

MAGDALENA PŁOTKA

TOMASZ Z AKWINU O RADOŚCI ZE ZŁA, KTÓRE PRZYTRAFIA SIĘ INNYM

Przedmiotem artykułu są rozważania Tomasza z Akwinu na temat *gaudium de malo*, tj. radości z nieszczęść, które przytrafiają się innym osobom¹. Tomasz niewiele pisał wprost na ten temat². Na podstawie fragmentów z komentarzy do *Etyki nikomachejskiej* i *Sentencji* Piotra Lombarda, a także *Sumy teologicznej* można jednak zrekonstruować jego stanowisko na temat przyjemności czerpanej z cierpienia innych, a tym samym uzupełnić obraz tomistycznej teorii emocji i psychologii moralnej.

Dr hab. MAGDALENA PŁOTKA, prof. UKSW — Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Instytut Filozofii, Katedra Historii Filozofii; adres do korespondencji: ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa; e-mail: m.plotka@uksw.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6993-2178>.

¹ Przyjemność czerpaną z cudzego nieszczęścia bądź niepowodzenia zwykle się nazywało niemieckim słowem *Schadenfreude*. Termin ten powstał poprzez połączenie niemieckich słów *Schaden* ('szkoda, strata') i *Freude* ('radość'). Pojawił się w niemieckich tekstach w XVIII wieku, a od XIX wieku występuje jako zapożyczenie również w języku angielskim, a także w języku polskim — nie ma dotąd prostego („niemownego”) polskiego odpowiednika, tak jak to bywa w niektórych innych językach (por. przypis 5).

² Po raz pierwszy Akwinata pisze o radości ze zła, które przydarza się innym osobom, w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda (redagowanym w latach 1254-1256). W kontekście swoich rozważań nad teologicznym zagadnieniem, czy zbawieni czerpią radość z powodu nieszczęść przeżywanych przez potępionych w piekle, używa czasownikowej formy *laetari* – 'cieszyć się, radować się', obecnej w wyrażeniu *laetari de malo alterius* (*Super Sent.*, lib. 4, d. 50, q. 2, a. 4, qc. 3, ad 1.). Tutaj *Schadenfreude* dyskutowana jest w kontekście dwóch problemów: moralnej oceny postawy, która manifestuje radość z cierpienia innych osób, oraz filozoficznych analiz przedmiotu *Schadenfreude*. Ponadto Tomasz wspomina o *Schadenfreude* w komentarzu do arystotelesowskiej *Etyki nikomachejskiej*, pisany w latach 1271-1272. W księdze II przywołuje jakoby grecki termin *epicacocharchia*, a tłumacząc, że „charchos enim dicitur gaudium, cacos malum, epi super”, dokonuje jego łacińskiej kalki językowej („ac si dicatur”) jako *gaudium de malo* (*Sententia Ethic.*, lib. 2, l. 9, n. 12; MANCA 2019, 223). Polska tłumaczka dzieła Arystotelesa przełożyła z kolei właściwy grecki termin — ἐπιχαίρεκακία [*epichairekakia*] (*Ethica Nicomachea* 1108b.1) — za pomocą wyrażenia „radość z powodu niepowodzenia drugich” (ARYSTOTELES 2000a, 118). LSJ tłumaczy ἐπιχαίρεκακία jako „joy over one's neighbour's misfortune, spite, malignity”.

Fryderyk Nietzsche, opisując w pierwszym eseju z tomu *Z genealogii moralności* zjawisko resentymetu, przywołuje słowa Tomasza z Akwinu o radości, jaką święci odczuwają z powodu cierpień potępionych: „Błogosławieni w Królestwie Niebieskim będą widzieli kary potępionych, aby ich szczęśliwość była im tym bardziej rozkoszna” (NIETZSCHE 2003, 34). Opisany przez Tomasza stosunek zbawionych do potępionych jest interpretowany przez Nietzschego jako przypadek *Schadenfreude*, w której satysfakcja i przyjemność ma swoje źródło w cierpieniach innych osób. Źródłem tej satysfakcji jest nienawiść – sugeruje Nietzsche i odnosi się krytycznie do koncepcji Tomasza (SCHAFF 1996, iii). Choć uwaga Fryderyka Nietzschego w *Z genealogii moralności* na temat zjawiska *Schadenfreude* u Akwinaty stanowi w niniejszym artykule jedynie przyczynek do rozważań o Tomaszowej koncepcji *gaudium de malo*, warto wspomnieć dwie kwestie. Po pierwsze, we fragmencie *Sumy teologicznej*, na który Nietzsche się powołuje, znajduje się rozróżnienie na pośrednią i bezpośrednią przyczynę *Schadenfreude*, które niemiecki filozof ignoruje. Rozróżnienie to powoduje, że tomistyczna teoria *Schadenfreude* jest — co będziemy starać się pokazać w niniejszym artykule — bardziej złożona, niż Nietzsche przedstawia w swoim eseju. Po drugie, Nietzsche powołuje się na fragment *Summa Theologiae Tertia pars*, suplementu zredagowanego przez uczniów Tomasza i dodanego do ksiąg *Sumy teologicznej* po jego śmierci³. Wydaje się natomiast, że w celu uzyskania pełnego obrazu koncepcji *Schadenfreude* w myśli Akwinaty należałoby uwzględnić jego rozważania zawarte we wcześniejszych jego dziełach, zwłaszcza w komentarzach do *Sentencji* Piotra Lombarda oraz do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa.

Choć Akwinata faktycznie twierdził, że radość z powodu nieszczęść innych osób jest jednym z rodzajów nienawiści, przedstawiona w niniejszym artykule analiza *Schadenfreude* pokaże, że koncepcja Tomasza jest bardziej złożona, niż sugeruje to niemiecki filozof. O ile Nietzsche opisuje zjawisko istotowej radości ze zła, jakie dotyka drugiej osoby, o tyle Akwinata skłania się raczej do stwierdzenia, że — jak pokażemy — chociaż radość ze zła rzeczywiście występuje w pewnych sytuacjach, to jednak w zakresie, w jakim można ją moralnie zaakceptować, ma charakter *per accidens*. Innymi słowy, Tomaszowa koncepcja *gaudium de malo* wskazuje, że przedmiotem radości nie jest wprost samo zło, tylko to, co przypadłościowo (przy okazji) niesie lub pokazuje.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej omawiam starożytne źródła Tomaszowej koncepcji *Schadenfreude*. Akwinata w dużej mierze opiera się na opisach, jak to nazywa, *epicacocharchia* (właściwie ἐπιχαίρεκακία [*epichaire-*

³ Jest to zresztą najczęściej przywoływany fragment w literaturze poświęconej radości z powodu cierpień innych osób w myśli Akwinaty (PORTMANN 2000; WIJK 2016).

kakia]) Arystotelesa i uzupełnia te opisy w ramach przyjętego arystotelesowskiego modelu psychologii moralnej. W drugiej części przedstawię tomistyczną koncepcję nienawiści, ponieważ, zdaniem Tomasza, *Schadenfreude* jest złożeniem przeciwstawnych uczuć przyjemności i nienawiści: „delectari in malo alterius pertinet ad odium” (*Sth* II^a-II^{ae}, q. 108, a. 1, co.), tzn. jest pewną radością czy przyjemnością, której źródłem jest nienawiść. W dalszej kolejności opis nienawiści pozwoli ustalić relację między *Schadenfreude* a zazdrością. Psychologiczny opis mechanizmu *Schadenfreude* świadczy o tym, że Tomasz z Akwinu — przynajmniej w ogólnych zarysach — oceniał radość z cudzego nieszczęścia jako postawę moralnie złą. Z drugiej strony dopuszczał sytuację, w której *Schadenfreude* zyskuje pod pewnymi warunkami moralne usprawiedliwienie. Trzecia, ostatnia część artykułu jest poświęcona rekonstrukcji argumentacji Akwinaty, która ma na celu wykazanie, że w pewnych okolicznościach *Schadenfreude* jest moralnie usprawiedliwiona⁴.

1. ARYSTOTELESOWSKIE ŹRÓDŁA KONCEPCJI TOMASZA

Podstawowym źródłem dla analiz zjawiska *Schadenfreude* jest dla Tomasza arystotelesowska *Etyka nikomachejska*. Akwinata wykorzystuje grecki termin ἐπιχαίρεκακία (transkrybowany przezeń jako *epicacocharchia*), opisywany przez Arystotelesa jako „radość z powodu nieszczęścia drugich”, a następnie wyjaśnia go ogólnie, tj. jako „radość z powodu zła”⁵. Dopowiada następnie, że *epi-*

⁴ Choć nietzscheańska koncepcja *Schadenfreude* opisywana w ramach teorii resentymetu dość znacznie odbiega od Tomaszowej koncepcji *gaudium de malo*, to jednak na potrzeby niniejszego tekstu będę posługiwać się niemieckim terminem *Schadenfreude*, który używany jest współcześnie najczęściej poza kontekstem filozofii Nietzschego. W kontekście filozofii Tomasza z Akwinu termin *Schadenfreude* oznaczałby *gaudium de malo*, odnosiłby się do ogólnego zjawiska radości, która spowodowana jest złem, które przydarza się innym osobom. Ma to uzasadnienie również w tekstach samego Akwinaty, który pisze, że zło, do którego odnosi się wyrażenie *gaudium de malo*, nie jest dowolnym i jakimkolwiek złem, lecz złem, które powoduje radość, gdy przydarzy się drugiej osobie, w szczególności — osobie bliższej („de his quae eveniunt proximis”) (*Super Sent.*, lib. 4, d. 50, q. 2, a. 4, qc. 3, ad. 1).

⁵ Tomasz wyjaśnia, że grecki termin *charchos* oznacza łacińską *gaudium* (radość), *cacos* – *malum* (zło), *epi* – *super* (o) (por. przypis 2). W efekcie jego dosłowne łacińskie tłumaczenie *epicacocharchia* brzmi *gaudium de malo*. Podobnie język niemiecki posługuje się kalką językową – grecki termin ἐπιχαίρεκακία to niemiecka *Schadenfreude* (por. przypis 1). Obecnie wiele języków posiada specyficzny termin odnoszący się do przyjemności z cudzych cierpień. Większość tych terminów są złożeniami słów „cierpienie” i „radość”, na przykład duńskie i norweskie *skadefryd*, szwedzkie *skadeglädje*, niderlandzkie *leedvermaak*, estońskie *kahjurõõm*, fińskie *vahingonilo*, węgierskie *káröröm*, rosyjskie злорадые [*zloradye*], ukraińskie зловтиха [*zlovtykha*], czeskie

cacocharchos (u Arystotelesa właściwie ἐπιχαρέκακος) to osoba, która nie odczuwa cierpienia z powodu zła, lecz przeciwnie — raduje się nim, ponieważ zyskuje korzyści z powodu zła („in sua malitia prosperantur”)⁶.

W pierwszej kolejności należałoby zatem ustalić, czym jest dokładnie *Schadenfreude*, określić jej wewnętrzną zawartość daną w subiektywnym przeżyciu, odpowiedzieć na pytanie, czego tak naprawdę doświadczamy — od strony emocjonalnej i intelektualnej — gdy przeżywamy radość z cudzego nieszczęścia. Zadanie to nie będzie łatwe, ponieważ — po pierwsze — Tomasz nie traktował radości ze cudzego nieszczęścia jako osobnego uczucia, wyrażenie *gaudium de malo* (czy inne synonimiczne określenia *Schadenfreude*) jest obecne w analizach innych zjawisk psychicznych, głównie wady nienawiści (*Sth* II^a-II^{ae}, q. 108, a. 1, co.). Po drugie, filozofowie, na których Tomasz z Akwinu się powoływał — przede wszystkim Arystoteles — nie byli jednoznaczni w określeniu, czy *Schadenfreude* jest uczuciem pozytywnym czy negatywnym, do jakiej grupy uczuć należy je zaliczyć, czy w ogóle jest uczuciem, czy raczej wadą charakteru, czy bliżej jej jest do przyjemności, jak sugerowałyby warstwa leksykalna, czy też raczej bliżej jej do gniewu, zawiści i wrogości.

Trudność z jednoznacznym określeniem radości z cudzego nieszczęścia wynika przede wszystkim z faktu, że filozofowie starożytni postrzegali ἐπιχαρεκακία (Tomaszową *epicacocharchia*) jako uczucie złożone, niejednorodne, „mieszane”, zawierające w sobie zarówno przyjemność, jak i ból⁷. Zarówno Platon przestrzega ἐπιχαρεκακία jako rodzaj przyjemności mieszanej, nieczystej i niemoralnej (FUSSI 2017, 79), jak też Arystoteles zgodził się, że ἐπιχαρεκακία jest emocjonalnym stanem obejmującym zarówno przyjemność, jak i cierpienie (ból). W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles włącza ἐπιχαρεκακία do takich emocji, jak zazdrość (φθόνος [*phthonos*]) (ARYSTOTELES 2000a, 116). W *Etyce eudemejskiej*

škodolibost, słowackie *škodoradosť* czy słoweńskie *škodoželjnost*, a także hebrajskie שִׂמְחָה לְעָוֹן [simecha le'ed] czy mandaryńskie 幸災樂禍 [xìngzāilèhuò]. Zdaniem badaczy zjawiska *Schadenfreude* Wilco W. van Dijka oraz Jaapa W. Ouwerkerka terminy te są zasadniczo kalkami greckiego słowa ἐπιχαρεκακία, tak jak niemieckie *Schadenfreude* oraz francuskie *joie maligne* (DUK i OUWERKERK 2016, 2).

⁶ *Sententia Ethic.*, lib. 2, l. 9, n. 12: „Sed ille qui dicitur epicacocharchos in tantum deficit a tristando ut etiam gaudeat de malis qui in sua malitia prosperantur”.

⁷ Zjawisko mieszanych uczuć, będących kombinacjami uczuć pozytywnych i negatywnych, było bardzo częstym przedmiotem greckiej filozofii, zwłaszcza greckiej estetyki. Na przykład, Sokrates w platońskich dialogach wskazuje szereg emocji negatywnych, które zawierają w sobie dużą dawkę przyjemności (ang. *bittersweet emotions*): gniew, pożądanie, ambicja, zazdrość. David Wolfsdorf, historyk filozofii, który zajmował się grecką filozofią przyjemności, dodaje, że u Arystotelesa również występuje motyw negatywnych uczuć, które są zarazem przyjemne. Podaje przykład gniewu, który jest o tyle przyjemny, o ile zawiera antycypującą przyjemność (wyczekiwanie na zemstę) (WOLFSDFORF 2013, 92–93).

wskazuje, że *ἐπιχαίρεκακία* jest wadą, której pewną odwrotnością jest zawiść (odczuwanie przykrości z powodu cudzego powodzenia), a dla której środkiem jest cnota „słusznego oburzenia” (*νέμεσις* [*nemesis*]) (ARYSTOTELES 2000a, 19–25). Uczucie *Schadenfreude* znajduje się w tej samej grupie uczuć, co zawiść i oburzenie, a ich cechą wspólną jest brak zainteresowania tym, co spotyka nas samych, a raczej predylekcja do tego, co spotyka bliźnich — dopowiada Arystoteles w *Retoryce* (ARYSTOTELES 2001, 383–384; MANCA 2019, 224). Stagiryta uważa, że *Schadenfreude* ma swoje źródło w zazdrości: „Jeżeli ktoś odczuwa przykrość ze względu na dobro, jakie spotyka innego lub jakie ktoś inny posiada, to musi się oczywiście cieszyć, gdy dobro to zostanie mu odebrane lub ulegnie zniszczeniu” (ARYSTOTELES 2001, 384).

Schadenfreude jest zatem rewersem zazdrości: jeżeli cierpię z powodu sukcesu sąsiada, jego awans zawodowy lub nowo zakupiony samochód sprawia mi przykrość, to jasne jest — stwierdziłby Arystoteles — że wgnieciona karoseria czy przebite opony w nowym samochodzie sąsiada sprawiłyby mi przyjemność. Dzieje się tak dlatego, że jeżeli ktoś odczuwa zazdrość z powodu dobra drugiej osoby, to odczuwa przyjemność, gdy tego dobra zostanie pozbawiony.

Arystoteles *Schadenfreude* powiązał z zazdrością, ale wymienił kilka jej najbardziej charakterystycznych cech, które pozwalają odróżnić *Schadenfreude* od zawiści i zazdrości. Przede wszystkim *Schadenfreude* jest uczuciem pasywnym, które w przeciwieństwie do zawiści lub zazdrości nie stanowi motywacji do działania. O ile zazdrość lub zawiść mogą prowadzić np. do aktów wandalizmu czy przemocy (BEN-ZE'EV 2000, 80–81), radość z powodu cudzego nieszczęścia jest uczuciem raczej pasywnym. Ponadto *Schadenfreude* pojawia się, gdy cudze nieszczęście jest z jednej strony zasłużone, lecz jednocześnie nie jest wielkie i katastrofalne, w takim bowiem wypadku zamiast *Schadenfreude* pojawiłaby się litość (MANCA 2019, 229). Choć możemy zazdrościć sąsiadowi nowego samochodu i doświadczać satysfakcjonującej *Schadenfreude* z powodu wgniecionej karoserii w jego nowym aucie, to w sytuacji, gdy sąsiada spotyka poważna tragedia (np. choroba kogoś bliskiego), raczej autentycznie mu współczujemy, niż odczuwamy radość z powodu jego nieszczęścia (BEN-ZEE'EV 2000, 81).

Powyższe uwagi Arystotelesa na temat *Schadenfreude* stały się punktem wyjścia dla rozważań Tomasza z Akwinu. Akwinata, podobnie jak Arystoteles, rozpoznaje *Schadenfreude* jako uczucie, które wyrasta z zazdrości. Najpełniejszy opis tego, czym jest „radowania się z powodu zła drugiej osoby” („laetari de malo alterius”), znajduje się w komentarzu do *Sentencji*⁸. Tomasz wykorzystuje

⁸ *Super Sent.*, lib. 4, d. 50, q. 2, a. 4, qc. 3, ad. 1: „Ad primum ergo dicendum, quod laetari de malo alterius in quantum huiusmodi, pertinet ad odium”.

ustalenia Arystotelesa, ale dodatkowo wprowadza — obok przyjemności i zazdrości — nienawiść (*odium*), za której pomocą próbuje opisywać psychologiczne zjawisko *Schadenfreude*. Sugeruje, że nienawiść jest wadą o szerokim spektrum, tj. ma wiele odcieni i odmian, manifestuje się na wiele sposobów, *Schadenfreude* zaś jest jednym z nich, tj. jednym ze sposobów wyrażania się nienawiści („*pertinet ad odium*”).

2. SCHADENFREUDE A NIENAWIŚĆ I ZAZDROŚĆ

Aby zobaczyć, czym jest *Schadenfreude* w psychologii moralnej Akwinaty, jakie są jej źródła i na czym polega mechanizm jej funkcjonowania, należałoby zbadać, czym jest nienawiść w Tomaszowej psychologii, ponieważ *Schadenfreude* jest pochodną nienawiści. Zwróćmy jednak uwagę, że Tomasz jest mniej zainteresowany opisem nienawiści od strony przeżyciowej, koncentruje się bardziej na opisie konstytuowania się (uczucia i wady) nienawiści poprzez jej przedmiot, tj. tego, ku czemu nienawiść jest skierowana. W konsekwencji opis *Schadenfreude* jest opisem w aspekcie jej przyczyny formalnej i sprawczej.

Akwinata wyróżnia dwa rodzaje nienawiści: uczucie (*passio*) oraz wadę (*vitium*). Pierwsza z nich to nienawiść „naturalna”, przedrefleksyjna, którą można by określić jako instynktowną wrogość ku temu, co stanowi zagrożenie. W tym ujęciu nienawiść jest uczuciem i namiętnością, tego rodzaju nienawiścią owca darzy wilki, ponieważ uważa instynktownie wilka za zagrożenie (*Sth* I^a-II^{ae}, q. 2.). Nienawiść drugiego rodzaju z kolei nie jest namiętnością, tylko wadą charakteru, utrwaloną dyspozycją (*Sth* II^a-II^{ae}, q. 34), która — najogólniej mówiąc — jest brakiem miłości do jakiegoś dobra, a dokładniej – „życzeniem zła w stosunku do tych osób, w których nienawiść jest wymierzona” (*Sth* I^a-II^{ae}, q. 46, a. 6; GREEN 2007, 413). Choć te dwa ujęcia różnią się od siebie, na ich określenie Tomasz używa jednego terminu: *odium*; dodatkowo ujęcia te mają ten sam przedmiot formalny, który — jak się okaże — jest jednocześnie przedmiotem *Schadenfreude*, tj. radości z powodu nieszczęść, które przytrafiają się innym osobom.

Wyjątkowy status nienawiści jako *passio* w tomistycznej psychologii polega m.in. na tym, że przedmioty nienawiści są postrzegane przez władze poznawcze jako ogólne (*Sth* I^a-II^{ae}, q. 29, a. 6, co.). Nienawiść jako *passio* władzy zmysłowej może odnosić się do czegoś uniwersalnie, zmysłowa nienawiść nie kieruje się do jednostkowych przedmiotów, tylko do całych klas przedmiotów (GREEN 2007, 412). Akwinata wyjaśnia, że nienawiść znajduje się w intelektualnej części

(duszy), ponieważ ma swoje źródło w uniwersalnym ujęciu intelektu⁹. Zachodzi to nawet w przypadku zwierząt, które za pomocą właściwych dla siebie władz poznawczych konstruują ogólne ujęcie odnoszone potem do partykularnych jednostek. Na przykład owca nienawidzi wilka nie dlatego, że jest on tym-oto-partykularnym wilkiem, lecz raczej dlatego, że jest on elementem klasy wilków. Owca za pomocą *vis aestimativa* postrzega wilka jako element zbioru „drapieżnik”, „wróg” i obawia się go, darzy nienawiścią itd. Dzieje się tak dlatego — zwraca uwagę Daniel de Haan, interpretując koncepcje Tomasza — że *per se sensibilia* takie jak kolor, zapach, dźwięk (np. wycie wilka) nie są w stanie poruszyć *appetitus sensibilis* i wzbudzić emocji (HAAN DE 2019, 223). Choć w aspekcie przeżyciowym nienawiść owcy do wilka może być instynktowna, naturalna i porywcza, może angażować cielesność w maksymalnym stopniu, owca nienawidzi wilka (*particulare*) tylko dlatego, że posiada on wilczą naturę (*universale*).

W drugim ujęciu nienawiść według Tomasza z Akwinu nie jest uczuciem, *passio*, lecz jest wadą. Nie jest instynktowna ani naturalna, jest raczej refleksyjna, ukształtowana przez umysł w jego postrzeganiu tego, co uniwersalne, tj. abstrakcyjnych własności tworzących klasę przedmiotów. Zdaniem Tomasza nienawiść tak rozumiana przenika w głąb osobowości ludzkiej. Definiuje ją jako „nieuporządkowanie woli człowieka, korzeń grzechu” (*Sth* II^a-II^{ae}, q. 34, a. 3, co.). W warstwie przyżyciowej jest złożonym zjawiskiem, a sam jej przedmiot jest abstrakcyjny i złożony, stanowi go intelektualna treść. Podobnie jak nienawiść naturalna także nienawiść jako dyspozycja obejmuje przedmiot oraz przekonanie, że przedmiot ten stanowi zagrożenie¹⁰.

Okazuje się zatem, że nienawiść w tomistycznej psychologii moralnej — zarówno naturalna, jak i jako dyspozycja — są skierowane ku przedmiotom ogólnym, które różnią się stopniem ogólności i złożoności. Nienawiść jako uczucie kieruje się ku naturze przedmiotów, ujmując je w sposób ogólny, nienawiść jako wada kieruje się ku przedmiotom skonstruowanym za pomocą bardziej złożonej struktury przedmiotom przekonań, ocen, wartości, motywacji itd. Wspólną własnością przedmiotów dla obu ujęć nienawiści (oprócz ich ogólności) jest to, że są one elementami większego zbioru „tego, co stanowi zagrożenie”, „tego, co jest szkodliwe i wrogie”. Innymi słowy, nienawiść jest skierowana ku kognitywnej treści, jest również zbiorem przekonań, w tym przekonań warto-

⁹ *Sth* I^a-II^{ae}, q. 29, a. 6, co: „Sed odium secundum quod est in parte intellectiva, cum consequatur apprehensionem universalem intellectus, potest utroque modo esse respectu universalis”.

¹⁰ Dobrym przykładem tego rodzaju nienawiści są np. uprzedzenia, nienawiść do jakiejś grupy etnicznej, rasowej czy wyznaniowej. Nienawidzimy Jana Kowalskiego nie dlatego, że jest to Jan Kowalski, ale dlatego, że należy do partii *x*, jest wyznania *y* itd.

ściujących, z których wtórnie mogą wynikać rozmaite reakcje behawioralne (np. akty przemocy) czy emocjonalne, takie jak gniew, oburzenie, zawiść oraz *Schadenfreude* (*Sth* I^a-II^{ae}, q. 29, a. 6.; GREEN 2007, 421).

Jaki byłby zatem związek *Schadenfreude* z nienawiścią w tomistycznej psychologii moralnej? Tomasz kwestię radości z cudzego cierpienia przedstawia obszerniej w dwóch miejscach: w komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* oraz w komentarzu do *Sentencji*. W jego rozważaniach wokół *Schadenfreude* obecne są dwie tezy: po pierwsze, *Schadenfreude* należy do nienawiści, po drugie, nienawiść może mieć źródło w zazdrości. Choć Akwinata nie pisze wprost o związkach samej radości z cudzych cierpień z zazdrością, to wydaje się, że na podstawie arystotelesowskich inspiracji, do których się odnosił, tezę tę można mu przypisać, uzupełniając tym samym jego koncepcję *Schadenfreude*.

Ogólne i wstępne uwagi na temat samej natury *Schadenfreude* Tomasz zawarł w komentarzu do *Sentencji*. Używa terminu *laetari de malo alterius*, który objaśnia jako radość z cudzego nieszczęścia należąca do nienawiści („pertinet ad odium”)¹¹. W niemalże dwadzieścia lat późniejszym komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* Tomasz wraca do tematyki *Schadenfreude*, jej miejsca pośród innych aktów psychicznych. W II księdze komentarza umieszcza *gaudium de malo* wśród dyspozycji, które dotyczą bliźniego¹². Rozpoznaje również *Schadenfreude* jako namiętność, która już na samym swoim poziomie terminologicznym („in ipso suo nomine”) implikuje zło czy złośliwość („gaudium de malo”)¹³. Oddzielenie przez Akwinatę *Schadenfreude* od działań zewnętrznych (takich jak np. akty przemocy) nawiązuje do greckich koncepcji, według których — jak spostrzegła trafnie Alessandra Fussi — *Schadenfreude* jest uczuciem kontemplacyjnym raczej aniżeli praktycznym (FUSSI, 2017, 77). *Schadenfreude* nie angażuje żadnych działań, nie ma siły motywacyjnej, co odróżnia ją od innych negatywnych namiętności (takich jak strach czy gniew, które motywują do ucieczki lub ataku).

¹¹ *Super Sent.*, lib. 4, d. 50, q. 2, a. 4, qc. 3, ad. 1: „Ad primum ergo dicendum, quod laetari de malo alterius inquantum hujusmodi, pertinet ad odium”.

¹² *Sententia Ethic.*, lib. 2, l. 9, n. 12: „Secundo ibi: Nemesis autem etc. agit de alia passione, quae vocatur Nemesis, idest reprehensio, quae est medieta invidiae et epicacoarchiae; charchos enim dicitur gaudium, cacos malum, epi super, ac si dicatur: gaudium de malo. Sunt autem hae dispositiones circa delectationem et tristitiam de his quae eveniunt proximis”.

¹³ Ponadto Tomasz do takich namiętności zalicza zazdrość (*invidia*), bezwstydnosć (*invrecundia*), a wśród działań: cudzołóstwo (*adulterium*), kradzież (*furtum*) oraz zabójstwo (*homicidium*). *Sententia Ethic.*, lib. 2 l. 7 n. 11: „Et hoc manifestat, ibi, quaedam enim etc. Et primo per rationem: quia quaedam tam passiones quam actiones in ipso suo nomine implicant malitiam, sicut in passionibus gaudium de malo et invrecundia et invidia. In operationibus autem adulterium, furtum, homicidium”.

Przyjrzyjmy się teraz relacji między zazdrością, nienawiścią a *Schadenfreude*. Wyjściowa przesłanka jest następująca: „skoro zazdrość jest żalem czy przykrością z powodu dobra bliźniego, to dobro bliźniego staje się dla nas nienawistne tak, że z zazdrości rodzi się nienawiść”¹⁴. Fragment ten jest zasadniczo parafrazą słów Arystotelesa (*Rhetorica* 1187a), który stwierdza, że przedmiot zazdrości przekształca się w przedmiot nienawiści. Jak dochodzi do tej zmiany? Zazdrość Tomasz definiuje bardzo szeroko, tj. jako przykrość z powodu dobra bliźniego, zazdrość jest taką przykrością czy żalem, których przyczyną i przedmiotem jest dobro innej osoby. Zwróćmy jednak uwagę, że na gruncie tomistycznej koncepcji uniwersalnego ujęcia przedmiotu nienawiści przedmiotem zazdrości i nienawiści nie jest partykularny byt, tylko raczej bardziej złożona kognitywna treść. Innymi słowy, tomistyczna koncepcja przedmiotu nienawiści jest w stanie wyjaśnić, że przedmiotem zazdrości jest nie tyle materialny byt (np. nowy samochód sąsiada), ale struktura „posiadanie-przez-sąsiada-samochodu-którego-ja-sam-nie-posiadam”. Dobro osoby B może być przykre dla osoby A, jeżeli A żywi przekonanie, iż realizacja tego dobra przez osobę B może przynieść A jakąś krzywdę. Na przykład, wyjaśnia Keith Green, dobro osoby A może być uznane za krzywdę osoby B, jeśli prowadzi ono do pomniejszenia dobrego imienia B (GREEN 2007, 418). Gdy przedmiot-dobro staje się nad wyraz przykry, pierwotna zazdrość zmienia się w nienawiść, ponieważ — jak argumentował Akwinata — smutek i przykrość są bezpośrednią przyczyną nienawiści (GREEN 2007, 417). W ten sposób cudze dobro staje się przedmiotem nienawiści.

Schadenfreude pojawia się natomiast wtedy, gdy cudze dobro ulegnie zniszczeniu. Odczuwana radość czy przyjemność wynika z tego, że nienawistny i przykry przedmiot uznany za szkodliwy uległ zniszczeniu i nie stwarza już więcej zagrożenia. Powróćmy do przykładu: gdy sąsiad kupi sobie drogi samochód, mogą odczuwać zazdrość, ponieważ jego dobro (samochód) staje się zagrożeniem dla mnie (dla mojego statusu społecznego, wyższości itd.). Gdy jednak samochód ulega wypadkowi (np. powalone drzewo przygniecie je tak, że nadaje się jedynie do kasacji), mogą odczuwać radość z powodu zniszczenia dobra, a tym samym oddalenia zagrożenia. Uczucie to jest właśnie *Schadenfreude*, które jest, po pierwsze, namiętnością powstającą na skutek zetknięcia z indywidualnymi przedmiotami uznanymi za dobro (skasowany samochód sąsiada), po drugie — namiętnością, która jest reakcją na pewną klasę przedmiotów (przedmioty stanowiące zagrożenie), i ostatecznie, po trzecie, jest namiętnością zakorzenioną głęboko w osobowości, wadą charakteru, ukonstytuowaną na złożo-

¹⁴ *Sth* II^a-II^{ae}, q. 34, a. 6, co: „Unde cum invidia sit tristitia de bono proximi, sequitur quod bonum proximi reddatur nobis odiosum. Et inde est quod ex invidia oritur odium”.

nym zbiorze przekonań, wartości, ocen, motywacji na temat samego siebie, świata i relacji do innych (uznanie nowego samochodu sąsiada za zagrożenie i radość z powodu jego zniszczenia wymaga skomplikowanych operacji intelektualnych). Rozważania Tomasza ukazują zatem naturę *Schadenfreude* w aspekcie zarówno jej przedmiotu, ponieważ jej przedmiotem są najczęściej złożone struktury psychiczne, wymagające skomplikowanych czynności kognitywnych, jak i w aspekcie przeżyciowym — *Schadenfreude* jest kombinacją bólu wywołanego zazdrością oraz przyjemnością, która powstaje, gdy osoba, której zazdrości doświadcza nieszczęścia (FUSSI 2017, 78).

3. O MORALNYM USPRAWIEDLIWIENIU *SCHADENFREUDE*

W swoim opracowaniu na temat radości z powodu nieszczęścia innych osób Wilco W. van Dijk oraz Jaap W. Ouwerkerk wyróżniają dwa źródła *Schadenfreude*: zazdrość oraz zasłużoną sprawiedliwość (DIJK i OUSTERKERK 2016, 8). O ile zazdrość określają jako negatywną emocję, obejmującą również uczucie wrogości czy poczucie niesprawiedliwości, o tyle zasłużona sprawiedliwość jest już pozbawiona tak jednoznacznie negatywnego zabarwienia. Ponadto wydaje się, że wyróżnienie dwóch źródeł *Schadenfreude* koresponduje z opisami Akwinaty, który w komentarzu do *Sentencji* stwierdza, że nie jest wyrazem nienawiści taka radość z cudzego nieszczęścia, gdy dołączone są do niej inne racje („ratione alicuius adiuncti”). Dzieje się tak w dwóch sytuacjach: po pierwsze, gdy ktoś cieszy się ze zła w sposób właściwy, tj. Tomasz dopuszcza sytuację, w której ktoś cieszy się ze zła drugiej osoby, np. jej udręku, gdy te udręki czynią jakieś zasługi dla życia, przyczyniają się do życia („prosunt ad meritum vitae”) (*Super Sent.*, lib. 4, d. 50, q. 2, a. 4, qc. 3, ad. 1). Po drugie, gdy ktoś cieszy się z cierpienia drugiej osoby będących efektem zaprowadzenia sprawiedliwości, np. gdy ktoś cieszy się z wyroku sądu skazującego przestępcę, mimo że przestępca doznaje z tego powodu cierpienia. W tych dwóch sytuacjach radości z cierpienia innych osób należy uwzględnić dodatkowe okoliczności, „inne racje”, które jednocześnie mają wpływ — jak się okaże — na ich ocenę moralną.

Najpełniejszy i najbardziej zwarty opis moralnego usprawiedliwienia *Schadenfreude* znajduje się w suplementie do *Sumy teologicznej*, wykorzystującym rozwiązania z komentarza do *Sentencji* (TORRELL 2008, 392; *Super Sent.*, lib. 4, d. 50, q. 2, a. 4, qc. 1, co.; *Super Sent.*, lib. 4, d. 50, q. 2, a. 4, qc. 2, co.). Tomasz stawia m.in. pytanie o stosunek ludzi zbawionych (w pełni szczęśliwych) do osób potępionych, odbywających karę w piekle, i zwraca uwagę na kilka wątków

(*Suppl.*, q. 94, a. 3). Przede wszystkim wyraża wątpliwość, że skoro szczęście zbawionych jest pełne i całkowite, nie dostrzegają oni cierpień potępionych, ponieważ jest to widok nieestetyczny i ohydny. W odpowiedzi Tomasz przypomina, że pełna wiedza, którą niewątpliwie posiadają zbawieni, nie wyklucza wiedzy o tym, co brzydkie, ponieważ pełna wiedza w równym stopniu dotyczy tego, co piękne, jak i tego, co ohydne. Skoro Bóg posiada pełną wiedzę, to uczestniczący w Bogu zbawieni – również (*Suppl.*, q. 94, a. 1, ad. 2). Zbawieni z całą pewnością mają zatem świadomość cierpień osób potępionych — konkluduje Tomasz.

Można jednak zadać pytanie: czy pełne szczęście osób zbawionych nie pomniejsza się przy świadomości cierpień innych osób? Czy faktycznie można czuć się w pełni szczęśliwym, wiedząc, że druga osoba jest skazana na wieczne cierpienia? Tomasz odpowiada negatywnie na te pytania. Stoi na stanowisku, że świadomość cierpienia potępionych nie tylko nie pomniejsza szczęścia zbawionych, ale dodatkowo przyczyna się do jego powiększenia. Argumentuje, że szczęście błogosławionych uwielokrotnia się, gdy jest zestawione ze swoim przeciwieństwem; następuje wyekspozowanie i uwypuklenie charakterystycznych cech szczęścia błogosławionych, ponieważ dostrzegają oni pełniej i w sposób bardziej wyrazisty — poprzez kontrast — ogrom swojego szczęścia (*Suppl.*, q. 94, a. 1, co.). W celu dokładniejszego wyjaśnienia tej sytuacji posłużmy się przykładem: jadąc płynnie drogą krajową S7 z Warszawy w kierunku Gdańska, mogę odczuwać zadowolenie z powodu cierpień kierowców, którzy jadąc w przeciwnym kierunku stoją w gigantycznym korku. Ich niekorzystna sytuacja i związana z nią frustracja nie wpływa na polepszenie mojej sytuacji, a moja *Schadenfreude* jest tutaj czysto psychologicznym bonusem (BEN-ZE'EV 2000, 80)

Kontrastowe zestawienie szczęścia zbawionych i cierpień potępionych jest zatem pierwszym z opisywanych przez Akwinatę sposobów, na jaki błogosławieni mogą czerpać dodatkowe szczęście z cierpień potępionych. Drugi sposób, na który błogosławieni mogą cieszyć się z cierpienia potępionych, ma swoją podstawę we fragmencie *Księgi Psalmów*, który opisuje radość z dokonanej sprawiedliwości (Ps 58,10). Z jednej strony Tomasz z inspiracji filozofią moralną Arystotelesa pisał, że „cieszenie się z czyjejś biedy należy do grzechu nienawiści”¹⁵, a z drugiej strony Tomasz mierzy się nie tylko ze źródłami biblijnymi, ale również z pismami Ojców Kościoła (m.in. Augustyna i Tertuliana), wyrażających aprobatę dla radości z cierpień potępionych (DUPRAS 2018, 250-251).

W kwestii 94 suplementu znajduje się argument, którego celem jest przynajmniej częściowa eliminacja ambiwalentnej oceny *Schadenfreude*. Tomasz stwierdza, że wyrażenie „czerpanie radości” można rozumieć dwojako. Po pierwsze,

¹⁵ *Suppl.*, q. 94, a. 3., a. 1: „Laetari enim de malo alterius ad odium pertinent”.

bezpośrednio, gdy ktoś czerpie radość z przedmiotu jako takiego. Na ten sposób święci czy zbawieni nie będą czerpali radości z kary potępionych. Na drugi sposób jednak można czerpać radość niebezpośrednio, tj. przy występowaniu dodatkowych racji i okoliczności¹⁶. Zbawieni będą cieszyć się z cierpień potępionych, ale nie *per se*, ale umieszczając je w horyzoncie boskiej sprawiedliwości i własnego wyzwolenia. W ten sposób Boża sprawiedliwość jest przedmiotem radości *per se*, ale jej konsekwencja — w tym przypadku kary potępionych — są niebezpośrednim przedmiotem radości (*Suppl.*, q. 94, a. 3, co.).

Innymi słowy, to nie cierpienie innych jest przedmiotem radości, ale triumf sprawiedliwości¹⁷. Tomasz moralnie usprawiedliwia *Schadenfreude* zbawionych za pomocą rozróżnienia dwóch przedmiotów ich przyjemności: bezpośredniego (Boża sprawiedliwość) i pośredniego (cierpienia potępionych). Błogosławieni nie czerpią przyjemności z cierpień potępionych wprost, a jedynie pośrednio, ponieważ właściwym i bezpośrednim przedmiotem ich radości jest Boża sprawiedliwość. *Schadenfreude* jest zatem moralnie usprawiedliwiona, gdy jest reakcją na słuszenie dokonaną zemstę lub słuszenie wymierzoną sprawiedliwość — wnioskuje Tomasz.

Kontrast między oceną Akwinaty *Schadenfreude* z części I^a-II^{ae} oraz II^a-II^{ae} *Sumy teologicznej* i z *Suplementu* może uderzać. Z jednej strony Tomasz jednoznacznie potępia *Schadenfreude* klasyfikując ją jako rodzaj nienawiści, z drugiej strony postrzega *Schadenfreude* raczej jako reakcję na sprawiedliwość i niekiedy czyni z niej wręcz cnotę. Różnica w ocenie *Schadenfreude* wynika z faktu, że — jak można przypuszczać — radość z powodu nieszczęścia sąsiada oraz radość z powodu potępienia grzeszników są dla Tomasza dwoma niesprowadzalnymi do siebie sytuacjami. W pierwszym przypadku radość ta jest najczęściej efektem wady charakteru osoby jej doświadczającej i wynika z namiętności (nienawiści, zazdrości, gniewu, strachu). W drugim przypadku jest konsekwencją rozumnej oceny i całkowicie pozbawiona jest elementu *passio* (*Suppl.*, q. 94, a. 3, ad 3).

Podsumowując, Akwinata usprawiedliwia moralnie czerpanie radości z cierpień potępionych poprzez wprowadzenie rozróżnień, które mają na celu pokazanie, że radość taka nie odnosi się wprost do cierpień potępionych jako swojego właściwego i adekwatnego przedmiotu. Przede wszystkim należałoby podkreślić, że radość (w jej warstwie zarówno psychologicznej, jak i intencjonalnej) jest skierowana ku dobru, tj. dobro jest formalnym przedmiotem radości. Wynika z tego, że dla zjawiska *gaudium de malo* zło jest jedynie przypadłościowym

¹⁶ Redaktorzy suplementu wykorzystują Tomaszowe wyrażenie *ratione „alicuius adiuncti”* z komentarza do *Sentencji*.

¹⁷ John Portmann tak podsumował koncepcję Akwinaty: „Aquinas loves the sinner, hates the sin” (PORTMANN 2000, XIII).

i niebezpośrednim przedmiotem, tj. przedmiotem nie wprost. Dalej Tomasz stawia pytanie o współczucie, rozważa, czy współczucie jest alternatywną opcją dla *Schadenfreude* w postawie błogosławionych względem cierpień potępionych (*Suppl.*, q. 94, a. 2; DIJK i OUWERKERK 2016, 18). Etymologicznie termin *miser cordia* oznacza udział w cudzym nieszczęściu, odczuwanie smutku z powodu cudzego smutku (MINER 2015, s. 74). Na samym początku rozważań Tomasz wyraża więc wątpliwość, że o ile współczucie jest do pewnego stopnia uczestniczeniem w cudzym nieszczęściu, a uczestniczenie w cudzym nieszczęściu jest równoznaczne z umniejszeniem własnego szczęścia, o tyle nie jest ono postawą ani słuszną, ani nawet możliwą dla błogosławionych, których szczęście jest pełne (*Suppl.*, q. 94, a. 2, sc.).

Swoją sceptyczny stosunek do współczującej postawy wobec potępionych Tomasz dodatkowo uzasadnia kolejnymi argumentami. Zauważa, że podobnie jak *Schadenfreude*, tj. radość z cudzego cierpienia, może albo wynikać z *passiones*, albo być konsekwencją sądu rozumu, tak współczucie może być albo uczuciem, albo sądem rozumu i wyborem woli. Dopuszczenie jednak aktów współczucia wobec potępionych u błogosławionych w obu przypadkach jest, zdaniem Tomasza, problematyczne. Z jednej strony współczucie, które jest *passio*, emocjonalną reakcją, nie może występować u błogosławionych, ponieważ są oni zasadniczo pozbawieni uczuć. Z drugiej strony współczucie, będące skutkiem sądu rozumu, nie może stać się przedmiotem rozumnego wyboru woli, tzn. błogosławieni nie mogą rozumnie „wybrać” współczucia, ponieważ taki wybór oznaczałby pragnienie, aby potępieni cierpieli mniej lub nie cierpieli wcale. Pragnienie złagodzenia cierpień potępionych z kolei sprzeciwia się sprawiedliwości, sprzeciw zaś wobec sprawiedliwości nie może mieć miejsca w przypadku błogosławionych. O ile jednak Tomasz nie dopuszcza współczucia dla potępionych, o tyle uważa je za w pełni zasadne w przypadku grzeszników, ponieważ współczucie dla grzeszników wyrasta z nadziei, że cierpienie (z powodu grzechu) zostanie zniesione i grzesznik przestanie być grzesznikiem. Cierpienie potępionych jest jednak wieczne i nie ma nadziei dla nich na żadną zmianę, stąd — stwierdza Tomasz — współczucie w stosunku do potępionych jest całkowicie nieracjonalne.

UWAGI KOŃCOWE

Tomasz z Akwinu swoją koncepcję *Schadenfreude* zbudował, biorąc za punkt wyjścia dwie tezy Arystotelesa: 1) *Schadenfreude* należy do nienawiści, 2) nienawiść ma swoje źródło w zazdrości. *Schadenfreude* jest więc radością i przyjemnością, uczuciem pasywnym (nieangażującym), które jest skierowane ku nie-

szczęściu bliźniego, ujętym jako dobro („malum alterius”). W konsekwencji, Tomasz postrzegał *Schadenfreude* jako uczucie mieszane, radość, która wynika z bólu (z nienawiści i z zazdrości). Od strony analizy przeżyciowej *Schadenfreude* Akwinata powtarza więc zasadniczo ustalenia Platona i Arystotelesa i tutaj jego myśl, w moim przekonaniu, nie jest oryginalna.

Od strony analizy przedmiotu i źródeł — zwłaszcza poprzez wprowadzenie do rozważań o *Schadenfreude* koncepcji intelektualnej nienawiści — rozważania Tomasza wykraczają poza ustalenia filozofii greckiej i zyskują bardziej oryginalny charakter. Konstrukcja formalnego przedmiotu nienawiści jest oparta na tezie, że nienawiść jest nie tyle namiętnością (jedną z *passiones*), co raczej intelektualną postawą wobec uniwersalnego przedmiotu oraz jego ewaluacją. Konstrukcja ta pozwoliła Tomaszowi stworzyć narzędzie, które opisuje poszczególne przypadki występowania *Schadenfreude*. Dodatkowo Akwinata próbuje dostrzec w *Schadenfreude* manifestację głębokiej i rozległej wady charakteru przenikającej intelektualne poziomy psychiki człowieka¹⁸.

Akwinata opisuje trzy odrębne przypadki radości z powodu cudzego nieszczęścia, które różnią się od siebie nawzajem, ponieważ są skierowane ku różnym przedmiotom. W pierwszym przypadku przedmiotem wprost jest nieszczęście innych osób, a źródłem — nienawiść i zazdrość (np. gdy ktoś cieszy się z powodu wgniecionej karoserii nowego samochodu sąsiada). W drugim przypadku przedmiotem nie wprost jest nieszczęście innych, przedmiotem zaś wprost — zasłużona sprawiedliwość (np. gdy ktoś cieszy się z powodu słusznie wymierzonej kary). Z kolei w trzecim przypadku przedmiotem nie wprost jest cierpienie innych, a przedmiotem wprost – własne szczęście. *Schadenfreude* powstaje tu na skutek porównania własnego szczęścia z cierpieniami innych (np. gdy ktoś płynnie przemierza się przez miasto, a z naprzeciwka kierowcy stoją w gigantycznym korku). Zdaniem Akwinaty cudze nieszczęście jest bezpośrednim przedmiotem tylko pierwszego przypadku i tylko ten przypadek zasługuje na moralną dezaprobatę. W pozostałych dwóch przypadkach *Schadenfreude* tak naprawdę nie zachodzi, ponieważ przedmiotem *per se* jest sprawiedliwość lub własne szczęście. Można więc przypuszczać, że krytyka Nietzschego wymierzona w tomistyczną koncepcję *Schadenfreude* jest nieadekwatna, ponieważ Nietzsche nie dostrzegł różnicy między przypadkiem pierwszym i drugim, tj. uznał, że źródłem radości są bezpośrednio cierpienia osób przebywających w piekle, tymczasem Tomasz stwierdza jedynie, że zbawiony cieszy się z powodu cierpień potępionych tylko o tyle, o ile cierpienia te są konsekwencją Bożej sprawiedliwości.

¹⁸ Wydaje się też, że ujęcie Tomasza jest bardziej złożone od ujęcia arystotelesowskiego, według którego nienawiść jest po prostu namiętnością (MANCA 2019, 229).

REFERENCJE

- ARYSTOTELES. 2000a. *Etyka nikomachejska*. Tł. Daniela Gromska. W: ARYSTOTELES. *Dzieła wszystkie*. T. 5, 7–300. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- ARYSTOTELES. 2000b. *Etyka eudemejska*. Tł. Witold Wróblewski. W: ARYSTOTELES. *Dzieła wszystkie*. T. 5, 385–493. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- ARYSTOTELES, 2001. *Retoryka*. Tł. Henryk Podbielski. W: ARYSTOTELES. *Dzieła wszystkie*. T. 6, 265–478. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BEN-ZE'EV, Aaron. 2000. *The Subtlety of Emotions*. Cambridge, MA: MIT Press.
- DIJK, van Wilco, i Jaap OUWERKERK. 2016. *Schadenfreude: Understanding Pleasure at the Misfortune of Others*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DUPRAS, Elyse. 2018. „Hell: The Pleasure of the Suffering of Others from Visions of the Afterlife to Religious Theatre”. W: *Pleasure in the Middle Ages*, red. Naama Cohen-Hanegbi i Piro-ska Nagy, 249–280. Turnhout: Brepols.
- FUSSI, Alessandra. 2017. „Schadenfreude, Envy and Jealousy in Plato's *Philebus* and *Phaedrus*”. *Philosophical Inquiries* 5, no. 1: 73–90. DOI: <https://doi.org/10.4454/philing.v5i1.175>.
- GREEN, Keith. 2007. „Aquinas on Attachment, Envy, and Hatred in the *Summa Theologica*”. *The Journal of Religious Ethics* 35, no. 3: 403–428.
- HAAN, Daniel de. 2019. „Aquinas on Perceiving, Thinking, Understanding and Cognizing Individuals”, W: *Medieval Perceptual Puzzles. Theories of Sense Perception in the 13th and 14th Centuries*, red. Elena Băltuță, 238–268. Leiden, Boston: Brill
- MANCA, Danilo. 2019. „Shades of Schadenfreude. A phenomenological account of pleasure at another's misfortune”. *Humana. Mentis Journal of Philosophical Studies*, 35: 222–248.
- MINER, Robert. 2015. „The Difficulties of Mercy: Reading Thomas Aquinas on Misericordia”. *Studies in Christian Ethics* 28, issue 1: 70–85. DOI: <https://doi.org/10.1177/0953946814555325>.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2003. *Z genealogii moralności*. Tł. Leopold Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- PORTMANN, John. 2000. *When Bad Things Happen to Other People*. New York: Routledge.
- SCHAFF, John. 1996. *Aquinas and Nietzsche: On the Issue of Ressentiment*, a Thesis Submitted to the Center for Thomistic Studies, Houston, Texas. https://www.academia.edu/14858355/Aquinas_and_Nietzsche_On_the_Issue_of_Ressentiment.
- TORRELL, Jean-Pierre. 2008. *Tomasz z Akwinu, człowiek i dzieło*. Tł. Agnieszka Kuryś. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- WOLFSDORF, David. 2013. *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*. Cambridge: Catholic University Press.

TOMASZ Z AKWINU O RADOŚCI ZE ZŁA,
KTÓRE PRZYTRAFIA SIĘ INNYM

Streszczenie

Tematem artykułu jest Tomasz z Akwinu koncepcja radości, której źródłem jest cierpienie innych osób (*Schadenfreude*). Pierwsza część obejmuje opis starożytnych źródeł *Schadenfreude*, którymi inspirował się Akwinata. Druga część dotyczy koncepcji nienawiści, która stanowi podstawę dla *Schadenfreude*. W trzeciej zaś części jest przedstawiona Tomaszowa próba rozróżnienia

rozmaitych przypadków występowania *Schadenfreude* oraz ich częściowego moralnego usprawiedliwienia.

Słowa kluczowe: *Schadenfreude*; psychologia moralna; Tomasz z Akwinu; filozofia średnio-wieczna

THOMAS AQUINAS ON TAKING PLEASURE
IN OTHER'S MISFORTUNE

S u m m a r y

The article presents Thomas Aquinas' concept of pleasure in other's misfortune (*Schadenfreude*), i.e. specific joy, the source of which is the suffering of other people. The first part describes the ancient *Schadenfreude* sources that inspired Aquinas. The second part deals with the concept of hatred that underlies the concept of *Schadenfreude*. In the third part, it is presented Aquinas' attempt to distinguish between various cases of the occurrence of *Schadenfreude* and an attempt of their moral justification.

Keywords: *Schadenfreude*; moral psychology; Thomas Aquinas; medieval philosophy

Information about the Author: Dr. habil. MAGDALENA PŁOTKA, Prof. at UKSW — Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw (UKSW), Institute of Philosophy, Department of History of Philosophy; correspondence address: ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa; e-mail: m.plotka@uksw.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6993-2178>.