

Piotr Cychura

Pojęcie szczęścia w I i X księdze *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa oraz w *Sententia* św. Tomasza

„Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zmierzać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”¹. Tak zaczyna *Etykę Nikomachejską* Arystoteles.

Średniowieczni arystotelicy przyjmowali za Stagirytą następującą definicję dobra: *bonum est quod omnia appetunt*². Pod wpływem tekstów Pseudo-Dionizego funkcjonowała jeszcze inna definicja dobra: *bonum est diffusivum sui* („dobre jest samowylewnością”). Definicję dobra w tej właśnie postaci spotykamy często w *obiectiones* (zarzutach do kwestii), z treścią których polemizuje św. Tomasz³. Sam Akwinata przyjmuje tę definicję z drobną, acz istotną poprawką: *bonum est diffusivum sui (et) esse*⁴. Św. Tomasz dodaje, że musi chodzić o przyczynowanie *per modum finis*⁵. W *De Veritate* św. Tomasz obszerniej wyjaśnia swoje stanowisko: trzeba rozumieć tę definicję w terminach przyczynowości celowej a nie sprawczej: sprawca nie jest bowiem miarą i doskonałością rzeczy, lecz jej prostym początkiem; celu dosięga rzecz wedle całego swego istnienia i to jest istota dobra⁶. Wydaje się, że chce tu św. Tomasz

¹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: idem, *Dziela Wszystkie*, t. V, Warszawa 1996, s. 77; *Ethica Nicomachea*, I, c. 1, 1095a 14-15, ed. I. Bekker, Berolini 1861.

² *Ethica Nic.*, 1094a 3

³ *In Sent.*, I ds. 34, q. 2, a. 1, arg. 4; *In Sent.*, III ds. 2, q. 1, a. 2A, arg. 2; *In Sent.*, IV, ds. 17, q. 1, a. 2A, arg. 3; *STh.*, I q. 73, a. 3, arg. 2; I-IIae, q. 1, a. 4, arg. 1; q. 2, a. 3, arg. 2; q. 81, a. 2, *sed contra*; *De Verit.*, q. 27, a. 3, arg. 3; *De Malo*, q. 4, a. 6, arg. 19.

⁴ *Contra Gent.*, I c. 37, nr 5; *In Sent.*, IV, ds. 46, q. 2, a. 1B, c.

⁵ *In Sent.*, I ds. 34, q. 2, a. 1 ad 4.

⁶ *De Verit.*, q. 21, a. 1 ad 4.

odróżnić przyczynowość sprawczą przyczyn wtórnych od absolutnego źródła ich istnienia – transcendentnego Dobra.

Wydaje się, że scholastycy mniej lub bardziej wyraźnie zdawali sobie sprawę z niebezpieczeństwa, jakie niesła za sobą recepcja Plotyńskiej zasady – to, co doskonałe, daje samo siebie z konieczności⁷. Zapowiedzią Tomaszowej dystynkcji jest już *Summa de bono* Aleksandra z Hales⁸. Słowa Pseudo-Dionizego o Bogu udzielającym się bez uprzedniego wyboru i poznania, na podobieństwo światła słonecznego, należy, zdaniem Akwinaty rozumieć tylko w tym sensie, że Bóg niczego nie wyklucza z uczestnictwa w jego dobru, jednak akt stwórczy jest niewątpliwie świadomy i wolny.⁹ Istnieje wiele innych sposobów udzielania dobroci Boga stworzeniom, a żaden z nich nie dorówna mocy Przyczyny.

Ta wstępna uwaga jest o tyle ważna, że, jak widzimy, osiągnięcie dobra nie implikuje ekstatycznego wyjścia z siebie (utruty indywidualności), lecz jest dopełnieniem integralności i doskonałości przeznaczonych stworzeniu przez Boga. Nie jest rzeczą obojętną, jak pojmujemy dobro, skoro poszukujemy istoty szczęścia, które stanowi *summum bonum* (*TO ARISTON*)¹⁰. Trzeba bowiem znaleźć coś, gwoli czego wykonujemy nie tę czy inną poszczególną czynność, ale czynimy wszystko w ogóle¹¹. Wszystko czynimy gwoli czegoś (innego), tylko jednak szczęście (*EUDAIMONIA*) jest wybierane dla niego samego, jest bowiem celem¹².

W dwojakim tego słowa znaczeniu możemy mówić o celu działania; w pierwszym będzie to sama rzecz, np. wytworzony przez zegarmistrza zegarek; w drugim, sama czynność, mająca wszelako odniesienie do rzeczy¹³. Działanie mające za podstawę dzielność etyczną (*ARETE*) jest celem w drugim tego słowa znaczeniu – jest więc czynnością, która doskonalili sam jej podmiot, nie zaś coś poza nim. Doskonałość myślenia i działania jest doskonałością samego człowieka – mądrego i prawego – nie zaś fizycznego przedmiotu. O doskonałym krawcu mówimy, gdy jego wyrób jest doskonały – z działaniem związanym z dzielnością rzecz ma się inaczej. Mimo iż czynności tego rodzaju *manent in operante*, mają jednak również odniesienie do rzeczywistości – jak bowiem zobaczymy później cel jest dwojaki: bezpośrednio zamierzony (np.: spacer) oraz rzecz, gwoli której się działa (np.:

⁷ Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, ks. II, IX, 3; V, IV, 1.

⁸ L. Elders, *The Metaphysics of Being of S. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, Leiden-New York-Koeln 1993, s. 57: "from the point of the final cause good is what is desired by all; at the level of the efficient cause good is what communicates itself; at the level of the formal causality good is undividedness of act and potency".

⁹ *De Verit.*, q. 5, a. 2 ad 1.

¹⁰ *Ethica Nic.*, I 1097b 27.

¹¹ *Ethica Nic.*, 1094a 1 sq.; 1102a 2-3.

¹² *Ethica Nic.*, 1176b 30-32.

¹³ *Ethica Nic.*, 1094a 4-18.

człowiek). Nowożytność za Descartesem stawia znak równości między pomysłem a celem, wykreślając celowość natury z obszaru kompetencji filozofa. Otóż pojmowanie przyczyny działającej jako *agens a tergo* (sformułowanie używane w tej dystynkcji przez M.A. Krapca), bez realnego celu jako punktu odniesienia działania jest całkowicie obce Arystotelesowi.

Jak widzieliśmy, dobro to cel wszelkiego dążenia. Nie wszystkie jednak dobra traktujemy jednakowo. Zawsze dążymy do jakiegoś dobra (celu). Nie wszystko jednak, czego pożądamy, ma jednakową wartość. Jedne przecież przedmioty czynimy celem do osiągnięcia innych, pragniemy np. pracy dla zarobku, zarobku dla przyjemnego wypoczynku, tegoż zaś dla zdrowia, itd. Ciąg jednak środków nie może być nieskończony – trzeba dojść do tego, gwoździem czego czynimy wszystko inne – inaczej nasze postępowanie byłoby bezsensowne, skazane na niespełnienie.¹⁴ Człowiek nie jest dziwotworem w porządku natury, nie jest *passion inutile* (Sartre), ma swój naturalny cel, do którego przyporządkowane jest potencjalnie wszystko jak środek do celu. Odczytanie tego potencjalnie obecnego w nas i rzeczywistości planu Stwórcy winno być dziełem ludzkiego intelektu usprawnionego w mądrości. Zdaniem św. Tomasza poznanie celu ostatecznego jest człowiekowi konieczne, całe bowiem życie człowieka powinno być podporządkowane celowi tegoż życia ostatecznemu i najlepszemu, jeśli ma być życiem prawym¹⁵. Dobrem ostatecznym jest zdaniem Arystotelesa szczęście, zdaniem Akwinaty, gdyby miało być nim coś innego, to tylko to, co czyni człowieka szczęśliwym, oraz to, czego to szczęście dotyka – w tym sensie Bóg jest szczęściem człowieka¹⁶. Poznanie i umiłowanie Boga – źródła wszelkiego dobra, uczyni człowieka szczęśliwym – jednak nadzieja i oczekiwanie dobra nie doprowadzi do poznania Boga – rozstrzygającą jest tu kwestia identyfikacji pryncypium bytu i dobra, tożsamego z celem świata. Kompetentna w kwestii identyfikacji tegoż pryncypium jest metafizyka¹⁷.

Ludzie w zasadzie zgodni są, co do tego, że szczęście człowieka jest celem ostatecznym – jeżeli tylko właściwie pojmują naturę celu. Człowiek naprawdę nie może nie pragnąć szczęścia, choć określenie jego natury okazuje się niezmiernie trudne. Mimo iż wszyscy w zasadzie ludzie, tak prości, jak i wykształceni, dobro najwyższe widzą w szczęściu, to różnią się, gdy wypada stwierdzić, co nim jest. Jedni więc widzą je w bogactwach, inni w rozkoszy (zmysłowej), inni jeszcze,

¹⁴ *Ethica Nic.*, 1094a 20-22; *Sententia Ethicorum*, I lect. 1, nr 3, w: S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, ed. R. Busa, Frommann-Holzboog 1980, t. IV.

¹⁵ *Sent. Ethic.*, I lect. 1, nr 5: *tota humana vita oportet quod ordinetur in ultimum et optimum finem humanae vitae; ergo ad rectitudinem humanae vitae necesse est habere cognitionem et optimo et ultimo fine humanae vitae.*

¹⁶ *Sent. Ethic.*, I lect. 10, nr 3.

¹⁷ *Sent. Ethic.*, I lect. 1, nr 13: *ultimum finem totius universi considerat scientia divina, quae est respectu omnium principalissima.*

w czym innym. Co więcej jeden i ten sam człowiek w różnych okresach swego życia czasami przedmiot szczęścia różnie określa. Gdy bowiem cierpimy nędzę, pragniemy pieniędzy; gdy jesteśmy chorzy, zdrowia, itd.¹⁸ Przyczyny tego faktu upatruje św. Tomasz w tym, że ludzie prosi za szczęście biorą to, co nasuwa się jako najbardziej jawne i nie wymagające objaśnienia¹⁹.

Pochopność identyfikacji przyczyny naszego szczęścia czy też może zgoła brak tejże identyfikacji jest przyczyną błędnych opinii na temat szczęścia. Nie musimy zatem godzić się na protagorejski relatywizm ani, broniąc się przed nim popaść w drugą skrajność – skoro miarą wszystkiego nie może być człowiek, musi być nią Bóg²⁰.

Ideę Dobra Platon uczynił miarą wszelkiego dobra i (we współczesnej terminologii) szczęściem w znaczeniu obiektywnym. Rozwiązanie Platona wydało się Arystotelesowi niezadowolające z tego względu, że poszukiwane przez nas *summum bonum* ma być szczęściem *l u d z k i m*²¹, przez człowieka właśnie osiągalnym, nie zaś jego niedosiężnym ideałem. Choćby istniało, jak chce Platon, Dobro Samo, w tym sensie, że wszelkie dobro cząstkowe było orzekane przez partycypację tegoż, jasną jest rzeczą, że nie mogłoby ono być czynione ani osiąganę przez człowieka²².

Złoty środek Arystotelesa brzmi: miarą moralności jest człowiek nie każdy, lecz cnotliwy²³; dobrem najwyższym jest nie każde działanie, lecz działanie *par excellence* ludzkie i to najlepiej usprawione²⁴. Dlaczego *d z i a ł a n i e* ?

Na ogół ludzie pojmują szczęście jako *p o s i a d a n i e* (bogactw, sławy, itp.), czyli jako *s t a n*²⁵. Szczęście nie może być dyspozycją (*HEXIS*)²⁶ inaczej

¹⁸ *Ethica Nic.*, 1095a 17-26.

¹⁹ *Sent. Ethic.*, I lect. 4, nr 4: *populares existimant felicitatem esse aliquid eorum quae sunt in aperto et manifesto, ut sunt illa quae in sensibilibus considerantur; quae sola manifesta sunt multitudini, et ideo aperta, quod non indigent expositione reserante, sicut sunt voluptates, divitiae et honor et alia huiusmodi.*

²⁰ Platon, *Prawa*, IV, 716 C. Zdaniem Arystotelesa, miarą słuszności osądu jest człowiek nie każdy, ale ten, kto dysponuje zdrową miarą osądu. I nie ma tu znaczenia, czy chodzi o odróżnienie bieli od czerni, czy dobra od zła – *Metaph.*, XI, 1063a 3-10.

²¹ *Ethica Nic.*, 1102a 15-17.

²² *Ethica Nic.*, 1096b 32-35. Moglibyśmy dodać: osiągalne w sposób naturalny. Decydujący głos w kwestii identyfikacji celu ostatecznego człowieka ma filozofia lub to, co pełni jej funkcję, teologia jednak uświadamia nadprzyrodzone perspektywy egzystencji człowieka. Platon natomiast zdradza tu być może jakieś intuicje religijne.

²³ *Ethica Nic.*, 1176a 26-28.

²⁴ *Ethica Nic.*, 1099b 26-27.

²⁵ Reinterpretując w *Summa contra gentiles* Boecjańską definicję szczęścia (*status omnium bonorum aggregatione perfectus* – „stan wszystkich dóbr doskonały z racji ich nagromadzenia”) św. Tomasz pisze, że *status* ów oznacza ukojenie (*quies*) woli w swoim przedmiocie. Nie tyle zatem posiada się wszystko, co cieszy się zupełnością dobra – c. 100 (*amplius*). Radość też jest aktem i to aktem woli zaspokojonej w swym pożądaniu. Definicja ta ponadto ma wyrażać, zdaniem św. Tomasza (*Contra Gent.*, III c. 63 (*sic igitur*)), to samo, co Arystotelesowski postulat zupełności dóbr wymaganych do szczęścia. Chodzi zatem o to, co wystarcza w zupełności – *plena sufficientia*. Wydaje się, że św. Tomasz interpretuje Boecjusza *benigne* – Arystotelesowska kategoria *s t a n u* jest jednak różna od kategorii działania.

²⁶ *Ethica Nic.*, 1098b 32-1099a 1.

szczęśliwym nazwać byśmy mogli człowieka pozbawionego świadomości, np. znajdującego się w głębokim śnie²⁷, co jest oczywistym nonsensem. Nie możemy również określić szczęścia jako możność (*DYNAMIS*)²⁸. Akt jest zawsze lepszy od możności, dlatego też *d z i a ł a n i e* (*ENERGEIA*) jest lepsze od stanów potencjalnych i habitualnych. Szczęście określa Arystoteles zawsze jako *ENERGEIA*²⁹. Należy to mocno podkreślić, dlatego że współcześnie przez szczęście pojmuje się raczej stan emocjonalny, różniący się od przyjemności zasadniczo tylko trwałością, głębokością i pokojem – zdaniem Arystotelesa wszystko to szczęściu towarzyszy, nie stanowi jednak jego istoty³⁰.

Zdaniem św. Tomasza końcowym dobrem, do którego dąży pragnienie każdego, jest jego ostateczna doskonałość (*ultima perfectio*). Doskonałość pierwszego rodzaju to forma substancjalna, drugiego rodzaju, działanie (*operatio*)³¹. Życie, w pierwszym tego słowa znaczeniu, to bytowanie: *vivere est viventibus esse*. Życie, w drugim tego słowa znaczeniu, to działanie – aktywność życiowa jest właśnie specyficznym dla danego bytu działaniem. Mówimy więc o życiu wegetatywnym – życie roślin; sensorywnym i motorycznym – życie zwierząt. Jasną jest rzeczą, że aktywności te przejawia również człowiek, nie są to jednak czynności tylko dla niego specyficzne³². Tomasz dokładnie odróżnia *actus hominis* – np. trawienie i *actus humani* – np. myślenie. Życiem właściwym dla człowieka jako takiego nie jest życie wegetatywne ani sensorywne, ale od nich godniejsze. W każdym razie *genus proximum* definicji szczęścia musi być działanie właściwe dla człowieka (*propria operatio hominis*)³³. Oczywista jest dla nas specyfika działań poszczególnych *artes* człowieka. Jeśli widzimy ją w wytworach, tym bardziej winniśmy ją dostrzec w naturze, która jest dziełem Boga – skoro człowiek jest czymś naturalnym (*aliquid existens secundum naturam*) niemożliwe jest, by był z natury bezczynny, a więc nie posiadał właściwej sobie czynności³⁴. Czynność przez nas poszukiwana będzie tą najlepiej już usprawnionej władzy³⁵. *Operatio*

²⁷ *Ethica Nic.*, 1095b 32-1096a 2; 1196a 34-1096b 3.

²⁸ *Ethica Nic.*, 1101b 12-13.

²⁹ *Ethica Nic.*, 1098a 7-8; 1099a 1-3, 25-29; 1099b 26-27, b 10-11; 1101a 4-5; 1102a 6-7, 19-20; 1176b 1-9; 1177a 10-11, 20; 1177b 18-20; 1178a 8-9.

³⁰ Por: D. Ross, *Aristotle*, London 1964, s. 190.

³¹ *Sent. Ethic.*, I lect. 1, nr 12.

³² *Ethica Nic.*, 1102a sq; *Sent. Ethic.*, I lect. 10, nr 7.

³³ *Sent. Ethic.*, I lect. 10, nr 2; lect. 10 nr 6: *manifestum est autem quod propria operatio uniuscuiusque rei est quae competit ei secundum suam formam. Forma autem hominis est anima cuius actus est vivere; non quidem quod vivere est actus viventis sed secundum quod vivere dicitur aliquod opus vitae, puta intelligere vel sentire; unde manifestum est, quod in aliquo opere vitae consistit hominis felicitas.*

³⁴ *Sent. Ethic.*, I lect. 10, nr 4.

³⁵ *Ethica Nic.*, 1177a 12-13; *Sent. Ethic.*, I lect. 19, nr 1: *felicitas est operatio quaedam secundum virtutem perfectam.*

*secundum virtutem optimam*³⁶. Jasną jest rzeczą, że za czynność tego rodzaju musimy uznać tę zgodną z rozumem (*LOGOS*)³⁷. W pewnym sensie będzie to działanie moralne³⁸, zważywszy jednak, że nędzarz np. nie może dokonywać czynów hojności, człowiek chory – czynów męstwa³⁹, a szczęście musi być racją postępowania wszystkich, wskazać musimy czynność, której przysługuje samostarczalność (*AUTARKEIA*) w stopniu najwyższym⁴⁰. Czynnością tą będzie kontemplacja filozoficzna intelektu usprawnionego w mądrości⁴¹. Ile kontemplacji, tyle szczęścia⁴². Czynność tę właśnie wybieramy gwoli niej samej⁴³. Te bowiem czynności nazywamy godnymi wyboru *secundum se*, w których nie pożądamy niczego poza samą czynnością⁴⁴. Sprawność zatem, która doskonalić miała naszą czynność, to mądrość; pojęcie bowiem cnoty (*ARETE*) obejmuje sprawności tak intelektu, jak woli.

Jest rzeczą jasną, że zazwyczaj czynność ta przysługuje nam wyłącznie *participativae*: o ile jesteśmy posłuszni osobie mądrej, która jak ojciec przedkłada to, co rozumne i dobre. Mądrość jest tą sztuką architektoniczną, bez której racja postępowania i wytwarzania dóbr w społeczeństwie jest nieczytelna⁴⁵. Posłuszeństwo (*PEITHESTHAI*), o którym mowa, to tyle, co posiadanie rozumu (*ECHEIN LOGON*) (racji lub prawa) – ustąpić należy przed tym, co rozumne, dlatego, że jest to rozumne⁴⁶. Posłuszeństwo ślepe jest to *contradictio in adiecto* – ustąpić można tylko wobec *LOGOS* – rozumu. Tak pojęte posłuszeństwo nie ma w sobie nic z serwilizmu, lecz jest spoiwem cementującym społeczność ludzi różnych wiedzą, mądrością i umiejętnościami, z których to każda jest jakąś specyficzną mądrością, a więc jakąś „społeczną kompetencją” danego człowieka. Mądrość – *simpliciter* – określa Arystoteles w *Metafizyce*⁴⁷ jako naukę architektoniczną. Dodajmy, że rozumność człowieka czyni Stagiryta naturalną przeciwwagą zasady autorytetu – nikt nie jest intelektu pozbawiony, nikt też nie może zostać wyręczony w naturalnym poznaniu Boga ze stworzeń.

³⁶ *Sent. Ethic.*, X lect. 10, nr 1.

³⁷ *Ethica Nic.*, 1102b 11 sq.; 1098a 7-8.

³⁸ *Ethica Nic.*, 1178a 8 sq.

³⁹ Cf.: *Ethica Nic.*, 1178a 28-34.

⁴⁰ *Ethica Nic.*, 1177a 27 sq.

⁴¹ *Ethica Nic.*, 1177a 17-18; 1178b 7-8;

⁴² *Ethica Nic.*, 1178b 28-33. *Met.*, XII c. 7, 1072b 24.

⁴³ *Ethica Nic.*, 1177b 2-3.

⁴⁴ *Sent. Ethic.*, X lect. 9, nr 5: *de ratione enim felicitatis est, quod sit per se sufficiens et non indigeat aliquo alio [...]. Ille autem operationes dicuntur secundum se eligibiles, ex quibus nihil aliud quaeritur praeter ipsam operationem.*

⁴⁵ *Ethica Nic.*, 1094a 1-b 11.

⁴⁶ *Ethica Nic.*, 1102b 32-1103a 1.

⁴⁷ *Met.*, I, c. 1.

W czasach nowożytnych mówi się o „osiąganiu” szczęścia, przez szczęście samo rozumiejąc stan zadowolenia z tego, co się osiągnęło. Tymczasem dla Stagiryty aktywność intelektualna i wolitywna (której zazwyczaj towarzyszy zadowolenie) sama już jest szczęściem, zadowolenie zaś nie stanowi istotnego jego składnika. Arystoteles przyznaje wyższość czynności intelektu; kontemplacja i towarzysząca jej radość przenika nasze poznanie świata i piękna moralnego czynu. St a n e m zapewne chcieliby nazywać cel życia ci, którzy nie rozumieją, na czym polega specyfika a k t y w n o ś c i intelektu właśnie. Istnieją czynności procesualne – dla nich s t a n będzie kresem; *operatio intellectus* wszelako do nich nie należy. Jest to czynność aczasowa i aprocesualna. Człowiek oczywiście myśli w c z a s i e , ale tylko *per accidens*. Specyficzną zatem dla intelektu tylko czynność nazwać możemy za św. Tomaszem *quietatio intellectus*, jeżeli rozumowaniu i nauce towarzyszy wysiłek, to sowitą nagrodą zań jest i n t e l e k c j a . Trudzymy się po to, by znaleźć wytchnienie (*SCHOLE*), w nim zatem upatrujemy szczęścia⁴⁸. W *Summa Contra Gentiles* zauważa św. Tomasz, że młody człowiek nabywa mądrości *in quiescendo* – w wyciszeniu⁴⁹, jeżeli brak miejsca na spokojną refleksję, nauka jest bezcelową udręką.

Zauważmy, że pragnienie szczęścia, które ożywia nasze poszukiwanie pełnej prawdy, jest swego rodzaju „poczuciem” niedopełnienia – o ile szczęście jest doskonałe z racji swej habitualnej podstawy, jaką jest mądrość, to do istoty pragnienia szczęścia należeć będzie właśnie brak owej podstawy. To, co poznajemy, jawi się nam jako nowe, niezwykle, dalekie od tego, z czym moglibyśmy się oswoić. Zdumienie, a później zachwyt jest n a t u r a l n ą reakcją intelektu na rzeczywistość.

Musimy wyróżnić to, co do szczęścia należy z samej jego istoty oraz to, co mu towarzyszy, a także jest doń przydatne. Przyjemność stanowi naturalne dopełnienie czynności, dynamizując ją i skłaniając do jej powtarzania⁵⁰. Życie filozofa jest najprzyjemniejsze⁵¹, choć co prawda nazwa przyjemności może być myląca dla tych, którzy nie znają innych rokoszy niż cielesne. Podobnie dobra zewnętrzne są jedynie środkiem do osiągnięcia szczęścia⁵².

W potocznym mniemaniu (usankcjonowanym przez poglądy utylitarystów) szczęście widzi się w przyjemności, wymagając tylko ich zupełności, trwałości

⁴⁸ *Ethica Nic.*, 1177b 5-32.

⁴⁹ I c. 4 (*secundum*); II c. 55 (*adhuc*).

⁵⁰ *Ethica Nic.*, X c. 4; c. 5.

⁵¹ *Sent. Ethic.*, X lect. 10, nr 11: *inter omnes autem operationes virtutis delectabilissima est contemplatio sapientiae [...] habet enim philosophus in sapientiae contemplatione delectationes admirabiles, et quantum ad puritatem, et quantum ad finitatem. Puritas quidem talium delectationum attenditur ex hoc, quod sunt circa res immateriales. Firmitas autem eorum attenditur secundum hoc, quod sunt circa res immutabiles.* Por.: *Ethica Nic.*, 1177b 21.

⁵² *Ethica Nic.*, 1178b 34 sq.

i głębokości. Nietrudno zauważyć tu niebezpieczeństwo relatywizmu, bo każdemu inna rzecz (niekoniecznie godziwa) daje zadowolenie. Jak ponadto odróżnić potrzeby naturalne, których zaspokajanie miałyby być godziwe od innych?⁵³ Dla obecnych naszych rozważań ważne jest nie samo to zagadnienie, ale sposób jego postawienia. „Mówią [...], że przykrość jest brakiem czegoś, czego domaga się natura, a przyjemność zaspokojeniem potrzeby”⁵⁴. Tak mówią według Arystotelesa platonicy⁵⁵. Pierwsze rozdziały *X* ks. *Etyki nikomachejskiej* poświęca Arystoteles polemice z tym poglądem. Przyjemność nie jest *ruchem i procesem* *stawa i się*⁵⁶; na pewno w każdym razie nie da się tego powiedzieć o przyjemnościach wrażeń zmysłowych⁵⁷, które, jak pamiętamy z pierwszych zdań *Metafizyki*, są znakiem naturalnego dla człowieka pragnienia poznania przyczyn. Przyjemność jest naturalnym dopełnieniem czynności. Skoro tak, to i szczęście nie może polegać zasadniczo na zaspokojeniu potrzeby.

Szczęśliwość właściwie pojęta obejmuje wszystko to, co jest *konieczne*. Ktoś mógłby stać się szczęśliwszy, gdyby przybyło mu bogactw, nie znaczy to jednak, by poprzedniemu jego szczęściu brakło czegoś istotnego⁵⁸. Krótko mówiąc, chodzi nam o *bonum integrum*, nie zaś o *bonum totale*. Całkowita zupełność i samoistność przysługuje tylko Bogu – przydanie mu jakiegokolwiek dobra nie jest możliwe⁵⁹. Nie można zatem zgodzić się z M.J. Adlerem, że:

„szczęście nie jest jednym dobrem pośród innych. Jest ono dobrem kompletnym, sumą wszystkich dóbr, nie każąc nam już pragnąć niczego więcej. W tym ujęciu szczęście nie jest najwyższym dobrem, lecz dobrem totalnym”⁶⁰.

Wydaje się, że mylenie szczęścia z dobrostanem jest myleniem skutku z przyczyną, bowiem dobrostan jest z jednej strony skutkiem, z drugiej zaś warunkiem działania, które jest istotą szczęścia. Relacje osobowe dynamizują się, gdy działanie nasze kieruje się ku temu, co *de facto* jest jego źródłem. Na owej relacji „odzwierciedlania” polega wzajemność relacji osobowych.

Jak wspomniałem Arystoteles polemizuje z Platońską koncepcją szczęścia. Zdaniem Platona, człowiek szczęśliwy powinien wpatrywać się w niezniszczalny wzór wszelkiego dobra.⁶¹ W życiu codziennym nie znajduje Arystoteles niczego na poparcie tego zaskakującego poglądu. Czy bowiem szewc np., by być *dobrym* szewcem, wpatrywać musi się w Idee Dobra? Inne jest dobro rzemieślnika, inne

⁵³ M.J. Adler, *Dziesięć błędów filozoficznych*, przeł. J. Marzęcki, Medium, Warszawa, b. d. w., s. 119.

⁵⁴ *Etyka nikomachejska* (tł. polskie), s. 282.

⁵⁵ Por.: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1997, t. II, s. 250.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 281.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 282.

⁵⁸ *Sent. Ethic.*, I lect. 9, nr 14.

⁵⁹ *Sent. Ethic.*, I lect. 9 nr 5; lect 9 nr 13.

⁶⁰ M.J. Adler, *op. cit.*, ss. 118-119.

⁶¹ *Politeia*, 519 CD; 517 BC.

kupca, gospodarza itd. Jeżeli w czymś się one zgadzają, to tylko w analogicznym pojęciu dobra,⁶² a oznacza to dla nas tyle, że natury tej zgodności nie ustalimy dopóty, dopóki nie wyjaśnimy zależności przyczynowej między Dobrem a dobrami, czego – jak wiadomo – Platon nie uczynił, bo uczynić nie mógł. Św. Tomasz zauważa, że nie było zamiarem Arystotelesa negowanie istnienia Dobra Samoistnego – przecież transcendentny, nieruchomy Poruszyciel *XII* ks. *Metafizyki* jest właśnie celem świata, który porusza jak przedmiot miłości.⁶³ Chodzi jedynie o wyjaśnienie stosunku między Bogiem a dobrem przez nas osiągalnym; być może Arystoteles zgodziłby się na twierdzenie, że Bóg jest szczęściem człowieka (do czego w sumie sprowadza się pogląd Platona⁶⁴), gdyby wskazano, jak jest ono możliwe. Jeżeli zatem chcielibyśmy wykazać, że jest ono dostępne i właściwe człowiekowi jako takiemu⁶⁵, że to nie implikuje tezy o pokrewieństwie duszy do Absolutu lub nawet postulatu utraty tożsamości osobowej, jako celu ostatecznego (w neoplatonizmie).

Jaki jest stosunek naszego szczęścia do Boga?

Sam Arystoteles mówi o nim w słowach raczej poetyckich⁶⁶. Mitologiczny sztafaż – w jaki ubrał swą wypowiedź w tej kwestii – dał arabskim arystotelikom pretekst do upatrywania celu ludzkiego życia w zjednoczeniu z najniższą oddzieloną inteligencją, nie zaś bezpośrednio z Bogiem. Stagiryta wypowiada się jednak jako filozof, stwierdzając, iż chwałę boskości przyznajemy przyczynie i zasadzie (*ARCHE, AITTON*)⁶⁷. Św. Tomasz nie poprzestanie na twierdzeniu, że Bóg jest szczęściem człowieka, ale da mu ponadto filozoficzne znaczenie.

Współcześnie za dobro w sensie obiektywnym uważa się zdobycie dóbr szczególnie wartościowych – „Szczęście jest ideałem, granicą, do której człowiek zbliża się tym bardziej, im wszechstronniej rozwija swoje zdolności, zaspokaja aspiracje, osiąga wartościowe cele”⁶⁸. Nietrudno zauważyć, że jest to platońskie rozumienie szczęścia. Platonizm teistyczny akcentować będzie tezę, że Bóg jest najwyższą wartością. Dla Kanta w *summum bonum* zawierać się będzie szczęście i Prawodawca, którego istnienie postuluje rozum praktyczny – w obu wypadkach osiągnięcie go jest jednak problematyczne. W każdym razie platolicy chcieli,

⁶² *Ethica Nic.*, 1096b 32-1097a 15; chcielibyśmy co prawda uratować coś z tego w sumie szlachetnego poglądu Platona – czyż bowiem jakaś bliskość Dobra samego (Boga) nie nadaje swego piętna zwykłym skądinąd czynom ludzi, których uważamy za świętych? – jest jednak wątpliwe, czy uda się to nam dopóty, dopóki pozostajemy na gruncie założeń samego Platona.

⁶³ *Sent. Ethic.*, I lect. 6, nr 6; lect. 7, nr 14.

⁶⁴ Wiem, że nie można z całą pewnością utożsamiać platońskiego Dobra z Bogiem, faktem jest jednak, że takiego utożsamienia platolicy dokonywali od czasów Ksenokratesa.

⁶⁵ *Ethica Nic.*, 1097b 25 sq.

⁶⁶ *Ethica Nic.*, 1099b 8-13.

⁶⁷ *Ethica Nic.*, 1102a 4-5.

⁶⁸ *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, v. hasło: szczęście (s. 494).

aby w dobru najwyższym zawierały się eminentnie wszystkie dobra partykularne. Różnicę zaś między Dobrem samym a częściowym widzieć będziemy w trwałości i zakresie dobra. Czyż bowiem nieskończoność nie jest głównym atrybutem Dobra samego? Nie bez sarkazmu pyta Arystoteles: czy biel byłaby bielsza, gdyby była wieczna?⁶⁹

Szczęście, które widzi Arystoteles w filozoficznej kontemplacji, choć jest to szczęście ludzkie, wydaje mu się czymś zgoła boskim (dlatego też niektórzy chcieliby z niego małodusznie zrezygnować)⁷⁰. Nigdzie chyba bardziej niż tu nie ulega Arystoteles wpływowi Platona. Boski pierwiastek w nas to rozum. Dzięki niemu jesteśmy „podobni” Bogu⁷¹, któremu przecież niepodobna przypisać inną czynność poza teoretyczną kontemplacją⁷². Pierwszy Poruszyciel *Metafizyki* to myśl samomyśląca.

Św. Tomasz omija pułapki platonizmu: powiemy, co prawda, iż coś w człowieku jest najbardziej podobne do Boga⁷³. Motyw miłości Boga do człowieka znajduje się w tym ostatnim stwierdzeniu. Na czym jednak miałyby polegać *connaturalitas* duszy w stosunku do Boga, tak droga sercu niektórych?⁷⁴ W sensie absolutnym intelekt człowieka nie jest boski, ale tylko przez analogię stosunku tego, co mu podlega (ciało)⁷⁵. Jeżeli chcielibyśmy znaleźć odpowiedni dla nas sens boskości, to winniśmy mówić nie tyle o pochodzeniu od Boga, ale upodobnieniu do niego⁷⁶. To upodobnienie, a nie podobieństwo charakteryzuje nasz stosunek do Boga⁷⁷.

⁶⁹ *Ethica Nic.*, 1096b 4-6.

⁷⁰ *Ethica Nic.*, 1177b 27-1178a 3.

⁷¹ *Ethica Nic.*, 1177a 12-18; 1178b 7-8.

⁷² *Ethica Nic.*, 1178b 22-23; 1178b 7 sq.

⁷³ *Sent. Ethic.*, X lect. 13, nr 8; nr 9: *Sapiens enim diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas. Sapiens etiam recte et bene operatur. Relinquitur ergo, quod ipse sit Deo amantissimus. Ille autem est felicissimus, qui maxime amatur a Deo, qui est fons omnium bonorum. Relinquitur igitur quod etiam secundum hoc quod felicitas hominis dicitur esse per hoc quod amatur a Deo, sapiens est maxime felix.*

⁷⁴ *Sent. Ethic.*, X lect. 10, nr 4.

⁷⁵ *Sent. Ethic.*, X lect. 10, nr 5: *quidam enim posuerunt intellectum humanum esse aliquid sempiternum et separatam. Et secundum hoc ipse intellectus esset quiddam divinum. Dicimus enim res divinas esse, quae sunt sempiternae et separatae. Alii vero intellectum partem animae posuerunt, sicut Aristoteles. Et secundum hoc intellectus non est simpliciter quiddam divinum, sed est divinissimum inter omnia quae in nobis [sunt], propter maiorem convenientiam quam habet cum substantiis separatis, secundum quod eius operatio est sine organo corporeo.*

⁷⁶ *Sent. Ethic.*, I lect. 14, nr 5: *Non enim dicitur aliquid divinum propter hoc solum quia est a Deo, sed etiam quia nos Deo assimilatur [...].*

⁷⁷ Etyka Eudemejska (VIII c.3, 1249b 6-23) dodaje, że przedmiotem kontemplacji filozoficznej jest właśnie Bóg.