

Tomasz Mamełka

Rola uczuć w życiu osobowym człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i Kartezjusza : analiza porównawcza

Studia Philosophiae Christianae 48/3, 103-135

2012

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.

TOMASZ MAMEŁKA

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

Słowa kluczowe: człowiek, uczucia

1. Wprowadzenie. 2. Egzystencjalna jedność bytu ludzkiego w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. 3. Kartezjański człowiek jako funkcjonalno-mechaniczna jedność dwóch odrębnych substancji – *res cogitans* i *res extensa*. 4. Tomaszowa klasyfikacja uczuć i ich miejsce w strukturze bytowej człowieka. 5. Geneza i istota kartezjańskich *passions*. 6. Oryginalność tomistycznej i kartezjańskiej koncepcji. 7. Zakończenie.

1. WPROWADZENIE

W historii filozofii, zwłaszcza w ramach antropologii filozoficznej, wielu filozofów podejmowało problematykę uczuć. W starożytności dyskutowali o nich Platon, Arystoteles, stoicy i epikurejczycy. Nie można też zapomnieć o XIII-wiecznym traktacie *De passionibus*, ujętym w 27 zagadnieniach i w 132 artykułach *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu, który od wieków reprezentuje literaturę średnio-wieczną, dotyczącą podejmowanego tutaj zagadnienia. Badania na temat uczuć i życia uczuciowego podejmowali także w czasach nowożytnych R. Descartes, I. Kant, J. Locke, D. Hume, a we współczesnych – M. Heidegger, M. Scheler, K. Wojtyła i wielu innych. Choć w dzisiejszych czasach uczucia oraz życie uczuciowe człowieka są przedmiotem badań różnych nauk, np. teologii, etyki, psychologii, pedagogiki¹, to jednak nie do przecenienia – w tym zakresie – pozo-

¹ Fundamentalną wiedzę na temat uczuć, opracowaną przez badaczy wymienio-

stają ciągle badania filozoficzne, a ściślej – metafizyczne. To właśnie one, w kontekście całej osobowości człowieka i całej struktury bytu ludzkiego, najlepiej pomagają nam zrozumieć samych siebie, sferę życia uczuciowego oraz specyfikę ludzkich działań i doznań. Celem niniejszego artykułu jest analiza – w ramach badań metafizycznych – filozoficznej refleksji na temat uczuć, jaką podjęli w swoich badaniach św. Tomasz z Akwinu i Kartezjusz², a szczególnie roli, jaką

nych wyżej dyscyplin, zawierają następujące publikacje: G. Ravasi, *Czym jest człowiek? Uczucia i więzy ludzkie w Biblii*, tłum. z wł. K. Stopa, Kraków 2011; J. Augustyn, *O uczuciach i innych trudnych ludzkich sprawach*, Kraków 2009; artykuły zamieszczone w 59. numerze (2009) pisma „Życie Duchowe”, poświęconym niemal w całości kwestii uczuć; T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, 86-89; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1: *Etyka ogólna*, Lublin 1986, 148-176; K. Oatley, J. M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, tłum. z ang. J. Radzicki, J. Suchecki, Warszawa 2003; N. H. Frijda, *The Emotions*, Cambridge 1986; P. Ekman, R. J. Davidson, *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, tłum. z ang. B. Wojciszke, Gdańsk 1999; W. Łosiak, *Psychologia emocji*, Warszawa 2007; J. J. Campos, *A Functionalist Perspective on the Nature of Emotion*, w: *The Development of Emotion Regulation. Biological and Behavioral Considerations*, red. N. A. Fox, Chicago 1994, 284-303; J. LeDoux, *Mózg emocjonalny. Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*, tłum. z ang. A. Jankowski, Poznań 2000; J. Van Brakel, *Emotions. A Cross-Cultural Perspective on Forms of Life*, w: *Social Perspectives on Emotions*, red. W. M. Wentworth, J. Ryan, vol. 2, Greenwich 1994, 179-237; M. T. Greenberg, J. L. Snell, *Rozwój mózgu a rozwój emocjonalny. Rola nauczania w kształtowaniu płata czołowego*, w: *Rozwój emocjonalny a inteligencja emocjonalna. Problemy edukacyjne*, red. P. Salovey, D. J. Sluyter, tłum. z ang. M. Karpiński, Poznań 1999, 167-220; F. W. Bednarski, *Wychowanie ludzkich popędów i woli*, Kraków 2001.

² Tematyka antropologiczna dotycząca uczuć w filozofii św. Tomasza z Akwinu i Kartezjusza jest już, w pewnym stopniu, opracowana. Do monografii naukowych z tego zakresu należą: M. A. Krapiec, *Psychologia racjonalna, Dzieła*, t. XX, Lublin 1996, 105-128 (dalej cyt. *Psychologia*); J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002, 13-46; Tenże, *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartesa z księżniczką Elżbietą*, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 38(1993), 117-127; Tenże, *Duchowość kartezjańska*, w: *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany, Poznań 2006, 51-64; A. Maryniarczyk, *Miejsce i rola uczuć w strukturze bytowej człowieka*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 12: *Osoba i uczucia*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2010, 39-57; Tenże, *W jaki sposób dusza połączona z ciałem doznaje uczuć?*, w: *Św. Tomasz z Akwinu – De passionibus (O uczuciach)*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, 293-298; I. Dec, *Ory-*

odgrywają one w życiu ludzkim. Dobór autorów nie jest tu przypadkowy. Tezy Akwinaty, dotyczące ludzkiej uczuciowości, po dziś dzień stanowią perłę filozoficznej literatury światowej, która ukazana w nowym świetle – tj. w opozycji do fizjologiczno-mechanistycznej koncepcji Kartezjusza – może być dobrym źródłem inspiracji dla nowych odkryć i wyjaśnień. Kartezjusz uważał, że myśliciele starożytni i średniowieczni nie uzyskali w tej materii zadowalających rezultatów, ponieważ nie dysponowali rzetelną metodą badania³. To właśnie dlatego, w ramach stanowiska radykalnego dualizmu metafizycznego, próbował uporać się z problematyką ludzkich uczuć, deklarując na wstępie swoich *Les passions de l'âme*: „jestem zmuszony pisać w ten właśnie sposób, jak gdyby nikt przede mną tym przedmiotem się nie zajmował”⁴. Redukując zaś uczucia do *Cogito* i odróżniając je od innych modyfikacji myślenia (tj. innych aktów intelektu i woli), wpłynął na, wielokrotnie podejmowane w filozofii nowożytnej, próby racjonalizacji uczuć.

ginalność i aktualność Tomaszowej klasyfikacji uczuć, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 12: *Osoba i uczucia*, dz. cyt., 85-97; D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, Olsztyn 2002; A. Tomaszewska, *Kartezjusz koncepcja natury ludzkiej. Uwagi o „Medytacji czwartej”*, w: *Natura ludzka w filozofii nowożytnej i współczesnej*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszak, Kraków 2010, 109-123; G. Rodis-Lewis, *L'anthropologie cartésienne*, Paris 1990; Tenze, *Kartezjusz i racjonalizm*, tłum. z fr. S. Cichowicz, Warszawa 2000.

³ „Il n'y a rien en quoi paraisse mieux combien les sciences que nous avons des anciens sont défectueuses qu'en ce qu'ils ont écrit des passions. Car, bien que ce soit une matière dont la connaissance a toujours été fort recherchée, et qu'elle ne semble pas être des plus difficiles, à cause que chacun les sentant en soi-même, on n'a point besoin d'emprunter d'ailleurs aucune observation pour en découvrir la nature, toutefois ce que les anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher de la vérité, qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis”. R. Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris 1996, art. I (dalej cyt. *Passions*).

⁴ „C'est pourquoi je serai obligé d'écrire ici en même façon que si je traitais d'une matière que jamais personne avant moi n'eût touchée”. *Passions*, art. I.

2. EGZYSTENCJALNA JEDNOŚĆ BYTU LUDZKIEGO W UJĘCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Główne i najbardziej charakterystyczne tezy, które głosi Akwinata na temat natury i działania człowieka, są wynikiem refleksji nad duszą i jej szczególną relacją z ciałem, ujmowaną za pomocą złożenia subbytowych. Jak powszechnie niemal wiadomo, pierwsza – niezwykle jednoznaczna i bezkompromisowa teza antropologii Akwinaty brzmi: racją bytu i istotą duszy ludzkiej jest to, że jest ona formą ciała⁵. Oznacza to, że „istnieć” dla ludzkiego ciała to tyle, co być organizowanym i formowanym przez substancję niematerialną, czyli duszę⁶, obdarzoną własnym aktem istnienia⁷. Ciało nie posiada jakiegoś osobnego, oddzielnego istnienia bytowego. Istnieje ono przez to, że jest materią organizowaną przez duszę ludzką (akt ciała)⁸. Wyjaśniając naturę owego

⁵ „Manifestum est enim id quo vivit corpus, animam esse, vivere autem est esse viventium: anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Huius modi autem forma Est. Est igitur anima humana corporis forma”. Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestio disputata De anima*, w: *Sancti Thomae Aquinatis. Quaestiones disputatae*, red. P. Bazzani, M. Calcaterra, T. Centi, E. Odetto, P. Pession, t. 2, Taurini 1953, a. 1 resp (dalej cyt. *Q. de anima*). Zob. także: Tenże, *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*); *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*, w: *Sancti Thomae de Aquino, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-12, Roma 1888-1906, I q. 76, a. 1 (dalej cyt. *STh*); *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. 68 (dalej cyt. *CG.*).

⁶ „(...) 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.

⁷ Por. Tamże. Trzeba jednak dodać, że własny akt istnienia duszy nie jest samodzielnym istnieniem w znaczeniu absolutnym, lecz jedynie względnym. Istnieje ona bowiem – zauważa Tomasz – nie swoim istnieniem, lecz otrzymuje je od Pierwszej Przyczyny (Boga), a więc jej istnienie nie jest odwieczne, lecz ma wyraźnie czasowo określony początek swego bytowania. Zob. *STh* I q. 118, a. 2 ad. 2.

⁸ Rozważając aktualizację materii przez formę, Tomasz odróżnia „stopnie doskonałości” (*gradus perfectionis*). Należą do nich: istnienie (*esse*), życie (*vivere*), odczu-

złączenia duszy z ciałem, Doktor Anielski zauważa, że dusza rozumna obejmuje całe ciało⁹ i każdą jego część¹⁰, a czyni to bez żadnych pośredników¹¹. A zatem dusza nie traci swojej natury (duchowej, niematerialnej) z powodu zjednoczenia z materią, ani nie jest „zanurzona” w materii, lecz jest w niej w inny sposób¹², bowiem transcenduje ciało, gdy tworzy istotę organiczną, żyjącą, nazwaną człowiekiem.

Z przedstawionych wyżej myśli płyną daleko sięgające konsekwencje. W bycie ludzkim – jak zauważa Tomasz – ani dusza, ani ciało nie są zupełnymi substancjami. Mamy tu do czynienia z dwiema substancjami cząstkowymi, składającymi się dopiero razem na jedną substancję całkowitą – człowieka¹³. Co więcej, tak postrzegany człowiek jest całością (*compositum*) złożoną z formy – duszy i materii – ciała. Do tej prawdziwej substancji i jedności docieramy wówczas, gdy mamy do

wanie (*sentire*) oraz rozumienie (*intelligere*). Od doskonałości formy zależy określony *gradus perfectionis* bytu. Por. *Sth* I q. 76, a. 4 ad. 3.

⁹ „(...) 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.

¹⁰ „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.

¹¹ 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: „(...) anima unitur corpori ut forma sine medio”. *Q. de anima*, a. 9 resp.; zob. także: *Sth* I q. 76, a. 6 i 7; *CG*. II, c. 71.

¹² „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.

¹³ Tomasz twierdzi, że dusza ludzka jako samoistna może być uznana za konkretny byt szczegółowy jedynie w znaczeniu – *pro quocumque subsistente*, ponieważ, mimo iż jest obdarzona własnym aktem istnienia, to jednak jest substancją niepełną pod względem gatunku (*incompleta in ratione speciei*): „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; „(...) 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. Zob. także: *Q. de anima*, a. 1 ad. 2.

czynienia z danym, konkretnym człowiekiem, a więc całością złożoną z duszy i z ciała¹⁴. Akwinata podkreśla też, że skoro dusza ludzka jako forma jest niepełną (niedoskonałą) substancją, posiadającą własny akt istnienia, to ze swej natury jest ona nastawiona na związek z ciałem. Dopiero wraz z nim stanowi owo *compositum*, zdolne do osiągnięcia wszystkich ludzkich doskonałości gatunkowych¹⁵. Nie wyklucza to możliwości – pisze Doktor Anielski – aby dusza ludzka, obdarzona własnym aktem istnienia, mogła bytować niezależnie od ciała (może to robić, gdyż człowiekowi przysługuje działanie niebędące funkcją organu cielesnego), jednakże bytowanie takie zawsze będzie niedoskonałe i niezupełne¹⁶. Myśli te uzupełnia nauka Akwinaty o *commensuratio*, według której istotę danej duszy stanowi jej przyporządkowanie się (*commensuratio*) do tego oto ciała¹⁷. Ważnym jest tu fakt, że wspomniane przyporządkowanie się utrzymuje w duszy przez cały czas jej bytowania (również jako oderwanej od ciała po śmierci) związek z materią, a przez to umożliwia nieśmiertelność jednostkową¹⁸. Te do-

¹⁴ Możemy zatem twierdzić, że w rozumieniu Akwinaty byt ludzki istnieje wpiery jako całość, w której formułują się części, a nie odwrotnie, jak chcieliby Tomaszowi przypisywać zwolennicy opóźnionej animacji.

¹⁵ „(...) sed anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis”. *STh* q. 75, a. 7 ad. 3; „(...) 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.

¹⁶ Por. *STh* I q. 75, a. 2 ad. 1; I q. 118, a. 3 resp.; I-II q. 4 i 5, a. 2; *Q. de anima*, a. 1 ad. 1 i 2. Św. Tomasz podkreśla, że substancją pełną (doskonałą) byłaby samoistność duchów czystych, które z natury w swoim istnieniu są niezależne od jakiegokolwiek ciała. Zob.: *STh* I q. 76, a. 2 ad. 1.

¹⁷ Por. *CG*. II, c. 73; 80 n. 9 nn. Zob. także: Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De Spiritualibus creaturis*, w: *Sancti Thomae Aquinatis. Quaestiones disputatae*, t. 2, dz. cyt., 363-415, a. 9 ad. 4 (*Q. De Spirit. creaturis*).

¹⁸ „(...) 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 unidentur, 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 i ad. 21; *STh* I q. 29, a. 1.

niosłe (w płaszczyźnie antropologicznej) twierdzenia dopełnia Tomasz jedną z podstawowych tez swojej metafizyki: w każdym prawdziwym *compositum* nie może być kilku form substancjalnych, lecz tylko i wyłącznie jedna. Człowiek jednak nie ma być przypadłościowym zlepkiem duszy i ciała, lecz ma stanowić substancjalną jedność (*unum per se*), dlatego też w każdym człowieku, w każdym ludzkim *compositum* występuje tylko i wyłącznie jedna jedyna forma substancjalna – dusza, która jest zarazem rozumna, zmysłowa i wegetatywna¹⁹. Niezwykle ważną konsekwencją tezy o duszy ludzkiej, będącej formą ciała, jest to, że dzięki tej samej, jedynej formie – duszy rozumnej, człowiek nie tylko jest substancją, bytem, lecz wykonuje także funkcje intelektualne, zmysłowe i wegetatywne²⁰, przy czym – podkreśla Akwinata – dusza ludzka jest bezpośrednio podmiotem tylko władz umysłowych (intelektu i woli), podczas gdy podmiotem pozostałych władz (wegetatywnych, zmysłowych, ruchowych) jest całe *compositum* ludzkiej natury²¹.

W zaprezentowanych wyżej tezach streszcza się w najbardziej ogólnych i charakterystycznych zarysach doktryna Tomasza o człowieku. Czym zatem ze swej natury jest człowiek dla Akwinaty? Odpowiedź jest jednoznaczna: człowiek jest jednością substancjalną, *compositum* duszy i ciała, która wyłania z siebie, jako jedna zasada działania, rozliczne akty motoryczne, wegetatywne, sensoryjne i intelektualno-wolitywne. Taka odpowiedź odsłania przed nami obraz człowieka jako

¹⁹ Por. *STh I* q. 76, a. 3 resp.; *Q. De Spirit. creaturis*, a. 3 resp. Przyjęcie wielości form (dusz) zniszczyłoby jedność substancjalną (*unum simpliciter; unum substantia-liter*) człowieka, a wówczas podstawowe odczucie bycia czymś jednym, którego doświadczają człowiek, pozostałoby niewyjaśnione a nawet sprzeczne.

²⁰ Por. *STh I* q. 76, a. 1 resp.; *CG. II*, c. 58 n. 8; *Q. de anima*, a. 11 resp. i a. 11 ad. 11.

²¹ „Manifestum est autem ex dictis quod potentialium 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. Chociaż Tomasz rozróżnił dwojaką podmiotowość wszystkich władz, to jednak wyraźnie akcentował, że dusza ludzka mimo wszystko stanowi ostateczne principium (i źródło) rozlicznych działań człowieka, także niższych. Zob. tamże.

suwerennie istniejącego „Ja” osobowego, które poznaje, miłuje i podejmuje wolne decyzje²².

3. KARTEZJAŃSKI CZŁOWIEK JAKO FUNKCJONALNO- -MECHANICZNA JEDNOŚĆ DWÓCH ODREBNYCH SUBSTANCJI – *RES COGITANS I RES EXTENSA*

Zaprezentowaną powyżej scholastyczną antropologię niemalże jednym pociągnięciem pióra podał w wątpliwość Kartezjusz. Dostrzegł on możliwość przebudowy korpusu wszystkich nauk przy wykorzystaniu „przyrodzonego światła rozumu”²³. Dzięki bezpośredniej intuicji istnienia (*intuitus mentis*)²⁴, której pewność opiera się tylko i wyłącznie na bezpośrednim wglądzie umysłu, Tureńczyk²⁵ fundamentalnym punktem swojego systemu czyni jaźń, o której pisze, że nie jest ona „jakąś częścią duszy, ale (...) całą myślącą duszą”²⁶, a więc substancją samoistną (*res subsistens*)²⁷, łatwiej poznawalną aniżeli ciało i całko-

²² Dokładną analizę suwerennie istniejącego „ja” prezentuje M. A. Krąpiec w: *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, 126-131. Zob. także: C. A. van Peursen, *Antropologia filozoficzna*, tłum. z ang. T. Mieszkowski, T. Zembrzusi, Warszawa 1971, 114nn.

²³ Zob. R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, w: *Oeuvres de Descartes*, red. C. Adam, P. Tannery, t. X, Paris 1996, 349-487 (dalej cyt. *Reg.*). Dzieła Kartezjusza w tym wydaniu będziemy oznaczać skrótem: AT, cyfra rzymska oznacza tom, cyfra arabska oznacza stronę.

²⁴ 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”. Por. *Reg. (III)*, AT X, 368.

²⁵ Przydomek ten nadajemy Kartezjuszowi ze względu na krainę geograficzną, w której położone jest miasto jego urodzenia (La Haye w Touraine).

²⁶ „(...) *mentem enim non ut animae partem, sed ut totam illam animam quae cogitat considero*”. R. Descartes, *Obiectiones doctorum aliquot virorum in praecedentes meditationes cum responsionibus auctoris (I)*, AT VII, 356 (dalej cyt. *Resp.*).

²⁷ „*Mentem ut rem subsistentem intelligi (...)*”. *Resp. (IV)*, AT VII, 226. 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

wicie odrębną od ciała²⁸. W ten sposób Kartezjusz zerwał z jednością bytową człowieka, wprowadzając swoisty dualizm. Co więcej, jak wynika z definicji duszy, zawartej w *Drugiej Medytacji*, to dusza, a nie cały człowiek, jest podmiotem aktów psychicznych: „(...) jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”²⁹. Jaźń-dusza to dla Kartezjusza substancja konkretna, to rzecz myśląca (*res cogitans*)³⁰. Wbrew wszelkiej krytyce, Tureńczyk idzie w swych poglądach jeszcze dalej – głosi jedność, prostotę i niepodzielność wszystkich aktów psychicznych oraz wszystkich wyróżnianych (odrębnych w tradycji scholastycznej) władz duchowych. Nie można powiedzieć – pisze Descartes – że władze (możności) chcenia, odczuwania, rozumienia itd. są częściami duszy, ponieważ zawsze jeden i ten sam duch cały chce, cały odczuwa i cały rozumie. A zatem wszystkie akty duchowe są tylko różnymi modyfikacjami (*modi*) jednej i tej samej czynności – myślenia³¹. Oznacza to, że nie istnieje żadna

[swego] istnienia. A bez wątpienia jedna tylko jest taka możliwa do pojęcia substancja (...), mianowicie Bóg. Tym (...) pojęciem można natomiast objąć substancję cielesną i umysł, czyli substancję myślącą, stworzoną, bo są to rzeczy, które do swego istnienia potrzebują wyłącznie tylko udziału Boga”. R. Descartes, *Principes de la philosophie (I: 51-52)*, AT VIII, 24-25 (dalej cyt. *Princ.*).

²⁸ „(...) que ce Moy, c’est a dire, l’Ame par laquelle ie sius ce que ie suis, est entiere-ment distincte du cors, et mesme (...) elle est plus aisée a connoistre que luy (...)”. R. Descartes, *Discours de la methode (IV)*, AT VI, 33 (dalej cyt. *Disc.*). Zob. też *Resp. (V)*, AT VII, 351.

²⁹ „Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmaans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens”. R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia (II)*, AT VII, 28 (dalej cyt. *Med.*). Drugi wariant tej słynnej definicji 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 ten przekład przejrzał i aprobował) do wymienionych aktów rzeczy myślącej dodaje Kartezjusz jeszcze miłość i nienawiść.

³⁰ „(...) quia tamen ex una parte claram et distinctam habeo ideam mei ipsius, quatenus sum tantum res cogitans, non extensa, et ex alia 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.

³¹ „(...) toutes les proprietes que nous trouuons en la chose qui pense, ne sont que des façons différentes de penser”. *Princ. (I: 53)*, t. fr., AT IX, 48; „(...) neque etiam fa-

istotna różnica pomiędzy odczuwaniem, wyobrażaniem sobie i rozumieniem. Dusza nie potrzebuje zatem żadnych władz (możności), aby wykonywać swoje akty, ponieważ wszystkie one są twórczą aktywnością myślenia. Jej całą naturę stanowi jedynie to, że myśli³². Z drugiej strony, Kartezjusz rozważając rzeczy, które ujmuje się zmysłowo, np. fakt posiadania głowy, rąk, nóg, a także rozciągłości ciał, ich kształtów i ruchów, barw, zapachów i innych składowych zmysłowych, zauważa, że idee wszystkich wymienionych właściwości (zupełnie różnych od jego myśli) nie mogą istnieć w nim samym, ponieważ: 1. w założeniu tych idei nie ma żadnej czynności intelektualnej; 2. owe idee powstają bez jego współdziałania, a nawet często wbrew jego woli³³. Dlatego – pisze Kartezjusz – „mam wielką skłonność do uwierzenia, że pochodzą one od rzeczy cielesnych”³⁴, tzn. do intelektu dostawały się za pośrednictwem zmysłów, a uogólniając – poprzez ciało³⁵. Jaka jest – zapytajmy – natura ciała, które Kartezjusz nazywa własnym³⁶? Dokładne studium pism Kartezjusza ukazuje dwie całkowicie różne koncepcje cielesności – metafizyczną i fizyczną. Według pierwszej ciało jest rzeczą rozciąglą (*res extensa*), której rozumienie wiąże filozof z kategorią substancji. Jej istota polega na rozciągłości, giętkości i zmienności³⁷. Fizyczna teoria cielesności jest przedłużeniem metafizycznej, a właściwości *res extensa* wiąże z przestrzenią, ruchem oraz

cultates 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.

³² „(...) *mentem* enim non ut animae partem, sed ut totam illam animam quae cogitat considero”. *Resp.(I)*, AT VII, 356.

³³ Por. *Med.(VI)*, AT VII, 79.

³⁴ „Cum enim nullam plane facultatem mihi dederit ad hoc agnoscendum, sed contra magnam propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti, non video quare ratione posset intelligi ipsum non esse fallacem, si aliunde quae a rebus corporeis emitterentur”. *Med.(VI)*, AT VII, 79-80.

³⁵ „(...) facile mihi persuadebam nullam plane me habere in intellectu, quam non prius habuissem in sensu”. *Med.(VI)*, AT VII, 75.

³⁶ Por. *Med.(VI)*, AT VII, 75-76.

³⁷ „Attendamus, et, remotis iis quae ad ceram non pertinent, videamus quid supersit: nempe nihil aliud quàm extensum quid, flexibile, mutabile”. *Med.(II)*, AT VII, 30-31.

trwaniem³⁸. W takiej perspektywie ciało ludzkie jest dla Kartezjusza nie tylko substancją rozciągłą, ale także pewną obiektywną strukturą, którą można zdefiniować matematycznie, co umożliwi traktowanie ciała jako mechanizmu³⁹, rządzonego przez obiektywne prawa fizyki.

Autor *Zasad filozofii*, przechodząc z porządku rozważań metafizycznych w kierunku fizyki, dowodzi, że jak wszystko, co odkrywamy w umyśle, jest tylko odmienną modyfikacją myślenia, tak również to, co dotyczy ciała, jest modyfikacją *res extensa*⁴⁰. Ciało (*corpus*) więc i umysł (*mens*) to dwie substancje najzupełniej różne⁴¹ i same w sobie kompletne (zupełne)⁴². Nie oznacza to jednak, że są całkowicie odrębne. Kartezjusz zauważa, że pozostają one w stosunku do siebie w jakiejś relacji. Do takiego wniosku skłoniło go istnienie *modi*, których – jak sam pisze – „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, ła-

³⁸ „(...) 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.

³⁹ Por. R. Descartes, *Traité de L'homme*, AT XI, 120 i 201-202 (dalej cyt. *L'homme*).

⁴⁰ „(...) sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiali quae constituit, et ad quam aliae omnes referuntur. Nemp 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: 53)*, t. łac., AT VIII, 25.

⁴¹ „(...) mentem a corpore omnino esse diversam”. *Med. (VI)*, AT VII, 86.

⁴² „(...) mens et corpus sunt substantiae (...) completae”. *Resp. (IV)*, AT VII, 222.

skotania, światła i barw, dźwięków, zapachów, smaków, ciepła, twardości i innych jakości dotykowych⁴³. To doświadczenie potwierdza fakt, zauważa Tureńczyk, że „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”⁴⁴. 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? Problem jedności *res cogitans* i *res extensa* miał znaleźć swoje rozwiązanie w korespondencji Kartezjusza z księżniczką Elżbietą⁴⁵. Chcąc zaspokoić dociekliwość intelektualną księżniczki, Kartezjusz przedstawia pewne argumenty filozoficzne (naukowe) na potwierdzenie jedności substancjalnej duszy i ciała. Jednakże w odpowiedzi na wątpliwości Elżbiety⁴⁶, stwierdza: „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, pojmujemy wprawdzie zarówno samym intelektem, jak i intelektem wspomaganym wyobraźnią, ale jedynie bar-

⁴³ „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 joyè, 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. (I: 48)*, t. fr., AT IX, 45.

⁴⁴ „(...) 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.

⁴⁵ Księżniczka Elżbieta Czeska pochodziła z rodu Stewartów. Była córką palatyna reńskiego, przez krótki czas króla Czech Fryderyka V i Elżbiety, córki Jakuba I Stuarta, króla Anglii.

⁴⁶ Zob. *Elisabeth à Descartes* [16 mai 1643], w: R. Descartes, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, Paris 1989, 65 (dalej cyt. *Elisabeth à Descartes*).

dzo niejasno, podczas gdy samymi zmysłami bardzo jasno⁴⁷. A zatem umysł ludzki jednak nie potrafi pojąć ani odrębności, ani wzajemnej jedności duszy i ciała, gdyż w tym celu musiałyby „pojmwować je jako jedną rzecz, a równocześnie jako dwie rzeczy, co jest przecież sprzeczne”⁴⁸. Ostatecznie Kartezjusz stwierdza: odrębności oraz jedności duszy i ciała możemy tylko doświadczyć w sposób niefilozoficzny za pomocą doświadczenia zmysłowego⁴⁹. Z powyższej argumentacji można wyciągnąć następujące wnioski: 1. jedność psychofizyczna kartezjańskiego człowieka nie jest realna, lecz może być ujęta jedynie przez analogię, która stanowi próbę poznawczego dotarcia od tego, co znane (myśl), do tego, co nieznanne (ciało)⁵⁰; 2. niemożliwość ukazania jedności psychofizycznej na gruncie filozofii odsłania niemożność lub przynajmniej ograniczenie metody Kartezjusza. Cóż bowiem z tego,

⁴⁷ „(...) 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 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”. R. Descartes, *Descartes à Elisabeth* [28 juin 1643], w: R. Descartes, *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, dz. cyt., 73 (dalej cyt. *Descartes à Elisabeth*).

⁴⁸ „(...) 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], 75.

⁴⁹ „(...) notion de l'union que chacun éprouve toujours en soi-même sans philosopher”. *Descartes à Elisabeth* [28 juin 1643], 75.

⁵⁰ 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 pojmwaniem 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], 75-76.

że dusza jest świadoma swej jedności z ciałem⁵¹, skoro jedności tej nie mogę wykorzystać do zdobycia prawdziwej wiedzy. Tylko umysł może odkryć prawdę, a przypomnijmy, że dla Kartezjusza to, co przynależy do jedności duszy i ciała, pojmujemy jasno i wyraźnie jedynie zmysłami.

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 dusza⁵². Ciało ludzkie nie tylko nie wchodzi w konstytucję naszej jaźni, ale odgrywa w stosunku do duszy (jaźni) rolę kajdan⁵³. A ponieważ dusza i ciało są – zdaniem Kartezjusza – substancjami zupełnymi, wobec tego całość złożona z tych substancji nie stanowi jedności psychofizycznej, lecz zespół dwóch heteronomicznych i heterogenicznych elementów, pozbawionych jedności natury⁵⁴. Zachodzi tu coś w rodzaju zespolenia anioła ze zwierzęciem, czystego ducha z maszyną, ale o jedności organicznej mowy tu być nie może⁵⁵. Jedność ta może być co najwyżej mechaniczna, czy też funkcjonalna, gdyż życie wegetatywne, zmysłowe i rozumne kartezjańskiego człowieka nie wypływa z jednego źródła, którym – jak to było w przypadku Akwinaty i scholastyków – jest dusza⁵⁶.

⁵¹ Zob. R. Descartes, *Descartes à Arnauld Correspondance* [29 juillet 1648], AT V, 221.

⁵² Zob. *Med.(VI)*, AT VII, 13 i 15; *Resp.(II)*, AT VII, 153; oraz R. Descartes, *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae*, AT VII, 169-170.

⁵³ „(...) 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.(II)*, AT VII, 133.

⁵⁴ „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.

⁵⁵ „(...) quamvis mens sit de essentia hominis, non tamen est propria de essentia mentis, quod humano corpori sit unita”. *Resp.(IV)*, AT VII, 219.

⁵⁶ „(...) ie me contentay de supposer que Dieu formast le cors d’vn homme, entiere-ment semblable a l’vn des nostres, tant en la figure exterieure de ses membres qu’en la

4. TOMASZOWA KLASYFIKACJA UCZUĆ I ICH MIEJSCE W STRUKTURZE BYTOWEJ CZŁOWIEKA

Dla Doktora Anielskiego uczucia (*passiones*) stanowią tylko jeden z elementów natury ludzkiej – jednej zasady działania człowieka, ale nie tworzą jedności substancjalnej bytu ludzkiego. *Compositum* duszy i ciała jest zastane przez uczucia, a co więcej, ta właśnie zastana całość złożona z duszy i ciała wyznacza uczuciom właściwe dla nich miejsce w zmysłowej władzy pożądawczej człowieka. Św. Tomasz definiuje uczucie (*passio*) w następujący sposób: jest to akt zmysłowej władzy pożądawczej, ściśle związany ze zmianami fizjologicznymi zachodzącymi w organizmie⁵⁷. W innym miejscu swojej *Sumy teologii* Akwinata odsłania istotę tego aktu, twierdząc, że stanowi ją swoiste poruszenie⁵⁸ pożądania zmysłowego (*motus appetitus sensitivi*) do lub od konkretnego przedmiotu⁵⁹. Podmiot przestaje być wówczas obojętny wobec zmysłowo poznanego przedmiotu, lecz skłania się ku niemu, jeżeli wy-

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 servir d'ame vegetante ou sensitue". *Disc. (V)*, AT VI, 45-46.

⁵⁷ „(...) *passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis. Quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi (...). 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 (...)*”. *STH I-II* q. 22, a. 3 resp.; Zob. także: *STH I* q. 81, a. 1.

⁵⁸ „Poruszenie pożądania” jest wyrażeniem analogicznym i nie można go rozumieć jako ruch wsobny czy ruch tranzytywny – przechodni. Określa ono dziedzinę ruchów wsobnych, zdążanie do przedmiotu wewnątrz naszej psychiki.

⁵⁹ Wydaje się zatem, że elementami uczucia są: 1. poznanie zmysłowe dokonane wobec konkretnego przedmiotu; 2. poruszenie psychiki; 3. przemiana organiczna. Akwinata zauważa jednak, że poznanie zmysłowe leży tylko na dnie uczuć i nie stanowi cechy konstytutywnej uczucia. A zatem wchodzi tylko w skład uczucia, jest jego nieodzownym warunkiem wpływającym na jakość i siłę, lecz ze względu na różnicę strukturalną i funkcjonalną nie stanowi istoty, rdzenia uczucia, tak jak poruszenie psychiki i *transmutatio corporalis*. Zob. 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. 25, a. 1 resp (dalej cyt. *De Veritate*).

daje mu się on dobry⁶⁰, a oddala się od niego, gdy rozpozna go jako zagrożenie (zło)⁶¹. Widzimy zatem, że już z samej definicji uczuć powoli wyodrębnia się naczelną i zasadniczą klasyfikacja *passiones*, której kryterium stanowi przedmiot formalny owych aktów – dobro lub zło⁶². Św. Tomasz zauważa, że dobro i zło⁶³ może znajdować się w dwojakiej relacji do sił człowieka⁶⁴: 1. daje się wprost osiągnąć bądź uniknąć; 2. jego realizacja wymaga wysiłku, przewyciężenia przeszkód. Z tego względu jedna rodzajowo zmysłowa władza pożądawcza obejmuje dwie gatunkowo różne i odrębne władze: 1. popęd zasadniczy (*vis concupiscibilis*) oraz 2. popęd zdobywczy (*vis irascibilis*). Adekwatnym przedmiotem tego pierwszego jest dobro przyjemne lub zło przeciwne, dla którego zdobycia lub uniknięcia nie trzeba specjalnego wysiłku, napięcia psychicznego⁶⁵, natomiast dla *vis irascibilis* przedmiotem tym jest dobro przyjemne lub zło przeciwne, dla którego osiągnięcia bądź uniknięcia potrzebny jest wysiłek, a niekiedy wzmożony opór wobec

⁶⁰ Tomasz zaznacza, że owo dobro (lub zło) nie musi być rzeczywiste, wystarczy bowiem, że takim się w danej chwili wydaje. Zob. tamże.

⁶¹ Por. *STh* I-II q. 45, a. 2. Akwinata podkreśla także, iż wszystkie uczucia bazują na tym bezpośrednim doświadczeniu wzajemnej komplementarności podmiotu poznającego i poznawanego przedmiotu: „(...) 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.

⁶² 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).

⁶³ Zło nie jest naturą jakiejś rzeczy, realnym bytem, lecz brakiem (zepsuciem) dobra w bycie. Ściślej rzecz biorąc, jest ono niczym innym, jak brakiem należnej doskonałości (pełni). Zob.: 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 oraz a. 1 resp (dalej cyt. *Q. de malo*).

⁶⁴ Por. *STh* I-II q. 23, a. 1 i 4.

⁶⁵ „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.

zła lub wręcz atak zła⁶⁶. Mechanizm aktów popędu zasadniczego w odniesieniu do dobra jest prosty: poznane dobro – jak podkreśla Tomasz – wywołuje we władzy pożądczej pewną skłonność (*inclinatio*), zdolność dążenia ku sobie, a nawet pewną współnaturalność (*connaturalis*). Swoim oddziaływaniem wzbudza ono upodobanie (*complacencia*), a moment ten stanowi istotę uczucia zwanego miłością (*amor*)⁶⁷. 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 powodem zadowolenia lub, jak mówią niektórzy – przyjemności (*delectatio*)⁶⁸. Uczucia odnoszące się do zła uwarunkowane są analogicznie: sprzeciw wobec wszystkiego, co zostało rozpoznane jako niezgodne z naturą pożądanego (a więc jest 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 smutkiem⁶⁹. Wi-

⁶⁶ „(...) 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.

⁶⁷ Mamy tu na myśli miłość rozumianą jako uczucie w sensie ścisłym, a nie jako akt woli.

⁶⁸ „Diversitas quidem obiecti activi quae est secundum rei naturam, facit materiam differentiam passionum. Sed diversitas quae est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passiones 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.

⁶⁹ „Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum, et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiae. Et ex opposito,

dzimy więc, że w dziedzinie popędu zasadniczego Tomasz sytuuje trzy pary przeciwstawnych sobie uczuć⁷⁰:

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

Płaszczyzna uczuć popędu zdobywczego jest znacznie bogatsza od płaszczyzny popędu zasadniczego, ponieważ w określenie przedmiotu uczuć wchodzi już nie tylko odpowiedniość rzeczy materialnej do władz pożądarkich, ale także warunki towarzyszące jego zdobyciu⁷¹. Dobro samo w sobie jako przyjemne dla zmysłów przyciąga i skłania podmiot ku sobie, ale skojarzony z jego osiągnięciem wysiłek jest racją oddalającą od tegoż dobra. W tym miejscu rozważań, wymienia Tomasz pierwszą parę przeciwnych sobie uczuć popędu zdobywczego: ambicję (*spes*)⁷² i zniechęcenie (*desperatio*)⁷³. Uczucia te odnoszą się

ex parte mali, est fuga vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quamdam in ipso bono adepto, 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.

⁷⁰ Por. *STh* I-II q. 23, a. 4 resp.

⁷¹ Zob. *STh* I-II q. 25, a. 1 resp.

⁷² Terminu *spes*, używa Tomasz zarówno na określenie uczucia ambicji, jak i aktu woli – nadziei. Podobnie czynią znani polscy interpretatorzy Akwinaty (Bardan, Usovicz, Krąpiec, Swieżawski, 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)2, 5-6.

⁷³ Łaciński termin *desperatio* zazwyczaj przekładany jest na język polski jako „rozpac” (Bednarski, Bardan, Swieżawski, Andrzejuk). J. Woroniecki termin *desperatio* tłumaczy jako „zniechęcenie”, gdy chodzi o uczucie w sensie ścisłym, albo jako „rozpac” – w stosunku do aktu woli. Niektórzy autorzy zajmujący się problematyką uczuć zachowują to rozróżnienie (Usovicz, Krąpiec). W moich analizach skorzystam

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 pożądanego, gdy podmiot uznaje, że pokonanie przeszkód utrudniających zdobycie dobra przekracza siły człowieka⁷⁴.

Zło, jako pewne zagrożenie, jest siłą odpychającą, czymś czego każdy unika. Niemniej 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 siły. Akwinata wyodrębnia w tym aspekcie dwa uczucia⁷⁵: strach (*timor*)⁷⁶ oraz odwagę (*audacia*)⁷⁷. Przedmiotem stra-

z propozycji J. Woronieckiego, która jednoznacznie odróżnia, czy chodzi o uczucie, czy raczej o akt woli. Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1: *Etyka ogólna*, Lublin 1986, 159.

⁷⁴ „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.

⁷⁵ Por. *STh* I-II q. 45, a. 1 resp.

⁷⁶ Łacińskie wyrażenie *timor* bywa tłumaczone jako „bojaźń” (Bardan, Bednarski, Andrzejuk), „strach” (Woroniecki, Usowicz, Swieżawski, Krąpiec), „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 niniejszych rozważaniach skorzystam z propozycji J. Woronieckiego (zob. tenże, *Katolicka etyka wychowawcza*, dz. cyt., t. 1, 159).

⁷⁷ Słowo *audacia* najczęściej przekładane jest w języku polskim jako „śmiałość” (Woroniecki), „odwaga” (Bardan, Bednarski, Usowicz, Krąpiec, 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 prezentowanych analizach zatem, *audacia* oddają jako „odwagę”. Zob. F. Bednarski, *Komentarz do Sumy teologicznej [I-II, q. 22-48]*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna. Uczucia*, t. 10, tłum. z łac. J. Bardan, London 1967, 344.

chu 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 niebezpieczeństwem⁷⁸.

Najbardziej złożonym uczuciem aktów popędu zdobywczego jest gniew (*ira*)⁷⁹. Jego źródłem jest zło w sensie doznanej krzywdy i pragnienie pomsty⁸⁰. Tomasz zauważa, że gniew nie ma 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”⁸¹. Tak więc zawsze przedmiotem gniewu jest obecne zło, którego przewyciężenie 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 zła⁸².

⁷⁸ Por. tamże.

⁷⁹ 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.

⁸⁰ „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.

⁸¹ „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. Akwinata słusznie zauważa, że „wzruszeniu gniewu nie przeciwstawia się żaden inny odruch uczucia prócz samego ustania tegoż wzruszenia, (...) ale to przeciwstawienie nie jest przeciwieństwem, lecz zaprzeczeniem lub zatrąta”. *STh* I-II q. 23, a. 3 resp.

⁸² „(...) *ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet a spe, quae est boni, et a tris-*

Widzimy zatem, że św. Tomasz wyróżnił jedenaście podstawowych i najprostszych aktów życia uczuciowego. Z ich różnego połączenia formułują się inne uczucia złożone, o których Akwinata pisze w innych miejscach swojej *Sumy teologii*⁸³.

5. GENEZA I ISTOTA KARTEZJAŃSKICH *PASSIONS*

Kartezjusz konstruuje swoją teorię uczuć za pomocą metody dedukcyjnej⁸⁴. Jego *Les passions de l'âme* odsłaniają następującą definicję uczuć (*passions*): „(...) można je określić jako spostrzeżenia lub uczucia, albo wzruszenia duszy, które odnosimy do niej w szczególności, a które są spowodowane, podtrzymywane i wzmacniane przez pewien ruch tchnień życiowych”⁸⁵. Definicja ta pokazuje, że uczucia należą do duszy i tylko do duszy, są modyfikacjami jej substancji, myślami, ale jednocześnie nie są one spowodowane przez duszę, albowiem są one

titia, quae est mali, includit in seipsa contrarietatem, et ideo non habet contrarium extra se. (...) Quorum 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 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.

⁸³ Doskonałym przykładem takich rozważań są np. analizy różnych gatunków smutku i strachu. Zob. *Sth* I-II q. 35, a. 8 resp; I-II q. 41, a. 4 resp.

⁸⁴ Cechy charakterystyczne metody kartezjańskiej analizują w literaturze polskiej: P. Gutowski, *Charlesa S. Peirce'a krytyka epistemologii kartezjańskiej. U źródeł filozofii współczesnej*, „Roczniki Filozoficzne” 52(2004)2, 171-188; S. Janeczek, *Z dziejów nowożytnej dyskusji nad metodą analizy i syntezy. Kartezjusz, Pascal*, „Logika z Port-Royal”, „Zeszyty Naukowe KUL” 53(2010)2, 63-70; S. Kruszyńska, *XVII-wieczne opisywanie rozumu filozoficznego: Kartezjusz, Spinoza, Leibniz*, w: *Filozofia XVII wieku. Twórcy, problemy, kontynuacje*, red. J. Żelazna, Toruń 2011, 42-46; Z. Drozdowicz, *Kartezjusz a współczesność*, Poznań 1980, 49-75; A. Augustyn, *Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche'a*, Warszawa 1973, 14n; M. Rembierz, *Widzieć jasno, widzieć wyraźnie. Z dziejów interpretacji kartezjańskiej idei jasności*, w: *Kartezjusz. W czterechsetlecie urodzin filozofa*, red. Cz. Głombik, Katowice 1998, 59-83.

⁸⁵ „(...) 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.

w duszy tym, co jest spowodowane przez ciało, i dzięki temu właśnie są uczuciami⁸⁶. Zanim jednak Tureńczyk dokona podziału uczuć oraz prezentacji ich złożoności, najpierw poczyni pewne założenia, a mianowicie: 1. 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 duszą⁸⁷, to jednak w płaszczyźnie codziennego, przeżytego doświadczenia dusza i ciało wspólnie działają⁸⁸; 2. wszystko, czego doświadczamy w sobie, a co może również zachodzić w bezdusznych ciałach (automatach, zwierzętach), należy przypisać jedynie naszemu ciału⁸⁹; 3. wszystko, co zachodzi w nas, a co w żaden sposób nie może przynależeć do ciała, musimy przypisać tylko naszej duszy⁹⁰; 4. ciało ludzkie jest maszyną, a sprzężną tej maszyny jest nieustanne za życia ciepło w sercu (rodzaj ognia), które podtrzymuje krew żylną⁹¹; 5. jest jeden szczególnie narząd ciała – tak zwana szyszynka (ciałko szyszkowate) – w którym dusza mając swoje siedlisko, oddziałuje na ciało i *vice versa*⁹²; 6. istnieją

⁸⁶ „(...) 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.

⁸⁷ Por. R. Descartes, *Responsiones Renati Des Cartes ad quasdam difficultates ex Meditationibus ejus, etc., ab ipso haustae*, w: René Descartes - *Entretien avec Burman. Manuscrit de Göttingen*, red. Ch. Adam, Sorbonne 1975, 68-69 (dalej cyt. *Entretien avec Burman*).

⁸⁸ Por. R. Descartes, *Lettre à Mersenne [24 décembre 1640]*, *AT III*, 263-266. Zob. też *Entretien avec Burman*, 68-71.

⁸⁹ Por. *Disc. (V)*, *AT VI*, 56-60. Zatem: głód, pragnienie, ból, ciepło, zimno i wiele innych naturalnych potrzeb oraz wrażeń przypisuje Kartezjusz jedynie ciału.

⁹⁰ Por. tamże. „Myśli duszy” są dwojakiego rodzaju: jedne 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. Zob. *Passions*, art. XVII.

⁹¹ Por. *Passions*, art. VII i VIII.

⁹² Por. *Passions*, art. XXXI i XXXIV.

tchnienia życiowe (łac. *spiritus animales*; fr. *esprits animaux*) wprowadzane w ruch przez cały łańcuch przyczyn fizjologicznych, których najbliższą przyczyną jest zetknięcie się z przedmiotem⁹³; 7. tchnienia życiowe budzą szczególnie ruch w gruczole (szyszynce), sprawiając tym samym, że dusza doznaje jakiegoś uczucia⁹⁴.

Spośród przedstawionych wyżej założeń Kartezjusz faworyzuje dwa, które stanowią kryterium pomocne w ustaleniu liczby oraz porządku uczuć podstawowych, prostych i pierwotnych: 1. ostatnią i najbliższą przyczyną uczuć jest zawsze ruch tchnień życiowych, który udziela się małemu gruczolowi w mózgu (szyszynce)⁹⁵; 2. najbardziej pospolitymi i głównymi przyczynami uczuć, są ich przedmioty zmysłowe, które powodują pewne skutki fizjologiczne⁹⁶. Trzymając się zatem kryterium przedmiotowo-fizjologicznego, które zaproponował sam Tureńczyk, przyjrzyjmy się dokładniej pierwotnym i prostym uczuciom, stanowiącym podstawę całej kartezjańskiej uczuciowości.

Kartezjusz 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 oczekiwał⁹⁷. Toteż nie ma on związku z sercem i krwią, ale tylko z mózgiem, gdzie znajdują się narządy zmysłowe służące do poznania

⁹³ Por. *Passions*, art. LI.

⁹⁴ Por. *Passions*, art. XXXVII.

⁹⁵ „On connaît, de ce qui a été dit ci-dessus, que la dernière et plus prochaine à 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”. *Passions*, art. LI.

⁹⁶ „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”. *Passions*, art. LII.

⁹⁷ „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. Ainsi elle est causée premièrement par l'impression qu'on a dans le cerveau, qui représente l'objet comme rare et par conséquent digne d'être fort considéré”. *Passions*, art. LXX. Zob. także: art. LIII.

rzeczy, którą się podziwia⁹⁸. Gdy narządy zmysłowe w mózgu, służące do poznania rzeczy, mają prezentować coś podmiotowi jako dobre, wówczas następuje ruch tchnień życiowych, który wzrusza duszę, aby odczuwała miłość (*amour*)⁹⁹. Uczucie to pobudza duszę do połączenia się za pośrednictwem woli z owym przedmiotem, który wydaje się dla niej odpowiednim¹⁰⁰. Tureńczyk odkrywa także 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 przyśpieszone bicie serca¹⁰¹. Bezpośrednim przeciwieństwem miłości jest nienawiść (*haine*), której źródłem jest wrażenie wzmocnione przez odpowiednie tchnienia życiowe, skłaniające duszę do myśli pełnych cierpkości i goryczy¹⁰², na skutek czego pragnie ona za pomocą woli odłączyć się od przedmiotów przedstawiających się jej jako szkodliwe i złe¹⁰³. Uczucie, które odnosi się zawsze do przyszłości, bo tchnienia życiowe skłaniają duszę¹⁰⁴, by pragnęła osiągnąć dobro jeszcze niezdobyte albo uniknąć zła możliwego, nazywa Kartezjusz pożądaniem (*désir*)¹⁰⁵. Występuje ono także wówczas, gdy tchnienia sprawiają to, że dusza tylko życzy sobie zach-

⁹⁸ Por. *Passions*, art. LXXI.

⁹⁹ Por. *Passions*, art. CII.

¹⁰⁰ „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.

¹⁰¹ Por. *Descartes à Elisabeth* [mai 1646], 167. Zob. także: *Passions*, art. XCI.

¹⁰² „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.

¹⁰³ Por. *Passions*, art. LXXIX.

¹⁰⁴ Serce w tym uczuciu porusza się gwałtowniej niż w jakimkolwiek innym, przez co dostarcza mózgowi więcej tchnień życiowych. Por. *Passions*, art. CI.

¹⁰⁵ „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.

wania dobra lub uniknięcia zła¹⁰⁶. 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”¹⁰⁷. Kolejnym uczuciem jest radość (*joie*). Ma ona miejsce, gdy tchnienia życiowe pobudzają wrażenia mózgowie w taki sposób¹⁰⁸, aby przedstawiały duszy dobra jako jej własne¹⁰⁹, co sprawia, iż doznaje ona myśli wesołych i spokojnych¹¹⁰. Ostatnim pierwotnym i prostym uczuciem, jakie analizuje Descartes, jest smutek (*tristesse*). Jego przyczyną są tchnienia, powodujące wrażenia mózgowie¹¹¹, które przedstawiają duszy zło jako jej własne¹¹². Mniema ona wówczas, że posiada jakieś zło lub niedostatek, a temu zazwyczaj towarzyszy blednięcie¹¹³. Zasadniczo smutek jest dla Tureńczyka czymś złym, ponieważ na nim właśnie polega wszelka nieprzyjemność, jakiej doznaje dusza od zła¹¹⁴, 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 działaniu¹¹⁵.

¹⁰⁶ Por. *Passions*, art. LVII.

¹⁰⁷ „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.

¹⁰⁸ Por. *Passions*, art. CIV i C.

¹⁰⁹ „La joie est une agréable émotion de l’âme, en laquelle consiste la jouissance qu’elle a du bien que les impressions du cerveau lui représentent comme sien”. *Passions*, art. XCI. Zob. także: art. LXI.

¹¹⁰ Por. *Passions*, art. CIV.

¹¹¹ Por. *Passions*, art. CV.

¹¹² „La tristesse est une langueur désagréable en laquelle consiste l’incommodité que l’âme reçoit du mal, ou du défaut que les impressions du cerveau lui représentent comme lui appartenant”. *Passions*, art. XCII i LXI.

¹¹³ Por. *Passions*, art. CXVI.

¹¹⁴ Por. *Passions*, art. CXLI.

¹¹⁵ Por. *Passions*, art. CXXXVII; Zob. także art. CXLIII.

Z zaproponowanych przez Kartezjusza sześciu pierwotnych i prostych uczuć mogą powstawać inne uczucia, np. poważanie (*estime*), lekceważenie (*mépris*), szacunek (*vénération*), pogarda (*dédain*), przychylność (*simple affection*), przyjaźń (*amitié*), oddanie (*dévotion*), ucieczka (*fuite*), wstręt (*aversion*), nadzieja (*espérance*), ufność (*sécurité, assurance*), obawa (*crainte*), rozpacz (*désespoir*)¹¹⁶, które ukazują nam, w jaki sposób ciało może oddziaływać na duszę, by chciała ona rzeczy z natury dla nas pożytecznych i odwracała się od szkodliwych. W tym miejscu rodzi się ważne pytanie: czy oddziaływanie ciała na duszę za pomocą uczuć jest ostatnim słowem Kartezjusza, czy może jest tak, że dusza także oddziałuje na ciało? Zdaniem Tureńczyka, 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*. Mechanizm tego oddziaływania ma dwa warianty¹¹⁷: 1. gdy bieg tchnień życiowych wzbudza w duszy uczucie celem wzmocnienia i utrwalenia w duszy myśli, które mają pragnąć jakiejś 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 – zauważmy – 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 cia-

¹¹⁶ Por. *Passions*, art. LIII, LIV, LV, LVII, LXXXIII, LXXXVI, LXXXVII, LXXXIX.

¹¹⁷ „(...) 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. Zob. także art. CCXI.

łem wygra; 2. jeżeli 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. Inną „bronią” duszy w jej walce z ciałem są wewnętrzne (intelektualne) uczucia (*émotions intérieures*)¹¹⁸, wywoływane tylko przez nią samą, oraz przyzwyczajenia (*habitude*)¹¹⁹.

6. ORYGINALNOŚĆ TOMISTYCZNEJ I KARTEZJAŃSKIEJ KONCEPCJI

Zaprezentowane studium teorii uczuć św. Tomasza z Akwinu i Kartezjusza odsłania przed nami nieszablonowość myśli obu filozofów. W przypadku Akwinaty, *compositum* duszy i ciała wyznacza uczuciom właściwe dla nich miejsce w zastanej jedności substancjalnej bytu ludzkiego. Jako akty jednej z władz duszy (dokładnie: zmysłowej władzy pożądawczej), związanej ściśle ze zmianami fizjologicznymi ciała, są tylko elementem natury ludzkiej. W każdym uczuciu, które wyróżnia św. Tomasz, możemy odróżnić trzy integralne składniki: 1. element psychiczny (tj. swoiste poruszenie do lub od przedmiotu, wobec którego podmiot przestaje być obojętny), który jest istotnym, formalnym czynnikiem uczucia; 2. element fizjologiczny (tj. przemiana somatyczna, odzwierciedlająca poruszenie pożądania zmysłowego), który jest materialnym czynnikiem uczucia; 3. element poznawczy (jakieś poznanie przedmiotu, który wydaje się dobry lub zły dla podmiotu). W zależności od tego, czy dobro (resp.: zło) można osiągnąć (resp.: uniknąć) wprost lub wysiłając się, zmysłowa władza pożądawcza korzysta albo z władzy popędu zasadniczego, albo z władzy popędu zdobywczego. Taki stan rzeczy pozwolił Doktorowi Anielskiemu

¹¹⁸ Por. *Passions*, art. CXLVIII oraz art. XCI.

¹¹⁹ Por. *Passions*, art. CXLVIII. Przyzwyczajenia może człowiek nabyć w dwojaki sposób: 1. przez niespodziewane zetknięcie się z czymś nieprzyjemnym; 2. na mocy tresury. Zob. *Passions*, art. L.

usytuować wszelkie uczucia bądź w dziedzinie popędu zasadniczego, bądź zdobywczego.

Dla Tureńczyka dusza nie posiada żadnych władz, a jej naturą jest tylko to, że myśli. Dlatego też dusza nie jest źródłem żadnego ruchu członków ciała ani żadnego ciepła naturalnego, jakie w nim obserwujemy¹²⁰. Wszelkie ciepło i ruch członków pochodzą od ciała, a myśli od duszy¹²¹. Zatem uczucia – w teorii Kartezjusza – należą tylko do duszy i są jej myślami. Niemniej jednak ich ostateczną i najbliższą przyczyną jest ciało, a ściślej: ruch tchnień życiowych, który dzięki oddziaływaniu przedmiotów na zmysły udziela się cielesnemu gruczołowi. To sprawia, że uczucia różnią się od wszelkich innych aktów duszy, które są wywoływane przez nią samą. Wspomniane akty wywoływane tylko przez duszę są bardzo ważne, gdyż mogą zmienić bieg tchnień życiowych, dzięki czemu dusza np. uwolni się od niepokojącego ją, nieprzyjemnego uczucia (co przyniesie jej ulgę). To właśnie dlatego Kartezjusz zachęca: poznawajmy i opanowujmy swoje uczucia, aby dusza nasza stawała się silna i kierowała się stałymi zasadami, dotyczącymi znajomości dobra i zła, a nie podlegała chwiejnym i przeciwstawnym uczuciom¹²². Descartes zwalcza także tomistyczny podział uczuć, odniesiony do dwóch popędów w zmysłowej części duszy: zasadniczego i zdobywczego. Dystynkcja ta – pisze Tureńczyk – jest niekompletna, ponieważ poza zdolnością pożądania i gniewania się, dusza zdolna jest także żywić niezliczoną ilość innych (bardziej szczegółowych) uczuć¹²³. Ostatecznie więc swój podział uczuć Kartezjusz konstruuje wyłącznie w oparciu o kryterium przedmiotowo-fizjologiczne, bogate w opisy ruchów somatycznych.

¹²⁰ „Et ainsi on a cru sans raison que notre chaleur naturelle et tous les mouvements de nos corps dépendent de l'âme; Au lieu qu'on devait penser au contraire que l'âme ne s'absente, lorsqu'on meurt, qu'à cause que cette chaleur cesse, et que les organes qui servent à mouvoir le corps se corrompent”. *Passions*, art. V.

¹²¹ Por. *Passions*, art. IV i art. V.

¹²² Por. *Passions*, art. L.

¹²³ Por. *Passions*, art. LXVIII.

Znani komentatorzy poglądów Akwinaty¹²⁴ twierdzą, że klasyfikacja uczuć Doktora Anielskiego bazuje na doświadczeniu antropologicznym, a nie na apriorycznych analizach. Św. Tomasz obserwując ludzką psychikę, w której mają miejsce różne uczuciowe przeżycia, zachowując zdrowy rozsądek, uporządkował materiał obserwacyjny w naukowe ramy i uogólnienia, które odzwierciedlają się także w mowie potocznej¹²⁵. Niestety wydaje się, że nie możemy tego realizmu przypisać Kartezjuszowi. Chociaż Tureńczyk chełpi się (art. I i LXVIII), że w materii uczuć dodaje coś nowego, czego nie zauważyli jego poprzednicy, to jednak już sama metoda badawcza, którą się posługuje, zakłada pewien aprioryzm¹²⁶. J. Woroniecki podkreśla, że „powtarza on dawne doktryny, a od siebie dodaje do nich płytkie uwagi z dziedziny fizjologii, niebędące na wysokości współczesnej mu wiedzy”¹²⁷. Krytyczną uwagę Woronieckiego dopełnił W. Szumowski, według którego 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,

¹²⁴ Por. M. A. Krąpiec, *Psychologia*, dz. cyt., 120-121; F. Bednarski, *Komentarz do Sumy teologicznej [I-II, q. 22-48]*, art. cyt., 281. W podobnym duchu wypowiadają się na ten temat: J. Woroniecki, M. Kreutz, H. Schramm, S. Adamczyk, S. Swieżawski oraz I. Dec. Zob.: J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, dz. cyt., 159-160; M. Kreutz, *Główne rodzaje uczuć ludzkich*, Warszawa 1951, 62-64; H. Schramm, *The medieval System of Emotions*, „Peking Natural History Bulletin” 7(1977), 87-88; S. Adamczyk, *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, Tarnów 1938, 67-68; S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 81 i 82*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Suma teologii I q. 75-89*, tłum. z łac. S. Swieżawski, Kęty 2000, 364-365; I. Dec, *Oryginalność i aktualność Tomaszowej klasyfikacji uczuć*, art. cyt., 93-94.

¹²⁵ I. Dec zauważa, że klasyfikacja uczuć Akwinaty zachowuje swoją neutralność i antropologiczną wartość w pracach takich psychologów, jak: Z. Freud, M. Scheler, E. Kretschmer, P. Ekman, W. V. Friesen, R. Plutchik, K. Oatley, Ph. Johnson-Laird i innych, w których spotykamy się z nazwami uczuć, pochodzącymi z tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że tomistyczna klasyfikacja uczuć jest fundamentalna, obiektywna i otwarta na inne klasyfikacje. Por. I. Dec, *Oryginalność i aktualność Tomaszowej klasyfikacji uczuć*, art. cyt., 95-96.

¹²⁶ Szerzej na ten temat zob.: E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa 1970, 87-108.

¹²⁷ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, dz. cyt., t. 1, 157.

fizjologia jest opanowana przez pogląd mechanistyczny, w którym naczelnie miejsce należy się nieistniejącym tchnieniom życiowym¹²⁸. Wiele zatem przemawia za tym, że kartezjańska koncepcja uczuć powstała raczej na drodze apriorycznej, a nie w oparciu o dogłębną obserwację wewnętrznych przeżyć.

Należy jednak zauważyć, że dla obu autorów uczucia są dobre z natury i powinniśmy unikać jedynie ich złego używania lub ich nadmiaru. Zdaniem Doktora Anielskiego niezbędnym dla osiągnięcia tego celu jest proces sublimacji¹²⁹, tzn. uzgadniania niższych, zmysłowych pożądań z rozumem i wolą tak, aby umysł i wola koordynowały działanie uczuć, nie dopuszczając do nadmiernego wzrostu jednych kosztem drugich, dzięki czemu człowiek włączy uczucia i całą związaną z nimi energię w realizację specyficznie osobowych celów¹³⁰. Umysł i wola mają jednak wpływać na uczucia: umysł przy pomocy wyobrażeń ma podsuwać uczuciom obrazy, za którymi one pójdą¹³¹; wola, gorliwie pragnąc wzniosłych rzeczy, ma porywać za sobą uczucia, aby stały się narzędziami cnoty¹³². Kartezjusz natomiast uważa, że aby poznać

¹²⁸ W. Szumowski, *Kartezjusz i Malebranche jako poprzednicy teorii uczuć Karola Langego*, „Przegląd Filozoficzny” (1905)8, 9.

¹²⁹ „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.

¹³⁰ „(...) 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. Zob. także: *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. 28, a. 3 resp.; q. 30, a. 1 ad. 1; q. 38, a. 4 ad. 3; q. 59, a. 5.

¹³¹ Por. *STh* I q. 81, a. 3; q. 79, a. 8.

¹³² Por. *STh* I-II q. 24, a. 3 ad. 1; q. 30, a. 1 ad. 1.

i opanować uczucia, a przez to osiągnąć prawdziwą szczęśliwość, trzeba tylko przestrzegać trzech następujących reguł: 1. dokładać wszelkich starań, aby poznać, co powinno się czynić i czego nie powinno się czynić we wszystkich wydarzeniach życiowych¹³³; 2. 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”¹³⁴; 3. uznawać, że wszelkie dobra, których nie posiadamy, są poza zasięgiem naszej władzy, i przyzwyczajając się do tego, by ich nie pragnąć – bo „pożądanie oraz poczucie żalu (...) mogą nam przeszkodzić w osiągnięciu stanu zadowolenia”¹³⁵.

7. ZAKOŃCZENIE

Koncepcje człowieka sformułowane przez obu omawianych filozofów oraz teorie uczuć, które są ich przedłużeniem, odsłaniają swoistą rolę jaką pełnią uczucia w życiu osobowym. Zarówno dla św. Tomasza, jak i Kartezjusza uczucia są *motusem*, aktualizującym pewną potencjalność przygodnego bytu ludzkiego. Jednak przekonania Akwinaty wskazują, że 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 czło-

¹³³ „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], 111.

¹³⁴ „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], 111-112.

¹³⁵ „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], 112.

wieka rolę czynnika materialnego dla sfery umysłowo-wolitywnej, ponieważ same one i ich akty stają się niejako materiałem dla woli, kierującej naszym postępowaniem, zmierzającym do celu ostatecznego¹³⁶. Najważniejsza ich rola zamyka się jednakże w tym, że 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, sensorywnej i intelektualnej oraz aby przeciwstawiał się wszystkiemu, co może pozbawić go dobra, które już posiada. W przekonaniu Kartezjusza każde uczucie może być dwójako zdeterminowane: raz przez ciało i jego nawyki, innym razem przez umysł i sąd, dlatego 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. Uczucia kartezjańskie jako *motus* nie aktualizują człowieka, którym jest samo ja-dusza, lecz raczej jedność bytu ludzkiego, o którym pisze Kartezjusz: „jestem jak gdyby zmieszany z ciałem, tworząc z nim jakby jedną całość”. Dopiero one (*passions*) na sposób przyczyny sprawczej zapewniają, zdaniem Tureńczyka, jedność połączenia dwóch odrębnych, zupełnych substancji (*res cogitans* i *res extensa*), czyniąc z nich istotę absolutnie jedną.

Wydaje się, że można stwierdzić, iż krytyka tradycyjnych (antycznych i chrześcijańskich) ujęć kwestii uczuć, jaką podjął Kartezjusz, nie stanowi większego postępu, lecz jest raczej cofnięciem się myśli filozoficznej w tym zakresie.

¹³⁶ Por. *STh* I-II q. 30, a. 1 ad. 1.

**THE ROLE OF FEELINGS IN MAN'S PERSONAL LIFE
ACCORDING TO ST. THOMAS AQUINAS AND DESCARTES.
A COMPARATIVE ANALYSIS**

Summary

The foundation upon which St. Thomas Aquinas and Descartes based their theories of feelings is the concept of the human being. An analysis of source materials of both authors reveals that they differ in their views on what the human being actually is. While Aquinas supports the notion that the body and soul are one in the human being, Descartes first questions and then denies this, before ultimately putting forward the notion of dualism – that the body and soul are two separate substances. Both philosophers, in the scope of their concept of man, acknowledge feelings, providing them with a definition and supplying a criterion for the division and diversity of these acts. According to Aquinas, feelings are only one part of human nature (one principle of action). For Descartes, however, passions are not part of human nature but only part of man's physical realm. A detailed analysis of basic, primeval and simple feelings can expose their ontological role in the human being: 1 feelings – according to St. Thomas Aquinas – realize what they are subject to, the whole man (a compositum of body and soul), and they do this in the way of the efficient cause; 2 feelings – in the belief of Descartes – do not realize man, who is just 'me-soul', but rather the unity of human existence. In a way of the efficient cause, they make a complete entity out of two, separate, complete substances (of *res extensa* and *res cogitans*).

Key words: man, feelings