Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 14/10/2026 08:49:36

Kultura i Wartości
ISSN 2299-7806
Nr 26/2018

http://dx.doi.org/10.17951/kw.2018.26.385-397

Nadzieja i godziwe życie. Rozważania w nawiązaniu do Platona i Tomasza z Akwinu

Friedo Ricken SJ

https://orcid.org/0000-0001-9074-078X

Nadzieja jest warunkiem koniecznym dobrego życia, zaś dobre życie jest podstawą dla nadziei. Święty Tomasz z Akwinu czyni rozróżnienie miedzy nadzieją jako uczuciem oraz nadzieją jako cnotą. Uczucie nadziei jest dążnością zmysłową, której przedmiot jest określony przez cztery cechy: (a) jest dobrem; przez to nadzieja różni się od lęku, który odnosi się do jakiegoś zła; (b) jest to dobro przyszłe; przez to nadzieja różni się od radości, odnoszącej się dobra teraźniejszego; (c) jest to dobro trudno osiągalne; przez to nadzieja różni się od pożądania; (d) mimo trudności, jest to dobro osiągalne; przez to nadzieja różni się od rozpaczy. Cnota nadziei to postawa woli, tj. dążenia duchowego. Przedmiotem nadziei jest przyszłe dobro, którego osiągnięcie – jakkolwiek trudne – jest możliwe. Możliwe jest coś dla nas albo przez nas samych, albo przez innych. Jeżeli żywimy nadzieję, że coś jest dla nas możliwe dzięki boskiej pomocy, nadzieja spoczywa w Bogu.

Słowa kluczowe: nadzieja, Platon, Tomasz z Akwinu, dobro, cnota nadziei, uczucie nadziei

---

FRIEDO RICKEN SJ, profesor emerytowany, Wyższa szkoła Filozofii w Monachium, Niemcy; e-mail: friedo.ricken@hfph.mwn.de

Oryginał tekstu w języku niemieckim był publikowany w „Kulturze i Wartościach" w roku 2014, w numerze 4, s. 45–62: http://kulturaiwartosci.umcs.lublin.pl/numery-archiwalne/numer-412-2014/; Później był publikowany w: Friedo Ricken, *Kontexte der Vernunft*, 69–77. Stuttgart: Kohlhammer, 2015. Przypisy i bibliografia zostały w przekładzie dostosowane do stylu Chicago [The Chicago Manual of Style (Notes and Bibliography)]. W przypisach i bibliografii podane zostały polskie wydania cytowanych tekstów [przyp. red.].

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 14/10/2026 08:49:36

Jak mają się do siebie nadzieja i godziwe życie? Czy nadzieja jest koniecznym warunkiem godziwego życia, czy godziwe życie jest podstawą nadziei? Co należy rozumieć pod pojęciem godziwego życia: czy to, że powodzi się nam dobrze lub że prowadzimy dobre, to znaczy sprawiedliwe i odpowiedzialne życie? Zacznijmy od próby określenia pojęcia nadziei.

Żyjemy, jak utrzymuje Platon w swoim późnym dialogu *Fileb*, w trzech wymiarach czasu: w teraźniejszości, przeszłości i przyszłości. To, co teraźniejsze, jest nam dane za pośrednictwem percepcji, to, co przeszłe, za pośrednictwem pamięci (*mnêmê*), a do tego, co przyszłe, odnosimy oczekiwanie. Na podłożu percepcji i wspomnienia tworzymy opinie (*doxa*). Ktoś dostrzega coś z daleka tylko niedokładnie i chciałby się upewnić, co to takiego jest. Czy to, co stoi tam, pod drzewem, obok skały, to człowiek czy figura, którą zrobili pasterze? Opinia, którą sobie tworzymy, będzie prawdziwa lub fałszywa. To samo odnosi się do wspomnienia: również tutaj tworzymy opinię, na przykład, że w tym a tym czasie, w tym a tym miejscu spotkaliśmy tę lub tamtą osobę. Ale to nie opisuje jeszcze w pełni procesu poznawania teraźniejszości i przeszłości. W naszej duszy istnieje nie tylko skryba, który zapisuje nasze opinie, lecz również malarz tworzący odpowiednie obrazy. Utworzyliśmy sobie na podłożu percepcji opinię i dusza przyjęła do siebie obraz tego, co postrzeżone i połączyła go z opinią. Obrazy prawdziwych opinii są prawdziwe, zaś fałszywych opinii – fałszywe.

Co zostało tutaj wykazane w odniesieniu do teraźniejszości i przeszłości, dotyczy również przyszłości. Opinie, które odnoszą się do przyszłości, są „oczekiwaniami (*elpides*)[1] nadchodzącego czasu, ale przez całe życie wypełniają nas oczekiwania”[2]. Z tymi opiniami łączą się obrazy, a te obrazy wywołują rozkosz. „W każdym z nas istnieją zatem mówiące myśli, które nazywamy oczekiwaniami. Tak. A jednak są i w nas obrazki malowane; bywa, że ktoś często widzi jak mu w ręce wpada mnóstwo złota i wiele rozkoszy w dodatku; i widzi siebie wymalowanego jak się sam ze siebie mocno cieszy”[3]. Jak wszystkie opinie i powiązane z nimi obrazy również oczekiwania mogą być prawdziwe lub fałszywe

[1] Witwicki tłumaczy to słowo jako „nadzieje”, a nie „oczekiwania”, jak autor artykułu [przyp. tłum.].
[2] Platon, *Fileb*, 39 e 4–6 [tłum. Władysław Witwicki (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002)].
[3] Tamże, 40 a 6–12.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 14/10/2026 08:49:36

Prawa[4] szkicują następującą antropologię. Każdy z nas jest jeden. Mamy w sobie dwóch przeciwstawnych, nierozumnych doradców, rozkosz i ból. Do tego dochodzą „dwie opinie o tym, co przyszłe, których wspólną nazwą jest oczekiwanie (*elpis*)". Oczekiwanie bólu nazywamy strachem, oczekiwanie jego przeciwieństwa – odwagą. Obydwa podlegają rozmyślaniu nad tym, które z nich jest lepsze lub gorsze.

Greckie słowo *elpis*, jakim *Nowy Testament* określa cnotę nadziei[5], oznacza w obydwu wskazanych miejscach [u Platona i w Biblii] „oczekiwanie". Oczekiwanie jest opinią dotyczącą przyszłości. Opinie są powiązane z obrazami, obydwa elementy [opinie i obrazy] mogą być prawdziwe lub fałszywe. Innym punktem różnicującym jest przedmiot oczekiwania, po którym spodziewamy się rozkoszy lub bólu. Czy powinniśmy teraz powtórzyć stwierdzenie Sokratesa z *Fileba*, że „[...] te obrazki [...] u dobrych są po większej części prawdziwe, bo oni są bogom mili, a u złych po większej części bywa wprost przeciwnie"[6]? Oczekiwania dobrych ludzi są prawdziwe, ponieważ oczekują oni czegoś, co faktycznie będzie miało miejsce. Sokrates umacnia związek pomiędzy etycznym charakterem człowieka a prawdą jego oczekiwań. Na czym polegają oczekiwania dobrego człowieka? Dlaczego są one słuszne bądź uzasadnione? Platońskie *Państwo* zaczyna się od rozmowy o wieku[7]. Starzec Kefalos informuje o spotkaniu ze swoimi rówieśnikami. „Więc jak się zejdziemy, to najwięcej nas jest takich, co to narzekają, tęsknią za uciechami młodości. [...] Inni się jeszcze i na to skarżą, jak to w domu nieraz starymi pomiatają – więc potem chórem zaczynają lamentować na swoją starość, ile to im ona nieszczęść przynosi. A mnie się wydaje, Sokratesie, że oni winują nie to, co winne". Winny jest nie wiek, „tylko charakter człowieka. Jak się człowiek trafi porządny łagodny, to i starość mu tylko w miarę dokucza. A jak nie, to i starość, Sokratesie, takiemu nieznośna, i młodość". Większość, jak zarzuca Sokrates, nie zgodziłaby się z tobą; tylko by uważali, że ty starość łatwo znosisz nie dzięki swojemu charakterowi, ale dlatego, że masz duży majątek. Kefalos odpowiada, dokonując rozróżnienia: własność jest koniecznym, ale niewystarczającym warunkiem tego, że lekko znosimy starość. „[A]ni człowiek przyzwoity w nędzy zbyt łatwo nie będzie mógł starości znosić, ani też nieprzyzwoity, jeżeli tylko się wzbogaci, nie

[4] Platon, *Prawa*, 644 c 4–d 3 [tłum. Maria Maykowska. Warszawa: Wydawnictwo Alfa,1997)].

[5] Por. 1 Kor 13,13.

[6] Platon, *Fileb*, 40 b 2–4.

[7] Tenże, *Państwo*, 329 a–331 b [tłum. Władysław Witwicki (Warszawa: PWN, 2010)].

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 14/10/2026 08:49:36

będzie miał jej zaraz lekkiej". Sokrates pyta Kefalosa: „jakie największe dobro wyniosłeś stąd, że posiadasz wielki majątek?". Największą korzyś płynącą z posiadania majątku dostrzega Kefalos w tym, że pozwala mu on oczekiwać śmierć z „błogą nadzieją" (niem. *frohe Erwartung*, grec. *hêdeia elpis*)[8]. Majątek przyczynia się w dużej mierze do tego, że nie musimy nikogo okłamywać i nikomu nie jesteśmy nic dłużni. Kiedy zbliża się śmierć, człowiek zastanawia się nad swoim przeznaczeniem w innym świecie. „Więc kto w swoim życiu znajduje dużo ludzkiej krzywdy, ten się jak dziecko przerażony ze snu zrywa i strach go zbiera i taki życie pędzi w złych przeczuciach (*meta kakês elpidos*). A komu sumienie żadnej krzywdy nie wyrzuca, przy tym zawsze błoga nadzieja stoi".

Sprawiedliwe życie jest podstawą nadziei. To, co Kefalos wypowiada jako pewność, Sokrates próbuje uzasadnić za pomocą argumentów w *Obronie Sokratesa*[9]. Sokrates został skazany na śmierć i w ostatniej części dialogu zwraca się do swoich sędziów, którzy głosowali za jego uniewinnieniem. Mówi im o wewnętrznym boskim głosie, który go zawsze ostrzega, kiedy próbuje fałszywie postępować. Dzisiaj jednak, kiedy spotkało go to, co ludzie uznają za największe zło, znak ten nie przeciwstawił się mu. „A cóż to, myślę, będzie za przyczyna? Ja wam powiem: zdaje się, że ta przygoda jest czymś właśnie dobrym dla mnie, niepodobna, żebyśmy słuszność mieli my, którzy przypuszczamy, że śmierć jest czymś złym. Mam na to wielkie świadectwo. Bo nie może być, żeby mi się nie sprzeciwiał mój zwyczajny znak, gdybym nie był miał zrobić czegoś dobrego"

Również rozmyślanie pokazuje zatem, że śmierć jest dobrem (zyskiem). Jednakże ma ono mniejszą siłę przekonywania aniżeli znamienny fakt, że zabrakło boskiego znaku. Tym samym wobec tego „wielkiego dowodu" kierowane jest oczekiwanie, za którym przemawia wiele racji (*pollê elpis*)[10]. Ostatnie zdanie *Obrony Sokratesa* możemy uznać za przesłanie, które wskazuje sens całego dialogu. „Ale oto już i czas odejść; mnie na śmierć, wam do życia. Kto z nas idzie do tego, co lepsze, tego nie wie jasno nikt – chyba tylko bóg". Rozmyślanie Sokratesa wychodzi od spostrzeżenia, że śmierć jest albo nicością, tak że zmarły niczego już nie postrzega, albo, że - jak przekazuje tradycja - jest ona podróżą stąd do innego

[8] Tamże, 331 a 2.

[9] Platon, *Obrona Sokratesa*, 40 a–41 d [tłum. Władysław Witwicki. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2005].

[10] Tamże, 40 c 4.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 14/10/2026 08:49:36

miejsca. W każdym razie jest dobrem. Za pierwszą możliwością przemawia, według Sokratesa, szczęście płynące ze snu pozbawionego marzeń. W drugim wypadku Sokrates przechodzi od tych, którzy tutaj nazywają się sędziami i niesprawiedliwie skazali go na śmierć, do prawdziwych sędziów w zaświatach. Argumentacja zostaje streszczona w postaci wezwania skierowanego do sędziów. W wezwaniu tym Sokrates wskazuje na ostateczną podstawę nadziei. Ale pewność, z jaką wygłasza je, wykracza poza pewność wnioskowania; jest to pewność, którą podarowała Sokratesowi nieobecność boskiego znaku, a znak ten mówi mu to, co wie tylko bóg. „Więc i wy, sędziowie, powinniście z pogodą i nadzieją (*euelpidas*) myśleć o śmierci, a tylko tę jedną prawdę mieć na oku, że do człowieka dobrego nie ma przystępu żadne zło ani za życia, ani po śmierci, a bogowie nie spuszczają z oka jego sprawy”[11].

Człowiek żyje, jak pokazała analiza *Fileba*, w trzech wymiarach czasu: w teraźniejszości, przeszłości i przyszłości. Wszystkie trzy wymiary określają jego relację do siebie: to, jak sam siebie doświadcza i w jakiej mierze akceptuje swoje życie. Arystoteles nawiązuje do tej analizy, wychodząc od niej definiuje pojęcie dobrego życia. Polega ono na przyjaźni człowieka z samym sobą, a to oznacza, że człowiek akceptuje swoje życie we wszystkich trzech wymiarach, ponieważ przeżywa je w każdym z tych wymiarów jako pomyślne[12]. Człowiek prawy „pragnie żyć sam ze sobą; czyni to bowiem z przyjemnością, bo wspomnienia czynów dokonanych są mu miłe, a nadzieje na przyszłe są dobre, a więc przyjemne”[13]. Jak możliwe jest takie samoodniesienie? Życie prawego człowieka jest określone przez rozum, który zapewnia mu tożsamość, tak że prawy człowiek może zaakceptować samego siebie we wszystkich trzech czasowych wymiarach swojego życia; ponieważ to, co uczynił, było słuszne, nie ma czego żałować. Rozum chroni go przed fałszywymi oczekiwaniami i podpowiada mu, co jest najważniejsze w przyszłości: mianowicie to, że zachowa swoją tożsamość, a to znaczy, że jego decyzja jest określona przez rozum niezależnie od tego, jaka będzie sytuacja, w której będzie musiał podjąć ową decyzję. Godziwe życie w sensie życia określonego przez rozum jest podstawą nadziei; nadzieja jest koniecznym warunkiem godziwego życia w sensie życia, które akceptuje samo siebie w każdym z trzech wymiarów czasu.

[11] Tamże, 41 c 8.

[12] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, IX, 4 [tłum. Daniela Gromska (Warszawa: PWN, 2007)].

[13] Tamże, 1166 a 23–26.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 14/10/2026 08:49:36

Tomasz z Akwinu rozróżnia afekt (*passio*), cnotę (*virtus*) i nadzieję (*spes*). Afekty są dążeniami, które zostają w nas wywołane przez wyobrażenie; polegają nie tyle na decyzji, lecz raczej na pobudzeniach, które spontanicznie doznajemy; towarzyszą im uczucia przykrości i przyjemności. Przykładami afektów są pożądanie, gniew, bojaźń, zazdrość, radość, współczucie, miłość, nienawiść. Natomiast cnoty są postawami, które powodują, że nasze afektywne uczucia są słuszne, że zatem, na przykład, przy właściwej okazji i we właściwej mierze doznajemy gniewu i lęku. W nawiązaniu do tradycji Stoi, Augustyna i Boecjusza. Tomasz rozróżnia cztery podstawowe afekty (*principales passiones*), do których można sprowadzić pozostałe afekty: radość (*gaudium*), smutek (*tristitia*), nadzieję (*spes*) i bojaźń (*timor*)[14].

Afekt nadziei jest dążeniem, którego obiekt charakteryzuje się czterema własnościami[15]: (a) musi to być dobro, gdyż nadzieja we właściwym znaczeniu odnosi się do dobra, i przez to różni się od bojaźni, której przedmiotem jest zło; (b) dobro to musi być przyszłe, gdyż nadzieja nie dotyczy tego, co się już posiada – i tym nadzieja różni się od radości, która odnosi się do obecnego dobra; (c) chodzi o dobro, które jest trudne do osiągnięcia - czym nadzieja różni się od pragnienia czy żądzy, które po prostu odnoszą się do przyszłego dobra; (d) dobro będące przedmiotem nadziei jest trudne, ale możliwe do zdobycia - czym nadzieja różni się od rozpaczy (*desperatio*). Nadzieja intensyfikuje aktywność[16]. Tomasz wymienia dwa powody takiej funkcji nadziei. Pierwszy odnosi się do obiektu. To, że chodzi o dobro trudne do osiągnięcia wiąże się z wysiłkiem; ponieważ możliwym jest, że wraz z osiągnięciem tego dobra trudność nie będzie jednak odczuwana jako przeszkoda. Nadzieja, to drugi powód, jest powiązana z radością: z radością osiągania dobra i radością płynącą ze zdolności do osiągania tego dobra[17], a radość wspiera tę aktywność[18].

Afektowi nadziei przeciwstawia się afekt rozpaczy[19]. Tak jak nadzieja, również rozpacz zakłada pragnienie dobra. Obydwa afekty różnią się tym, że rozpacz

[14] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna,* 1-2, zag. 25, art. 4 [t. 10 (1-2, qu. 22-48), tłum. Jan Bardan (reprint, oryg.: London: nakł. Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas", 1963)].

[15] Tamże, zag. 40 , art. 1.

[16] Tamże, art. 8.

[17] Tamże, zag. 32, art. 4.

[18] Tamże, zag. 33, art. 4.

[19] Tamże, zag. 40, art. 4.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 14/10/2026 08:49:36

zakłada sąd o niemożliwości osiągnięcia tego dobra. Z tego sądu nie wynika jednakże tylko to, że nie mamy już żadnej nadziei na osiągnięcie dobra; wynika stąd raczej poruszenie przeciwstawne wobec poruszenia nadziei. Ponieważ nie uznajemy za możliwe osiągnięcie tego dobra, odwracamy się od niego, dystansujemy się od własnego wysiłku.

Czy nadzieja jest tylko afektem, czy też cnotą?[20]. Czym różni się cnota od afektu? Greckie słowo oznaczające cnotę (*aretê*) oznacza własność, która przynosi jakieś dobro swojemu nosicielowi, np. narzędziu lub organowi i jego funkcji lub osiągnięciu. „Tak na przykład dzielność (*aretê*) oka czyni dobrymi zarówno oko, jak i jego funkcję (*ergon*); albowiem dzięki dzielności oka dobrze widzimy"[21]. Każdemu dobremu działaniu człowieka, jak argumentuje Tomasz, musi zatem odpowiadać cnota. Akt nadziei jest dobry, ponieważ „kieruje się ku Bogu" (*attingit ad Deum*); zatem nadzieja jest cnotą.

Ale w jakim stopniu akt nadziei kieruje się ku Bogu? Tomasz wychodzi od przedmiotu afektu nadziei – jest nim przyszłe dobro, które wprawdzie trudno osiągnąć, jednak jest to możliwe. Możliwe jest dla nas wszak na dwa sposoby: dzięki nam samym lub za pośrednictwem innych osób. „O ile zatem mamy nadzieję na to, że dzięki boskiej pomocy coś jest możliwe, nasza nadzieja kieruje się ku Bogu samem, na którego pomocy się opiera". Nadzieja dlatego jest cnotą, ponieważ dosięga Boga „jako pierwszej przyczyny sprawczej (*prima causa efficiens*), w znaczeniu, że korzysta z jej pomocy, już to jako celu ostatecznego (*ultima causa finalis*), w znaczeniu, że oczekuje szczęścia, polegającego na rozkoszowaniu się nim"[22]. Dobro, którego oczekujemy od Boga, musi odpowiadać przyczynie, która je stwarza; „jest dobrem nieskończonym; ono też jest proporcjonalne do mocy Boga wspomagającego. Właściwe bowiem dla nieskończonej mocy jest doprowadzić do nieskończonego dobra; otóż tym dobrem jest żywot wieczny, polegający na rozkoszowaniu się samym Bogiem (*fruitio Dei*). Nie należy bowiem spodziewać się od Boga czegoś mniejszego, niż On sam; jego bowiem dobroć, dzięki której obdarza dobrem stworzenie, nie jest wcale mniejsza niż Jego istota"[23]. Wszystkie

[20] Św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna, 2-2, zag. 17, art. 1 [t. 15 (2-2, qu. 1-22), tłum. Pius Maria Bełch, reprint, oryg.: London : nakł. Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas", 1966].

[21] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, II, 5, 1106 a 17–19.

[22] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15, 2-2, zag. 17, art. 5.

[23] Tamże, art. 2.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 14/10/2026 08:49:36

inne dobra są tylko o tyle przedmiotem nadziei, o ile odnoszą się do wiecznego zbawienia.

Tomasz stawia zarzut[24]: wieczne zbawienie nie może być właściwym przedmiotem nadziei. Nadzieja jest poruszeniem ducha; wieczne zbawienie przerasta jednak wszelkie poruszenie ludzkiego ducha; na dowód wskazuje za *Listem do Koryntian*, że „serce człowieka nie zdołało pojąć"[25]. Tego, czym jest wieczne zbawienie, tak brzmi odpowiedź, nie może poznać *homo viator*; ale człowiek może je uchwycić za pośrednictwem ogólnego pojęcia doskonałego dobra i tak powstaje poruszenie nadziei. Dlatego Apostoł powiada: „Trzymajmy się jej jak bezpiecznej i silnej dla duszy kotwicy, która przenika poza zasłonę"[26]. Tutaj jeszcze raz staje się wyraźna różnica między cnotą (miłości) a afektem nadziei[27]. Tomasz wyróżnia w człowieku dwie formy sił dążnościowych (*appetitus*): zmysłową (*sensitivus*) i duchową (*intellectivus*), która nazywana jest wolą (*voluntas*). Afekt nadziei jest poruszeniem zmysłowej siły dążnościowej; jedną z jej cech jest zmysłowe dążenie (*desiderium, cupiditas*) do dobra. Natomiast cnota nadziei jest postawą woli. Tę postawę można rozpoznać po akcie, z którego się wyłania. Akt cnoty nadziei może być aktem zmysłowego dążenia, ponieważ jego pierwotnym i właściwym przedmiotem nie jest zmysłowe, lecz boskie dobro. W rezultacie cnota nadziei jest postawą woli.

Jak ma się nadzieja do wiary? Czy poprzedza ona wiarę[28]? Tutaj można powołać się na *List do Hebrajczyków*, gdzie wiara definiowana jest za pośrednictwem nadziei: „Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy"[29]. Ale to, czego używamy do zdefiniowania czegoś innego, musi pojawić się wcześniej i być lepiej znane. „A zatem nadzieja jest wcześniejsza niż wiara". Tomasz odpowiada: nadzieja poprzedza wiarę w sposób absolutny. Ktoś może tylko wtedy żywić nadzieję, gdy ma przed sobą przedmiot nadziei jako coś możliwego. Przedmiotem nadziei jest, z jednej strony, wieczne zbawienie, z drugiej zaś, pomoc boża. Obydwa elementy są nam dane dzięki wierze; ona pozwala nam poznać, że możemy osiągnąć życie wieczne

[24] Tamże, art. 2, ad. 1.
[25] 1 Kor 2,9.
[26] Hbr 6,19.
[27] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 15, zag. 18, art. 1.
[28] Tamże, zag. 17, art. 7.
[29] Hbr 11,1.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 14/10/2026 08:49:36

i że wspomoże nas w tym boska łaska. Tomasz cytuje *List do Hebrajczyków*: »Bez wiary zaś nie można podobać się Bogu. Przystępujący bowiem do Boga musi uwierzyć, że [Bóg] jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają«[30].

Jak odnosi się pewność (*certitudo*) do nadziei[31]? Nadzieja człowieka w tym życiu wydaje się nie mieć żadnej pewności. Albowiem nadzieja jest postawą woli, a pewność nie jest przedmiotem woli, lecz intelektu. Tomasz odpowiada, używając następującego rozróżnienia: pewność znajduje się w czymś w dwojaki sposób, *essentialiter* i *participative*. Pomiędzy pewnością i zdolnością poznawania zachodzi pojęciowy związek; tylko władza poznawania może rozstrzygać o pewności lub niepewności jakiejś rzeczy. Ale coś innego może mieć swój udział w pewności władzy poznawczej w ten sposób, że porusza ją pewnie ku celowi. W tym sensie natura działa „z pewnością" (*certitudinaliter*), ponieważ boski rozum wszystko porusza „z pewnością" ku jego celowi. „W taki też sam sposób nadzieja niezawodnie zmierza do swego celu; uczestniczy jakby w pewności wiary, która ma swą siedzibę w władzy poznawczej."

Cnota nadziei jest przeciwstawiona grzechowi rozpaczy; to, co nadzieja oznacza w naszym życiu, staje się wyraźne dopiero wtedy, gdy zanalizujemy rozpacz. Rozpacz jest nie tylko grzechem, lecz źródłem innych grzechów[32]. W tym miejscu Tomasz powołuje się na *List do Efezjan* »Oni to, doprowadziwszy siebie do nieczułości [sumienia], oddali się rozpuście, popełniając zachłannie wszelkiego rodzaju grzechy nieczyste«[33]. Każde dążenie, jak argumentuje Tomasz w nawiązaniu do Arystotelesa[34], które odpowiada prawdziwemu myśleniu, jest dobre; każde dążenie, które odpowiada fałszywemu myśleniu, jest złe i staje się grzechem. Prawdziwy sąd intelektu o Bogu brzmi, że od niego pochodzi zbawienie człowieka i że wybacza on grzesznikom; fałszywy pogląd stwierdza, że odmawia on wybaczenia skruszonemu grzesznikowi. Akt nadziei odpowiada prawdziwemu sądowi i jest aktem cnoty; przeciwstawny akt rozpaczy odpowiada fałszywemu poglądowi o Bogu i grzechu.

[30] Hbr 11, 6.
[31] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 15, zag. 18, art. 4.
[32] Tamże, zag. 20, art. 1.
[33] Ef 4,19.
[34] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VI, 2, 1139 a 23–25.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 14/10/2026 08:49:36

Tomasz wypracowuje rozróżnienie między rozpaczą a innymi grzechami[35]; istotą rozpaczy jest ostateczna chwiejność, jak napisano w *Liście do Efezjan*[36]. Każdy grzech polega na odwróceniu się od niezmiennego dobra i zwróceniu się ku zmiennemu dobru. Inne grzechy polegają na zwróceniu się ku zmiennemu dobru, a z tego zwrotu jako konieczne następstwo wynika odwrócenie się od niezmiennego dobra. Natomiast rozpacz polega na odwróceniu się od niezmiennego dobra; zwrot ku zmiennemu dobru jest jego koniecznym następstwem, ponieważ dusza, która odwraca się od Boga, musi z konieczności zwrócić się ku czemuś innemu.

Rozpacz jest największym grzechem[37]. Grzechy, które przeciwstawiają się trzem teologicznym cnotom wiary, nadziei i miłości, są cięższe od wszystkich pozostałych grzechów, ponieważ człowiek odwraca się w nich bezpośrednio od Boga, podczas gdy w innych grzechach odwrócenie się od Boga jest koniecznym następstwem tego, że człowiek zwraca się ku skończonemu dobru. Przeciwstawione teologicznym cnotom grzechy to niewiara, rozpacz oraz nienawiść wobec Boga. W porównaniu z rozpaczą niewiara i nienawiść wobec Boga są o tyle cięższymi grzechami, o ile zwracają się one przeciwko Bogu takiemu, jakim on jest. Niewiara nie wierzy w prawdę Boga; nienawiść wobec Boga polega na tym, że wola Boża jako najwyższe dobro zostaje przez nią odrzucona. Natomiast w rozpaczy chodzi o to, czym Bóg jest dla nas; człowiek nie żywi nadziei, że będzie miał swój udział w Bogu, w najwyższym dobru. „A więc, biorąc rzecz samą w sobie, większym jest grzechem nie wierzyć w prawdę Boga lub mieć nienawiść do Boga, niż nie spodziewać się osiągnięcia chwały od Niego". Od pytania, który z tych trzech grzechów rozpatrywany sam w sobie jest cięższy, Tomasz oddziela pytanie, co oznaczają dla nas te grzechy i odpowiada, że rozpacz jest „bardziej niebezpieczna" niż niewiara i nienawiść wobec Boga, ponieważ wraz z nadzieją umiera motywacja, która popycha nas ku dobru i powstrzymuje od zła. „Odebrawszy nadzieję ludzie bez żadnego hamulca wpadają w nałogi grzeszne i stronią od dobrych uczynków". Tomasz cytuje Izydora z Sewilli: „Popełnić jakiś czyn haniebny, to śmierć duszy. wpaść w rozpacz, to piekło".

[35] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 15, zag. 20, art. 1, ad 1.

[36] Ef 4,19.

[37] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15, zag. 20, art. 3.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 14/10/2026 08:49:36

Tomasz pyta o źródło rozpaczy[38] i wychodzi od przedmiotu nadziei. Jest to trudne do osiągnięcia dobro, które staje się dostępne dzięki samemu podmiotowi nadziei lub za pośrednictwem kogoś innego. Mogą istnieć dwa powody tego, że człowiek przestaje żywić nadzieję na osiągnięcie wiecznego zbawienia. Człowiek może go nie uznawać za dobro lub uważać, że nie osiągnie go o własnych siłach lub za pośrednictwem kogoś innego. Pierwszy powód pojawia się, gdy człowiek nie ma żadnej skłonności do duchowych dóbr, ponieważ lgnie do zmysłowych rozkoszy; tutaj grzech pożądliwości (*luxuria*) jest przyczyną rozpaczy. Powodem tego, że nie uznaje się zbawienia za coś możliwego, jest przygnębienie (*deiectio*), które w tak wielkim stopniu ogarnia człowieka, że przestaje on wierzyć, że mógłby kiedyś osiągnąć coś dobrego. Inną przyczyną jest grzech określany jako zniechęcenie (*acedia*). „Ponieważ zaś zniechęcenie jest to przygnębienie czy głęboki smutek wyrażający upadek na duchu, dlatego w tym znaczeniu rozpacz rodzi się ze zniechęcenia (*acedia*)".

Acedia polega na tym, człowiek ucieka przed dobrem z powodu zła, które jest z nim powiązane; jest smutkiem spowodowanym przez duchowe dobro, ponieważ osiągnięcie go wymaga fizycznego wysiłku[39]. *Acedia* jest przeciwstawiona boskiej cnocie miłości. Rezultatem miłości jest radość skierowana ku Bogu: „Zniechęcenie (*acedia*) jest smutkiem z dobra duchowego jako dobra Bożego"[40]. Słowo *acedia* możemy przetłumaczyć jako „przesyt" lub „wstręt" skierowany ku duchowym i boskim dobrom. Tomasz opisuje ten stan jako paraliżującą melancholię[41]. *Acedia* tak dotkliwie ciąży człowiekowi, że nie może on niczego robić; odczuwa odrazę wobec wszelkiej aktywności; każdy wysiłek jest dlań zbyt uciążliwy. „Według innych zniechęcenie (*acedia*) jest odrętwieniem umysłu do tego stopnia, że zaniedbuje się w podejmowaniu dobrych dzieł".

Rozpacz pokazuje nam, co dla naszego życia oznacza cnota nadziei i co ona zakłada. Bez nadziei jesteśmy wewnętrznie bezbronni i niezdolni do czynienia dobra. Nadzieja zakłada teologiczne cnoty wiary i miłości; nie ma nadziei bez radości z Boga, która jest owocem miłości i nie ma nadziei bez etycznej cnoty umiaru

[38] Tamże, zag. 20, art. 4.

[39] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 2-2, zag. 84, art. 4 [t. 19 (2-2, qu. 11-100), tłum. Feliks Wojciech Bednarski, reprint, oryg.: London: nakł. Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas", 1971].

[40] Ś. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, zag. 35, art. 3 [t. 16 (2-2, qu. 23-46), tłum. Andrzej Głażewski, reprint, oryg.: London : nakł. Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas", 1967].)

[41] Tamże, zag. 35, art. 1.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 14/10/2026 08:49:36

(*temperantia*), która przeciwstawiona jest nałogowi pożądliwości, ponieważ tylko człowiek umiarkowany zdolny jest do czerpania radości z duchowych i boskich dóbr.

Z języka niemieckiego przełożył Rafał Michalski

Bibliografia

Arystoteles. *Etyka nikomachejska.* Tłum. Daniela Gromska. Warszawa: PWN, 2007.

Biblia Tysiąclecia Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Poznań: Pallottinum, 2000.

Platon. *Obrona Sokratesa*. Tłum. Władysław Witwicki. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2005.

Platon. *Fileb.* Tłum. Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.

Platon. *Państwo*. Tłum. Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 2010.

Platon. *Prawa.* Tłum. Maria Maykowska. Warszawa: Wydawnictwo Alfa,1997.

Św. Tomasz z Akwinu. *Suma Teologiczna.* T. 10 (1-2, qu. 22-48). Tłum. Jan Bardan. Reprint, oryg.: London: nakł. Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas", 1963.

Św. Tomasz z Akwinu. Suma teologiczna. T. 15 (2-2, qu. 1-22). Tłum. Pius Maria Bełch. Reprint, oryg.: London: nakł. Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas", 1966.

Św. Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna.* T. 16 (2-2, qu. 23-46). Tłum. Andrzej Głażewski. Reprint, oryg.: London: nakł. Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas", 1967.

Św. Tomasz z Akwinu. *Suma Teologiczna.* T. 19 (2-2, qu. 11-100). Tłum. Feliks Wojciech Bednarski. Reprint, oryg.: London: nakł. Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas", 1971.

Summary

Hope and a good life.
Reflections concerning Plato and Thomas Aquinas

Hope is a necessary condition of a good life, and a good life provides a basis for hope. Saint Thomas Aquinas distinguishes between hope as an emotion and hope as a virtue. The emotion of hope is a sensual quest, whose object is defined by four features: (a) it is a good; hope is thus distinct from fear, which refers to an evil; (b) it is a future good; hope is thus distinct from joy, which refers to a present good; (c) it is a good difficult to obtain; hope is thus distinct from desire; (d) despite difficulty, this good is obtainable; hope is thus distinct from despair. The virtue of hope is an attitude of the will, or a spiritual quest. The object of hope is a future

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 14/10/2026 08:49:36

good, which is attainable although with difficulty. Something is attainable for ourselves, or through ourselves, or through others. If we have hope that something is attainable for us with divine help, hope rests in God.

Keywords: hope, Plato, Thomas Aquinas, good, the virtue of hope, the emotion of hope

Zusammenfassung

Die Hoffnung und das gute Leben

Die Hoffnung ist notwendige Bedingung des guten Lebens, und das gute Leben ist Grund zur Hoffnung. Thomas von Aquin unterscheidet zwischen dem Affekt und der Tugend der Hoffnung. Der Affekt der Hoffnung ist ein sinnliches Streben, dessen Objekt durch vier Merkmale bestimmt ist. (A) Es ist ein Gut; dadurch unterscheidet die Hoffnung sich von der Furcht, die sich auf ein Übel bezieht. (B) Es ist ein zukünftiges Gut; dadurch unterscheidet die Hoffnung sich von der Freude, die sich auf ein gegenwärtiges Gut bezieht. (C) Es ist ein schwer zu erlangendes Gut; dadurch unterscheidet die Hoffnung sich von der Begierde. (D) Es ist trotz der Schwierigkeit möglich, dieses Gut zu erlangen; dadurch unterscheidet die Hoffnung sich von der Verzweiflung. Die Tugend der Hoffnung ist eine Haltung des Willens, d.h. des geistigen Strebens. Objekt der Hoffnung ist ein zukünftiges Gut, das zu erlangen zwar schwierig, aber doch möglich ist. Möglich ist für uns etwas entweder durch uns selbst oder durch andere. Insofern wir hoffen, dass uns etwas durch göttliche Hilfe möglich ist, rührt die Hoffnung an Gott.

Schlüsselworte: Hoffnung, Platon, Thomas von Aquin, Gut, Tugend der Hoffnung, Affekt der Hoffnung

Information about Author:

FRIEDO RICKEN SJ, professor emeritus, Hochschule für Philosophie München, Germany; e-mail: friedo.ricken@hfph.mwn.de

(cc) BY-NC-ND