

# Artur Andrzejuk

---

"Integracja psychiczna: o nerwicach i ich leczeniu", A. A. Terruwe, C. W. Baars, Poznań 1987 : [recenzja]

---

*Studia Philosophiae Christianae* 27/1, 148-157

---

1991

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

- in der Wahrnehmung deutscher und schweizerischer Ehefrauen*, Forschungsbericht, Zürich: mimeo.
- Leibenstein, H. (1974) *The Economic Theory of Fertility: Promising Path or Blind Alley?*, *Journal of Economic Literature*, 12: 457—479.
- Leibenstein, H. (1981) *Economic Decision Theory and Fertility Behavior*, *Population and Development Review*, 7: 381—400.

A. A. Terruwe i C. W. Baars, *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, tłum. W. Unolt, wyd. „W drodze”, Poznań 1987, stron 291.

Dominikańskie wydawnictwo „W drodze” zdecydowało się udostępnić polskiemu czytelnikowi książkę pt. *Integracja psychiczna* wydając ją w tłumaczeniu Wojciecha Unolta. Akt odwagi jest tym większy, iż dominują w Polsce, szczególnie w dziedzinie uczuć i doznań dla człowieka najintymniejszych, nerwicogenne i pseudoteologiczne (w dziedzinie teologii moralnej) ujęcia religijnych psychologów, ginekologów, seksuologów i innych przedstawicieli tego rodzaju nauk. Jednym z przykładów może być dr Kinga Wiśniewska-Roszkowska, która w swych licznych publikacjach upowszechnia to, co zdaniem autorów omawianej książki przyczynia się w stopniu dość wysokim do powstawania nerwic represyjnych. Wystarczy przejrzeć chociażby artykuł tej autorki w tomie XIV serii *W nurcie zagadnień posoborowych*, zredagowanym przez bpa B. Bejze, gdzie w sposób otwarty z pozycji teologa moralisty krytykuje, szczególnie na ss. 251—254, zbyt łagodnych, jej zdaniem, księży, gdy zasiadają w konfesjonatach.

Wróćmy jednak do omawianej książki. Po licznych wstępach i przedmowach, autorzy rozpoczynają w sposób zgodny z realizmem metafizycznym św. Tomasza prezentowanie tematu książki. Pierwszy rozdział zatytułowany jest *psychika człowieka*, autorzy więc najpierw pragną omówić podmiot relacji, o których będzie mowa w dalszych częściach książki. Termin *psychika* nie występował w tekstach starożytnych i średniowiecznych mędrców. Jest to termin nowy, wprowadzony ostatecznie do nauki przez Chrystiana Wolffa w XVIII wieku. Przedtem mówiło się o duszy, którą wskutek ateizujących i racjonalizujących prądów nazwano jaźnią, by w końcu określić ją jako psychika. Jasne zatem jest, że psychika nie może, w filozofii klasycznej, być utożsamiana z duszą. Problem jawi się następująco: co w człowieku stanowi psychikę? Autorzy w tym rozdziale omawiają kolejno: zmysły zewnętrzne i wewnętrzne, ich wzajemne relacje, intelekt i wolę w ich powiązaniach wzajemnych i relacjach z władzami zmysłowymi. Psychika ludzka, w języku i rozumieniach tomistycznych, jawi się w swej wewnętrznej zawartości i integralności z całym ludzkim *compositum*. Jest to sukces A. A. Terruwe i C. W. Baarsa. Na marginesie warto zauważyć, że psychika człowieka to tylko wycinek tomistycznej metafizyki człowieka. Utożsamienie psychiki z duszą jest wyraźnym znakiem redukcjonizmu, który towarzyszył myśli racjonalistycznej. Zatrzymajmy się dłużej przy tym interesującym rozdziale.

Najpierw autorzy omawiają to, co św. Tomasz nazywa *appetitus naturalis* (*Summa Theologiae*, I—II-ae, q 29, a 1,c; I—II, 40, 3c; I, 80, 1c; i inne). Według Tomasza *appetitus naturalis* pochodzi z ustanowienia Stwórcy i skierowuje byty ku temu, co służy ich życiu jako jednost-

kom (pokarm, napój, sen, itp.) oraz jako gatunkowi (skierowania ku płci przeciwnej). Terruwe i Baars widzą w *appetitus naturalis* dwa wrodzone instynkty, z których pierwszy nazywają *instynktem samozachowawczym*, a drugi *instynktem prokreacji* (s. 17). Oczywiście instynkty te nie wyczerpują ludzkiej psychiki. Człowiek ma jeszcze wiele „skłonności nabytych”, które są zbudowane „na fundamencie dwóch wrodzonych instynktów naturalnych” (s. 18). Wszystkie one „pociągają człowieka ku doskonaleniu swego istnienia” (s. 18; por. S. Th. I—II, 8, 1c). I tak, władze wegetatywne (tzw. *anima vegetativa*), nazywane tu władzami podmysłowymi, to: władza odżywiania (*vis nutritiva*), wzrostu (*vis augmentativa*) i rozmnażania (*potentia generativa*), zwana przez autorów „władzą reprodukcji” (s. 18; S. Th. I, 78, 2c). „Wymiar zmysłowy” dzieli na „wiedzę zmysłową” i „pragnienie zmysłowe” (*apprehensivum* i *appetitivum*). Wiedza zmysłowa uzyskiwana jest najpierw przez zmysły zewnętrzne — wzrok, słuch, smak, powonienie, dotyk (s. 21; S. Th. I, 78, 3c). Zmysły wewnętrzne, umiejscowione przez autorów w mózgu, to: „centralny zmysł wtórny” (*sensus communis*), który jednoczy doznania płynące ze zmysłów zewnętrznych w „pewną całość percepcyjną”, wyobraźnia (*phantasia sive imaginatio*), która stanowi „magazyn wrażeń”, „osąd użyteczności” (*vis cogitativa*), nazywany też władzą konkretnego osądu, a nawet rozumem szczegółowym, oraz pamięć (*memoria*) (s. 21—22; S. Th. I, 78, 4c). Autorzy ponadto opisują różnicę, jaka zachodzi pomiędzy władzą osądu u zwierząt i u ludzi. Otóż zwierzęta dzięki *vis aestimativa* rozpoznają aspekty dobra lub zła zmysłowego „bez cienia wątpliwości” i „instynktownie” (s. 22). Jest to zgodne z najstarszą tradycją realistycznej antropologii. Tomasz z Akwinu nazywa zresztą *vis aestimativa instinctus naturalis* (S. Th. I, 78, 4c), czyli instynktem naturalnym, a Awicenna opisuje za pomocą przykładu wilka i owcy, która zawsze ucieka przed wilkiem, bez względu na to, czy wilk jest syty czy głodny. Inaczej człowiek; ten zastanawia się: a może wilk nie jest głodny, a może mnie nie widzi, a może to nie wilk itp.

Temat *vis cogitativa* skierowuje autorów ku zagadnieniu „ściślej integracji” władz zmysłowych człowieka z jego intelektem (s. 23). Ta integracja polega nie tylko na tym, że intelekt posługuje się zmysłami, lecz przede wszystkim na tym, że je „wzmacnia swoją większą przenikliwością i daje im szerszy horyzont” (s. 23). Przykładem może być wyobraźnia, która pod wpływem intelektu staje się czynną wyobraźnią, czyli fantazją (*phantasia* — s. 24; S. Th. I, 78, 4c). Św. Tomasz w cytowanym artykule utożsamia, wbrew Awicennie, wyobraźnię i fantazję, natomiast pamięć czynną nazywa „władzą przypominania sobie” — *reminiscentia*. Jednakże nazywanie przez pewną analogię czynnej wyobraźni fantazją jest powszechne w literaturze tomistycznej i nie stanowi jakiegoś błędu. Autorzy *Integracji psychicznej* idą tu za: Robertem Brennanem OP, *Thomistic Psychology — A Philosophic Analysis of the Nature of Man*, New York, Macmillan 1941, s. 121—146. Oryginalna i ważna dla psychologów jest uwaga autorów, że sny i marzenia sensne wiązać należy właśnie z wyobraźnią bierną i czynną. Stąd wynika ważna teza autorów, że sny — jako nie poddane kontroli intelektu wytwory władz zmysłowych — ujawniają bezpośrednio życie emocjonalne człowieka (s. 24).

Dla uwyraźnienia zestawmy za św. Tomaszem zmysłowe władze poznawcze u człowieka i u zwierząt. Otóż mamy, wspólnie ze zwierzętami, cztery poznawcze zmysły wewnętrzne: zmysł wspólny, wyobraźnia,

pamięć i władza konkretnego osądu. U zwierząt władza konkretnego osądu jest naturalnym instynktem, a pamięć i wyobrażenia są władzami biernymi. U człowieka władza konkretnego osądu jest rozumem szczegółowym, gdyż poprzez tę władzę intelekt ma przemożny wpływ na wszystkie zmysły i poprzez nią je przenika (s. 25). Dzięki temu pamięć ludzka jest nie tylko bierna, lecz i czynna, zwana „przypominaniem sobie”. Podobnie wyobrażenia człowieka jest nie tylko bierna. Wyobrażenie czynną nazywa się „fantazją”.

W związku z tematem oddziaływania intelektu na *vis cogitativa* autorzy zauważają, iż stopień tego przenikania zmysłów przez intelekt pogłębia się w miarę rozwoju człowieka. U niemowlęcia działa tak, jak instynkt u zwierząt. W miarę dorastania i dojrzewania rola intelektu w życiu psychicznym, dzięki głównie wychowaniu, stale się zwiększa. I gdy wychowanie przebiega nieprawidłowo, tzn. penetracja psychiki przez intelekt jest „opóźniona lub nieprawidłowa” to „daje w rezultacie osobowość psychopatyczną; penetracja przedwczesna lub nadmierna prowadzi do nerwicy represyjnej” (s. 25). Autorzy odróżniają „psychopatię” od „osobowości psychopatycznej” (s. 47), choć nie na zbyt konsekwentnie (s. 49). Psychopatia byłaby „dewiacją zdeterminowaną konstytutywnie” (s. 49) zaś osobowość psychopatyczna znaczyłaby „dewiację nabytą”, przez zbyt późne lub źle ukierunkowane poddanie psychiki intelektowi.

Omówienie pragnień zmysłowych uważają Terruwe i Baars za najważniejszą część rozdziału pt. *Psychika człowieka* (s. 26). Zgodnie z myślą Arystotelesa i św. Tomasza, poznaniu odpowiada jakieś dążenie lub pożądanie czy pragnienie. Zatem poznaniu zmysłowemu odpowiada pragnienie zmysłowe, którego czynnościami są uczucia. „Gdy wiemy, że coś jest złe, nieprzyjemne i nieodpowiednie dla naszej natury, odczuwamy poruszenie, by tego nie lubić” — tak uczucia wyrażają autorzy (s. 26). I dalej, zgodnie z tradycją, wyróżniają dwie władze zmysłowe, które nazywają „pragnieniem przyjemności” (*vis concupiscibilis*) i „pragnieniem przydatności” (*vis irabilis*) (s. 27; S. Th. I, 81, 2c oraz I—II, 2, 3, 1c). Ponieważ w tym wypadku Tomasz, a przed nim Grzegorz z Nyssy i Jan Damasceniński, nazwali władze pożądania (lub pragnienia czy dążenia) zmysłowego od podmiotowych przez nie uczuć — pierwszą z nich *vis concupiscibilis* od *concupiscentia*, drugą — *vis irabilis* od *ira* — to do dziś mamy kłopoty nawet z polskim nazewnictwem w naszej literaturze na ten temat.

Podstawą wyróżnienia tych dwu pożądań zmysłowych jest klasyczne odróżnienie na *bonum delectabile* i *bonum arduum*, co autorzy wyjaśniają za pomocą sugestywnych i dobrze wybranych przykładów (s. 27—28; S. Th. I, 81, 2, ad 2 oraz I—II, 23, 1c).

Następnie Terruwe i Baars omawiają uczucia, podmiotowane przez obie władze pożądania zmysłowego. Dość elastycznie interpretują w tym temacie tekst św. Tomasza, co — jak się wydaje — czyni jego teorię uczuć czytelniejszą i bardziej „do przyjęcia” dla współczesnej psychologii.

Opis następowania po sobie uczuć Terruwe i Baars biorą wprost z tekstu św. Tomasza. Wymieniają więc na początku przyjemność, potem pożądanie i radość. Uważają, że wszystkie te uczucia są przejawami uczucia miłości (s. 29).

1) Tłumacz tekstów św. Tomasza miałby wiele zastrzeżeń do przekładu *passio amoris*, czy po prostu *amor* jako *przyjemność*, ale tomista od razu zgodzi się na taką interpretację, gdyż odsuwa ona możliwość

interpretacji, utożsamiającej miłość i uczucia. *Passio amoris* jest według św. Tomasza podstawą dążenia do poznanego dobra. Sens więc tego terminu można wyrazić słowem *pożądanie*. (Zob. S. Th. I—II, 25, 2c oraz tamże q. 26 i nast. do 28).

2) Dążenie do dobra z powodu *passio amoris* Tomasz nazywa *concupiscentia*, co sam zwykle tłumaczyłem jako *pożądliwość* zdając sobie sprawę, że termin ten ma znaczenie pejoratywne, czego nie ma łacińska *concupiscentia*, przynajmniej w tekście Tomasza. W swoich artykułach stosowałem ten termin jako termin techniczny zachowując słowo *pożądanie* dla oddania łacińskiego *appetitus*, co autorzy przełożyli jako *pragnienie*, ja jednak pragnienie zachowałem dla oddania łacińskiego *desiderium*. Wydaje się, że można oddać znaczenie tomaszowego *concupiscere* polskim wyrazem *pożądać*, jak czyni to tłumacz.

3) Radością nazwano tu łacińskie *delectatio*, co zwykle się tłumaczyło jako *przyjemność*, a termin *radość* zostawić na oddanie *gaudium*, które jest prostym poruszeniem woli, czy czymś na sposób uczucia, lecz nie uczuciem w woli. (Zob. S. Th. I—II, q. 31 i nast. do 34, szczególnie nt. tego rozróżnienia: Tamże, 22, 3 ad 3; 26, 1 ad 1; 31, 3c). Ale opis funkcjonowania *delectatio* jest bardzo trafny.

4) *Amor* św. Tomasza rozumie bardzo szeroko, dlatego słuszne było zastąpienie tego terminu słowem *przyjemność*. Sama miłość jest czymś innym, niż uczucie lub nawet prosty akt woli. Istotę miłości u Tomasza wyraża termin *complacentia*, który jest odniesieniem do siebie dwóch bytów z powodu tylko tego, że istnieją. Miłością ludzką jest *dilectio*, która ogarnia w człowieku wszystko: intelekt, wolę, a także i uczucia, swoiście zatem podmiotem tej miłości jest osoba.

5) W słowach, które podano dla opisu przyjemności, pożądania i radości, jeśli potraktujemy je właśnie jako opis, nie znajdziemy żadnej nieprawidłowości, zważywszy, że książka Terruwe i Baarsa ma takie zdanie popularyzatorskie.

„W odniesieniu do przedmiotów znanych jako złe musimy wyróżnić uczucia przeciwne: «nieprzyjemność», antypatię lub «nienawiść»; «niechęć» do zła; zło posiadane budzi z kolei «smutek». Niemożność uzyskania upragnionej rzeczy dobrej jest złem i dlatego powoduje smutek: ucieczka od zła jest dobrem, powoduje zatem radość” (s. 27). Podobnie jest w przypadku uczuć odnoszących do dobra, można i tu podać łacińskie terminy i ich inne polskie tłumaczenia. Otóż podstawę unikania zła nazywa Akwinata *odium* — *nienawiść*, ale nic nie stoi na przeszkodzie, aby nazwać to uczucie *nieprzyjemnością* (S. Th. I—II, q. 29, szczególnie 1c). Sam *ruch* w kierunku unikania zła nazywa Tomasz *fuga*, co tłumaczono jako *wstręt*, *niechęć*, *odraza* itp. (S. Th. I—II, 23, 2c). *Spoczynek w złu*, które się do człowieka przyłączyło, Tomasz nazywa *dolor* dla pożądania zmysłowego i *tristitia* dla woli (S. Th. 35 i nast. do 39, a także 35, 2c).

Ponadto nasi autorzy zauważają, że ponieważ uczucie jest w pewnym stopniu funkcją ludzkiego ciała, to zależy też od konstytucji somatycznej człowieka. Jedni ludzie są więc bardziej uczuciowi, inni mniej (s. 30).

*Appetitus irabilis* — «pragnienie przydatności» Terruwe i Baars uważają za zupełnie różne od pragnienia przyjemności (s. 30). Gdy chodzi o pokonanie przeszkody, która stoi na drodze do upragnionego dobra, to pojawia się uczucie „nadziei, energia, ufność, pewność siebie” (s. 31). „Jeżeli jednak człowiek przyjmuje postawę *nie mogę tego dokonać*, doświadcza uczucia *rozpaczy*, odrzucenia, słabości” (s. 31). „Jeżeli czuje

się zdolny przeciwstawić niepowodzeniu i skutecznie obronić przed zagrażającym złem, doznaje uczucia *odwagi*, śmiałości, pewności siebie (3), jeżeli jednak przeczuwa, że zagrażające zło jest nieuniknione, doświadcza uczucia *lęku*, emocji, która ma ogromny wpływ na życie psychiczne człowieka (4) (s. 31). Uczucie gniewu według autorów „ma wielkie znaczenie w życiu każdego człowieka” (s. 32 i 33).

Ad 1) *Spes* wszyscy tłumaczą jako nadzieja, stąd — w dziedzinie uczuć — *passio spei* to uczucie nadziei. Uważać należy tylko, aby nie utożsamiać uczucia nadziei z teologiczną cnotą nadziei i osobową relacją nadziei (S. Th. q. 40, szcz. 1c; II—II, q. 17—22; nt. relacji osobowych zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 15; Tenże, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 62—64 i 108).

Ad 2) *Desperatio* tłumaczy się jako *rozpacz*, aczkolwiek rozpacz w języku polskim oznacza uczucie pokrewne smutkowi; po łacinie jest to właściwie raczej desperacja, ale nie bez elementu smutku (S. Th. I—II, 40, 4c; na temat rozpacz i nadziei zobacz też: M. Gogacz, *Filozoficzne rozważania o rozpacz i nadziei*, *Studia Philos. Christ.* 19 (1983) 2, s. 151—182).

Ad 3) *Audatia* zwykle tłumaczy się *odwaga*. Należy ją tylko odróżnić od męstwa, które jest sprawnością woli, a nie uczuciem (S. Th. I—II, 4, 5 szcz. a. 3c).

Ad 4) *Timor* za tłumaczami londyńskimi (J. Bardan i W. F. Bednarski) tłumaczyłem jako *bojaźń* sądząc, iż słowo to jest ogólniejsze od słowa *lęk* i nie wywołuje skojarzeń ze współczesną psychologią lęku, budowaną na egzystencjalizmie (S. Th. I—II, 41—44, oraz objaśnienia, s. 337 w: *Suma Teologiczna*, t. 10, Londyn 1965).

*Ira* — *gniew* omawia Tomasz w kwestiach 46, 47 i 48 swojego *Traktatu o uczuciach* (w S. Th. I—II-ae q. 22—48). Jest więc — podobnie jak Terruwe i Baars — zdania, iż „uczucie gniewu ma wielkie znaczenie w życiu każdego człowieka”. Według Tomasza gniew jest uczuciem, które pojawia się w sytuacji, w której zło przyłączyło się do człowieka, lecz ten mu się nie poddał i atakuje je (S. Th. I—II, 46, 2c oraz 47, 1c). Tomasz uważa ponadto, że w uczuciu gniewu uczestniczy znaczny komponent racjonalny (S. Th. I—II, 46, 4c). Nasi autorzy przyjmują to wyjaśnienie, lecz formułują dwie trudności. Po pierwsze *ira* zawsze zakłada istnienie obecnego lub przyszłego zła (za S. Th. I—II, 23, 3). Zauważają jednak, że możliwe jest też gniewanie się z powodu zła, które dopiero nam zagraża, a więc gniew utożsamiałby się z lękiem. Po drugie, dla św. Tomasza *ira* posiada zawsze cechy *ratio*, a w przypadku zwierząt, które też — zdaniem Akwinaty — doznają gniewu, dzieją się one mocą „naturalnego instynktu” (S. Th. I—II, 46, 4, ad 2). Naszym autorom wydaje się „dziwne”, że w uczuciu jako czymś czysto zmysłowym, konieczny jest element racjonalny, pochodzący przecież z zupełnie innego porządku. Ponadto powątpiewają oni w istnienie gniewu jako pragnienia zemsty u zwierząt. W sumie konkludują, że gdyby odrzucić gniew, to należałoby go sprowadzić do jakichś odmian odwagi, „modyfikowanej przez objawy nienawiści” (s. 32, przyp. 16).

Odpowiadając powiedzmy, że — w związku z pierwszym zarzutem — wydaje się, iż bardziej gniewa nas w tym wypadku fakt, że coś nam zagraża, a nie samo to zagrożenie, gdyż ono — jak się wydaje — wywołuje uczucie odwagi lub lęku. Zresztą św. Tomasz mówi, odpowiadając na zarzut Arystotelesa, że gniew zawiera w sobie wiele uczuć, np. smutek, przyjemność, nadzieję (S. Th. I—II, 46, 1c i ad 3). W związku

z drugim zagadnieniem Tomasz uważa, że gniew współdziała z rozumem w ten sposób, iż rozum ujawnia doznaną szkodę za pomocą sylogizmu, który za Arystotelesem przytacza następująco: doznana szkoda odpowiada określonej zemście (1267 b 4). Ale — jak wiem — zestawienie i łączenie jest bardziej czynnością *vis cogitativa*, zwanej też *ratio particularis*, niż intelektu. Podejrzewać więc należy, że *ratio* w gniewie to działanie *vis cogitativa*, a nie intelektu. A jednak Tomasz ma na myśli intelekt, gdy mówi w tym samym miejscu (tzn. S. Th. I—II, 46, 4 ad 1), że „*appetitus enim sensitivus immediate rationi non oboedit, sed mediante voluntate*”. Ponadto, gdy mówi o moralnej wartości gniewu, stawia mu większe wymagania, niż innym uczuciom właśnie ze względu na jego racjonalny komponent. Wskazuje to wszystko na fakt, iż gniew jest swoiście wspólną czynnością pragnienia (pożądania) myślowego i woli jako tzw. emocja, *affectus* u św. Tomasza. Dlatego — jak się wydaje — sam gniew łatwiej wychować, niż inne uczucia, co — powodując nierozważne zupełne tłumienie gniewu — wywołuje skutki, o których pisze Terruwe i Baars (s. 33). A w całej tej sprawie należy pamiętać o tym, co mówi Akwinata w artykule 3 kwestii 48 O skutkach gniewu, że gniew, mimo, iż uczestniczy w nim komponent racjonalny, najbardziej ze wszystkich uczuć przeszkadza w używaniu rozumu.

Ze sformułowania, że „uczucia gniewliwe początek swój biorą od uczuć pożądliwych i w uczuciach pożądliwych mają swój kres” (S. Th. I—II, 25, 1c), autorzy nasi budują całą imponującą teorię „relacji między dwoma pragnieniami” (s. 33). Ze względu na to, co powiedziano powyżej, sądzą, iż „główny akcent w życiu emocjonalnym człowieka musi naturalnie spoczywać na pragnieniu przyjemności, a nie na pragnieniu przydatności” (s. 34). Zapowiadają ponadto, iż dysharmonia, polegająca na przewadze pragnienia przydatności, będzie główną treścią ich książek. Przypominają także, iż dobro lub zło moralne uczucia nie zależy od jego samego, lecz od jego przedmiotu (s. 34; S. Th. I—II, 24, szcz. 1c i 4c). Przy tym zastrzeżeniu autorzy sądzą, że zachowanie prawidłowej proporcji pomiędzy dwoma pragnieniami jest podstawą „najdoskonalszych i najpiękniejszych ludzkich uczuć”... „mogą być źródłem najczystszej szczęścia” (s. 34). Dominacja pragnienia przydatności natomiast „prowadzi do postawy skrajnie materialistycznej i przyziemnej i kępuje życie emocjonalne” (s. 34), „jest przyczyną schorzeń emocjonalnych” (s. 35).

Trochę miejsca poświęcają autorzy zupełnie zaniedbanemu w literaturze tomistycznej tematowi, mianowicie myślowym władcom ruchu (s. 35—39). Autorzy omawiają te sensomotoryczne ruchy poczynając od tzw. „odruchów”, czyli „ruchu następującego po poznaniu myślowym, bez interwencji pragnienia” (s. 35). „Wyższe formy” to „reakcje psychomotoryczne”. Są to tzw. *transmationes corporales* (S. Th. I—II, 22, 1c oraz 3c), czyli np. śmiech, gdy się cieszymy, płacz, gdy smucimy itd. Terruwe i Baars podkreślają, że reakcje te „są silnie zindywidualizowane” (s. 36). Ponadto reakcje psychomotoryczne stanowią wyraz psychosomatycznej człowieka, gdyż „na każde uczucie składa się komponent psychiczny, któremu zawsze towarzyszy komponent somatyczny” (s. 36—37; S. Th. tamże). A „zmiany fizjologiczne”, związane z pragnieniem przyjemności, „służą optymalnemu włączeniu się w uczucia”, natomiast związane z pragnieniem przydatności — „optymalnej intensywności ruchu lub działania” (s. 37). „Wolitywne relacje motoryczne” różnią się zasadniczo od relacji psychomotorycznych. Są —

zdaniami autorów — odpowiedzią na uczucie (należałoby powiedzieć: emocję, gdyż to ona jest uczuciem zaakceptowanym przez wolę i przez to swoiście przeniesionym na poziom woli, stąd ich celem jest uzyskanie przedmiotu uczucia (emocji), czy też woli (s. 37)). Reakcjami tymi są wszystkie świadome ruchy człowieka. Jest ich tyle, że — zdaniem naszych autorów — trudno mówić o jednej władzy. Nie rozstrzygają tego jednak w swoim tekście, ale idąc tym tropem, warto zauważyć, że to do tych władz odnosi się tzw. sprawność sztuki, czyli usprawnienie tzw. intelektu praktycznego, zwane sprawnością wytwarzania (S. Th. I—II, 57, 3c).

Intelektowi i woli Terruwe i Baars poświęcają obszerny podrozdział (s. 39—48). Oznacza to, iż zagadnienie władz umysłowych jest dla nich ważne i potrzebne. Rozpoczynają swoje rozważania od tematu niematerialności intelektu samego w sobie i jego funkcjonalnego powiązania ze zmysłami. Wszystko, co tu powiedziano, dotyczy tylko i wyłącznie intelektu czynnego (*intellectus agens*). A więc dowód na niematerialność pojęć, ale przecież wiemy, że wrażenia zmysłowe też są niematerialne, np. wrażenie koloru, kształtu itp. Autorzy nasi mówią o „pojęciach abstrakcyjnych” (s. 39), abstrakcja staje się więc czynnością intelektu — dodajmy: intelektu czynnego. Może łatwiej byłoby autorom, gdyby odróżnili niematerialne od duchowego.

Kolejna sprawa to zagadnienie współdziałania intelektu i władz zmysłowych. Oczywiście, że „*nihil est in intellectu, quod prius non fuerat in sensu*” i dotyczy to nawet obydwu intelektów, ale tylko intelektu czynnego może dotyczyć zdanie, że „stan naszych fizycznych organów postrzegania ma decydujący wpływ na naszą wiedzę niematerialną” (s. 40). Zresztą cały opis poznania zawarty na str. 40 odnosi się tylko do intelektu czynnego. Terruwe i Baars nie głoszą sensualizmu, jasne jest dla nich, że „akt poznania intelektualnego jest czysto duchowy i dokonuje się bez pomocy materialnych organów” i że „nie można go rozpatrywać na tej samej płaszczyźnie, co poznanie zmysłowe”.

Następnie autorzy książki omawiają różne „aspekty” intelektu czynnego. Intelekt „teoretyczny, czyli spekulatywny” odróżnia prawdę od fałszu i tę prawdę udowadnia (s. 41; S. Th. I, 79, 11c). Dobro i zło moralne rozpoznaje „intelekt praktyczny”, który reguluje „ludzkie skłonności i działania, jakie wynikają z tych skłonności”. Rozpatrując rzeczy w aspekcie moralnym intelekt praktyczny decyduje, jak człowiek ma się w danym momencie zachować. Ta funkcja intelektu to sumienie (s. 41; S. Th. I, 79, 11c oraz tamże, 13c). Nasi autorzy wyróżniają ponadto rozum (*ratio*) jako intelekt rozumujący (s. 41; S. Th. I, 79, 11c).

Zupełnie jednak niezrozumiałą sprawą dla tomisty jest „intelekt intuicyjny”. Czyżby chodziło o pominięty intelekt możliwościowy? Otóż intelekt intuicyjny „zbiera i odczytuje głębokie znaczenie rzeczywistości, którego nie można wyrazić za pomocą pojęć i obrazów” (s. 41). Inaczej nazywają ten intelekt „intelektem kontemplacyjnym”. „W tym kontekście trzeba zauważyć — piszą dalej Terruwe i Baars — że możemy mówić o przyrodzonej wiedzy serca, zawsze wtedy, gdy uczucia przyjemności — w swoim ścisłym powiązaniu z intelektem intuicyjnym — zostają wyniesione na wyższy poziom i przekształcone w *motory* psychiczne, które całkowicie wspierają intelekt kontemplacyjny człowieka i jego miłującą wolę” (s. 42).

„Intelekt intuicyjny”, tak, jak zagadnienie intuicji, czyli poznania pozbowionego *discursum*, bezpośredniego chwytania znaczeń, to tematy filozoficznych analiz Platona, Henryka z Gandawy, Jana Dunsza Szkota,



a w naszych czasach głównie Henryka Bergsona. Dla św. Tomasza intuicją może być — w najlepszym wypadku — szybkie rozumienie, dzięki takiemu usprawnieniu intelektu, że nie uświadamiamy sobie etapów poznawania.

Także czegoś takiego, jak „intelekt kontemplacyjny” nie ma w myśli Akwinaty. Dla Tomasza „contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis” (S. Th. II—II, 180, 3 ad 1.), co należy rozumieć jako „proste intelektualne widzenie prawdy” (a nie intuicyjne). Kontemplację wiąże Tomasz przypadłościowo z miłością (S. Th. II—II, 180, 1c.) i dodaje, że „finis contemplativae vitae est consideratio veritatis” (S. Th. II—II, 180, 3c.). Jasne więc staje się, na czym polega „simplex intuitus veritatis”, gdyż jest to „consideratio veritatis”, dalekie od intuicji w rozumieniu platońskim. Aby zrozumieć źródła pomyłki naszych autorów, zobaczmy, co Tomasz pisze dalej w tej kwestii: „vita contemplativa praecipue consistit in contemplatione Dei” (S. Th. II—II, 180, 7c.).

Cudzystów przy terminie „przyrodzona wiedza serca” wskazuje, iż jest to termin zaczerpnięty od kogoś. Najwyraźniej odnosić się to może do zagadnienia „słowa serca” i „mowy serca” w tekstach św. Tomasza. Tomasz pisze bowiem, że „verbum vocis est aliud a verbo cordis” oraz że „verbum significatum per vocem est idem quod verbum cordis” (*Quaestiones disputate de Veritate*, q. IV, a. 1, ad 6), czy, że „verbum cordis significatum verbo vocis” (S. Th. I, 27, 1c.). „Verbum cordis” nie ma zatem nic wspólnego z „uczuciami przyjemności” i jeśli stanowi „motor psychiczny... wspierający... wolę” (s. 42), to dzieje się to bez udziału uczuć.

Jeżeli „umysł” to „rozum w ścisłym powiązaniu z uczuciami utilitarnymi”, to jest to także bardzo dowolna interpretacja. Tomaszowy *mens* oznacza w przybliżeniu intelekt i wolę zarazem (S. Th. I, 79, 1, ad 3.).

Także serce nie jest to „uczucie przyjemności wyniesione i zintegrowane z intelektem intuicyjnym” (s. 42). Dla Tomasza, serce, oprócz tego, że jest „principium motus in animali” (S. Th. I, 20, 1, ad 1.), to przede wszystkim „conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens... et dicitur verbum vocis” (S. Th. I, 27, 1c.).

Zatem w żaden sposób nie można — myśląc propozycjami św. Tomasza — przeciwstawić „umysł” i „serca”. Ponadto warto zauważyć, że nie wszyscy teologowie twierdzą, iż w Biblii to przeciwstawienie funkcjonuje (por. *Pielgrzymka do Ojczyzny, Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, PAX, Warszawa 1979, s. 67).

Podsumowując tę swoistą dyskusję z autorami na temat intelektu warto zauważyć, że ich propozycja jest niezbyt zgodna z myślą św. Tomasza. Teoria jednego intelektu wskazuje zwykle na idealizm w myśleniu metafizycznym i transcendentalizm w teoriach poznania. Mimo to książka *Integracja Psychiczna* jest propozycją interesującą i godną uwagi. Należy tylko więc założyć, że nie jest w tej książce solidnie zrobiona teoria intelektu możliwościowego, poznania niewyraźnego i wszystkiego, co wiąże się z *mową serca* w tekstach św. Tomasza.

„Pragnienie duchowe”, czyli wola jest ostatnim tematem pierwszego rozdziału *Integracji Psychicznej*. Wola jako *appetitus intellectivus* jest jedną władzą pożądczą (lub pragnienia), gdyż przedmiotem jej jest dobro *uniwersalne*, które jest jedno i nie dzieli się na dobro przyjemne i pożyteczne (s. 43; S. Th. I, 82, 5c.).

„Podstawową czynnością woli jest miłość. Miłość jest porywem intelektu”. Pierwszym elementem woli jest „wola miłująca” jako „ślepa władza idąca za światłem intelektu”, jej istotą... jest *działanie bierności*, „idzie za zdziwieniem intelektu, otwartego na tajemnicę istnienia”, „wykracza poza ograniczenia obrazów i pojęć, podobnie jak intelekt intuicyjny” (s. 43). Ponadto omówiona zostaje „wolność woli” (s. 44 i 45; S. Th. I, 83, szcz. 1c).

Przy temacie woli i miłości też przydałaby się dobrze zrobiona teoria intelektu możnościowego i „mowy serca”. Otóż *światło intelektu*, za którym wola idzie, to *verbum cordis* — *słowo serca*, „rodzone” przez intelekt możnościowy, dzięki odebraniu „jedności *quidditas*” oddziałującego na człowieka bytu. To *słowo serca* pobudza wolę do skorzystania z transcendentaliów, na których budują się relacje osobowe. Miłość jest taką relacją osobową, podmiotowaną przez własność rzeczywistości. Jest więc „szacunkiem i uwielbieniem dla umiłowanej istoty... przyzwala, aby ta istota istniała i raduje się z jej istnienia” (s. 43). Wydaje się, że kolejność tych zadań należałoby przestawić.

Na zakończenie — wychodząc ze zdania, że „*appetitus sensitivus natus est obedire rationi*” — „naturą pragnienia zmysłowego jest to, że kieruje się rozumem” (s. 45; S. Th. I—II, 74, 3 ad 1.) — autorzy nasi twierdzą, że kierowanie przez rozum i wolę uczuciami „nie doprowadzi do anormalnego stanu psychicznego, życie emocjonalne jest bowiem ze swej natury poddane rozumowi” (s. 46). Wystąpienie dysproporcji pomiędzy pragnieniami zmysłowymi i wolą upatrują natomiast w skutkach grzechu pierworodnego (45—56).

Anomalii w życiu emocjonalnym nie należy więc szukać w tym, że rozum ludzki kieruje uczuciami, lecz w tym, że następują konflikty pomiędzy dwiema władzami uczuciowymi: pragnieniem przyjemności i pragnieniem przydatności. Temu tematowi poświęcone są dalsze partie książki. Poprzestańmy na ich pobieżnym omówieniu, aby czytelnik miał w miarę pełny obraz omawianej książki.

Rozdział II pt. *Proces represyjny* traktuje o skutkach usunięcia z wychowania uczuć, a co za tym idzie, z całego życia emocjonalnego, zasady niesprzeczności. Otóż, gdy jeden i ten sam przedmiot pod tym samym względem budza dwa przeciwstawne uczucia, to ludzka psychika musi chorować, gdyż ten sam „przedmiot nie może być uważany za dobry i zły w tym samym aspekcie” (s. 50).

Autorzy książki nie zgadzają się z Freudem, że źródłem nerwicy jest tłumienie uczuć przez *superego*, które byłoby intelektem i wolą człowieka (s. 52—53). Uczucia w sposób naturalny podporządkowane są woli i intelektowi, natomiast źródła konfliktów należy szukać w samej uczuciowości, gdy uczucia przydatności tłumią uczucia przyjemności.

Konflikt uczuć może być dwojaki:

1) Uczucie przydatności tłumia uczucie przyjemności, np. lęk przed czymś zwycięża pragnienie posiadania tego. Ten rodzaj represji jest, zdaniem Terruwe i Baarsa, największym źródłem nerwicy (s. 58).

2) Uczucie przyjemności tłumia uczucie przydatności. Jest to — używając powyżej przytoczonego przykładu — „chwilowa supresja lęku” i stanowi „proces równie nienaturalny” (s. 58).

Przyczyną choroby w dalszym jej przebiegu jest „aktywny charakter uczucia tłumionego” (s. 55), ponieważ presja nie usuwa go całkowicie. Ponadto uczucie tłumione zostaje „całkowicie usunięte spod kontroli rozumu i woli” (s. 55). Z nerwicą mamy do czynienia, gdy dojdzie do nawyku presji. Uczucie tłumiące jest wtedy na stałe „wklinowane” po-

między rozum i uczucie tłumione. Uczucie to staje się „obcym ciałem” w życiu psychicznym, gdyż przestaje podlegać rozumowi (s. 56). Oczywiście presja może być wykonana z różną siłą. Autorzy uważają, że „istnieją stopnie intensywności presji” (s. 57).

Autorzy wyróżniają dwa rodzaje presji: 1) presja przez energię i 2) presja przez lęk (s. 60). Na różnych odmianach tych presji modyfikowanych zachowaniem się uczucia tłumiącego i tłumionego budują się różne nerwice. Omawiają je autorzy w rozdziale trzecim. Są to: nerwice histeryczne, nerwica lękowa, nerwica energii i nerwica lękowa maskowana energią (s. 81—107).

Ograniczamy się tylko do omówienia teoretycznej części książki, a szczególnie zawartej w pierwszym rozdziale antropologii filozoficznej. Pozostałych „praktycznych” rozdziałów nie będziemy nawet streszczać, gdyż każde streszczenie niesie za sobą uproszczenie, a to ma już cień błędu, do którego nie może dojść, gdy chodzi o diagnozę i terapię.

Konkluzja pedagogiczna, jaką sugerują autorzy i jaką można wyciągnąć po lekturze książki, brzmi: „podłoże procesu neurotycznego” stanowi „nieprawidłowo ukształtowany osąd użyteczności” (s. 59). Jest to uwaga trafna i bogata w konsekwencje. Otóż wychowanie *vis cogitativa* to najpierw utrwalenie w niej nawyku współpracy z rozumem, ponadto zintegrowanie wokół, współpracującej z rozumem, władzy osądu całej uczuciowości. A ponieważ potrzebny tu jest rozum, czyli intelekt w swej funkcji tworzenia sądów, to zasadniczą sprawą staje się usprawnienie intelektu.

Książka domaga się też przeorientowania całej pedagogiki, która w obecnym swym kształcie jest nastawiona na wychowywanie uczuć, tak jakby one stanowiły istotę człowieka. Jest to więc bardziej tresowanie człowieka przy użyciu mniej lub bardziej humanistycznych środków. Owszem, należy kształcić i wychowywać uczucia, ale przede wszystkim należy kształcić i wychowywać intelektualne władze człowieka, jego intelekt i wolę. Intelekt i wola — jak pamiętamy — nie gwałcą uczuć, gdyż uczucia są im w naturalny sposób podporządkowane i „chcą być kierowane przez rozum” — jak piszą Terruwe i Baars (s. 56). Gdy jednak tresujemy człowieka przy użyciu humanistycznych środków, to mamy do czynienia z nerwicami energii, gdzie uczucia przyjemności tłumione są przez odwagę. Gdy tresura opiera się na przemocy i strachu — powstają nerwice lękowe. Gdy natomiast zaniechamy w ogóle wychowania, to będziemy mieć do czynienia z nerwicami, w których uczucia przydatności są tłumione przez uczucia przyjemności. Należy zatem całego człowieka kształcić i wychowywać dobrze, co trudno uczynić bez antropologii filozoficznej, bez mądrości i dobroci.

Artur Andrzejuk