

# Grzyb-Ciupińska, Paula

---

## Rola przyjemności w działaniu moralnym według świętego Tomasza z Akwinu

---

Studia Płockie 38, 199-217

---

2010

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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://mazowsze.hist.pl).

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Paula Grzyb – Ciupińska*

## **ROLA PRZYJEMNOŚCI W DZIAŁANIU MORALNYM WEDŁUG ŚWIĘTEGO TOMASZA Z AKWINU**

### **Wstęp**

Znaczenie przyjemności w działaniu człowieka jest przedmiotem zainteresowania umysłu ludzkiego już od dawien dawna. Przyjemność niejednokrotnie stanowi dziś dla nas ten czynnik, który ukierunkowuje nasze marzenia i motywuje nas do takich, a nie innych decyzji, zamierzeń, planów. Nie ma w tym żadnego „przewrotu kopernikańskiego”, bo już w starożytności niejeden myśliciel upatrywał w niej główny motor postępowania. Arystyp z Cyreny – chociażby – widział w niej jedyne dobro. Dla niego przyjemność cielesna, chociaż chwilowa, stanowiła jedyny sensowny (bo praktyczny i namacalny) cel działań, a wszystkie inne wartości są tylko środkiem do jego osiągnięcia. Poglądy na temat roli przyjemności w działaniu ewoluowały – i już w ramach hedonizmu, zapoczątkowanego przez Arystypa, zaczęły się wyłaniać prądy akcentujące rolę przyjemności bardziej trwałej i duchowej niż cielesnej (Teodoros, a później Epikur i jego następcy)<sup>1</sup>.

W niniejszym artykule ograniczymy się do przeanalizowania znaczenia przyjemności w życiu moralnym i to w ujęciu klasycznym dla moralności chrześcijańskiej – według świętego Tomasza z Akwinu. Warto to uczynić choćby po to, żeby odpowiedzieć na zarzuty tych, którzy w etyce chrześcijańskiej widzą wyłącznie ducha rygoryzmu i nieliczenia się z realiami życia ludzkiego<sup>2</sup>. W tym celu przyjrzymy się najpierw temu, jak św. Tomasz rozumie pojęcie przyjemności, w czym widzi źródło dążenia do przyjemności i jakie rodzaje przyjemności wyróżnia, a następnie przejdziemy do analizy statusu moralnego przyjemności, jaki się wyłania z rozważań Akwinaty. Będzie to analiza roli przyjemności w rozpoznawaniu działania moralnie dobrego i w dążeniu do ukształtowania sprawności w takim działaniu. Stanowić to będzie przyczynek do analizy pojęcia „sublimacji” przyjemności i jej konkretnych sposobów zalecanych przez św. Tomasza z Akwinu.

<sup>1</sup> Por. S. Zegarliński, *Nauka moralna Epikura a chrześcijańskie zapatrywanie na najwyższe dobro człowieka*, Kraków 1917, s. 73nn.

## 1. Przyjemność według św. Tomasza z Akwinu

### 1. 1. Definicja przyjemności

Św. Tomasz tematowi przyjemności poświęca znaczną część 10 tomu *Summy* – traktatu „Uczucia” – mianowicie pełne 3 kwestie, z których każda zawiera od czterech do ośmiu artykułów. Dodatkowo o przyjemności wspomina w wielu innych miejscach *Summy*. Święty Tomasz, za swoim mistrzem Arystotelesem, stwierdza, że przyjemność jest „wzruszeniem psychicznym, które dokonało się całkiem jednocześnie w istniejącej naturze zmysłowej”<sup>3</sup>. Tłumacząc to określenie, doprecyzowuje on, że przyjemność jest pewnym wzruszeniem w pożądaniu zmysłowym, bo powstaje jako „pewnego rodzaju przemiana władzy pożądawczej, dokonana przez przedmiot pożądany” wskutek ukojenia pożądania poprzez osiągnięcie dobra przyjemnego<sup>4</sup>. Przyjemność jest zatem zadowoleniem, którego przyczyną jest odczucie osiągnięcia tego, co odpowiada naturze danej istoty. Dlatego za przedmiot przyjemności w koncepcji św. Tomasza uznaje się osiągnięte dobro: „(...) jak przyjemność wprawdzie zwraca się do osiągniętego dobra, jako do właściwego sobie przedmiotu, tak smutek naprzód zwraca się ku złu, które się z nami związało (...)”<sup>5</sup>. Przyczyną zaś przyjemności jest miłość dobra, które się osiąga<sup>6</sup>. Istotę przyjemności stanowi natomiast wzruszenie wynikające z poznania obecności dobra pożądanego<sup>7</sup>.

### 1. 2. Źródło przyjemności

Ludzkie dążenie do przyjemności Tomasz wywodzi z działania jednego z dwóch wyróżnionych przez niego popędów: „popędu zasadniczego”, który ze względu na swój główny cel nazywany jest „popędem do przyjemności” (*vis concupiscibilis*)<sup>8</sup>. Drugi popęd – „popęd zdobywczy” nazywany też „popędem do walki” (*vis irascibilis*) – jest siłą skłaniającą do dążenia ku dobru trudnemu oraz walki ze złem zagrażającym jego zdobyciu<sup>9</sup>. Popęd do przyjemności stanowi „dążenie do zaspokojenia swych potrzeb, czyli ku dobru jako czemuś, co odpowiada dane-

<sup>2</sup> Zob. M. Ossowska, *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, Warszawa 2002, s. 125-126.

<sup>3</sup> S. Th. I-II, 31, 1c.

<sup>4</sup> S. Th. I-II, 31, 1 ad 2.

<sup>5</sup> S. Th. I-II, 36, 1c. Por. S. Th. I-II, 36, 1 ad 2.

<sup>6</sup> S. Th. I-II, 36, 1c.

<sup>7</sup> Por. tamże; J. Bardan, W. F. Bednarski, *Objaśnienia*, w: Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, T. 10: *Uczucia*, przeł. J. Bardan, London 1967, Obj. q. 31, 1. [dalej będę używać skrótu do powyższej pozycji: Obj. q. 31,1]

<sup>8</sup> Por. J. Bardan, W. F. Bednarski, *Przedmowa w sprawie terminologii*, w: Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, T. 10: *Uczucia*, dz. cyt., s. 4-5.

<sup>9</sup> S. Th. I, 81, 2c. Por. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty: aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001, s. 331.

mu osobnikowi, a równocześnie do unikania tego, co się sprzeciwia temu dobru, a więc zła”<sup>10</sup>. Nazywa się on „popędem zasadniczym”, bo z niego wypływają inne popędy: popęd samozachowawczy, popęd do rozmnażania, odżywiania, podobania się, popęd do naśladowania, działania itp.<sup>11</sup> Jest nazywany „popędem do przyjemności” dlatego, że po pierwsze: zmysły ujmują cel bezpośredni tego popędu – czyli dobro – pod kątem przyjemności, a zło – pod kątem przykrości; i po drugie: ponieważ unikanie przykrości ma źródło w szukaniu przyjemności<sup>12</sup>.

### 1. 3. Hierarchia przyjemności

„Czynnością” popędu zasadniczego (popędu do przyjemności) jest według Tomasza pożądanie (*concupiscentia*), będące pragnieniem takiej przyjemności, która jednocześnie należy do duszy i do ciała (a więc nie tylko przyjemności umysłowej, ale zmysłowej)<sup>13</sup>. Wyróżnia bowiem 2 rodzaje przyjemności, ze względu na dobro, które je wywołuje: przyjemność z powodu *dobra umysłowego* (dobra będącego przedmiotem rozumu) i przyjemność z powodu *dobra zmysłowego* (dobra będącego przedmiotem zmysłów i rozumu)<sup>14</sup>. Różnicują się też one pod względem miejsca odczuwania danej przyjemności: „Pierwsza może mieć miejsce *jedynie w duszy*, druga – *w duszy i w ciele*, gdyż zmysł jest siłą działającą w narządzie cielesnym i dlatego dobro zmysłowe jest dobrem całego zespołu”<sup>15</sup>. Przyjemnościom zmysłowym towarzyszy pewna przemiana cielesna, przyjemności umysłowe są prostym poruszeniem woli<sup>16</sup> i określane są mianem „rozkoszowania się” (*fruitio*)<sup>17</sup>. Jakkolwiek Tomasz zauważa, że „większość ludzi łaknie przyjemności zmysłowych bardziej niż duchowych i umysłowych”<sup>18</sup> oraz, że przyjemności cielesne mają większe skutki (bo wywołują przemiany w ciele)<sup>19</sup>, to jego hierarchia przyjemności stawia przyjemności duchowe i umysłowe wyżej niż przyjemności cielesne i zmysłowe. Według Tomasza jest tak m.in. dlatego, że dobro duchowe (przedmiot przyjemności umysłowych) jest większe i bardziej umiłowane niż dobro cielesne (przedmiot przyjemności cielesnych), a powołuje się on przy tym na fakt, że ludzie powstrzymują się od największych nawet rozkoszy cielesnych, dla zachowania zaszczytu, który jest dobrem umysłowym<sup>20</sup>. Innym z powodów, jaki według niego przemawia za wyższością przyjemności duchowych nad cielesnymi jest to, że człowiek pełniej, doskonalej i mocniej jednoczy się z dobrem duchowym niż z dobrem

<sup>10</sup> Obj. q. 23,1.

<sup>11</sup> Por. tamże.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Por. S. Th. I-II, 30, 1c.

<sup>14</sup> Por. tamże

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Por. S. Th. I-II, 31, 4 ad 2-3.

<sup>17</sup> Por. Obj. q. 31, 4.

<sup>18</sup> S. Th. I-II, 31, 5, 1.

<sup>19</sup> S. Th. I-II, 31, 5, 2.

<sup>20</sup> Tamże.



cielesnym, a ponadto sam proces poznawania tego dobra – poznanie umysłowe – jest doskonalszy i rozleglejszy niż proces poznawania dobra zmysłowego<sup>21</sup>.

Tomasz w wielu miejscach podkreśla wyższość przyjemności umysłowych, jednak w pełni zdaje sobie sprawę z tego, że gdy zajmujemy się działaniem ludzkim, nie możemy pomijać faktu, że naturalnie związane jest z nim dążenie do przyjemności i ich doznawanie. Zdaniem Tomasza „nikt nie może żyć bez jakiejś zmysłowej i cielesnej przyjemności”<sup>22</sup>. Przeciwwstawia się on tym, którzy twierdzą, że każda przyjemność jest czymś z natury swej złym i godnym potępienia i dlatego należałoby jej bezwzględnie unikać. Tomasz zdaje sobie jednak sprawę z rozmaitej roli, jaką przyjemności mogą w działaniu pełnić – czasem bowiem będą pełnić rolę doskonalącą, a czasem destabilizującą. Tym, jak tę rolę przedstawia św. Tomasz z Akwinu w swojej *Summie* zajmiemy się w następnym punkcie.

## 2. Status moralny przyjemności według św. Tomasza z Akwinu

Aby właściwie wydobyć Tomaszowe rozumienie roli przyjemności w działaniu moralnym trzeba najpierw odwołać się do zasadniczego dla niego odróżnienia – jej statusu ontycznego i jej statusu moralnego.

Gdy Tomasz mówi o rodzajach dobra, do jakiego dążymy, wyróżnia trojakięgo rodzaju dobro: duchowe (nazywane dobrem godziwym – to dobro najwyższe, chciane samo dla siebie), użytkowe (chciane ze względu na inne dobro) i przyjemne (chciane ze względu na przyjemność, jakiej dostarcza)<sup>23</sup>. W tym miejscu tłumaczy on, że ponieważ użyteczność i godziwość dobra określa się na podstawie stosunku do rozumu, stąd „nie ma rzeczy duchowej lub użytecznej, która by nie była dobrem”<sup>24</sup>. Inaczej jest z przyjemnością – to, czy dobro jest przyjemne jest określane na podstawie stosunku do *pożądania*, które może dążyć zarówno do tego, co jest zgodne z rozumem, jak i do tego, co sprzeciwia się rozumowi, stąd „nie wszystko, co jest przyjemne, jest tym samym dobre dobrocią moralną, która zależy od stosunku do rozumu”<sup>25</sup>.

Z perspektywy ontycznej, z kolei, przyjemność jest bezwzględnie dobra, ponieważ „to jest samo przez się dobrem, czego nie poszukuje się ze względu na coś innego”<sup>26</sup>. Przyjemność jest więc dobrem (ontycznym) z tej racji, że nie pożądamy jej ze względu na coś innego, ale ze względu na nią samą: „Wszak śmiesznym byłoby pytać kogoś, dlaczego chce przyjemności”<sup>27</sup>. Szukamy przyjemności ze względu na nią samą, bo stanowi ona ukojenie w celu<sup>28</sup>. Ponadto – zgodnie z okre-

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> S. Th. I-II, 34, 1c.

<sup>23</sup> S. Th. I, 5 ad. 6.

<sup>24</sup> S. Th. I-II, 34, 2 ad 1.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> S. Th. I-II, 34, 2, 2.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> S. Th. I-II, 34, 2 ad 2.

śleniem Arystotelesa – dobrem jest „to, czego wszyscy pożądamy”<sup>29</sup>, a – jak powie Tomasz – „wszystkie istoty, nawet dzieci i zwierzęta, pożądamy przyjemności”<sup>30</sup>, a pożądamy jej, gdyż „przyjemność jest spoczynkiem w dobru”<sup>31</sup>. Cel ten jednakże może być dobry lub zły moralnie, i dlatego przyjemność jest dobra moralnie tylko wtedy, gdy ów cel jest nie tylko dobrem dla danego osobnika, ale „dobrem w ogóle”<sup>32</sup>.

W działaniu moralnym natomiast przyjemność może też pełnić swoiste funkcje w procesie rozpoznawania działania moralnie dobrego i w dążeniu do osiągnięcia sprawności w takim działaniu – i będą to zarówno funkcje pozytywne, jak negatywne.

## 2. 1. Rola przyjemności w rozpoznaniu działania moralnego

O przyjemności jako o symptomie tego, co moralnie dobre mówiono w etyce wielokrotnie, jednak rozmaicie rozumiano ten stosunek wyznaczania. Przed Tomaszem mówił o tym stosunku jego wielki mistrz, Arystoteles, który w swojej *Etyce Nikomachejskiej* wykazuje, że przyjemność płynąca z wykonywania czynności, świadczy o sprawności, jaką się zdobyło w jej wykonywaniu<sup>33</sup>. Podkreśla on, że „przyjemność jest celem nadrzędnym, czyli głównym, według którego jedne rzeczy nazywamy dobrymi, a inne złymi”<sup>34</sup>. Dlatego w koncepcji Tomasza króluje przekonanie, że przyjemność nie stanowi czegoś zewnętrznego w stosunku do działania moralnego, ale mu towarzyszy<sup>35</sup>. Dla św. Tomasza prawdziwie cnotliwym będzie nie ten, kto unika wszelkiej przyjemności, ale „ten, kto raduje się uczynkami cnotliwymi i w nich znajduje przyjemność”<sup>36</sup>.

Nie oznacza to bynajmniej, że przyjemności cielesne stanowią dla niego jedyną miarę wartości działania, jak to ma miejsce chociażby u epikurejczyków. Nie mogą one stanowić takiej miary, ponieważ doznajemy przyjemności zarówno w tym, co dobre (czyli w tym, co zgodne z rozumną naturą ludzką i jej ostatecznym celem), jak i w tym, co złe (czyli w tym, co z rozumną naturą ludzką i z jej ostatecznym celem nie jest zgodne, chociaż jest dla nas miłe i wydaje się nam odpowiednie)<sup>37</sup>. Właściwą miarę wartości postępowania stanowi jego cel: „Dobroć i złość moralna zależy głównie od woli, (...) Czy zaś wola jest dobra lub zła, oceniamy głównie podług celu”<sup>38</sup>. Jeśli zaś zwrócimy uwagę na to, że celem jest „to, w czym wola doznaje ukojenia”<sup>39</sup>, i na to, że ukojeniem woli i w ogóle pożądaną

<sup>29</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, ks. I, 1096b, 14.

<sup>30</sup> S. Th. I-II, 34, 2, 3.

<sup>31</sup> S. Th. I-II, 34, 2 ad 3.

<sup>32</sup> Por. tamże.

<sup>33</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, ks. II, 1104b 3.

<sup>34</sup> Tamże, ks. VII, 11, 1152b 2; cyt. za: S. Th. I-II, 34, 4sc.

<sup>35</sup> S. Th. I-II, 34, 3 ad 2.

<sup>36</sup> Obj. q. 34, 4.

<sup>37</sup> Por. tamże.

<sup>38</sup> S. Th. I-II, 34, 4c.

<sup>39</sup> Tamże.

jest właśnie przyjemność, jasnym staje się Tomaszowe stwierdzenie, że „podług tego, w czym wola ludzka szuka przyjemności, oceniamy czy człowiek jest dobry lub zły”<sup>40</sup>, oraz, że „dobry i cnotliwy ten, kto raduje się uczynkami cnotliwymi, a zły, który cieszy się uczynkami złymi”<sup>41</sup>. Warte jednak podkreślenia jest to, że Tomasz mówi tu o „woli ludzi dobrych”, która „doznaje przyjemności tylko w tym, co jest zgodne z rozumem”; bowiem „wola złych” takiego sprawdzianu stanowić nie może. Z podobnych względów owym walidatorem dobroci i złości moralnej nie może być odczuwanie przyjemności pożądania zmysłowego, bowiem tego rodzaju przyjemności – jak np. płynące z pożywienia – są dobre zarówno dla dobrych, jak i złych<sup>42</sup>.

Wnioski, jakie wysnuwa z tego Tomasz, mogą być zaskakujące, jeśli nie odczytuje się ich w świetle powyższych wyjaśnień. W polemikach z odmiennymi od swoich poglądami, Tomasz powie coś, co mogłoby świadczyć o subiektywizmie jego teorii moralności działania: „Miłość i pragnienie wyprzedzają przyjemność w porządku powstawania. Natomiast przyjemność wyprzedza je z tego powodu, że jest celem, który w dziedzinie działania ma charakter *zasady*, od której głównie zależy osąd, jako od jej *miary i sprawdzianu*”<sup>43</sup>. Zarzut zmienności takiej miary, jaką miałyby być przyjemność, Tomasz odrzuca, mówiąc, iż „wszystkie przyjemności są jednakowe z tego względu, że stanowią pewne ukojenie w jakimś dobru”<sup>44</sup>. Mogą one służyć za miarę i sprawdzian w ocenie moralności działania w tym sensie, że „dobrym” (w sensie moralnym) jest „człowiek, którego wola doznaje ukojenia w prawdziwym dobru”, złym zaś – ten, którego wola doznaje go w złu<sup>45</sup>. Dobroć zaś przyjemności jest pośrednio przyczyną dobroci w działaniu, które „nie może być doskonale dobre, jeśli przyjemność, która mu towarzyszy, nie odnosi się do dobra”<sup>46</sup>.

Wytlumaczyć to można faktem „sprzężenia zwrotnego” między uczuciami wyższych władz pożądawczych a uczuciami władz niższych, o którym mówi Usowicz: „(...) Z funkcją sprawiedliwości np. może łączyć się uczucie, ale zwyczajnie uczuciem tym jest *afekt duchowy*. Jeśli natomiast doskonałość sprawiedliwości wzrasta i radość duchowa się powiększa, pojawia się *rezonans w pożądaniu zmysłowym*; siły bowiem niższego rzędu idą za poruszeniem władz wyższych. W ten sposób „*per redundantiam*”, przez pewien oddźwięk, pojawia się w psychice ludzkiej *uczucie zmysłowe radości* i to tym intensywniejsze, im cnota jest doskonalsza”<sup>47</sup>. Przyjemność jako przejaw czy wyróżnik działania moralnego u św. Tomasza zapewne oznacza właśnie taki rezonans afektu duchowego w pożądaniu zmysłowym.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Por. tamże.

<sup>43</sup> S. Th. I-II, 34, 4 ad 1.

<sup>44</sup> S. Th. I-II, 34, 4 ad 2.

<sup>45</sup> Por. tamże.

<sup>46</sup> S. Th. I-II, 34, 4 ad 3.

<sup>47</sup> A. Usowicz, Tomistyczna sublimacja uczuć w świetle nowożytnej psychologii, Kraków 1946, s. 47. Por. S. Th. I-II, 59, 5c.

Św. Tomasz, tłumacząc swoje stanowisko na temat wartości moralnej przyjemności, odwołuje się m.in. do faktu, iż głównie dzieci i zwierzęta „gonią za przyjemnościami”. Jego zdaniem, twierdzenie, że „dzieci i zwierzęta, nie mając cnoty, szukają przyjemności, natomiast umiarkowani ich unikają”<sup>48</sup> nie stanowi dowodu na to, by przyjemności były złe, wynikają one bowiem nie tyle z nieumiarkowania właściwego tym, którym brak cnoty, co raczej z pewnego naturalnego pożądanego, które zostało dzieciom i zwierzętom wszczepione przez Boga i kieruje je do tego, co im odpowiada<sup>49</sup>. W tych rozróżnieniach widzimy jak Tomasz rozszerza twierdzenia swojego mistrza, Arystotelesa, który mówił o przyjemności wyłącznie jako o wyróżniku cnoty. Św. Tomasz zauważa, że przyjemność pełni rolę nie tylko w rozpoznawaniu sprawności działania moralnie dobrego, ale też w procesie kształtowania tej sprawności.

## 2. 2. Rola przyjemności w dążeniu do dobra

Tomasz powie, że cały proces dążenia do osiągnięcia sprawności w działaniu moralnie dobrym powinno cechować kierowanie się odpowiednimi przyjemnościami: „W dążeniu do cnoty należy człowieka od młodości tak prowadzić, by radował się i smucił z tego, z czego należy się radować lub smucić. Na tym bowiem polega zdrowe wychowanie młodzieży, by ją usprawniać w *znajdowaniu przyjemności w tym, co dobre*”<sup>50</sup>. Nie wszystkie bowiem przyjemności są dla człowieka stosowne. Człowiek ma naturę rozumną, więc stosowne są dla niego te przyjemności, które są zgodne z rozumem<sup>51</sup>. Na czym polega realizacja postulatu „znajdowania przyjemności w tym, co dobre” zajmiemy się w tym punkcie i w tym celu przyjrzymy się jakie pozytywne i negatywne wytyczne względem kierowania się przyjemnością w działaniu proponuje św. Tomasz w swojej *Summie*.

### 2. 2. 1. Wskazania pozytywne

„Znajdowanie przyjemności w tym, co dobre” oznacza dla św. Tomasza kierowanie się przyjemnościami, które są godziwe. Tomasz uznaje godziwość jedynie niektórych przyjemności, a jej wyznacznikiem jest dla niego zgodność tych przyjemności z ludzką rozumną naturą oraz dobroć ich przedmiotu<sup>52</sup>. Przyczyn tego stanu rzeczy upatruje w 2 czynnikach<sup>53</sup>:

*Po pierwsze*: ponieważ dobro i zło w dziedzinie moralności jest „zgodnością względnie niezgodnością z rozumem”, a przyjemność wynika z jakiegoś działania ze względu na dobro, które (dając ukojenie) ją wzbudza – więc „przyjemność jest

<sup>48</sup> S. Th. I-II, 34, 1, 2.

<sup>49</sup> Por. S. Th. I-II, 34, 1 ad 2.

<sup>50</sup> Św. Tomasz z Akwinu, Komentarz do Etyki Nikomachejskiej, ks. II, 3c. cyt. za: A. Usowicz, dz. cyt., s. 47.

<sup>51</sup> S. Th II-II, 161, 1 ad 1.

<sup>52</sup> Por. Obj. q. 34, 1.

<sup>53</sup> Por. S. Th. I-II, 34, 1c.



dobra, gdy pożądanie wyższe czy niższe znajduje ukojenie w tym, co odpowiada rozumowi; jest zaś zła, gdy to ukojenie znajduje w tym, co sprzeciwia się rozumowi i prawu Bożemu<sup>54</sup>.

Po drugie: ponieważ dobro i zło w dziedzinie moralności to też dobro, względnie zło racji działania, i skoro „pożądanie dobrych działań jest dobre, a złych – złe”, tym bardziej „przyjemności z powodu dobrych działań są dobre, a z powodu złych są złe”<sup>55</sup>.

Przyjemność jest zatem moralnie dobra wtedy, gdy ktoś doznaje jej „w tym, co jest zgodne ze zdrowym rozumem z powodu dobrego moralnie działania”<sup>56</sup> oraz, gdy „wszystkie inne warunki dobrego czynu są spełnione, nawet choćby szło o tak żywiolową przyjemność, jaką jest rozkosz doznawana przy obcowaniu płciowym, powodująca chwilowe zawieszenie działania rozumu”<sup>57</sup>. Tomasz, wyróżnia obok „przyjemności z powodu aktów rozumu”, które nie przeszkadzają rozumowi, ani nie psują roztropności, „przyjemności obce, a zwłaszcza cielesne”, które już mu przeszkadzają. Przyjemności cielesne mogą przeszkadzać rozumowi albo przez to, że znajdują ukojenie w czymś, co mu się sprzeciwia; albo krępując rozum z powodu dołączonej przemiany cielesnej. Przyjemność aktu małżeńskiego jest właśnie przypadkiem przyjemności zgodnej z rozumem, choć przeszkadzającej w używaniu rozumu<sup>58</sup>. Pierwsza z przyjemności nazywanych przez Tomasza „obcymi” jest zła moralnie; druga zaś – nie. Dlatego Tomasz powie, że „człowiek umiarkowany nie unika wszelkich przyjemności, lecz nieumiarkowanych i niezgodnych z rozumem”<sup>59</sup>.

Św. Tomasz konkretyzuje swoje rozważania, gdy mówi, że w porządku moralnym najlepsza jest *radość* i *przyjemność*, będąca *następstwem najwyższego szczęścia*<sup>60</sup>. Dlatego w jego koncepcji najlepsza jest radość będąca następstwem bezpośredniego oglądu Najwyższej Prawdy, który dopiero jest czynnikiem istotnym i zasadniczym dla szczęścia<sup>61</sup>. Tomasz nie traci jednak z horyzontu widzenia kondycji ludzkiej i z tego powodu podkreśla, że choć „szczęśliwość jest czymś najlepszym, gdyż jest celem życia ludzkiego (...) nie ma szczęścia bez przyjemności”<sup>62</sup>.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Obj. q. 34, 1.

<sup>57</sup> Tamże. Por. S. Th. I-II, 34, 1 ad 1.

<sup>58</sup> Por. S. Th. I-II, 34, 1 ad 1. W tej kwestii Tomasz sprzeciwia się poglądom Hieronima, który mówi, że przyjemności związane z życiem płciowym są złe, co argumentuje stwierdzeniem, że: „w czasie dokonywania aktu płciowego nie ma obecności Ducha Świętego, nawet gdyby tego aktu dokonywał ktoś, kto wydawałby się prorokiem” (In Matthaevi Evangelium, PG 12, 610), zgadza się natomiast z Arystotelesem, który zauważa, że „w dziedzinie przyjemności związanych z życiem płciowym, które są największe, gdy się ich doznaje, jest rzeczą niemożliwą coś rozważać” (Arystoteles, Etyka Nikomachejska, ks. VII, a. 11, 1152b 16). Por. S. Th. I-II, 34, 1, 1.

<sup>59</sup> S. Th. I-II, 34, 1 ad 2.

<sup>60</sup> Por. Obj. q. 34, 4.

<sup>61</sup> S. Th. I-II, 4, 2c. Por. Obj. q. 34, 4.

<sup>62</sup> S. Th. I-II, 34, 3sc.

W innym miejscu mówi jeszcze dosadniej, że przyjemność „może być czymś najlepszym nie dlatego, że jest przyjemnością, ale dlatego, że jest doskonałym ukojeniem w dobru najwyższym”<sup>63</sup>. Dlaczego jest właśnie tak? Tomasz stwierdza, że „tym, co jest najlepsze dla każdej rzeczy, jest jej cel ostateczny”, a „przez ostateczny cel człowieka możemy rozumieć już to *samego Boga*, który jest zasadniczo najwyższym dobrem, już to *radowanie się nim*, stanowiące o przyjemności w tym ostatecznym celu” i w tym to właśnie znaczeniu „można uznać przyjemność za coś najlepszego spośród ludzkich dóbr.”<sup>64</sup>. Wytyczną pozytywną względem roli przyjemności w działaniu zmierzającym do doskonałości moralnej będzie więc u św. Tomasza kierowanie się do owej najdoskonalszej przyjemności. Pytanie w jakim sensie nie należy się kierować przyjemnością w działaniu zmierzającym do cnoty wyznacza negatywne wytyczne wyróżnione przez św. Tomasza.

### 2. 2. 2. Wskazania negatywne

„Znajdowaniu przyjemności w tym, co dobre” przeciwstawia się *nieuporządkowana miłość przyjemności*, która nie liczy się z tym, na co wskazuje w działaniu rozum. Tomasz wielokrotnie będzie podkreślał, że gdy chwilowe przyjemności stają na szali z rozumem i z nim wygrywają, nieuporządkowana miłość siebie samego okazuje się być miłością „zła ubranego w szaty przyjemności”<sup>65</sup>. „Zło” tego działania tłumaczy on względnością przyjemności: „Przyjemności bowiem i korzyści są tylko *względny dobrem*. Takie zaś postępowanie, które w praktyce odnosi się do tych dóbr tak, jakby one stanowiły cel ostateczny, jest zasadniczo złe, i dlatego takie ukochanie tych dóbr jest nienawiścią siebie samego”<sup>66</sup>. Względność przyjemności Tomasz uznaje za zasadniczą dla ich oceny moralnej. Krytykuje on zarówno stoików twierdzących, że wszystkie przyjemności są złe, jak i epikurejczyków głoszących, że przyjemności są same w sobie dobre, za to właśnie, że brak u nich odróżnienia „*tego, co jest dobrem zasadniczo*” czyli „tego, co samo przez się jest dobrem” od „*tego, co jest dobrem dla danego osobnika*” czyli „tego, co samo przez się nie jest dobrem”<sup>67</sup>. Jeśli coś jest jedynie „dobre dla danego osobnika”, to i przyjemność z tego zrodzona nie jest „zasadniczo dobra”, ale tylko „pod pewnym względem”, albo będzie „dobrem pozornym”<sup>68</sup>. Miłość właśnie takich pozornych dóbr jest dla Tomasza jedną z negatywnych wytycznych w dążeniu do cnoty.

Kolejnym czynnikiem wpływającym na jakość działania ludzkiego, a tym samym na dążenie do doskonałości moralnej jest charakterystyczna dla działania ukierunkowanego na przyjemność tzw. „*pogoń za przyjemnościami*”. Św. Tomasz wyjaśnia, że rodzi się ona za sprawą przyjemności niedoskonałych, które zawsze wywoływać będą głód innych, nowych przyjemności: „podobnie jak motyl prze-

<sup>63</sup> S. Th. I-II, 34, 3 ad 3.

<sup>64</sup> S. Th. I-II, 34, 3c.

<sup>65</sup> Por. Obj. q. 29, 4.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Por. S. Th. I-II, 34, 2c.

<sup>68</sup> Tamże.

latuje z kwiatu na kwiat szukając nektaru, tak człowiek ugania za przyjemnościami, gdzie tylko może, zapominając niejednokrotnie w czasie tej pogoni, że pełnię przyjemności może znaleźć tylko w szczęściu doskonałym, a szczęście doskonałe tylko w Bogu. Głód rozkosznych doznań, (...) im więcej jest zaspakajany, tym bardziej wzrasta, na podobieństwo ognia (...)”<sup>69</sup>. Jest to niebezpieczeństwo o tyle stałe, że w perspektywie doczesnej wszelkie przyjemności wywołują taki głód kolejnych przyjemności i pełniejszego się w nich zatopienia. Św. Tomasz nie tyle ocenia to zjawisko, co wskazuje na nie jako na płaszczyznę do rozumnego kierowania przyjemnościami i horyzont, w świetle którego należy analizować postulat „znajdowania przyjemności w tym, co dobre”.

Św. Tomasz jednak nie tylko w nieuporządkowanej miłości przyjemności czy będącej jej skutkiem pogoni za przyjemnościami widzi możliwość jej negatywnego wpływu na dążenie do cnoty. Destabilizująca rola przyjemności w działaniu moralnym ujawnia się też w możliwości pojawiania się *wynaturzeń w dziedzinie przyjemności*. Problematyka ta pojawia się, gdy Akwinata wykazuje, że istnieją przyjemności, które są „nienaturalne zasadniczo, a naturalne pod pewnym względem”<sup>70</sup>. Ma to miejsce wtedy gdy „to, co się sprzeciwia naturze człowieka już to ze względu na rozum, już to ze względu na zachowanie ciała, może *stać się* dla danego człowieka czymś współnaturalnym z powodu zepsucia w nim tego, co przynależy do jego natury”<sup>71</sup>. Może to nastąpić wskutek choroby (gdy ktoś wskutek gorączki źle rozróżnia smaki), „złego ustroju” (i tu Tomasz podaje przykład kogoś, kto znajduje przyjemność w jedzeniu ziemi lub węgla), lub złego przyzwyczajenia (gdy ktoś znajduje przyjemność w „rzeczach niezgodnych z ludzką naturą”, jak jedzenie ciała ludzkiego czy stosunki płciowe ze zwierzętami bądź osobnikami tej samej płci itp.).

Przypatrzmy się zatem dalej, jakie wnioski wysnuwa Akwinata z tak rysującej się koncepcji roli przyjemności w działaniu moralnym.

### 3. Znaczenie sublimacji przyjemności dla działania moralnego

Z powyższych rozważań można wysnuć wniosek, że właściwie kierowane wychowanie, zmierzające do wykształcenia doskonałości moralnej, ale także rozumne stosowanie ascezy jako drogi do cnoty<sup>72</sup>, nie będzie oznaczać eliminacji przyjemności z działania ludzkiego, ale ma być wyrazem właściwego stosunku człowieka do popędu ku przyjemnościom, a zwłaszcza ku tym, które są moralnie złe. To oznaczać będzie sublimację przyjemności. Pojęciu temu przyjrzymy się w ostatnim punkcie.

<sup>69</sup> Obj. q. 33, 2.

<sup>70</sup> S. Th. I-II, 31, 7c.

<sup>71</sup> Tamże.

<sup>72</sup> Por. Obj. q. 34, 4.

### 3. 1. Tomistyczne rozumienie sublimacji

Pierwsze pytanie, jakie powinno się rodzić w tej chwili, dotyczy rozumienia „sublimacji” w koncepcji Tomasza na temat roli przyjemności w działaniu<sup>73</sup>. Sublimację rozumieć można bowiem np. w znaczeniu pochodzącym od twórcy tego pojęcia – Freuda, który używał go na oznaczenie swoistego „uwznioślenia” popędów przez ich wyładowanie w formie zastępczej: niegroźnej dla społeczeństwa, a jednocześnie użytecznej dla jednostki<sup>74</sup>. Rozumienie to nie do końca odpowiadałoby zamysłom Tomasza z dwu względów<sup>75</sup>:

*Po pierwsze:* sublimacja freudowska zakłada specyficzną dlań antropologię, która głosi, że człowiekiem rządzą tylko ślepe siły popędu, rozum i wola zaś są jedynie narzędziami, używanymi przez nie do urzeczywistniania celów, do których nieświadomie się dąży. Freud bowiem powie, że życiem duchowym człowieka rządzi zasada przyjemności, sprawiająca, że „pragnienie zdobycia maksimum przyjemności jest zasadniczą cechą natury ludzkiej”<sup>76</sup>. Pragnienia tego człowiek dorosły musi się stopniowo wyrzekać „pod wpływem wymagań życia i przykrych rozkoszy”<sup>77</sup>;

*Po drugie:* sublimacja ta, poprzez zastąpienie niepożądanego dążenia popędu przez inny, bardziej wzniosły, jest zazwyczaj nieskuteczną próbą oszukania własnego popędu<sup>78</sup>.

Inne rozumienie sublimacji pochodzi od Maxa Schelera, według którego polega ona na „skierowaniu popędów ku tworzeniu wartości kulturowych przez wprężenie tychże w służbę wyższych sił ducha”<sup>79</sup>. Bednarski i Bardel powiedzą, że nawet to rozumienie do końca nie utożsamia się z postulatem, jaki stawia To-

<sup>73</sup> Na możliwość sublimacji uczuć na gruncie antropologii tomistycznej wskazał K. Michalski w publikacji *Eros i logos u Dantego*, Kraków 1936, gdzie wyróżnia 2 koncepcje sublimacji: węższą, czysto psychologiczną, której przedstawicielem jest Zygmunt Freud oraz szerszą, metafizyczną, której przedstawicielem jest Max Scheler, wskazując jednocześnie, że obydwa ujęcia uwarunkowane są określonymi poglądami ich autorów na naturę człowieka. Por. D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, Olsztyn 2002, s. 7. Sprzeciwia się temu F. W. Bednarski, który mówi, że: „(...) zdaniem św. Tomasza, metoda wychowania uczuć, jako przejawów pożądania zmysłowego, polega nie na ich wykorzenianiu lub na ich sublimowaniu – w myśl teorii psychoanalizy S. Freuda – ale na ich uporządkowaniu zgodnie z zasadami rozumu «zdrowego» i tym samym zgodnie z prawdziwym celem ostatecznym życia ludzkiego” Zob. tegoż, *Wychowanie uczuć w świetle psychologii św. Tomasza z Akwinu*, „Duszpasterz Polski Zagranicą” Rzym 1991, nr 3, s. 300. Jak widać jest to spór terminologiczny – stąd potrzeba wyjaśnienia rozumienia pojęcia „sublimacji”.

<sup>74</sup> S. Freud, *Zarys psychoanalizy*, w: w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1975, s. 209. Por. A. Usowicz, dz. cyt., s. 11-12.

<sup>75</sup> Argumenty te przytaczam za: Obj. q. 34, 4.

<sup>76</sup> A. Usowicz, dz. cyt., s. 12.

<sup>77</sup> Tamże.

<sup>78</sup> Obj. q. 34, 4.

<sup>79</sup> Por. tamże; Por. A. Usowicz, dz. cyt., s. 14-15.; D. Radziszewska-Szczepaniak, dz. cyt., s. 10-11.



masz, mówiąc, że należy usprawniać się w *rozumnym opanowaniu popędów przy pomocy cnót*, a zwłaszcza cnoty umiarkowania. Tomasz wyklucza takie rozwiązania, jak: tłumienie popędów, ich wypieranie ze świadomości, albo – w innym kierunku – zarządzanie nimi. Proponuje on na to miejsce panowanie nad pożądaniem przyjemności „w sposób polityczny”<sup>80</sup>, a więc rozumnie kierując nim ku godziwym celom. Jeśli takie godziwe zaspokojenie popędu do przyjemności jest niemożliwe, Tomasz nie zaleci zaspokajania go w sposób sztuczny, ale jego uspokojenie poprzez odwrócenie uwagi od tego, co go podnieca, do wyższych celów<sup>81</sup>. Takie rozumienie sublimacji przytacza Usowicz, mówiąc, że oznacza ona „wzniesienie się pewnej rzeczywistości ze stopnia niższego na wyższy, nie przysługujący jej z natury”<sup>82</sup>. Jest to określenie poparte słowami Tomasza, który używa tego sformułowania w znaczeniu „wyjścia poza właściwe sobie poznanie”, „wznieszenia się do wyższego poznania”<sup>83</sup>, a dodatkowo – często powołuje się na zasadę Pseudo-Dionizego Areopagity, głoszącą, że „wyższa sfera podnosi ku sobie niższą, ilekroć się z nią łączy w jedną całość”<sup>84</sup>. Jakkolwiek Tomasz nie używa wprost terminu „sublimacja” w stosunku do uczuć, to interpretatorzy – z analizy tego pojęcia i z uwag Akwinaty o konieczności poddania uczuć rozumowi – wnioskuje, że najpełniejsze jej znaczenie uzyskuje się właśnie odnosząc je do sfery uczuć<sup>85</sup>. Według Usowicza można też mówić o sublimacji władzy wegetatywnej<sup>86</sup> i w tym duchu Bardan i Bednarski, wyjaśniając Tomaszowe rozumienie sublimacji, odwołują się do przykładu sublimowania popędu płciowego: „Jeśli normalne zaspokojenie danego popędu, np. płciowego, jest z pewnych powodów niemożliwe lub niedozwolone, np. z powodu choroby małżonka, tomista nie będzie zalecał zaspokojenia tego popędu przy pomocy sztucznych namiastek właściwego mu przedmiotu lecz raczej doradzi wzbudzenie *większego zainteresowania ku wyższym wartościom*, wywołując w ten sposób inny godziwy popęd, który odwróci-

<sup>80</sup> Por. S. Th. I, 81, 3 ad 2.; I-II, 9, 2 ad 3.; 56, 4 ad 3.; 58, 2c. Por. A. Andrzejuk, Związek uczuć i sprawności w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 1991, mps, s. 67-69; 194-195. Andrzejuk zwraca tu uwagę, że według św. Tomasza intelekt rządzi uczuciami „taktownie i po królewsku”, a wola rządzi uczuciami w sposób despotyczny za pośrednictwem cnót: umiarkowania i męstwa.; Por. A. Usowicz, dz. cyt., s. 35-36.

<sup>81</sup> Por. Obj. q. 34, 4.

<sup>82</sup> A. Usowicz, dz. cyt., s. 24. Analogiczną definicję przedstawia D. Radziszewska-Szczepaniak, dz. cyt., s. 81-82.

<sup>83</sup> S. Th. I-II, 28, 3c. Por. S. Th. I, 96, 3 ad 3. Por. także D. Radziszewska-Szczepaniak, dz. cyt., s. 81.

<sup>84</sup> Por. S. Th. II-II, 31, 1 ad 1. oraz A. Usowicz, dz. cyt., s. 34.

<sup>85</sup> Por. D. Radziszewska-Szczepaniak, dz. cyt., s. 83.

<sup>86</sup> A. Usowicz, dz. cyt., s. 26. Teoria ta spotkała się z krytyką ze strony M. Krapca. Zob. M. A. Krapiec, [Recenzja:] F. W. Bednarski; Tomistyczna sublimacja uczuć w świetle nowożytnej psychologii, „Roczniki Filozoficzne” (1948), z. 1, s. 295: „(...) dziwnym się wydaje, jak można sublimować czynność władzy rozmnażania się; przecież w swym działaniu ona zawsze dąży do przekazania natury rodzącego rodzonemu i nic więcej. Inną natomiast jest rzeczą używanie tej władzy: zależy to od woli i poniekąd od uczuć, które powinno się usprawniać czyli sublimować, sublimowanie jednak samej władzy wydaje się niemożliwe”.

by uwagę danej jednostki np. od pragnień płciowych ku rzeczom ważniejszym dla danej jednostki, *przedstawiając je w postaci bardziej pożątej przyjemności*, aniżeli doznania płciowe<sup>87</sup>. Sublimacja przyjemności oznaczać więc będzie ich wysubtelnienie i uszlachetnienie, czyli modyfikację prowadzącą do zmiany jakościowej w ich obrębie. Dlaczego jest to „zabieg” w ujęciu Tomasza konieczny? Na to pytanie odpowiemy sobie poniżej.

### 3. 2. Konieczność sublimacji przyjemności

Wymaganie, by przyjemności sublimować płynie z faktu, iż pełnią one ważną rolę motywującą działanie skierowane na zachowanie życia, i z tego powodu nie mogą podlegać eliminacji, bo byłoby to działanie przeciwne naturze<sup>88</sup>: „Natura wyposażyla w przyjemności wszystkie czynności konieczne do życia człowieka – uważa św. Tomasz – kto by zatem dla uniknięcia przyjemności zaniechał używania tego, co jest wymogiem natury, postępowałby sprzecznie z porządkiem natury. (...) I na tym polega niewrażliwość jako wada<sup>89</sup>. Te przyjemności, jako „potrzeby i pragnienia wynikające z tzw. pożądania naturalnego, które stanowi w nas *moc zabezpieczającą* zarówno nasze życie jednostkowe, jak i *gatunkową egzystencję*”<sup>90</sup>, służą temu, by człowiek zbyt łatwo nie rezygnował ze swego życia w jakichś niesprzyjających warunkach. Są to więc przyjemności najbardziej nam naturalne i konieczne w obecnym życiu – i właśnie dlatego najtrudniej nam je powstrzymać i ujarzmić<sup>91</sup>. Eliminacja przyjemności ukierunkowanych na cele wpisane w naturę człowieka byłaby czymś bezwzględnie złym. Tomasz powie, że „w niektórych tylko wypadkach jest rzeczą chwalebna, a nawet konieczną powstrzymać się od przyjemności dla osiągnięcia jakiegoś wyższego celu. Dla zdrowia ciała np. niektórzy wstrzymują się od pewnych przyjemności pokarmowych, od napojów i przyjemności natury płciowej, inni unikają przyjemności dla doskonalszego wykonywania swych obowiązków, jak np. atleci i żołnierze. Także pokutujący dla odzyskania zdrowia duszy posługują się abstynencją od przyjemności, jakby jaką dietą. Podobnie i ludzie, którzy oddają się kontemplacji lub rozważaniu rzeczy bożych, usuwają się od pragnień cielesnych”<sup>92</sup>.

Wymaganie sublimowania przyjemności płynie natomiast w głównej mierze ze zróżnicowania między przyjemnościami, który powoduje niejednokrotnie ich konflikt<sup>93</sup>. Tomasz powie, że przyjemności mogą się sobie sprzeciwiać, chociaż ich przedmiotem jest zawsze dobro. Między przedmiotami różnych przyjemności za-

<sup>87</sup> Obj. q. 34, 4.

<sup>88</sup> Por. A Usowicz, dz. cyt., s. 32.; M. Mróz, dz. cyt., s. 374-375.

<sup>89</sup> K. Wojtyła, O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958), z. 2, s. 18.

<sup>90</sup> A. Andrzejuk, Człowiek i dobro, Warszawa 2002, s. 65. Por. S. Th. II-II, 142, 1c.

<sup>91</sup> Por. A Usowicz, dz. cyt., s. 53. Por. także: S. Th. II-II, 141, 7c.

<sup>92</sup> S. Th. II-II, 142, 1c.

<sup>93</sup> Por. S. Th. I-II, 31, 7 ad 3.

chodzi jednak różnica istotnościowa (czyli różnica ze względu na formę), nie tylko materialna (różnica ze względu na tworzywo). O ich zróżnicowaniu stanowią bowiem różne powody, dla których coś jest przyjemne: „różne (...) racje przedmiotu powodują zróżnicowanie gatunkowe tak czynów, jak i uczuć”<sup>94</sup>.

Nie każda zatem przyjemność, jakiej człowiek doznaje, idzie w parze z tym, co jest godne jego rozumnej natury<sup>95</sup>. Przyjemności zmysłowe, choć obiektywnie i z samej natury są niższe od przyjemności duchowych<sup>96</sup>, bezpośrednio bardziej człowieka pociągają, a to powoduje, iż człowiek, nie szukając dobra odpowiadającego jego rozumnej naturze, ulegnie skłonności do dobra przyjemnego<sup>97</sup>. Jak podkreśli więc Akwinata, jedynie przyjemności zmysłowe potrzebują opanowania: „Przyjemności cielesne przynależą do zmysłowej władzy duszy nie podlegającej kierownictwu rozumu. Dlatego trzeba więc by rozum je opanował i ujarzmił. Natomiast przyjemności duchowe są zgodne z myślą, która stanowi ich prawidło. Dlatego same w sobie są umiarkowane i opanowane”<sup>98</sup>. Stąd umiarkowanie nie odnosi się do przyjemności duchowych, ale jedynie do tych przyjemności, które zawierają w sobie pewną wadliwość moralną lub brzydotę etyczną<sup>99</sup>: „Ponieważ (...) człowiek jako człowiek jest istotą rozumną, wobec tego te tylko przyjemności są dla człowieka stosowne, które są zgodne z rozumem i od tych umiarkowanie nie odciąga, lecz odciąga od tych, które są przeciwne rozumowi”<sup>100</sup>.

Pozostaje nam zatem w tym temacie przeanalizowanie «jak?» owo umiarkowanie „sublimuje” przyjemności przeciwne rozumowi?

### 3. 3. Sposoby sublimacji przyjemności

Sublimacja jest procesem uszlachetniania życia uczuciowo-popędowego poprzez przenikanie dyspozycji moralnej w formie cnoty, aż do najgłębszych tajemników energii popędowej<sup>101</sup>. Znaczy to, że „pod wpływem władz wyższych powstają we władzy pożądania zmysłowego *dyspozycje trwałe*, które nazywamy cnotami. Męstwo np. jest skutkiem sublimacji uczuć odwagi lub obawy; łagodność skutkiem sublimacji uczuć gniewu; czystość skutkiem sublimacji przyjemności natury seksualnej; trzeźwość i wstrzemięźliwość skutkiem sublimacji przyjemności pokarmowych”<sup>102</sup>.

Sublimacja przyjemności, a więc wznoszenie ich na wyższy poziom, leży w gestii cnoty umiarkowania: „Umiarkowanie polega na *wprowadzaniu miary rozumu*

<sup>94</sup> Tamże.

<sup>95</sup> Por. K. Wojtyła, O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce..., art. cyt., s. 18.

<sup>96</sup> S. Th. I-II, 31, 5. Por. S. Th. I-II, 33, 2.; S. Th. II-II, 20, 4.

<sup>97</sup> Por. K. Wojtyła, O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce..., art. cyt., s. 18.

<sup>98</sup> S. Th. I-II, 31, 5 ad 3.

<sup>99</sup> Por. A. Usowicz, dz. cyt., s. 54.

<sup>100</sup> S. Th. II-II, 141, 1 ad 1.

<sup>101</sup> Por. A. Usowicz, dz. cyt., s. 36.

<sup>102</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Questiones disputate de Virtutibus in communi*, q. unica, a. 4. cyt. za.: A. Usowicz, dz. cyt., s. 35-36.

w dziedzinę uczuć i potrzeb ludzkich”<sup>103</sup>. Cnota ta nie polega więc na odmawianiu sobie różnych przyjemności i wygod dla samego powstrzymywania się od nich; ale na odmawianiu sobie przyjemności, które przekraczają rozumną miarę. Tomasz wyjaśnia to mówiąc, że: „umiarkowanie nie sprzeciwia się skłonnościom natury ludzkiej, lecz się z nimi zgadza. Jeśli zaś sprzeciwia się czemuś w naturze ludzkiej, to tylko zwierzęcej skłonności natury, buntującej się przeciw rozumowi”<sup>104</sup>. Jest tak dlatego, że „istotą umiarkowania jest wprowadzanie właściwej miary, a nie bezmyślne powstrzymywanie się od przyjemności”<sup>105</sup>. Cnota umiarkowania nie tłumi dobrych i szlachetnych przyjemności, ale je wzbudza i potęguje, by stosownie do funkcji, jakie mogą pełnić, były silne i prężne, ale koniecznie – zgodne z wymaganiami rozumu i prawdziwym celem życia ludzkiego<sup>106</sup>.

Przedmiotem umiarkowania są przede wszystkim przyjemności związane z *jeźdzeniem i życiem płciowym*, bo one przede wszystkim wysuwają się w doświadczeniu „pożądania naturalnego”<sup>107</sup>: „umiarkowanie dotyczy przyjemności głównych najsilniej towarzyszących czynnościom utrzymania ludzkiego życia indywidualnego lub jako gatunku; w tych zaś czynnościach zauważyć należy to, co jest główne i to, co jest drugorzędne. Czymś głównym jest użycie tego, co konieczne, a więc niewiasty jako koniecznej do zachowania gatunku oraz pokarmu i napoju jako koniecznych do zachowania osoby indywidualnej, i do samego używania tych koniecznych rzeczy jest dołączona przyjemność właściwa danemu aktowi. Czymś drugorzędnym w użyciu obojga jest coś, co czyni używanie przyjemniejszym, więc piękność i strojność kobiety, a smakowitość, a nawet zapach w potrawach”<sup>108</sup>. W pierwszym rzędzie umiarkowanie dotyczy więc będzie przyjemności związanych ze zmysłem dotyku, a w drugim – przyjemności pozostałych zmysłów<sup>109</sup>. Są to zatem głównie przyjemności, które nam są wspólne ze zwierzętami, nie znajdującymi przyjemności w zapachu czy słuchu, chyba, że tylko ubocznie, tzn. z racji smaku i dotyku<sup>110</sup>: „Psy np. nie znajdują upodobania w zapachu zajądźców dla samego zapachu, lecz dla pokarmu, którego się spodziewają. Lew ma upodobanie w głosie wołu z powodu pokarmu, o zbliżaniu się którego glos go powiadamia. Stąd lew zdaje się radować głosem wołu, ale ze względów ubocznych. Podobnie zwierzę to nie cieszy się oglądaniem jelenia lub kozy; radość mu raczej sprawia nadzieja znalezienia pokarmu”<sup>111</sup>. Nieumiarkowanie w dziedzinie przyjemności doty-

<sup>103</sup> A. Andrzejuk, Człowiek i dobro, dz. cyt., s. 65. Umiarkowaniu poświęca Tomasz osobny traktat, znajdujący się w II-II-ae partis „Summa Theologiae” i obejmujący tam kwestie od 141 do 170.

<sup>104</sup> S. Th. II-II, 141, 1 ad 2.

<sup>105</sup> Tamże.

<sup>106</sup> Por. F. W. Bednarski, Wychowanie uczuć w świetle psychologii..., dz. cyt., nr 3, s. 335.

<sup>107</sup> Por. Tamże, s. 337.

<sup>108</sup> S. Th. II-II, 141, 5c.

<sup>109</sup> Por. Św. Tomasz z Akwinu, Komentarz do Etyki Nikomachejskiej, III, 1. 19, 601-609 cyt. za: A. Usowicz, dz. cyt., s. 54-55.

<sup>110</sup> Por. A. Usowicz, dz. cyt., s. 55.

<sup>111</sup> Św. Tomasz z Akwinu, Komentarz do Etyki Nikomachejskiej, III, 1. 19, 610 cyt. za: A. Usowicz, dz. cyt., s. 55.



kowych przysługuje więc ludziom nie tyle według tego, co jest właściwe człowiekowi, ale według tego, co jest mu wspólne ze zwierzętami i stąd – ich poszukiwanie uznaje się za coś najbardziej zwierzęcego<sup>112</sup>.

Jako cechą właściwą umiarkowania wymienia się to, że dotyczy ono głównie przyjemności dotykowych. Jest tak dlatego, że odnosi się je szczególnie do sublimacji przyjemności związanych z pobieraniem pokarmu i napoju oraz przyjemności natury seksualnej, należących do przyjemności, w których zasadniczą rolę gra zmysł dotyku<sup>113</sup>.

Wśród postaci umiarkowania – które Usowicz nazwie „częściami subiektywnymi umiarkowania”<sup>114</sup> – wyróżnić można<sup>115</sup>:

- Wstrzemięźliwość (*abstinentia*), która odnosi się do *przyjemności związanych z używaniem pokarmów*, a polega na rozumnym unormowaniu pożywienia „w zależności od środowiska, w którym się żyje, od swej pozycji i wymogów zdrowia”. Niewłaściwe normowanie pożywienia owocuje *obżarstwem*, które jest brakiem opanowania przez cnotę przyjemności jedzenia<sup>116</sup>. Św. Tomasz wykazuje, że ze wstrzemięźliwości czerpie się wielorakie korzyści: „(...) powściąga [ona] pożądliwość ciała; sprawia, że umysł swobodniej się wznosi do kontemplacji rzeczy wyższych; oraz zadośćuczyni za winy popełnione”<sup>117</sup>;
- Trzeźwość (*sobrietas*) – odnosi się do *przyjemności związanych z używaniem napojów*, a przeciwne jej jest pijaństwo, które jest zbytnim pożądaniem i użyciem trunków. Tomasz jego skutek – zamroczenie umysłu – nazywa „kalectwem umysłowym” i mówi, że ma ono charakter kary;
- Czystość (*castitas*), która odnosi się do *przyjemności związanych z życiem płciowym człowieka*, polega na unormowaniu życia seksualnego, które dokonywać się ma jedynie w małżeństwie; zupełne zaś zaniechanie życia płciowego jest dziewictwem. Przeciwna zaś im jest rozpusta, która jest brakiem rozumowego ładu w dziedzinie działań płciowych. Szczególną potrzebę umiarkowania w dziedzinie przyjemności związanych z życiem seksualnym Tomasz podkreśla, mówiąc, że: „im coś bardziej jest potrzebne, tym bardziej trzeba tego używać według porządku wskazanego przez rozum; tym większy też jest występki, jeśli ten porządek zostanie zlekceważony. Otóż czynność płciowa jest jak najbardziej potrzebna dla dobra rodzaju ludzkiego, a więc dla jego zachowania. Należy więc w tej dziedzinie jak najbardziej

<sup>112</sup> Por. A. Usowicz, *Tomistyczna sublimacja uczuć...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>113</sup> Por. S. Th. II-II, 141, 4c. Por. także A. Usowicz, dz. cyt., s. 56.

<sup>114</sup> A. Usowicz, dz. cyt., s. 60. Por. tegoż, *Układ cnót i wad w związku z życiem uczuciowo – popędywom u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 1939, s. 93n.

<sup>115</sup> Por. Analizy na ten temat w: A. Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, dz. cyt., s. 67-70.

<sup>116</sup> Tomasz wyróżnia tu rodzaje braku opanowania przyjemności związanych z jedzeniem: dotyczący tego „co” (wybredność), „ile” (pospolite obżarstwo), „jak” (żarłoczność), „kiedy” (niecierpliwość) i „gdzie” (nie-dbałość lub niechlujstwo) człowiek je. Zob. S. Th., II-II, 146, 1c.

<sup>117</sup> S. Th. II-II, 147, 1c.

stosować się do porządku wskazanego przez rozum. Otóż rozpusta w swej istocie polega na pogwałceniu przez przesadę miary i porządku rozumu<sup>118</sup>.

Powstaje pytanie: czy sublimacja przyjemności sprawia, że można mówić o moralności tych przyjemności?

### 3. 4. Sublimacja przyjemności a moralność

W świetle teorii działania św. Tomasza możemy wnioskować, że jakakolwiek czynność, skłonność, czy dyspozycja wtedy, i tylko wtedy ma określoną wartość moralną, gdy *podlega rozumowi i woli* tzn. gdy jest dobrowolna (bezpośrednio lub pośrednio; wprost lub nie wprost; w swych przyczynach lub skutkach)<sup>119</sup>, czyli:

(1) rozum może ją przewidzieć i nią pokierować, a

(2) wola na skutek uprzedniego poznania rozumu może ją wywołać, nakazać lub zakazać, rozwinać bądź zahamować<sup>120</sup>.

Prostą konkluzją z tego warunku jest stwierdzenie, że za czynności, które nie podlegają rozumowi i woli, nie można być odpowiedzialnym. Odczuwanie cielesnej przyjemności nie jest czymś dobrowolnym. Dobrowolne jest tylko chcenie jakiegoś czynu lub niechcenie go, chcenie lub niechcenie celu oraz środków do jego osiągnięcia, dobrowolne jest działanie i świadome zaniechanie działania, nie zaś to, co „dzieje się w człowieku”, używając terminologii Wojtyły<sup>121</sup>. Jednak człowiek poruszenia zmysłowości może opanować rozumną wolą, a wśród sposobów na to Tomasz podaje możliwość odwrócenia myśli w innym kierunku. Jednakże – jak sam wskazuje – nie oddala to niebezpieczeństwa, że z tego innego kierunku może pojawić się jakieś nieuporządkowane poruszenie, ponieważ człowiek nie może uniknąć wszystkich takich poruszeń<sup>122</sup>. Siłę owych poruszeń zmysłowych Tomasz tłumaczy „zarzewiem grzechu”, jakie powstało na skutek grzechu pierwotnego<sup>123</sup>, jednak wskazuje jednocześnie, że można ją sublimować przez podporządkowanie rozumowi. To rozum wyznacza kierunek dążenia woli, ponieważ jedynie on może wskazać dobro, do którego należy dążyć<sup>124</sup>. Dlatego też według św. Tomasza przyjemność cielesna może stać się tworzywem dla działania moralnego, działania dobrego lub złego: „Pożądanie zmysłowe w nas ma pewną wyższość z tego względu, że z natury swej jest zdolne do uległości rozumowi i dla tego powodu może być źródłem czynu moralnego, a tym samym podmiotem grzechu”<sup>125</sup>. A na tym właśnie polega sublimacja przyjemności.

<sup>118</sup> S. Th. II-II, 143, 3c.

<sup>119</sup> Por. F. W. Bednarski, *Miłość małżeńska i narzeczeńska w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Londyn 1958, s. 79-80.

<sup>120</sup> Tamże.

<sup>121</sup> Por. tamże; oraz rozróżnienie „człowiek działa – „to, co dzieje się w człowieku” w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 111-112.

<sup>122</sup> S. Th. I-II, 74, 4.

<sup>123</sup> Tamże.

<sup>124</sup> Por. K. M. Kasperkiewicz, *Stołość w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu*, art. cyt., s. 95.

<sup>125</sup> S. Th. I-II, 74, 3.

## Zakończenie

Św. Tomasz z Akwinu, zwany „ikoną” filozofii chrześcijańskiej<sup>126</sup>, swoim integralnym i realistycznym spojrzeniem na człowieka daje nam odpowiedzi na pytania, na które może nawet nie szukalibyśmy u niego odpowiedzi. Pytanie o rolę przyjemności w życiu moralnym wydaje się zagadnieniem niezwykle ważnym, zwłaszcza, jeśli chcemy poruszać się w ramach etyki, która nie jest oderwana od życia. Etyka, jakkolwiek jest nauką normatywną – nie: opisową – ma wskazywać „normy”, a nie „opisy” działań ludzkich<sup>127</sup>. Nie można jednak nigdy zapominać, że są to „normy” działania właśnie *ludzkiego*, a więc obejmującego zarówno działanie przemyślane, działanie nie-zdeterminowane, jak działanie, w którym znaczącą rolę pełnią uczucia i którego owocem, ale i motywem może być przyjemność. Jak się okazuje nie jest to sfera, którą należałoby zepchnąć na obrzeża życia moralnego, a przeciwnie – dążenie do przyjemności – jako celowościowo związane z kondycją człowieka – trzeba w etyce uwzględnić, a wręcz – dowartościować. Św. Tomasz dlatego rozprawia się z tymi, którzy w przyjemności widzą wyłącznie „zarzewie grzechu”, pomijając całą jej – w gruncie rzeczy – pozytywną celowość.

Antropologia św. Tomasza kładzie nacisk na działanie zgodne z rozumną naturą człowieka. Jego koncepcja jest ściśle metafizyczna, dlatego podstawę dla koncepcji człowieka stanowi dla Akwinaty określenie struktury bytu ludzkiego, która suponuje – szczególnie dla niego – naturalną skłonność do doskonalenia się<sup>128</sup>. Ta skłonność do doskonalenia obejmuje całego człowieka, łącznie z jego pragnieniami, pożądaniami i całą sferą uczuć. To, czego pragniemy i do czego dążymy podlega procesowi doskonalenia. Dążenie do przyjemności jest jak najbardziej pozytywne. A to, co z tym dążeniem zrobimy, zależy już tylko od nas.

## SUMMARY

This article provides an analysis of the importance of pleasure in the moral life, in the classical approach of christian morality – the concept of St. Thomas Aquinas. In this analysis as first thing, St. Thomas's understanding of idea of pleasure is brought closer. At this point the definition of pleasure resorting to the Aristotle's concept is analysed and then – the source of the pursuit of pleasure, which St. Thomas Aquinas gives and different types of pleasure, which he specifies. The next step of analysis is to consider the moral status of pleasure, which emerges from the considerations of Aquinas. It is the analysis of the pleasure's role in recognition of morally good action and pursuit of shaping virtue in such action. After establishment of the pleasure's moral status are presented the particular

<sup>126</sup> Por. I. M. Bocheński, *ABC Tomizmu*, Londyn 1950, s. 10; E. Podrez, *Człowiek, byt, wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, s. 7.

<sup>127</sup> Por. F. W. Bednarski, *Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1956, s. 32-33.

<sup>128</sup> Por. K. Wojtyła, [Recenzja:] Bednarski Feliks Wojciech: *Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958), z. 2, s. 135.

