, konieczny jest nie tylko dobry cel, ale również odpowiedni dobór środków. Roztropność zaś doskonalili rozum w odpowiednim stosunku do środków¹⁸.

Należy tu również zaznaczyć rozróżnienie na sprawności i cnoty. Sprawności kierują władze ku jakiemuś działaniu, natomiast cnoty doskonalą je w dobru. É. Gilson pisze: „Cnoty są to sprawności skłaniające nas w sposób stały do spełniania czynów dobrych”¹⁹. Cnota jest doskonałością jakiejś władzy, a doskonałością każdej władzy w człowieku jest jej działanie. Wynika stąd, że cnota musi być dyspozycją. Co więcej, musi być dobrą dyspozycją, gdyż oznacza doskonałość danej władzy.

Akwinata rozróżnia dwa rodzaje cnót: te, które dają zdolność dobrego działania (cnoty intelektualne), oraz te, które

bezpośrednio sprowadzają dobre działanie (cnoty moralne). „Cnota ludzka to sprawność doskonaląca człowieka do dobrego działania. W człowieku zaś są tylko dwa źródła czynności ludzkich, a mianowicie umysł, czyli rozum i pożądanie, będące w nas jakby dwoma silnikami, podług słów Filozofa. Każda więc cnota doskonalili jeden z tych dwóch czynników. Jeśli doskonalili umysł w dziedzinie teoretycznej lub praktycznej w stosunku do dobra, będzie cnotą umysłową; jeśli zaś doskonalili pożądanie, będzie cnotą obyczajową”²⁰. Należy jednak powiedzieć, że podział ten nie jest podziałem ścisłym. Przykładem tego może być cnota roztropności. „Roztropność z istoty swej jest cnotą umysłową; posiada jednak tworzywo wspólne z cnotami obyczajowymi, gdyż jest sprawnością należytego postępowania. Z tego więc względu zalicza się także do cnót obyczajowych”²¹.

Cnoty moralne oparte są na sprawnościach intelektualnych, ale ich występowanie nie jest uzależnione od wszystkich sprawności intelektualnych. Konieczne są jednak roztropność oraz sprawność pierwszych zasad postępowania. Cnoty intelektualne mogą istnieć bez cnót moralnych, ale znów wyjątkiem jest roztropność. Nie posiadając cnoty roztropności, nie można mieć wiedzy czy mądrości, ani innych sprawności intelektualnych.

¹⁶ *S. th.*, I-II, q. 57, a. 3, co.

¹⁷ Tamże, a. 4, co.

¹⁸ Por. tamże, a. 5, co.

¹⁹ E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 361.

²⁰ I-II, q. 58, a. 3, co.

²¹ Tamże, ad 1.

Św. Tomasz wyróżnił spośród cnót moralnych cztery najważniejsze, które nazywamy kardynalnymi. „Poczwórny jest bowiem podmiot cnoty ludzkiej: to, co jest z istoty swej rozumne – i to właśnie doskonaleni roztropność – oraz to, co jest rozumne przez uczestnictwo. A to jest trojaki: wola, która jest podmiotem sprawiedliwości, popęd do przyjemności (siła pożądliva), będący podmiotem umiarkowania, oraz popęd do walki (siła gniewliwa), który jest podmiotem męstwa”²². Akwinata wymienia wiele innych cnót moralnych, stwierdza jednak, że wszystkie pozostałe cnoty moralne wynikają poniekąd z tych czterech głównych, które nazywamy kardynalnymi. J. Woroniecki definiuje je następująco: „cnotą kardynalną nazywamy cnotę, która w danej dziedzinie spełnia najtrudniejszą funkcję; koło niej następnie grupują się inne, spełniające podobne czynności w innych dziedzinach, ale albo mniej trudne, albo też drugorzędne. Wszystkie one mają jednak pewne cechy wspólne, które je upodabniają do tej naczelnej, nadając im z tego tytułu swą nazwę”²³. Ujmując cnoty kardynalne jako pewne ogólne warunki ducha ludzkiego, obecne we wszystkich cnotach, św. Tomasz pisze, że roztropność jest prawością umysłu, sprawiedliwość zaś prawością ducha w działaniu, umiarkowanie prowadzi do zachowania porządku i umiaru w uczuciach i działaniach, a męstwo nadaje duszy stałość w tym, co zgodne z rozumem²⁴.

Spośród wymienionych przez św. Tomasza cnót kardynalnych dwie odnoszą się wprost do uczuć. Są nimi umiarkowanie i męstwo. „Natomiast w innych działaniach dobro i zło zależy jedynie od właściwego ich ustosunkowania do ich sprawcy. Otóż w tego rodzaju działaniach dobro i zło należy ujmować i mierzyć podług dobrego lub złego nastawienia się człowieka do nich. Dlatego w stosunku do takich działań potrzeba cnót odnoszących się głównie do tych wewnętrznych nastawień, zwanych uczuciami. Takimi cnotami są np. umiarkowanie, męstwo itp.”²⁵.

Rozważając problematykę uczuć i sprawności w człowieku widzimy, że dobro moralne w przypadku uczuć polega na podporządkowaniu ich pod władzę rozumu i woli. Należy wobec tego najpierw odpowiedzieć sobie na pytanie, czy władza pożądliva oraz gniewliwa mogą być poddane pod władzę rozumu. Na to pytanie znajdujemy odpowiedź w *Traktacie o człowieku*.

„Siły gniewliwa i pożądliva są posłuszne wyższej części duszy – tej, w której są: myśl, czyli rozum, i wola”²⁶. Nie zawsze jednak tak się dzieje, gdyż rozum nieusprawiony odpowiednio do opanowywania namiętności, może im ulegać. Tak więc władza, jaką intelekt sprawuje nad władzą pożądliwą, nie jest ani absolutna, ani oczywista.

Inaczej rzecz się ma w przypadku woli. W człowieku ruch zachodzi na skutek działania woli, a nie wypływa je-

²² Tamże, q. 61, a. 2, co.

²³ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, Lublin 2000, s. 334.

²⁴ Por. *S. th.*, I-II, q. 61, a. 4, co.

²⁵ Tamże, q. 60, a. 2, co.

²⁶ *S. th.*, I, q. 81, a. 3, co.

dynie z poruszeń zmysłowych, jak u zwierząt. Dlatego samo uczucie, bez decyzji, nie wystarczy człowiekowi do tego, aby wykonać jakiś ruch. Choć uczucia pobudzają człowieka do działania, to konieczne jest przyzwolenie woli. Wynika więc z tego, że wola może pewne uczucia dopuszczać do działania, a pewne hamować. „Tak więc dusza włada ciałem władzą despotyczną, gdyż członki ciała w niczym nie mogą oprzeć się rozkazowi duszy; ręka, noga – i każdy członek, który może być poruszany ruchem

dobrowolnym – rusza się natychmiast w reakcji na pożądanie duszy. Zaś myśl czy rozum władają siłami gniewliwą i pożądliwą władzą polityczną, gdyż pożądanie zmysłowe ma «coś swojego i dlatego może się sprzeciwić rozkazowi rozumu»²⁷. Choć każdy człowiek doświadcza tego, że uczucia sprzeciwiają się niekiedy nakazowi rozumu, nie oznacza to jednak, że mu nie podlegają. Natomiast cnoty woli zawsze sprawują władzę nad uczuciami i decydują ostatecznie i bezwzględnie o ludzkim postępowaniu.

Cnota męstwa i jej związek z uczuciami

Definicję męstwa podaje Akwinata za Cyncerem: „męstwo jest to świadome i rozważne stawianie czoła niebezpieczeństwom i znoszenie cierpień”²⁸. Choć św. Tomasz używa tej definicji w celu wykazania, że męstwo jest cnotą specjalną, gdyż ma za przedmiot określoną dziedzinę, to z określenia tego dowiadujemy się znacznie więcej. Definicja ta składa się z dwóch części. Z jednej strony opisuje męstwo jako „świadome i rozważne”, czyli kierowane rozumem, „stawianie czoła niebezpieczeństwom”. Jednak druga jej część określa męstwo jako „znoszenie cierpień”. Oznacza to, że cnota męstwa działa na dwa różne sposoby. Akty męstwa to zarówno natarcie, jak i wytrzymywanie.

Przypomnijmy, że cnota męstwa odnosi się do uczuć podmiotowanych przez

władzę gniewliwą. Władza gniewliwa zawsze ujmuje poznane wyobrażenie dobra bądź zła nie samo w sobie, ale ze względu na jakąś dodatkową przeszkodę, która mu towarzyszy. Jest to pewnego rodzaju trud związany z osiągnięciem danego dobra lub z uniknięciem zła. „Trzeba nie tylko niezachwianie wytrzymać nacisk trudności przez poskromienie bojaźni, lecz także trzeba w nie uderzać, i to w sposób zdyscyplinowany”²⁹. Dlatego właśnie męstwo ma na celu zarówno wytrzymywanie, jak i atakowanie. Jednak Akwinata zaznacza, że „wytrzymanie, czyli niewzruszone trwanie wśród niebezpieczeństw, jest główniejszym niż natarcie aktem męstwa”³⁰.

Jak już zostało powiedziane, przyjemności zmysłowe są gwałtowniejsze niż przyjemności umysłowe. Oznacza to, że

²⁷ Tamże, ad 2.

²⁸ *S. th.*, II-II, q. 123, a. 2, co. Cyt. z tzw. traktatu o męstwie (II-II, q. 123-140) za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, *Męstwo*, tłum. S. Bełch, Londyn 1962.

²⁹ Tamże, a. 3, co.

³⁰ Tamże, a. 6, co.

męstwo spełnia trudne zadanie utrzymania gwałtownych uczuć w ryzach rozumu ze względu na rozpoznane i wybrane dobro umysłowe. „Zadaniem cnoty męstwa jest podtrzymywać wolę ludzką w kierowaniu się rozumem, pomimo obawy przed złem fizycznym. Otóż to dobro trzeba mocno zabezpieczać przed każdym możliwym złem, bo żadne dobro fizyczne nie dorównuje swą wartością dobru moralnemu”³¹. Męstwo musi więc tak wpłynąć na wolę, aby ta nie poddała się namiętności „do stopnia jej najwyższego napięcia”³². „Kto jest w stanie stawić opór największemu złu, ten potrafi oprzeć się również złu mniejszemu, lecz nie odwrotnie”³³. Tym największym złem dla człowieka zawsze będzie niebezpieczeństwo śmierci.

Aby mógł zaistnieć akt męstwa, jakim jest natarcie, konieczne jest spełnienie dwóch warunków. Po pierwsze, potrzeba ufności, dzięki której człowiek rozpoczynający natarcie ma nadzieję na jego powodzenie, po drugie, wielmożności, aby nie załamać się w dobrym dziele, które się rozpoczęło. Jeśli zaś chodzi o wytrzymywanie przeciwności, warunkami tymi są cierpliwość i wytrwałość. Cierpliwość konieczna jest, by człowiek nie załamał się na skutek smutku spowodowanego groźącymi trudnościami, natomiast wytrwałość chroni przed zbyt dużym zmęczeniem na skutek znoszenia tych trudności.

Rozważmy główne pole działania męstwa – uczucia bojaźni i odwagi. W jaki sposób cnota ta może kierować dwo-

ma przeciwstawnymi uczuciami, które znoszą się nawzajem? „Rola męstwa polega na usuwaniu przeszkód kłępiących wolę w uległości dla rozumu. Otóż cofanie się przed trudnością jest właściwością bojaźni, która w swej istocie jest odstąpieniem w obliczu zła trudnego do przezwyciężenia. Męstwo ma więc za właściwy sobie przedmiot obawy przed trudnościami, które są na tyle mocne, że mogą przeszkodzić woli w pójściu za wskazaniami rozumu. Z drugiej jednak strony trzeba nie tylko niezachwianie wytrzymać nacisk trudności przez pokroświenie bojaźni, lecz także trzeba w nie uderzać, i to w sposób zdyscyplinowany, a należy to czynić wtedy, gdy dla osiągnięcia przyszłego bezpieczeństwa wypada je złamać. Otóż dzieło to należy do istoty odwagi. Tak więc męstwo ma za przedmiot zarówno bojaźń, jak i odwagę: pierwszą powstrzymując, a drugą kierując”³⁴.

Bojaźń może skłonić człowieka do odstąpienia od poznanego dobra ze względu na nadmierny strach przed trudnościami. Dobro moralne w życiu ludzkim polega na podążaniu za wskazaniami rozumu. To dzięki niemu rozpoznajemy, do czego powinniśmy dążyć, a czego unikać. Czasem jednak nie można uniknąć pewnego zła w celu osiągnięcia większego dobra. I znów, to rozum wskazuje, które dobro jest ważniejsze. „Rozum zatem dyktuje, że niektóre dobra należy osiągać nawet z narażeniem się na jakieś zło. Skoro zatem siła dążeń ucieka od zła, które rozum nakazuje ra-

³¹ Tamże, a. 4, co.

³² Por. tamże.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, a. 3, co.

czej wytrzymać niż odstąpić od dobra, do którego należy dążyć, bojaźń jest niepożądana, a zatem grzeszna³⁵. Rolą męstwa jest zatem opanować to uczucie lęku, które powoduje w nas odstąpienie od większego dobra, a wybranie mniejszego, czyli uniknięcia trudności.

Brak bojaźni może również być przyczyną zła moralnego, gdy jest ona potrzebna do ochrony życia przed niebezpieczeństwami. „Męstwo zawiera w sobie bojaźń, ale spośródkowaną, czyli bojaźń tego, czego trzeba i wtedy, kiedy trzeba się bać. Otóż ten środek może być zepsuty zarówno przez przesadę, jak i przez niedociągnięcie. Dlatego, jak bojaźliwość przeciwstawia się męstwu przez lęk przesadny, kiedy mianowicie człowiek boi się czegoś, czego się bać nie powinien, tak nieustraszonosc przeciwstawia się mu przez brak bojaźni przed tym, czego się obawiać należy³⁶.”

Sytuacja wygląda podobnie w przypadku odwagi, która pozbawiona kierownictwa rozumu może występować albo przez nadmiar, albo przez niedomiar. „Odwaga... jest jedną z namiętności. Namiętność zaś występuje już to jako kierowana rozumem, już to jako pozbawiona tego kierownictwa, w postaci przesady lub niedociągnięcia, i w tym wypadku jest namiętnością wadliwą³⁷.”

Przyjrzyjmy się teraz związkowi cnoty męstwa z uczuciami w aspekcie skutków, jakie cnota wywołuje w człowieku.

Czy męstwo może powodować jakiegokolwiek uczucie? Główną rolą męstwa jest wytrzymywanie trudności. Trudności te bez wątpienia same w sobie prowadzą do smutku, bo wiążą się z obawą utraty umiłowanego dobra. Męstwo ma również przewycięzać ból np. fizyczny, który stoi na drodze do osiągnięcia pewnego dobra. Z drugiej strony używanie każdej cnoty wiąże się zawsze z radością z tego, że zachowujemy dobro moralne. Św. Tomasz komentuje to tak: „Radość z cnoty przewycięża smutek duchowy, według miary w jakiej człowiek przedkłada dobro cnoty ponad życie ciała i wszystko, co do niego należy³⁸.”

Poruszymy jeszcze jeden aspekt związku męstwa z uczuciami, a mianowicie jego odniesienie do gniewu. Chodzi o to, czy męstwo może używać gniewu w swoich aktach natarcia i wytrzymywania. Jak zostało powiedziane wcześniej, poruszenia pożądania zmysłowego nie są z zasady ani złe, ani dobre. Ich wartość moralna ukazuje się dopiero poprzez odniesienie do rozumu i woli, które mogą je nie tylko opanowywać, ale również wzniecać. „Władza dążeń zmysłowych może być nakazem rozumu wprawiona w ruch dla usprawnienia szybkości w działaniu³⁹.” Dlatego dalej św. Tomasz konkluduje: „mężny posługuje się w swym działaniu gniewem, lecz opanowanym⁴⁰.” Wyjaśnia również, że męstwo może użyć gniewu podporządkowanego nakazom

³⁵ Tamże, q. 125, a. 1, co.

³⁶ Tamże, q. 126, a. 2, co.

³⁷ Tamże, q. 127, a. 1, co.

³⁸ Tamże, q. 123, a. 8, co.

³⁹ Tamże, a. 10, co.

⁴⁰ Tamże.

rozumu jedynie w akcie natarcia, a nie w czynności wytrzymywania. „Właściwością gniewu jest godzenie w rzecz za-

smucającą, i tym właśnie bezpośrednio współdziała z męstwem w akcie natarcia”⁴¹.

Konsekwencje braku męstwa w aspekcie uczuć

Rozumiejąc, czym jest męstwo oraz jaki ma związek z poszczególnymi uczuciami, rozważmy następnie możliwe konsekwencje braku tej cnoty. Tyczy się to nie tylko braku samego męstwa, lecz również cnót z nim związanych, tj. wielkoduszności, wielmożności, cierpliwości i wytrwałości. Rozpatrzmy w pierwszej kolejności wady związane bezpośrednio z męstwem i z uczuciami gniewliwymi, a mianowicie z bojaźnią i odwagą. Następnie przejdziemy do braku wielkoduszności, wielmożności, cierpliwości i wytrwałości.

Pierwszą wadą spowodowaną brakiem męstwa w opanowywaniu lęku i odwagi jest bojaźliwość. Św. Tomasz pisze, że bojaźń rodzi się z miłości⁴². Jasne jest więc, że jeśli ktoś nie odczuwa żadnego lęku, to w ogóle nie kocha. Nie boi się bowiem utraty żadnego dobra. Jeśli miłujemy życie, to lękamy się o nie. Oczywiście, jak to zostało już wyjaśnione, bojaźń ta musi być poddana porządkowi rozumu. „Bojaźń jest grzechem zależnie od jej nieporządku, a mianowicie, jeśli ucieka od czegoś, od czego według wskazówek rozumu uciekać nie należy”⁴³.

Drugą wadą związaną z brakiem męstwa jest bezbojaźliwość, która polega na niewłaściwej ocenie sytuacji, w któ-

rej człowiek się znajduje. Nie sądzi on, że jakiegokolwiek zło może przydarzyć się rzeczy przez niego umiłowanej. „Jest więc możliwe, że ktoś boi się śmierci lub innego zła doczesnego mniej niż się bać powinien, ponieważ miłuje je mniej niż powinien. Natomiast brak tej bojaźni nie może pochodzić z zupełnego braku ich miłości, lecz pochodzi z mniemania, że zło przeciwne dobru przezeń miłowanemu przygodzić się nie może. [...] Stąd wnioszek, że nie bać się jest wadliwością, czy to jest spowodowane brakiem miłości, czy to nadętością ducha, czy też głupotą; wszakże ta ostatnia zwalnia z grzechu, jeśli jest niepokonalna”⁴⁴.

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

⁴¹ Tamże, a. 10, ad 3.

⁴² Por. tamże, q. 126, 1, co.

⁴³ Tamże, q. 125, a. 3, co.

⁴⁴ Tamże, q. 126, a. 1, co.

wadza przesadę w namiętność, która nosi miano odwagi. Stąd jasne jest, że sprzeciwia się cnotie męstwa, która dotyczy bojaźni i odwagi⁴⁵.

Oprócz wad, które są konsekwencją braku męstwa wprost, św. Tomasz bardzo dokładnie omawia również wady będące konsekwencją braku cnót związanych z męstwem. Przyjrzyjmy się najpierw wadom przeciwstawnym wielkoduszności. Św. Tomasz wyróżnia trzy wady spowodowane przesadną wielkodusznością, a mianowicie: zarozumiałość, niezdrową ambicję oraz próżność, a także jedną wadę polegającą na niedostatku wielkoduszności – małoduszność.

Wielkoduszność jako cnota z definicji dąży do przedmiotu wielkiego. Jednak jej umiar polega na tym, że nie dąży ona do tego, co przerasta siły człowieka. „Zarozumiały nie przewyższa wielkodusznego przedmiotem, do którego dąży, gdyż często dąży do przedmiotu niższego. Przesada polega w nim na braku proporcji między przedmiotem dążeń, a posiadanymi siłami; wielkoduszny tej proporcji nigdy nie przekracza. W ten właśnie sposób zarozumiałość jest przeciwieństwem wielkoduszności przez przesadę⁴⁶. W zarozumiałstwie nie chodzi zatem o zły cel sam w sobie, lecz o złą ocenę swoich możliwości. W konsekwencji zarozumiałstwo prowadzi do rozpacz.

Co do niezdrowej ambicji, to również przeciwstawia się ona wielkoduszności, lecz ze względu na przedmiot wielkoduszności, którym jest cześć (honor),

a który powinien być używany jak należy. Wielkoduszność pożąda czci, lecz pożądanie to normowane jest nakazami rozumu. Św. Tomasz pisze: „cześć jest szacunkiem okazywanym komuś jako zaświadczenie jego wyższości. Otóż co do wyższości ludzkiej należy zauważyć, że: 1) tego, czym człowiek się wybija, nie ma z siebie, lecz jest mu to dane od Boga; dlatego nie jemu, lecz głównie Bogu należy się stąd cześć, 2) to, czym człowiek się wybija, dane mu jest od Boga, by tego używał dla pożytku innych; dlatego człowiek o tyle tylko może chcieć, by ludzie okazywali świadectwo jego wyższości, o ile to pomaga mu do pomagania innym⁴⁷. Niezdrowa ambicja może sprzeciwiać się wielkoduszności na trzy sposoby. Po pierwsze, człowiek ambitny może pożądać czci niezasłużonej. Po drugie, ambitny może pragnąć i żądać dla siebie czci bez jakiegokolwiek odniesienia się do Boga. Po trzecie, ambicja przeciwstawia się wielkoduszności przez to, że ktoś pożąda wielkiej czci jedynie dla zaspokojenia własnych żądz, a nie dla dobra innych.

Próżność jest to pożądanie chwały w sposób niezgodny z rozumem. „Pragnienie chwały samo przez się nie jest czymś wadliwym; natomiast wadliwym jest dążenie do chwały czczej i próżnej, gdyż dążenie do czegokolwiek bez treści jest wadliwe⁴⁸. Wyróżnia również trzy powody próżności. Po pierwsze, próżność może zaistnieć wtedy, gdy ktoś szuka chwały z powodu rzeczy, która jest jej niegodna. Po drugie, jeśli ktoś szuka

⁴⁵ Tamże, q. 127, a. 2, co.

⁴⁶ Tamże, q. 130, a. 2, co.

⁴⁷ Tamże, q. 131, a. 1, co.

⁴⁸ Tamże, q. 132, a. 1, co.

chwały u ludzi, u których nie powinien. Po trzecie, gdy człowiek szuka chwały dla samego siebie. Trzecią przyczynę występowania wady próżności Akwinata wyjaśnia następująco: „Można jednak do niej [chwały] dążyć, o ile jest do czegoś potrzebna, więc albo by Bóg był stąd chwalony przez ludzi, albo by ludzie skorzystali z dobra w kimś rozpoznanego, albo wreszcie, by człowiek uświadamiając sobie na podstawie świadectwa pochwał ludzkich, co w nim jest dobrego, starał się w tymże wytrwać, i bardziej jeszcze w nim postąpić. Tak rzecz rozumiejąc, dbałość o dobre imię i przemyślanie tego, co dobre wobec Boga i ludzi, jest zaletą; natomiast nie jest zaletą próżne rozkoszowanie się w chwale ludzkiej”⁴⁹. Jako konsekwencję próżności podaje św. Tomasz występowanie takich wad, jak: nieposłuszeństwo, chełpliwość, hipokryzja, obłudność, przekora, upór, niezgoda i nowinkarstwo.

Z kolei wadą przeciwną wielkoduszności przez niedociągnięcie jest małoduszność. „Wszystko, co jest sprzeczne z naturalną skłonnością, jest grzechem, ponieważ jest nieposłuszeństwem dla prawa natury. W każdej bowiem rzeczy tkwi naturalna skłonność do dokonywania działań współmiernych z jej możliwością, co jest widoczne we wszystkich rzeczach natury, zarówno żywych, jak i martwych. Zarozumialcy przekraczają tę proporcję, usiłując dokonać więcej niż mogą, natomiast małoduszni nie dociągają do tego, co mogą z natury, odmawiając dążenia do tego, co jest

współmierne z ich siłami”⁵⁰. Wada ta przeciwstawia się wielkoduszności w trzech aspektach. Po pierwsze, ze względu na samą jej istotę. Istotą wielkoduszności jest wielkość, a małoduszności – małość. Po drugie, ze względu na przyczynę. Małoduszność powodowana jest niewiedzą co do własnych możliwości oraz lękiem przed niepowodzeniem, który wynika z błędnej oceny własnych sił. Po trzecie, jeśli chodzi o skutek, wielkoduszność powoduje zwrócenie się do tego, co wielkie, ale współmierne z możliwościami człowieka, natomiast małoduszność skutkuje odwróceniem się od tego, co wielkie, ale możliwe do osiągnięcia⁵¹.

Omówiwszy wady przeciwne wielkoduszności, przejdźmy teraz do tego, co sprzeciwia się wielmożności. Św. Tomasz wymienia dwie wady związane z brakiem cnoty wielmożności: małostkowość oraz rozrzutność.

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

⁴⁹ Tamże, a. 1, ad 3.

⁵⁰ Tamże, q. 133, a. 1, co.

⁵¹ Por. tamże, a. 2, co.

kosztuje⁵². Małostkowy traci dobro wielkiego dzieła przez to, że chce przede wszystkim mało weń zainwestować.

Z kolei rozrzutność przeciwstawia się wielmożności przez przesadę. Oznacza to, że rozrzutny ponosi zbyt duży wkład materialny w dzieło, które aż takiego wkładu nie wymaga. „Wadzie małostkowego sknerstwa, którą ktoś nie dociąga do właściwej proporcji w wydatkach na dzieło, chcąc wydać mniej niż tego wymaga godność dzieła, przeciwstawia się wada, która tę proporcję przekracza, powodując wkład większy niż tego dzieło wymaga⁵³.”

Niewytrwałość polega na braku właściwej miary między doświadczanym złem a oporem człowieka względem niego. Odnosi się ona przede wszystkim do tych, którzy zostali odciągnięci od dobra przez drobne przyjemności, a nie przez wielkie cierpienie lub bojaźń. Za-

sadniczo więc niewytrwałość to wada polegająca na odstąpieniu od dobra pod wpływem smutku spowodowanego utratą przyjemności. „Miętkość, o jakiej tu mowa, powstaje z dwu przyczyn: po pierwsze, z nawyku do przyjemności; kto bowiem nawykł do używania rozkoszy, ten z wielką trudnością może znieść jej brak. Po drugie, z dyspozycji naturalnej, gdy mianowicie ktoś ma ducha mało stałego na skutek łamliwości struktury fizyczno-psychicznej⁵⁴.”

Upór również przeciwstawia się wytrwałości, ale przez nadmiar. Człowieka nazywa się upartym, „ponieważ trzyma się swego zdania więcej niż należy; gdy natomiast miękki trzyma się go mniej niż należy; zaś wytrwały tyle, ile należy. Wytrwałość jest zatem cnotą, bo stoi w pośrodku, upór zaś jest wadą przez przesadę, a miętkość przez niedociągnięcie do powinnego środka⁵⁵.”

* * *

Przykład męstwa pokazuje, jak istotne jest wykształcenie cnót przez człowieka w kontekście życia moralnego. To cnoty pozwalają na poddanie władzy pożądlivej i gniewliwej pod panowanie rozumu i woli. Brak usprawnień rozumu i woli w kontekście sprawowania władzy nad uczuciami skazuje człowieka na ży-

cie niemoralne, kierowane przez pożydlivość. Jednocześnie jest to wielkie ograniczenie człowieka, gdyż niemożność korzystania z rozeznania rozumu oraz decyzji woli w postępowaniu, sprawadza człowieka do istoty zwierzęcej, kierowanej instynktami i uczuciami.

⁵² Tamże, q. 135, a. 1, co.

⁵³ Tamże, a. 2, co.

⁵⁴ Tamże, q. 138, a. 1, ad 1.

⁵⁵ Tamże, a. 2, co.

The relation between virtues and feelings in Thomas Aquinas' philosophy. An example of fortitude

Keywords: feelings, habits, virtues, reason, will, ethics, Saint Thomas Aquinas

The article focuses on the problem of relation between human feelings and habits. It shows their mutual relations in general, and it illustrates them on a example of fortitude and related feelings. The example of fortitude shows how essential is development of virtues in the context of moral life. Virtues allow to surrender appetite and temper to the dominion of reason and will. The lack of

habituation of reason and will, in the context of exercising power of reason and will, condemns a man to immoral life, which is guided by passions. In the same time, it is great limitation of man, because impossibility of applying reason and will in action reduces man to animal which is guided by instincts and feelings.