

# Stanisław Kowalczyk

---

## Argument eudajmologiczny w tomistycznej filozofii Boga

---

Studia Philosophiae Christianae 13/2, 47-93

---

1977

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW KOWALCZYK

## ARGUMENT EUDAJMOLOGICZNY W TOMISTYCZNEJ FILOZOFII BOGA

- I. Dotychczasowe stanowiska. II. Eksplikacja podstawowych pojęć.  
III. Psychologiczno-aksjologiczne elementy argumentu.  
IV. Metafizyczne elementy argumentu. V. Wyjaśnienia końcowe.

Dla współczesnej filozofii Boga wciąż aktualne wydają się słowa św. Augustyna: „*Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore tuo habitat Veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende teipsum*”<sup>1</sup>. Choć wypowiedź dotyczy wprost argumentu z „wiekuistości prawdy”, to jednak posiada sens bardziej generalny. Filozoficzna teologia, jeżeli nie chce przestoczyć się w „cmentarzysko prawd martwych”<sup>2</sup>, winna uwzględniać trendy współczesnej filozofii. W centrum jej uwagi znajduje się człowiek, jego przeszłość i przyszłość oraz sens istnienia. Antropologiczne zainteresowania dzisiejszej filozofii zobowiązują również filozofię Boga do uwzględnienia wskazówki starochrześcijańskiego myśliciela: *in teipsum redi*<sup>3</sup>. Osobowość człowieka winna być punktem wyjścia w uzasadnianiu istnienia Boga.

Do argumentów antropologicznych należy argument z pragnienia szczęścia, zwany często eudajmologicznym. W dobie powszechnego zainteresowania człowiekiem oraz problemem szczęścia argument taki nie może być pominięty. Odwołuje się on do realnego faktu — ludzkiej natury, ujmowanej w aspekcie

<sup>1</sup> Św. Augustyn: *De vera rel.* 39, 2 PL 34, 154.

<sup>2</sup> J. Durandeaux: *Wieczność w życiu codziennym*. Tłum. L. Rutowska, Warszawa 1968, 18.

<sup>3</sup> Na antropologiczny charakter chrześcijańskiej filozofii współczesnej zwraca uwagę m.in. H. Urs von Balthasar: *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Paris 1966, passim, zwi. 33—64.

jej aktywności psychicznej. Ludzkie działania są wyrazem uniwersalnej tendencji świata, lecz u człowieka występują w formie specyficznej — łącząc się z funkcjonowaniem władz umysłowych intelektu i woli. Istotnym elementem psychicznego dynamizmu człowieka jest pragnienie szczęścia, utrwalone ontycznie w naturze ludzkiej. Fakt ten, ujmowany w kontekście całej osobowości człowieka, domaga się swego wyjaśnienia metafizycznego. Adekwatnym wyjaśnieniem jest odwołanie się do Absolutu, jako sprawczo-celowej przyczyny człowieka.

Naszym celem jest ponowne przeanalizowanie argumentu eudajmologicznego, dokonane głównie w ramach metafizyki tomistycznej. To prawda, że św. Tomasz z Akwinu nie sformułował *expressis verbis* argumentu z pragnienia szczęścia, ale liczne jego wypowiedzi zapewniają szeroką bazę filozoficzną dla niego. Słusznie więc stwierdził A. Forest, że filozofia arystotelesowsko-tomistyczna pozwala na akceptację argumentu eudajmologicznego<sup>4</sup>. W naszym przekonaniu tomizm nie wyklucza antropologicznej argumentacji za istnieniem Boga. Jej podmiotowy punkt wyjścia nie narusza realizmu epistemologicznego, niezbędnego na terenie filozofii Boga. W tym aspekcie akceptujemy uwagi J. Defevera, autora dzieła *La preuve réelle de Dieu*<sup>5</sup>.

W naszym studium, poświęconym problematyce argumentu eudajmologicznego: I. przedstawimy dotychczasowe stanowiska odnośnie naukowego waloru dowodu, II. omówimy występujące w nim pojęcia i zasady, III—IV. przeprowadzimy analizę istotnych jego elementów, V. wreszcie omówimy niektóre kontrowersyjne problemy związane z argumentem.

<sup>4</sup> „Il nous semble que cette preuve est dans l'esprit le plus profond et le plus exact de l'aristotélisme”. A. Forest, „Bulletin Thomiste” 9 (1932) nr 3—4, 594. Cytowana wypowiedź jest fragmentem recenzji dzieła Mansera: *Das Wesen des Thomismus*.

<sup>5</sup> Paris 1953, zwł. 63—65, 140—144; tenże: *Idée de Dieu et existence de Dieu. Réponse à une question*, „Revue philosophique de Louvain” 55 (1957) 5—57, zwł. 17—23, 31—33. Por. F. Gruszka: *Próby stosowania metody transcendentalnej w filozofii neoscholastycznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 11 (1975) nr 1, 5—26.

### I. Dotychczasowe stanowiska

Eudajmologiczny argument wielokrotnie był przedmiotem kontrowersji, w trakcie których jedni autorzy pozytywnie oceniali jego wartość merytoryczną, inni całkowicie go kwestionowali, a jeszcze inni przyznawali mu walor prawdopodobny. Pozytywnie oceniają argument augustynicy, liczni tomiści oraz przedstawiciele niektórych nurtów filozofii współczesnej — między innymi M. Blondel i jego sympatycy.

Augustyn, omawiający problematykę szczęścia w *De beata vita* i wielu innych pismach, dał wystarczające podstawy doktrynalne dla sformułowania argumentu eudajmologicznego. Argument taki analizują, odwołując się do wypowiedzi biskupa Hippony, Ch. Boyer i F. Cayré<sup>6</sup>. Inspiracja Augustyńska wyrażana jest również u M. F. Sciacci, który analizując dynamikę ludzkich pragnień akcentuje „otwarcie się” człowieka na absolutne wartości prawdy i dobra<sup>7</sup>. Autor dodaje, że absolutne Dobro — Bóg — stanowi adekwatny przedmiot człowieka i jego woli<sup>8</sup>. Zamknięcie się człowieka w wymiarze wartości skończonych jest działaniem wbrew naturze, powodując jej bytową destrukcję. Człowiek, jako byt rozumny i duchowy, jest uzdolniony ontycznie do pragnienia oraz posiadania Dobra nieskończonego. Naturalne pragnienie człowieka nie może być pozbawione realnego i adekwatnego przedmiotu, byłoby bowiem ontycznym nonsensem.

Argument eudajmologiczny przyjmuje również wielu przedstawicieli tomizmu: tak klasycznego jak fenomenologicznego. Reprezentanci tomizmu klasycznego często różnią się pomiędzy sobą, dlatego można mówić o dwu odmiennych interpretacjach

---

<sup>6</sup> F. Cayré: *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris 1951, 26—27; Ch. Boyer: *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*, Milano 1970, 157—158. Zob. S. Kowalczyk: *Ludzkie pragnienie szczęścia jako argument na istnienie Boga w ujęciu św. Augustyna*, „Ateneum Kapłańskie” 62 (1970) t. 75, 460—466.

<sup>7</sup> *L'existence de Dieu*. Trad. R. Jolivet, Paris 1951, 165—172.

<sup>8</sup> „*Le Bien suprême transcendant est donc la fin adéquat du désir humain de la béatitude*”. Tamże, 170; por. 167.

dowodu. Jedni autorzy za istotny element dowodu uważają tezę, że Bóg jest jedynym adekwatnym przedmiotem umysłowych władz człowieka i dlatego tylko On może zaspokoić nasze pragnienie szczęścia. Inni autorzy bardziej akceptują element psychologiczny argumentu: skoro człowiek na ziemi nie zaspakaja w pełni swego dążenia do szczęścia, to musi je zrealizować w życiu przyszłym — osiągając Dobro absolutne.

Metafizyczną, a w pewnym stopniu i aprioryczną, interpretację argumentu eudajmologicznego przyjmują: Gredt, Gardeil, Garrigou-Lagrange, Kirfel, Roland-Gosselin. H. Kirfel zwrócił uwagę, iż w duchowym życiu człowieka czymś naturalnym jest pragnienie oglądu Boga, ponieważ zawsze pragniemy poznawać prawdę. Naturalne pragnienie człowieka nie może być bezprzedmiotowe, ponieważ wówczas byłby ontycznym monstrem<sup>9</sup>. Człowiek, będąc bytem rozumno-duchowym, pragnie poznać Pierwszą Przyczynę wszelkiego bytu, upatrując w niej swe najwyższe szczęście.

Klasycznym przedstawicielem referowanej interpretacji argumentu z pragnienia szczęścia jest Joseph Gredt. W pracy *Elementa philosophiae Aristotelico-thomisticae* krótko stwierdza, że przedmiotem woli człowieka jest dobro nieskończone, ponieważ jedynie ono zdolne jest zaspokoić całkowicie nasze pragnienie szczęścia<sup>10</sup>. Zakwestionował takie stanowisko Manser, który przypomniał, iż przedmiotem ludzkiej woli jest dobro ujęte generalnie (*bonum in communi*). W odpowiedzi wyróżnił Gredt dwojaki przedmiot woli człowieka: formalny i adekwatny<sup>11</sup>. Dobro jako takie stanowi przedmiot formalny woli, natomiast dobro nieskończone jest jej przedmiotem adekwatnym.

<sup>9</sup> *Das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes*, „Divus Thomas” 1 (1914), 33—57. Autor powołuje się na pisma św. Tomasza: I—II, q. 3, a. 8, c.; *De malo* q. 5, a. 3.

<sup>10</sup> Friburgi Brig. 1922, t. II, 164—165.

<sup>11</sup> *Der Gottesbeweis aus der Glückseligkeit*, „Divus Thomas” 2 (1924), 92—100, 329—331. Podobnie ujmuje argument eudajmologiczny A. Gardeil: *Le désir naturel de voir de Dieu*, „Revue Thomiste” 9 (1926), 381—410.

Tylko Bóg, jako dobro nieskończone, może w pełni zaktualizować ludzkie dążenie do szczęścia, dlatego wola z konieczności jest ukierunkowana do Absolutu. Oczywiście człowiek jest wolny w swym wyborze czy negacji Boga, ale ze swej natury pragnie pełnego i nieskończonego dobra.

Pokrewnie ujmuje argument M. D. Roland-Gosselin, który zwraca uwagę, że miłość w sposób naturalny kieruje się ku dobru czyli realnemu przedmiotowi<sup>12</sup>. W realnym porządku dobro uprzedza miłość. Skoro więc ludzkie pragnienie szczęścia nakierowane jest ku dobru uniwersalnemu, to dobro takie niewątpliwie istnieje. Dobro, ogniskujące uwagę i pragnienia człowieka, powinno posiadać odpowiednią głębię ontyczną. Dlatego należy wnioskować, że tylko Bóg — jako najwyższe dobro — może zapewnić człowiekowi trwałe szczęście. Dobro takie odpowiada uniwersalnej naturze ludzkiego umysłu i woli. Korelację pomiędzy wolą człowieka a dobrem nieskończonym akcentuje również E. Laurent<sup>13</sup>. W jego przekonaniu wszyscy ludzie w sposób naturalny pragną doskonałego i nieskończonego dobra. Słabość ludzkiej woli sprawia, że niejednokrotnie błędnie rozumie się naturę i przedmiot pełnego szczęścia. Mimo to Dobro najwyższe jest formalnym przedmiotem woli człowieka w podobnym sensie jak Motor Pierwszy jest przedmiotem ludzkiego intelektu. Autor, omawiając argument z pragnienia szczęścia, odwołuje się także do zasad celowości przyczynowości oraz do teorii aktu i możliwości. Ostatnie elementy poszerzają niewątpliwie bazę argumentacji, pogłębiając również jej realizm.

Znanym zwolennikiem argumentu eudajmologicznego jest R. Garrigou-Lagrange, który włącza go w czwartą „drogę” św. Tomasza<sup>14</sup>. Autor wychodzi ze stwierdzenia, iż przedmiotem woli człowieka jest dobro uniwersalne. Nie wystarczają człowiekowi do szczęścia żadne dobra konkretne: tak zmysłowe jak

---

<sup>12</sup> *Le désir du bonheur et l'existence de Dieu*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 13 (1924), 162—172.

<sup>13</sup> *Le désir naturel de la béatitude et l'existence de Dieu*, „Revue de Philosophie” 30 (1930), 270—282, zvl. 272—275.

<sup>14</sup> *Dieu. Son existence et sa nature*, Paris 1933, 302—307.

umysłowe. Nawet nieskończoność dóbr skończonych nie zapewni szczęścia, ponieważ byłyby to nieskończoność sukcesywna i potencjalna, a człowiek szuka nieskończoności aktualno-jakościowej. Takim dobrem może być jedynie Dobro najwyższe, pozbawione jakichkolwiek braków. Ono też stanowi przedmiot woli człowieka i jego pragnienia szczęścia.

Niektórzy tomiści opowiadają się za indukcyjno-psychologiczną interpretacją argumentu eudajmologicznego. M. de Munynck sądzi, że zasada *desiderium naturale non potest esse inane* nie jest pewna przed stwierdzeniem, że ludzka natura jest dziełem mądrości Bożej a nie efektem przypadku<sup>15</sup>. W takim razie omawiany argument posiada walor jedynie indukcyjny. Zwyczajne ludzkie potrzeby są zaspakajane przez właściwe im wartości. Skoro zatem ludzkie pragnienie szczęścia nie jest całkowicie zaspokojone przez wartości skończone, to musi istnieć Wartość nieskończona — Bóg. Nieco inaczej ujmuje argument Otto Zimmermann. Wychodzi ze stwierdzenia, że wartości ziemskie dają tylko szczęście skończone, człowiek zaś poszukuje szczęścia nieskończonego i trwałego. Celowość natury pozwala wnioskować, że istnieje Bóg jako dobro zapewniające najwyższe i trwałe szczęście człowiekowi.<sup>16</sup> Zasadę celowości włącza w argument eudajmologiczny również O. Böhm, widząc w niej jego istotny element<sup>17</sup>. Równocześnie, odwołując się do tekstów Akwinaty, wskazuje na psychologiczno-aksjologiczną podstawę dowodu. Autentyczne i trwałe szczęście nie polega na żadnych wartościach ziemskich, które są skończone i przemijające. Tylko nieskończona prawda i nieskończone dobro potrafią zapewnić człowiekowi nieskończone szczęście, którego on poszukuje. Tak więc dążenie do nieskończonego szczęścia wskazuje na istnienie nieskończonego bytu, tj. Boga.

Interesującą interpretację argumentu eudajmologicznego

---

<sup>15</sup> *Praelectiones de Dei existentia*, Lovanii 1904, 85—86.

<sup>16</sup> *Das Gottesbedürfnis als Gottesbeweis den Gebildeten dargelegt*, Freiburg im Br. 1910, zwł. 85, 178.

<sup>17</sup> *Der Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben beim hl Thomas*, „Divus Thomas” 4 (1926), 319—326.

znajdujemy u przedstawicieli tomizmu fenomenologicznego. Tej grupie przewodzi Jeseph Maréchal, który wiele uwagi poświęcił omawianemu problemowi<sup>18</sup>. Wskazywał on na korelatywność pomiędzy subiektywną dynamiką woli ludzkiej, nakierowanej na dobro, a obiektywnym porządkiem dóbr. Człowiek *explicite* szuka wartości skończonych, *implicite* jednak poszukuje dobra uniwersalnego. Dobro uniwersalne to dobro doskonałe, którego nie ma na terenie świata stworzeń. Tak więc, uznając celowość struktury ludzkiego bytu i prymat aktu przed możliwością, należy przyjąć istnienie Boga jako ostatecznego celu i motoru ludzkiego działania. W immanencji człowieka, jego myśli i działania woli, odkrywamy istnienie Transcendencji. Subiektywna celowość (*finis quo*) umysłowego dynamizmu ludzkiego wskazuje na istnienie najwyższego celu obiektywnego (*finis cuius*), tj. Boga. W zakończeniu swych analiz Maréchal stwierdza, że istnienie Boga jest implikowane w każdym akcie intelektualnego poznania człowieka<sup>19</sup>. Ostatnia uwaga autora budzi poważne zastrzeżenia, lecz generalne ujęcie argumentu jest niewątpliwie interesujące.

Pokrewną interpretację argumentu eudajmologicznego proponują inni przedstawiciele fenomenologicznego tomizmu: Brugger, de Finance, Korinek i Marc. André Marc sądzi, iż referowany dowód posiada podobne podstawy metafizyczne jak inne klasyczne dowody na istnienie Boga, mianowicie zasadę przyczynowości oraz uznanie prymatu aktu przed możliwością<sup>20</sup>. Człowiek, poszukujący dobra i szczęścia, to *byt in fieri*. Dlatego domaga się ostatecznej podstawy ontycznej, którą może być jedynie Akt Czysty. Umysłowo-idealna aktywność ludzkiej woli — wyrażona najpełniej w aktach miłości — wyrasta z rzeczywistości ludzkiej osoby, dlatego też jej kresem może być tylko inny *byt realno-osobowy*, zarazem jednak absolutnie doskonały. Podobny

---

<sup>18</sup> *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier V: *Le thomisme devant la philosophie critique*, Paris 1949<sup>2</sup>, 413—450.

<sup>19</sup> Tamże, 450; por. 533—537.

<sup>20</sup> *Dialectique de l'agir*, Paris 1949, 174—187.



tok rozumowania odnajdujemy w analizach J. de Finance'a<sup>21</sup>. Wskazuje on na „nieskończoność” ludzkich pragnień, związanych z potencjalnością dóbr ziemskich. Autor nie poprzestaje jednak na omówieniu fenomenologii ludzkich pragnień, przechodząc następnie na teren metafizycznych wyjaśnień faktu poszukiwania szczęścia przez człowieka. Polemizuje z ontologicznym nihilizmem Sartre'a, oraz z teorią permanentnego *fieri* Hegla. Pełnym horyzontem i kresem ludzkiego pragnienia szczęścia nie mogą być wartości naturalno-ziemskie, ale dopiero Absolut.

Argument eudajmologiczny akceptują również W. Brugger i A. Korinek<sup>22</sup>. Wskazują oni na specyfikę umysłowej aktywności człowieka, którego intelekt poszukuje uniwersalnej prawdy a wola uniwersalnego dobra. Obie wartości są autentycznie uniwersalne dopiero wówczas, kiedy są nieskończone. W takim razie człowiek, poszukując pełnego szczęścia, kieruje się ku Bogu jako absolutnej prawdzie i absolutnemu dobru.

Zwolennikami argumentu z pragnienia szczęścia są myśliciele, których trudno zaliczyć do klasycznych nurtów filozofii chrześcijańskiej: tak augustynizmu jak tomizmu. Wśród współczesnych autorów na pierwszy plan wysuwa się Maurice Blondel, którego dzieło *L'Action* jest w większości poświęcone omawianemu problemowi. Autor odwołuje się do natury ludzkiej, ujmowanej historycznie i egzystencjalnie, nawiązując do Augustyńskiego *inquietum cor*<sup>23</sup>. Wykazuje również, że człowiek — ujmowany na płaszczyźnie wewnętrznego doświadczenia i psychicznego dynamizmu — nakierowany jest ku Transcendencji. Blondel argument eudajmologiczny łączy z finalistyczną inter-

---

<sup>21</sup> *L'horizon du désir*, „Doctor communis” 14 (1961), 128—201, zwł. 128—138.

<sup>22</sup> W. Brugger: *Theologia naturalis*, Roma 1959, 132—138; A. Korinek: *Capita quaedam praelectionum theologiae naturalis*, Roma 1968—1969, 418—450, zwł. 428—438.

<sup>23</sup> Por. P. A. Liégé: *Saint Thomas d'Aquin et Blondel. Désir naturel de voir de Dieu et appel au surcroît divin*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 34 (1950), 244—248.

pretacją świata, wyróżniając celowość już zaktualizowaną i będącą w stadium formowania się<sup>24</sup>. Ta ostatnia odnosi się również do człowieka, którego natura wypowiada się w pełni dopiero w działaniu. Umysłowe działanie istoty rozumnej, nakierowane na absolutno-transcendentne wartości prawdy i dobra, są zarazem odkrywaniem obecności Boga<sup>25</sup>. Progresywny dynamizm ludzkiego ducha obejmuje, obok spekulatywnej myśli, domenę woli i miłości. Bóg nie może być traktowany jako przedmiot teoretycznego studium z pominięciem serca oraz miłości. Człowiek w psychicznym działaniu ustawicznie przekracza samego siebie<sup>26</sup>, stając przed alternatywą: włączyć się w rzeczywistość Boga albo też zamknąć się egoistycznie w sobie<sup>27</sup>. Tak więc *élan* ludzkich działań i pragnień pozwala nam odkryć obecność Boga, lecz dokonuje się to zarówno przez myśl jak miłość. Poznanie Boga jest konsekwencją aktywności wyrastającej z głębi ludzkiej natury, odczuwającej potrzebę napotkania nieskończonego Dobra<sup>28</sup>. Ludzkie działanie kieruje się w sposób naturalny ku Transcendencji.

Argument eudajmologiczny, obok licznych zwolenników, posiada również swoich oponentów. Niektórzy całkowicie podważają jego naukową wartość, inni przyznają mu walor hipotetyczny. Zdecydowanym krytykiem argumentu był G. M. Manser<sup>29</sup>. Twierdzi on, że dowód z pragnienia szczęścia — szczególnie w interpretacji Gredta — opiera się na niejasnym rozumieniu przedmiotu formalnego ludzkiej woli. Przedmiotem takim — w ramach filozofii tomistycznej — jest dobro ujęte ogólnie.

<sup>24</sup> M. Blondel: *L'Action*, Paris 1950, 346—348.

<sup>25</sup> „*La pensée de Dieu en nous dépend doublement de notre action. D'une part, c'est parce qu'en agissant nous trouvons une infinie disproportion en nous-mêmes, que nous sommes contraints à chercher l'équation de notre propre action à l'infini*”. Dz. cyt., 351.

<sup>26</sup> Por. dz. cyt., 388.

<sup>27</sup> Tamże, 356—376.

<sup>28</sup> Tamże, 354.

<sup>29</sup> *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg 1949, 367—392; tenże: *Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes*, „*Divus Thomas*” 2 (1924), 331—339.

nie, nie może nim być natomiast dobro nieskończone czyli najwyższe. W takim razie ludzkie dążenie do pełnego szczęścia nie dowodzi jeszcze faktu, aby Bóg jako dobro najwyższe miał być przedmiotem formalnym ludzkiej woli<sup>30</sup>. Pomiedzy nieskończonym dobrem Boga a skończonością człowieka i jego władz zachodzi istotna dysproporcja, dlatego trudno akceptować stanowisko, że człowiek — na płaszczyźnie naturalnej — dąży do poznania i uchwycenia Dobra absolutnego. Ogląd Boga, oraz płynące stąd szczęście, możliwe są dopiero na płaszczyźnie nadprzyrodzonej. Manser dodaje, że Bóg — dobro najwyższe — jest przedmiotem świadomego wyboru człowieka, stąd nie należy mówić o pragnieniu Boga jako fenomenie naturalnym i powszechnym. Autor przeciw omawianemu argumentowi wysuwa również inne zastrzeżenia. Przede wszystkim ma on zbyt wiele apriorycznie zakładać, między innymi zasadę celowości. Zasada ta jest oczywista dopiero po uzasadnieniu istnienia Boga. Argument implikuje także pełną korelatywność pomiędzy każdym ludzkim pragnieniem a jego przedmiotem, co referowany autor kwestionuje. W takim razie pragnienie oraz poszukiwanie jakiejś wartości nie jest jeszcze przekonującym dowodem jej istnienia. Manser, polemizując z Rolandem-Gosselinem, zarzuca mu utożsamianie miłości doskonałej z miłością prawdziwą<sup>31</sup>. Miłość człowieka nakierowana do wartości ziemskich jest prawdziwa, mimo iż nie jest ona doskonała. Z tego względu nie należy twierdzić, że człowiek — szukając autentycznego dobra i autentycznej miłości — szuka w sposób naturalny Boga.

Na zarzuty Mansera, kwestionującego wszelką wartość naukową argumentu eudajmologicznego, odpowiadali m.in. J. Gredt i A. Forest<sup>32</sup>.

Do oponentów analizowanego argumentu należy także L. Billet, w przekonaniu którego fakt ludzkich aspiracji niczego nie

<sup>30</sup> *Was Wesen des Thomismus*, wyd. cyt., 374—378, 381.

<sup>31</sup> G. M. Manser: art. cyt., 337—339.

<sup>32</sup> J. Gredt: *Der Gottesbeweis aus der Glückseligkeit*, „Divus Thomas” 2 (1924), 92—100; A. Forest, „Bulletin Thomiste” 9 (1932) nr 3—4, 593—595.

dowodzi, chyba że założy się, iż są to dążenia wszczepione przez Boga<sup>33</sup>. Wówczas jednak nie można mówić już o dowodzie za istnieniem Boga, gdyż apriorycznie zakłada się Jego realność. Bóg nie jest bezpośrednim przedmiotem tak ludzkiego poznania jak ludzkich dążeń, dlatego nie można mówić o naturalnym pragnieniu Boga jako pełni ludzkiego szczęścia.

Argument eudajmologiczny, obok zdecydowanych zwolenników i oponentów, posiada również adherentów określających go jako dowód prawdopodobny. Tak właśnie czyni P. Descoqs, który — uznając pewien walor argumentu — dostrzega zarazem jego doktrynalne punkty słabe<sup>34</sup>. Zwraca mianowicie uwagę, iż podstawą argumentu jest zasada celowości, która albo implikuje już sprawcze działanie Boga, albo — abstrahując od niego — posiada walor jedynie prawdopodobny. Istotne zastrzeżenia autora dotyczą formalnego przedmiotu ludzkich działań i pragnień. Naturalne pragnienie szczęścia, włączone w ludzką naturę, odnosi się do wartości proporcjonalnych względem niej, tj. dóbr skończonych. Z tego względu jest wątpliwe, aby formalnym przedmiotem woli ukierunkowanej ku szczęściu było dobro nieskończone rozumiane w sensie pozytywnym<sup>35</sup>. Formalnym przedmiotem intelektu ludzkiego jest uniwersalna prawda a woli uniwersalne dobro, przedmiotem obu władz nie jest natomiast nieskończona prawda i nieskończone dobro. Descoqs twierdzi również, że ludzkie dążenie do Boga jako nieskończonego dobra jest świadomym aktem wyboru — często dokonującym się na płaszczyźnie łaski, co implikuje świadomość istnienia Boga.

Merytoryczna odpowiedź na zarzuty, kwestionujące czy podważające doktrynalną wartość argumentu z pragnienia szczęścia, zawarta jest w w czwartej i piątej części rozprawy.

<sup>33</sup> *De Deo uno et Trino*, Roma 1935, 46—48.

<sup>34</sup> P. Descoqs: *Praelectiones theologiae naturalis*, Paris 1935, t. II, 125—253, zwł. 158—161.

<sup>35</sup> Por. dz. cyt., 168—174. Niektóre z zarzutów Mansera i Descoqsa na terenie Polski podtrzymuje I. Różycki: *Dogmatyka*. Ks. II: *Istnienie Boga*, Kraków 1948; nr 444—449, 214—217.

## II. Eksplicacja podstawowych pojęć

Argument eudajmologiczny zawiera szereg pojęć, które ze względu na swą kontrowersyjność czy wieloznaczność wymagają wyjaśnienia. Najbardziej istotnym pojęciem w dowodzie jest niewątpliwie pojęcie szczęścia<sup>36</sup>. Niektóre nurty filozoficzne w ogóle kwestionują istnienie szczęścia. Arthur Schopenhauer (†1860) był głosicielem pesymizmu, interpretując życie ludzkie jako nienasycone pragnienie, nie dające się nigdy zaspokoić. J. P. Sartre i A. Camus (†1960), przedstawiciele ateistycznego egzystencjalizmu, również kwestionowali w sposób zasadniczy możliwość zdobycia szczęścia przez człowieka. Obaj opowiadali się za pesymistyczno-tragiczną interpretacją rzeczywistości, uznając bezsens ludzkiego istnienia. W konsekwencji tego uznali, że człowiek nigdy nie zaspokoi swego pragnienia szczęścia, stoi temu na przeszkodzie absurdalność ludzkiego bytu.

Przeważająca większość myślicieli uznaje możliwość osiągnięcia szczęścia przez człowieka, lecz różnorodnie pojmuje jego naturę. Koncepcje szczęścia można różnorodnie klasyfikować, między innymi można mówić o subiektywistycznych i obiektywistycznych teoriach szczęścia. Subiektywistyczne koncepcje redukują fenomen ludzkiego szczęścia do elementów podmiotowych: przyjemności, korzyści, zadowolenia itp. Takie tendencje pojawiły się już w starożytności w teoriach hedonizmu etycznego i psychologicznego. Główny twórca hedonizmu, Arystyp z Cyreny († ok. 366 p.Chr.) twierdził, że przyjemność jest jedynym dobrem człowieka. Źródło ludzkiego szczęścia upatrywał w przyjemnościach biologiczno-zmysłowych. Hedonistą był również Epikur (†270 p.Chr.), który zdystansował się jednak od wulgarnego hedonizmu, rozróżniając przyjemności niższe (zmysłowe) i wyższe (umysłowe). Za istotny nośnik szczęścia dalej uznawał przyjemności, ale zalecał ich rozumną selekcję. Subiektywna interpretacja szczęścia upowszechniła się w filo-

---

<sup>36</sup> Tej tematyce poświęcony jest mój artykuł pt. *Ku integralnej koncepcji szczęścia*, „Collectanea Theologica” 46 (1976) nr 3.

zofii nowożytnej i współczesnej. Występuje ona często w formie hedonizmu psychologicznego, który czasem jest łączony z teorią utylitaryzmu. J. Bentham (†1832) i J. St. Mill (†1873) utrzymywali, że własne dobro i przyjemności są naczelnym prawem moralnym oraz źródłem szczęścia. Dodawali jednak, że szczęście jednostki realizuje się tylko w kontekście dobra i szczęścia społecznego. Elementy subiektywizmu można dostrzec w tej definicji szczęścia, jaką proponuje Władysław Tatarkiewicz, autor pracy *O szczęściu*. Stwierdza on, że „szczęściem jest trwałe, pełne i uzasadnione zadowolenie z życia”<sup>37</sup>. Opis ujmuje szczęście w kategoriach psychologicznych, pomijając aspekty metafizyczne. Tatarkiewicz, choć bezpośrednio akcentował naturalno-horyzontalny wymiar ludzkiego szczęścia, to jednak nie wykluczał jego sensu eschatologicznego.

Drugim nurtem w zakresie eudajmologii jest obiektywistyczna koncepcja szczęścia. Jej zwolennicy twierdzą, że szczęście człowieka nie jest redukowalne do sfery samych przeżyć, łączy się natomiast z posiadaniem przedmiotowych wartości. Wśród obiektywistycznych koncepcji szczęścia należy jeszcze wyróżnić teorie naturalistyczno-relatywistyczne oraz absolutno-eschatologiczne. Pierwsze można nazwać koncepcjami immanentnymi szczęścia, drugie koncepcjami transcendentnymi<sup>38</sup>. Do naturalistycznych teorii szczęścia należy marksistowska interpretacja szczęścia. Sugeruje ona mianowicie, że główną podstawą ludzkiego szczęścia są wartości ekonomiczno-społeczne, stwarzające optymalne warunki dla subiektywnego przeżycia szczęścia. Marksistowską teorię szczęścia charakteryzują: aktywizm, optymizm i naturalizm. Jej aktywizm łączy się z apelem o czynno-kolektywne przekształcanie świata, dokonywane poprzez tworzenie odpowiednich struktur społecznych sprzyjających ludzkiemu szczęściu. Optymizm eudajmologiczny jest elementem tezy, iż przyszły ustrój sprawiedliwości społecznej — realizowany w ramach komunizmu — zapoczątkuje etap powszechne-

<sup>37</sup> Wł. Tatarkiewicz: *O szczęściu*, Warszawa 1970, 40.

<sup>38</sup> T. Ślipko SJ: *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, 78.

go szczęścia. Wreszcie naturalizm tej teorii opiera się na przekonaniu, że szczęście wymaga odrzucenia jakichkolwiek religii, mówiących o zależności człowieka od Boga. Człowiek jest „kowalem własnego losu”, dlatego tylko on jest twórcą własnego szczęścia.

Drugą odmianą obiektywistycznych teorii szczęścia są koncepcje eschatologiczno-absolutne. Nurt ten zainicjowali Platon i Arystoteles. Ostatni z nich stwierdził, że „szczęście jest najwyższym dobrem”<sup>39</sup>. Źródło szczęścia widział on w osiąganiu wartości duchowych, głównie w kontemplacji prawdy. W ten sposób dostrzegł eschatologiczny wymiar szczęścia, polegający na kontakcie człowieka z Absolutem. Transcendentną interpretację fenomenu szczęścia proponują również wszyscy myśliciele chrześcijańscy, na czele z Augustynem i Tomaszem z Akwinu. Św. Augustyn (†430) głosił, że „szczęśliwy jest jedynie ten, kto ma wszystko, czego chce, a zło odrzuca”<sup>40</sup>. Innym razem pisał, że „żyć szczęśliwie” to „żyć zgodnie z tym, co stanowi najlepszą część człowieka”<sup>41</sup>. Autentyczne szczęście nie może pomijać umysłowej domeny człowieka, dlatego szczęścia nie można pojmować jako materialnej pomyślności ani też utożsamiać go ze sferą przyjemności witalnych. Św. Tomasz (†1274) określił szczęście jako „doskonałe dobro, które zaspokaja całkowicie pragnienia” człowieka<sup>42</sup>. Opis wyróżnia dwojaki element ludzkiego szczęścia: subiektywny — przeżycie, oraz obiektywny — integralne dobro. Pełnym szczęściem jest całkowite i ostateczne nasycenie człowieka przez dobro, pełna aktualizacja intelektu i woli. Taki ideał szczęścia odwołuje się do eschatologicznego losu człowieka, realizującego się poza ramami życia ziemskiego.

<sup>39</sup> Arystoteles: *Etyka nikomachejska* I, 7, 1097 b 22—23. Tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, 20.

<sup>40</sup> *De Trinitate* 13, 5, 8 PL 42, 1020.

<sup>41</sup> *Contra Acad.* 1, 2, 5 PL 32, 908.

<sup>42</sup> I—II, q. 2, a. 8, c.; por. I, q. 26, a. 1; P. Scortesco: *Tu es né pour le bonheur*, Paris 1960, zwł. 57—77; J. Pieper: *Glück und Kontemplation*, München 1962, zwł. 21—40.

Filozofia chrześcijańska opowiada się za obiektywistyczno-eschatologiczną koncepcją szczęścia. Jest to zarazem koncepcja realistyczna, uznająca złożoność problematyki szczęścia. W potocznym języku nazywa się niejednokrotnie szczęściem materialną pomyślność i sprzyjający nam los (duża wygrana, nieoczekiwane powodzenie). Szczęście, ujmowane na płaszczyźnie naukowo-refleksyjnej, może być charakteryzowane w różnych aspektach: psychologicznym, etycznym, ontologicznym i religijnym. W aspekcie fenomenologiczno-psychologicznym można określić szczęście jako zadowolenie z życia. W aspekcie ontologicznym szczęściem jest pełna aktualizacja potrzeb, twórczych możliwości i pragnień człowieka, konsekwencją czego jest wewnętrzny pokój. W etycznym aspekcie szczęście to realizacja i nasycenie wartościami, które odpowiadają rozumnej naturze człowieka. W eschatologicznym aspekcie szczęściem będzie odkrywanie przez człowieka wartości absolutnych, ześrodkowanych w Bogu.

Następnym pojęciem, odgrywającym czołową rolę w argumencie eudajmologicznym, jest pojęcie „*appetitus*”. Termin jest różnie tłumaczony na język polski: dążenie, poruszenie, pragnienie, pożądanie<sup>43</sup>. W otaczającym nas świecie dostrzegamy różne stopnie ontyczne: byty nieożywione, ożywione, czujące i myślące. Gradualizm ontyczny pociąga za sobą istnienie różnych typów dążeń i pożądań. Byt jest ze swej natury dynamiczny, ujawniając swe możliwości w działaniu. Każde działanie jest poprzedzone ontyczną inklinacją, w wyniku czego potencjalność bytu jest zdeterminowana do określonego aktu. Dążenie, uwarunkowane strukturą bytu, jest nakierowane do jakiegoś celu — dobra<sup>44</sup>. Tomasz z Akwinu wyróżnia trzy istotne typy pożądania: naturalne, zmysłowe i umysłowe<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Słownik łacińsko-polski pod red. M. Plezi, Warszawa 1959, t. I, 227.

<sup>44</sup> „*Finis rei cuiuslibet est [id] in quod terminatur appetitus eius. Appetitus autem cuiuslibet rei terminatur ad bonum. Cuiuslibet igitur rei finis est aliquod bonum*”. C. Gent. III, c. 16.

<sup>45</sup> „*Inest enim omnibus appetitus boni, quum bonum sit quod omnia appetunt, ut philosophi tradunt. Huiusmodi autem appetitus, in his qui-*



„Pożądanie naturalne” (*appetitus naturalis*) posiadają jestestwa pozbawione wszelkiego poznania: tak intelektualnego jak zmysłowego<sup>46</sup>. Termin „pożądanie” posiada tu sens jedynie analogiczny, ponieważ nie istnieje nawet władza wywołująca działanie. „*Appetitus naturalis*” jest po prostu efektem określonej natury bytu, nakierowanego do określonych działań<sup>47</sup>. Pozbawione poznania byty posiadają określone cele, które realizują w sposób zewnętrzno-mechaniczny. Tomasz stwierdza, że ogień zawsze kieruje się swym płomieniem do góry, kamień zaś spada na dół (gdyby go nawet podrzucić, to byłoby to nienaturalne dla natury kamienia)<sup>48</sup>. „Naturalne dążenie” bytu utożsamia się z jego naturą, zdeterminowaną do określonych celów oraz wartości. Jestestwa takie nie mogą nie działać w sposób wyznaczony ich substancjalną formą.

Wyższą formą pożądania jest pożądanie zmysłowe (*appetitus sensualis seu animalis*). Nie znosi ono naturalnego dążenia bytu, tylko je dopełnia i doskonali<sup>49</sup>. Pojawia się tu nowy element — poznanie zmysłowe, występujące już na terenie świata zwierzęcego. Dążenie naturalne identyfikowało się z bytem, natomiast dążenie zmysłowe jest wynikiem posiadania władz realnie różnych od substancji podmiotu. Każda forma substancjalna jest nakierowaniem i uzdolnieniem do określonych działań. W bytach, do których natury włączona jest zdolność poznawania świata, pojawia się pożądanie zmysłowe ontycznie doskonalsze od pożądania naturalnego. „Ten wyższy rodzaj skłonności jest związany ściśle z władzą pożądawczą duszy, dzięki tej władzy

---

*dem quae cognitione carent, dicitur naturalis appetitus, sicut dicitur quod lapis appetit esse deorsum; in his autem quae cognitionem sensitivam habent, dicitur appetitus animalis, qui dividitur in concupiscibilem et irascibilem; in his vero quae intelligunt, dicitur appetitus intellectualis seu rationalis qui est voluntas*”. C. Gent. II, c. 47.

<sup>46</sup> Por. I, q. 6, a. 1, ad 2; I, q. 19, a. 1, c.; I, q. 78, a. 1, ad 3; *De ver.*, q. 22, a. 1, c.

<sup>47</sup> *De ver.* q. 22, a. 1; J. Maritain, *Sept leçons sur l'être*, Paris 1932—1933, 134.

<sup>48</sup> I—II, q. 6, a. 4, c.

<sup>49</sup> I, q. 60, a. 1; *De ver.* q. 22, a. 3, ad 2.

zwierzę może pożądać tego co uprzednio poznało, a nie tylko tego do czego skłania go jego własna natura”<sup>50</sup>. Akt pożądania zmysłowego zwierzęcia jest związany z posiadaniem specyficznej władzy, kierującej do określonych działań. Władze te są różne od swego podmiotu, aktywizuje je dostrzeżone dobro. Zwierzę pożąda przede wszystkim tego, co daje mu przyjemność. Równocześnie jednak zwierzę pragnie usunąć to wszystko, co stanowi zagrożenie dla jego przyjemności względnie co jest dla niego nieprzyjemne. U zwierząt można dostrzec dwojaką władzę: pożądliwą (*concupiscibilitas*) i gniewliwą (*irascibilitas*)<sup>51</sup>. Tomasz wyraża przekonanie, że ostatnia władza — gniewliwość — jest najszlachetniejszym elementem natury zwierzęcej. Pożądanie zmysłowe, bazujące na poznaniu zmysłowym, jest w swej dynamice całkowicie zdeterminowane. Dopiero kiedy zwierzę czuje się zagrożone, rezygnuje z konkretnej przyjemności. Takie postępowanie zbliża je w pewien sposób do rozumnego pragnienia człowieka.

Najdoskonalszym rodzajem pożądania jest pożądanie umysłowe (*appetitus rationalis seu intellectualis*), związane z funkcjonowaniem władzy woli, a bazujące na poznaniu intelektualnym<sup>52</sup>. Pożądanie takie, właściwe człowiekowi, Tomasz opisuje następująco: „Desiderium est inclinatio voluntatis in aliquid bonum consequendum”<sup>53</sup>. Rozumne dążenie jest więc skłonnością woli do osiągnięcia jakiegoś dobra. Nakierowanie na dobro charakteryzuje każdy typ pożądania, wola nie jest w tym względzie wyjątkiem. Specyfiką woli jest jednak odmienny mechanizm dążenia do dobra, jest to mianowicie świadome i dobrowolne nakierowanie na konkretne dobro. Tak więc u człowieka można mówić o dwojakim dążeniu: naturalnym

<sup>50</sup> I, q. 80, a. 1, c.

<sup>51</sup> I, q. 81, a. 2, c.

<sup>52</sup> C. Gent. II, c. 47.

<sup>53</sup> C. Gent. III, c. 26. Por. G. Laporta: *Les notions d'appétit naturel et de puissance obéissante chez saint Thomas d'Aquin*, „Ephémérides théologiques Lovanienses” 5 (1928), 257—277; L. Charlier: *Puissance passive et désir naturel selon saint Thomas*, „Ephémérides théologiques Lovanienses” 7(1930), 5—28, 639—662.

(*appetitus naturalis*) i świadomie wywołanym (*appetitus elicited*). Wola ze swej natury zawsze dąży do dobra, jest to jej naturalne ukierunkowanie. Równocześnie jednak człowiek, dzięki posiadaniu intelektu, wybiera dobro uprzednio poznane; jego pożądanie jest świadomie ukierunkowane i wolne<sup>54</sup>. Dynamika ludzkiego ducha jest uniwersalna i konieczna, ale jego konkretna realizacja jest dziełem wolnej woli. Ludzkie dążenie do szczęścia jest więc wynikiem wolnej decyzji, poprzedzonej poznaniem określonego dobra i stadium namysłu.

Tym pojęciem argumentu eudajmologicznego, które wywołuje najwięcej kontrowersji, jest pojęcie przedmiotu formalnego ludzkiej woli. Człowiek, jako byt przygodny i skończony, nie jest zdolny ująć — tak poznawczo jak dążeniowo — całej rzeczywistości równocześnie. Dlatego poszczególne władze człowieka ujmują sukcesywnie różne aspekty i rzeczywistości. Każda władza posiada specyficzny dla siebie przedmiot. Filozofia klasyczna wyróżnia przedmiot materialny i formalny.<sup>55</sup> Przedmiotem materialnym jest całość danej rzeczy czy określona klasa bytów, przedmiotem zaś formalnym jest interesujący nas aspekt czyli racja poznania przedmiotu materialnego. Przedmiotem materialnym władzy jest to wszystko, co odpowiada jej zasięgowi i kompetencji. Formalnym przedmiotem władz człowieka jest wspólna cecha powodująca, iż odnoszą się one do danej władzy.

Interesuje nas aktualnie przedmiot woli człowieka. Przedmiotem materialnym są wszystkie konkretne jestestwa, ku którym

<sup>54</sup> *”Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est quod cuiuslibet creatae naturae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni. Et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem non ex necessitate; quod ei competit in quantum voluntas est”.* De ver. q.22,a.5,c. Por. I,q.82,a.1, c. i ad 3; J. Maréchal, dz.cyt., 421—423.

<sup>55</sup> Por. S. Adamczyk: *Przedmiot formalny w epistemologii tomistycznej*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1(1948), 98—122; M. A. Krąpiec: *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, 620—625.

człowiek kieruje swe pragnienie. Przedmiot materialny może być wieloraki, natomiast przedmiot formalny dla każdej władzy jest tylko jeden<sup>56</sup>. Jest on po prostu tym, do czego władza zdąża w sposób spontaniczny. Przedmiotem formalnym ludzkiej woli jest aspekt dobra, dostrzegalny w wyniku poznania intelektualnego w upragnionym bycie. O formalnym przedmiocie woli pisze św. Tomasz następująco: „*Et hoc manifeste apparet in intellectu; nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus*”<sup>57</sup>. Akwinata dostrzega analogię pomiędzy formalnym przedmiotem intelektu człowieka i jego woli: formalnym przedmiotem intelektu jest bytowość<sup>58</sup>, przedmiotem formalnym woli zaś jest dobro. Termin „*bonum in communi*” wskazuje, że chodzi o dobro w ogóle, dobro jako takie. Wewnętrzna racja dobra dostrzegalna jest w każdym bycie.

Przedmiotem licznych kontrowersji jest pytanie: czy dobro najwyższe czyli nieskończone może stanowić przedmiot woli człowieka? Zwolennicy argumentu eudajmologicznego — L. Charlier, R. Garrigou-Lagrange, J. Gredt, A. Korinek, M. F. Sciacca — dają odpowiedź pozytywną, przeciwnicy argumentu zajmują stanowisko wręcz odwrotne. G. M. Manser i E. Elter stwierdzają, że skoro przedmiotem formalnym woli człowieka jest *bonum in communi*, to nie może nim być *bonum infinitum*.<sup>59</sup> Dobro specyfikuje władzę woli, inicjując jej aktywność

<sup>56</sup> „*Quum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportebit esse naturaliter unum obiectum, sicut visus colorem et auditus sonum*”. C. Gent. II, c. 83.

<sup>57</sup> I—II, q. 10, a.1, c.

<sup>58</sup> *De ver.* q.15, a.2; I, q.79, a.7, c.; I, q.87, a.3, ad 1.

<sup>59</sup> G.M. Manser: *Das Wesen des Thomismus*, wyd.cyt., 381; tenże: art. cyt., 333—334; E. Elter: *De naturali hominis beatitudine ad mentem Scholae antiquioris*, „Gregorianum” 9(1928), 281—289.

nakierowaną ku określonym przedmiotom. Każda władza posiada tylko jeden swój przedmiot formalny, w przeciwnym bowiem wypadku byłaby rozdwojona w swej naturze<sup>60</sup>. Z tego tytułu żadne dobra konkretne, łącznie z najwyższym Dobrem, nie mogą stanowić formalnego przedmiotu woli. Zresztą, dopowiadają wspomniani autorzy, przedmiotem woli jest dobro już poznane<sup>61</sup>. A przecież najwyższe Dobro — Bóg nie jest bezpośrednio poznawalny przez człowieka, dlatego nie może stanowić formalnego przedmiotu jego woli.

Argumentacja powyższa, choć sama w sobie słuszna, nie obala możliwości sformułowania argumentu z pragnienia szczęścia. Trafne jest stwierdzenie, że formalnym przedmiotem woli człowieka jest dobro jako takie (*bonum in communi*). Wydaje się jednak, że należy wprowadzić konieczne rozróżnienia przy omawianiu natury oraz zakresu przedmiotu formalnego. Nawet P. Descoqs, kwestionujący częściowo omawiany argument, wyróżnia przedmiot formalny ogólny (*obiectum commune*) i przedmiot formalny właściwy (*obiectum proprium*)<sup>62</sup>. Przedmiotem formalnym ogólnym jest to wszystko, co dana władza poznaje bez względu na stan w jakim się znajduje. Przedmiotem zaś właściwym jest tylko to, co ujmuje władza znajdując się w określonym stanie, np. w trakcie życia ziemskiego. Wielu tomistów rozróżnienie powyższe odnosi do władzy intelektu ludzkiego<sup>63</sup>. Stwierdzają oni, że ogólnym przedmiotem formalnym intelektu jest aspekt bytu, wszystko bowiem poznajemy jako byt — coś istniejącego. Natomiast przedmiotem właściwym ludzkiego umysłu jest istota rzeczy materialnych<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> I—II,q.1,a.5,c.

<sup>61</sup> „*Bonum apprehensum est obiectum voluntatis*”. C. Gent. II,c.24. Por. I,q.80,a.2, ad 1; I—II,q.13,a.5,ad 2.

<sup>62</sup> Dz.cyt., 142—143.

<sup>63</sup> Inne stanowisko zajmuje S. Adamczyk: *De obiecto formalis intellectus nostri*, Roma 1933, 45—50, 64—80, 110—118. Autor za formalny przedmiot ludzkiego intelektu uważa bytowość ujętą generalnie.

<sup>64</sup> „*Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens*”. I,q.84,a.7,c;por. I,q.85,a.8,c.

Pokrewny charakter posiada rozróżnienie pomiędzy przedmiotem formalnym adekwatnym i proporcjonalnym<sup>65</sup>. Proporcjonalnym przedmiotem jest jedynie to, co nie wykracza poza zwykłe możliwości władzy i może być osiągnięte w sposób naturalny. Przedmiotem zaś adekwatnym (pełnym) jest to wszystko, co aktualnie czy w przyszłości w jakikolwiek sposób, bezpośrednio czy pośrednio, jest uchwytnie przez władzę. Rozróżnienie to jest aktualne tak w odniesieniu do ludzkiego intelektu jak woli. Przedmiotem formalnym proporcjonalnym intelektu ludzkiego jest prawda bytów stworzonych, przedmiotem zaś pełnym prawda uniwersalna i nieskończona. Człowiek, wychodząc z analizy świata widzialnego, poszukuje prawdy absolutnej i najwyższej. Wielu autorów (J. Gredt, A. Korinek, M. F. Sciacca, C. Williams) trafnie zauważa, że Bóg — nie będąc przedmiotem formalnym ludzkiej woli — jest jej przedmiotem adekwatnym<sup>66</sup>. Bóg nie stanowi przedmiotu formalnego proporcjonalnego ludzkiej woli, przerasta bowiem nieskończenie naturę człowieka i możliwości jego władz. Równocześnie jednak człowiek, dzięki niematerialności swych umysłowych władz, poszukuje uniwersalnej prawdy i uniwersalnego dobra. Dlatego można powiedzieć, że najwyższe absolutne Dobro, Bóg, stanowi adekwatny przedmiot woli człowieka<sup>67</sup>. Tylko on bowiem potrafi zaspokoić w pełni ludzkie pragnienie szczęścia. Najwyższe Dobro jest w podobnym sensie przedmiotem woli człowieka jak przedmiotem jego intelektu jest Pierwszy Motor<sup>68</sup>. Argument eudajmologiczny nie implikuje bynajmniej tezy, że Bóg jest bezpośrednim i proporcjonalnym przedmiotem woli człowieka, odwołuje się natomiast do psychologicznego faktu, iż władza woli nie zadowala się w pełni żadnym dobrem skończonym.

<sup>65</sup> P. Descoqs: dz.cyt., 143—144; W. Granat: *Teodycea*, Lublin 1968, 217.

<sup>66</sup> Por. J. Gredt: art.cyt., 95—96; A. Korinek: dz. cyt., 436—437; M.F. Sciacca: dz.cyt., 167—168.

<sup>67</sup> "*Intellectualis creatura [...] est capax summi boni*". I,q.93,a.2.

<sup>68</sup> Por. I—II,q.1,a.6,c.

Oponenci argumentu eudajmologicznego, mówiąc o formalnym przedmiocie woli człowieka, odwołują się zwykle do wypowiedzi św. Tomasza z Akwinu. Myśliciel ten wielokrotnie stwierdzał, iż formalnym przedmiotem woli jest dobro uniwersalne. Miał na myśli fakt, że przedmiotem specyficznym dla władzy woli jest dobro ujmowane ogólnie w jego wewnętrznej racji dobra, a nie chodzi o dobra konkretne. Właściwy sens Tomaszowego terminu „*bonum universale*” uwidacznia się w następującej wypowiedzi. „*Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis: quodlibet autem bonum inhaerens ipsi animae est bonum participatum, et per consequens particulatum. Unde impossibile est quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis*”<sup>69</sup>. Wypowiedź dobro uniwersalne przeciwstawia dobru partycypowanemu, które jest partykularyzacją dobra ujętego generalnie. Dobrem uniwersalnym w pełnym tego słowa znaczeniu jest Dobro najwyższe. Ono właśnie, jak wyraźnie sugeruje Tomasz, stanowi ostateczny cel człowieka. W cytowanej wypowiedzi chodzi najprawdopodobniej o adekwatny przedmiot woli ludzkiej, ponieważ w następnym artykule mowa jest o dobru nieskończonym (*bonum infinitum*)<sup>70</sup>. Kontekst wskazuje, że nie chodzi o dobro ujmowane ogólnie, lecz o dobro nieskończone ontycznie czyli Boga. Wola człowieka, jako władza niematerialna, jest otwarta na dobro uniwersalne: pozbawione jakichkolwiek granic, braków i potencjalności.

<sup>69</sup> I—II,q.2,a.7,c.

<sup>70</sup> I—II,q.2,a.8,c. i ad 3. Kajetan, komentując tekst artykułu wyraża przekonanie, iż św. Tomasz „*bonum universale*” nie rozumiał jako Dobra absolutnego czyli Boga, lecz dobro w znaczeniu absolutnym, tzn. nie zawężonym do takiej czy innej konkretnej rzeczy. *Com. Caietani in S. th.* I—II,q.2, a. 8. Ed. Leonina, Romae 1891, t. VI, 23—24. Por. I,q.75,a.6 oraz komentarz Kajetana do tego artykułu. Proponowana eksplikacja terminu „dobro powszechne” budzi wątpliwości, ponieważ Tomasz wyraźnie stwierdza, iż dobro uniwersalne realizuje się jedynie w Bogu a nie w naturze stworzeń. We wspomnianym więc artykule Sumy teologicznej Akwinata utożsamia „dobro powszechne” z „dobrem nieskończonym”.

Elementem integralnym argumentu z pragnienia szczęścia jest zasada: „*Impossibile est naturale desiderium esse inane*”,<sup>71</sup> formułowana czasem nieco inaczej: „*Natura nihil facit frustra*”<sup>72</sup>. Obie formuły — pragnienie naturalne nie może pozostać niezaspokojone, natura nie czyni niczego na próżno — wyrażają w sposób negatywny zasadę celowości. Ich pozytywnym odpowiednikiem jest formuła: „*Omne agens agit propter finem et bonum*”.<sup>73</sup> Zasada celowości jest podstawą argumentu eudajmologicznego. Manser twierdzi nawet, że zasada celowości implikuje świadomość istnienia Boga<sup>74</sup>. W przyrodzie bowiem nie wszystko faktycznie realizuje swą celowość, częste są m.in. różnego rodzaju braki, nieprawidłowości czy katastrofy. Sens tego rodzaju faktów da się wyjaśnić jedynie w świetle tezy o bożej Opatrzności, co zakłada uprzednią znajomość prawdy o istnieniu Boga.

Wniosek powyższy, nie wydaje się dostatecznie umotywowany. Zasadę „*naturale desiderium non potest esse inane*” można rozumieć dwojako: 1. naturalne pragnienie zawsze się realizuje; 2. naturalne pragnienie możliwe jest do zrealizowania<sup>75</sup>. Obie interpretacje różnią się w sposób istotny pomiędzy sobą. W pierwszym wypadku stwierdzamy, że naturalne dążenia bytu faktycznie zawsze się aktualizują, tzn. każda ontycznie zaprogramowana celowość dochodzi do skutku. Taki sens formuły trudno zaakceptować, ponieważ z powodu różnych przeszkód i braku odpowiednich warunków wiele bytów nie realizuje faktycznie swej celowości, np. niektóre kwiaty nie przekształcają się w owoce, młode organizmy giną itp. Tylko optymalnie rozumiana zasada celowości implikuje istnienie Boga, kierującego swą Opatrznością losami świata. Możliwe jest

<sup>71</sup> C. Gent. III, cc. 41, 48.

<sup>72</sup> C. Gent. II,c.55; III, c. 48.

<sup>73</sup> C. Gent. III, cc. 1—2.

<sup>74</sup> *Das Wesen des Thomismus*, wyd.cyt., 372—374.

<sup>75</sup> Zob. P. Descoqs: *Praelectiones theologiae naturalis*, wyd.cyt., t. II, 158—161; A. Korinek: *Capita quaedam praelectionum theologiae naturalis*, wyd.cyt., 429—432.



jednak inne rozumienie zasady: „*Naturale desiderium non potest esse inane*”. Naturalne pragnienie byłoby wówczas „próżne”, gdyby nie mogło się zrealizować. Tego rodzaju naturalna tendencja bezprzedmiotowa byłaby ontycznym fałszem, skierowana byłaby bowiem ku nicości. Takiej możliwości przyjąć nie można, ponieważ realna tendencja (byt) nie może dążyć do nicości (niebytu). Byłby to oczywisty absurd ontyczny, na istnienie którego nic nie wskazuje. Tym bardziej więc trudno absurd uznać za „prawo” rzeczywistości. Warto również przypomnieć, że naturalne dążenia bytu — przez powiązanie z jego wewnętrzną naturą — są konieczne. Oczywiście ich faktyczna realizacja może przebiegać różnie, np. u człowieka jest efektem świadomego wyboru. Wybór jednak dotyczy konkretnego przedmiotu, samo zaś naturalne pragnienie z konieczności jest ukierunkowane ku bytowi a nie ku nicości. Takie rozumienie zasady celowości nie implikuje bynajmniej istnienia Boga, wykluczając jedynie filozofię absurdu i pesymizmu skrajnego w interpretacji świata. Zresztą zasada celowości jest elementem składowym ontologicznej teorii bytu. Argument eudajmologiczny — oparty na powyższej zasadzie — bazuje tylko na ontologii, nie zakłada zaś uprzedniej wiedzy o istnieniu Boga.

### III. Psychologiczno-aksjologiczne elementy argumentu

Przedstawiliśmy wyżej różnorodne interpretacje argumentu eudajmologicznego. Niektóre z nich, choć w zasadzie trafne, na plan pierwszy wysuwają elementy wtórne lub nawet dyskusyjne. Tak np. Greff i Sciacca istotę argumentu upatrywali w twierdzeniu, że dopiero Bóg jest adekwatnym przedmiotem umysłowych władz człowieka. Przy takim sformułowaniu zanika specyfika argumentu, bazującego przede wszystkim na fenomenie pragnienia szczęścia. Inni autorzy poprzestają na fenomenologicznym opisie faktu, iż wartości ziemskie nie zaspokajają całkowicie dążenia człowieka do szczęścia. W takiej interpretacji zanika metafizyczny profil argumentu za istnieniem Boga. Z tego względu wydaje się konieczne roz-

graniczenie dwu etapów czy też elementów argumentacji psychologiczno-aksjologicznego oraz metafizycznego. W pierwszym etapie skoncentrujemy naszą uwagę na antropologicznych i aksjologicznych podstawach argumentu eudajmologicznego, wskazując na dynamiczny profil natury ludzkiej oraz związany z nią „nieskończony” niedosyt szczęścia. W drugim etapie naszych rozważań fenomen pragnienia szczęścia przeanalizujemy w kontekście przygodności i potencjalności ludzkiego bytu, domagającego się adekwatnej przyczyny sprawczo-celowej <sup>76</sup>.

Argument eudajmologiczny należy do argumentów o profilu antropologicznym, odwołuje się bowiem do osoby ludzkiej ujmowanej dynamicznie. Wysuwane są niejednokrotnie zastrzeżenia, iż wychodzenie od podmiotu ludzkiego prowadzi w analizach filozoficznych do subiektywizmu i idealizmu <sup>77</sup>. Takie niebezpieczeństwo niewątpliwie istnieje, dlatego odcinamy się od skrajnego antropocentryzmu: tak ontologicznego jak epistemologicznego. Respektowanie epistemologicznego realizmu nie wymaga jednak rezygnowania z antropologicznych uzasadnień Boga. Argumenty antropologiczne posiadają charakter realistyczno-redukcyjny. Odwołują się one do doświadczenia, choć jest to doświadczenie wewnętrzne człowieka jako istoty myślącej i wolnej. Działania intelektualno-poznawcze i wolicjonalno-dążeniowe wyrastają z głębi ludzkiej osoby, bytu realnego ale przygodnego, dlatego domagają się adekwatnych ontycznych podstaw <sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> Wypowiedzi św. Tomasza, tematycznie związane z problematyką argumentu eudajmologicznego, można podzielić na dwie grupy: jedne z nich (I—II, q.1, a.7; q.2, a.8; C. *Gent.* III, cc. 25—34) zawierają głównie podstawy aksjologiczne argumentu, inne natomiast (I—II, q.2, a. 7; q.3, a.8; C. *Gent.* III, c.48) zawierają jego elementy metafizyczne.

<sup>77</sup> Por. C. Fabro: *Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica*, "Divus Thomas P". 74(1971), 287—338; S. Kamiński: *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*. W: *Studia z filozofii Boga*. Praca pod red. bp B. Bejze, Warszawa 1968, t. I, 380—403, zwł. 394—398.

<sup>78</sup> J. Defever: *Idée de Dieu et existence de Dieu*, "Revue philosophique de Louvain" 55(1957), 17—24; J.H. Walgrave: *La preuve de l'xi-*

Człowiek jest bytem substancjalno-osobowym, którego natura jest ontycznie zdeterminowana i utrwalona. Równocześnie jednak słusznie stwierdził G. Marcel, że człowiek to *homo viator*; posiada bowiem ontyczną kondycję pielgrzyma<sup>79</sup>. Człowiek jest bytem niekompletnym i potencjalnym, dlatego odczuwa potrzebę dopełnienia przez zewnętrzne wartości i osoby. Tak więc natura ludzka jest dynamiczna, manifestując się w działaniu i różnorodnych dążeniach. Argument eudajmologiczny wychodzi z bytu ludzkiego, ujmowanego na płaszczyźnie aktywności psychiczno-dążeniowej. Człowiek jest włączony w uniwersalne prawo dynamiki dążeń, choć i na tym terenie zaznacza specyfikę swej rozumnej natury<sup>80</sup>. Działanie świata nieorganicznego i roślinnego regulowane jest wyłącznie prawami przyrody. Zwierzęta posiadają wielorakie pożądania zdeterminowane fizjologią: jeśli są one zaspokojone, to automatycznie wygasają (aż do czasu powstania nowych potrzeb). U człowieka pragnienia są trwale związane z jego egzystencją, towarzysząc mu przez całe życie. Niepokój i głód szczęścia jest konstytucjonalny w ludzkiej naturze, stałość tego fenomenu kontrastuje z sezonowym charakterem pożądania zwierząt. Zresztą jest to fenomen wzbogacający życie psychiczne człowieka, dlatego postawa stoików zalecających „wygaszenie” ludzkich pragnień jest psychologicznie nienaturalna.

Podstawową formą ludzkich pragnień jest pragnienie szczęścia, stanowiące fenomen uniwersalny i trwale związany z całością osoby człowieka. Jest on nie tyle kierowany ślepyimi instynktami, co pociągany przez różnorodne wartości<sup>81</sup>. Biologiczno-witalistyczna koncepcja człowieka, propagowana między

---

*stence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs*. W: *L'existence de Dieu*, Casterman 1961, 109—132; M. Jaworski: *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego*, Warszawa 1967, passim.

<sup>79</sup> G. Marcel: *Homo Viator*. Tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959, passim.

<sup>80</sup> Por. J. de Finance: *L'horizon du désir*, „Doctor Communis” 14(1961), 128—201, zwł. 128—130.

<sup>81</sup> V. Frankl: *Homo patiens*, Warszawa 1971, 33; Cl. Bruaire: *L'affirmation de Dieu*, Paris 1964, 24—35.

innymi przez F. Nietzschego, jest fałszowaniem natury ludzkiej. Ludzkie pragnienia, mimo istnienia elementów irracjonalnych, są poddane kontroli rozumu. Zwierzęta ulegają rytmowi pożądań, ich przedmiot jest ciągle ten sam — sfera witalna. Zwierzęta nie potrafią jej przekroczyć. Człowiek, dzięki umysłowym władzom intelektu i woli, może się „ustawiać” w swych dążeniach. Potrafi on poszerzać lub zawęźać swój horyzont, hierarchizować pragnienia, dokonywać selekcji, otwierać się psychicznie na wyższe wartości. Mechanizm i genezę pragnień człowieka wyjaśniają w pewnym stopniu takie nauki jak: fizjologia, psychologia, socjologia, historia itp. Pełne wyjaśnienie domeny ludzkich pragnień, a przede wszystkim „nieskończoności” tego procesu, możliwe jest dopiero na terenie metafizyki<sup>82</sup>. Dialektyka pragnienia szczęścia przerasta somatyczno-biologiczne ramy człowieczeństwa, dlatego można mówić o transcendencji pragnień człowieka. Pragnienia te przekraczają często granice czasu, przestrzeni i materii, kierując się ku wartościom niematerialnym i absolutnym. Z tego względu zasadne jest pytanie: co jest *primum movens* ludzkiej aktywności? Pragnienie szczęścia i miłości dobra, wyrastające z realności ludzkiej osoby, tłumaczą się w pełni dopiero poprzez transcendentną przyczynę sprawczo-celową człowieczeństwa<sup>83</sup>.

Argument eudajmologiczny, ujmowany na płaszczyźnie psychologiczno-aksjologicznej, można sformułować następująco. Każdy człowiek posiada wrodzone i naturalne pragnienia szczęścia. Tego pragnienia nie zaspokajają w pełni i trwale żadne wartości ziemskie, dlatego — uznając finalizm bytu ludzkiego — należy stwierdzić istnienie Boga jako najwyższego Dobra gwarantującego pełnię szczęścia. Elementy takiej argumentacji znajdujemy w Sumie teologicznej Tomasza z Akwinu: „Niemożliwą jest rzeczą, aby szczęście człowieka polegało na jakimś dobru stworzonym. Szczęście bowiem to dobro dosko-

<sup>82</sup> I—II, q. 30. aa. 3—4.

<sup>83</sup> Uwzględnienie faktu ludzkich pragnień w analizie filozoficznej postulują: J. Durandeaux: *Wieczność w życiu codziennym*, wyd.cyt., 149—166; E. Levinas: *Totalité et Infini*, La Haye 1961, 281—282.

nałe, które całkowicie zaspokajają pożądania; inaczej nie byłoby celem ostatecznym, gdyby pozostawało coś jeszcze do pożądania. Przedmiotem zaś woli, która jest pożądaniem ludzkim, jest dobro powszechne, podobnie jak przedmiotem umysłu jest powszechna prawda. Stąd jest oczywiste, że nic innego nie może zaspokoić woli człowieka jak tylko dobro powszechne. Nie znajduje się ono w żadnym stworzeniu, lecz tylko w Bogu, ponieważ każde stworzenie posiada dobro partycypowane. Dlatego jedynie Bóg może zaspokoić wolę człowieka”<sup>84</sup>.

W cytowanej wypowiedzi Tomasz stwierdza, że człowiek nie osiąga pełni szczęścia na ziemi. Jego stanowisko nie jest ani wyrazem metafizycznego pesymizmu, ani też manichejskim odwróceniem się od wartości doczesnych. Myśliciel chrześcijański opowiadał się jednak za integralno-personalistyczną koncepcją szczęścia. W jego interpretacji szczęście człowieka winno być wielokierunkowym i wielopłaszczyznowym rozwojem całej osoby, zarówno w jej aspekcie somatyczno-biologicznym jak aspekcie psychiczno-duchowym. Z tego tytułu trudno nazwać szczęściem te przeżycia, które angażują tylko niektóre — zwykle ontycznie niższe — elementy natury ludzkiej.

Tomasz wyróżnił dwojakie szczęście: doskonałe i niedoskonałe<sup>85</sup>. To ostatnie można nazwać szczęściem codziennym, zwyczajnym, naturalnym. Tego rodzaju szczęście jest wynikiem posiadania wartości związanych z elementem materialnym ludzkiej osoby, są to głównie wartości ekonomiczne i witalno-sensytywne. Człowiek, włączony w świat materii, potrzebuje tych wartości i ma prawo do nich. Wartości ekonomiczne, tak naturalne jak sztuczne (np. żywność, zdrowy klimat, pieniądze), są niezbędne człowiekowi dla podtrzymania fizycznej egzystencji, zachowania zdrowia, spełnienia podjętych obowiązków, zapewnienia koniecznego wypoczynku itd.<sup>86</sup>. Wartości ta-

---

<sup>84</sup> I—II,q.2,a.8,c. Por.I,q.16,a.1; *De ver.* q.22,a.7.

<sup>85</sup> I—II,q.3,a.6,c.

<sup>86</sup> I—II,q.4,a.7; *C. Gent.* III,c.30.

kie służą człowiekowi przy realizacji wyższych wartości, dlatego nie mogą stanowić celu samego w sobie, lecz posiadają charakter instrumentalny. Skoro zatem szczęście jest najwyższym celem człowieka, to nie może ono polegać na zdobywaniu wartości materialnych. Zresztą są one dość nietrwałe (przypadek często jej daje i odbiera), szybko się wyczerpują, oraz służą bezpośrednio ciału — części ludzkiej osoby. Wyższą formą dóbr są wartości witalno-sensytywne i afektywne, do których należy: życie, zdrowie, siła fizyczna, brak cierpień, piękno i integralność ciała, przyjemności, rozkosz zmysłowa. Manicheizm potępiał korzystanie z takich wartości, hedonizm traktował je jako jedyne źródło szczęścia. Chrześcijański eudajmonizm obie skrajności uznaje za błędne, oceniając etyczny walor tego rodzaju dóbr w zależności od kontekstu okoliczności i celu<sup>87</sup>. Wartości doznaniowe i przyjemności są elementem składowym ludzkiego zwyczajnego szczęścia, do którego człowiek — jako istota cielesna i ożywiona — ma prawo. Zachowanie i rozwój domeny biologiczno-witalnej jest naturalnym celem ludzkiej aktywności, nie może jednak być celem najwyższym czy jedynym życia. Życie biologiczne jest niezbędne dla funkcjonowania życia psychicznego, ale nie może go pomniejszać czy niszczyć. Dlatego wartości witalno-zmysłowe należy podporządkować, respektując psychofizyczną naturę człowieka, wartościom życia psychicznego. Wartości witalne współkonstruuują szczęście człowieka, ale właśnie dzięki ich włączeniu w całość ludzkiej osoby i realizację jej zadań. Przykładem tego jest domena miłości, gdzie splatają się różne płaszczyzny człowieczeństwa i różne wartości<sup>88</sup>. Autonomizacja domeny przeżyć afektywno-sensytywnych, postulowana niejednokrotnie w imię szczęścia człowieka, wynika z pomylenia pojęcia szczęścia z pojęciem przyjemności<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> I—II,q.2,a.6,c.;q.4, aa. 1—5; q. 31, aa 1—4; C. *Gent.* III,cc.32—33.

<sup>88</sup> C. *Gent.* III, c. 27.

<sup>89</sup> O relacji pomiędzy szczęściem a przyjemnością pisze m.in. Wł. Tarkiewicz: *O szczęściu*, wyd.cyt., 120—139, 160—182. Por. C. *Gent.* III, cc. 32—33; I—II,q. 31, a. 3.

Czołową rolę w kształtowaniu się szczęścia ludzkiego odgrywają wartości psychiczno-umysłowe, głównie poznawczo-intelektualne i etyczne. Odkrywanie prawdy i realizowanie dobra są niewątpliwie źródłem wysokiej rangi szczęścia, bogacą bowiem to co najważniejsze w człowieku — życie duchowe. Mimo to trudno widzieć w nich wyłączne i ostateczne źródło szczęścia. Nawet wartości intelektualne posiadają liczne braki, m.in. ograniczoność ludzkiego poznania, częste pomyłki, elitarny charakter pracy naukowej. Odkrycie jednej prawdy zwykle łączy się z postawieniem nowych problemów, dalej niepokojących ludzki umysł<sup>90</sup>. Kontemplacja pełnej prawdy wymyka się z granic życia ludzkiego, dlatego pełne szczęście nie może polegać wyłącznie na wartościach poznawczych. Także wartości etyczne zawierają zbyt wiele mankamentów, aby widzieć w nich najwyższe i trwałe źródło szczęścia. To prawda, że ich realizacja jest warunkiem autentycznego szczęścia. Prawdziwie szczęśliwym może być tylko człowiek dobry, ale nie każdy człowiek dobry jest szczęśliwy. Posiadanie sprawności moralnych, wbrew zapewnieniom stoików, nie utożsamia się z pełnią szczęścia. Zresztą akty etyczne posiadają charakter relatywny, np. służą do wyeliminowania wad i wyrobienia pozytywnych sprawności. Etyczne samodoskonalenie nie jest łatwe, wymaga wielu wyrzeczeń. Nie chroni również od cierpień i nieszczęść. Tak więc życie etyczne, ujęte w naturalistyczno-ziemskim wymiarze, nie zapewnia człowiekowi pełnego i trwałego szczęścia<sup>91</sup>.

Dotychczasowa analiza różnych typów wartości prowadzi do wniosku, że szczęście — dostępne w granicach życia ziemskiego — jest szczęściem relatywnym. Człowiek osiąga szczęście, ale zawiera ono wiele ograniczeń i nie jest trwałe. Wszystkie dostępne człowiekowi wartości, nie wyłączając umysłowych, są

---

<sup>90</sup> *"Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest, quod exinde ostenditur quod intellectus, quolibet finito dato, aliquid ultra molitur apprehendere..."* C. Gent. III, c. 50.

<sup>91</sup> I—II, q.3, a.4; C. Gent. III, c. 34.

niepełne, ograniczone brakami i przejściowe. Nie są one w stanie zaspokoić całkowicie i trwale ludzkiego pragnienia szczęścia. Człowiek, dzięki umysłowi, dostrzega granice aktualnie posiadanego szczęścia kontrastującego z nieskończoną skalą możliwości. Człowiek poszukuje uniwersalnej prawdy i uniwersalnego dobra, których nie spotyka w żadnych wartościach otaczającego go świata. W ten sposób ludzkie pragnienie szczęścia staje się znakiem obecności Transcendencji<sup>92</sup>. Pragnienie szczęścia to dążenie do ontycznego dopełnienia swej osoby. Te go nie zapewniają wartości włączone w ramy czasu i przestrzeni, są bowiem wycinkowe i nietrwałe. Człowiek poszukuje więc dobra uniwersalnego, którym może być dopiero Dobro nieskończone i najwyższe<sup>93</sup>. Przedmiotem ludzkiej woli jest dobro uniwersalne, dlatego źródłem pełnego szczęścia może być dobro nieskończone. Nawet nieskończona ilość dóbr skończonych nie da całkowitego szczęścia, ponieważ byłaby to nieskończoność sukcesywna i potencjalna a nie jakościowoaktualna. Radość i szczęście człowieka nie synchronizują się z rytmem „potrzeba — zaspokojenie”, ponieważ zaspokojenie potrzeby nie zawsze prowadzi do szczęścia. Należy zresztą odróżniać potrzeby od pragnień. Potrzeby człowieka, tak materialno-witalne jak psychiczne, mogą być zaspokojone. Natomiast ludzkie pragnienie szczęście nie da się zaspokoić w wymiarze naturalno-immanentnym. Potrzeby są zaspakajane przez wartości zpartykularyzowane, pragnienia człowieka wybiegają w nieskończoność. Wola człowieka poszukuje wartości absolutnotranscendentnych.

W zakończeniu analiz części psychologiczno-aksologicznej argumentu eudajmologicznego należy powtórzyć za św. Tomaszem, że szczęście realizuje się w ludzkiej osobie, ale jego os-

---

<sup>92</sup> „Nous avons décrit le Désir comme la 'mesure' de l'Infini qu'aucun terme, aucune satisfaction n'arrête (Désir opposé au Besoin)”. E. Levinas, dz.cyt., 281.

<sup>93</sup> Por. C. Williams: *The Argument from the Natural Desire in St. Thomas's Treatise on Beatitude*, „The Irish Theological Quarterly” 23(1956), 366—379, zwł. 371—373.



tateczne źródła są transcendentne<sup>94</sup>. Szczęście mieści się w człowieku, lecz nie zawdzięcza on go wyłącznie sobie. G. Marcel, mówiąc, o człowieku, wprowadził rozróżnienie pomiędzy „mieć” i „być”<sup>95</sup>. Rozróżnienie to jest aktualne w odniesieniu do problematyki ludzkiego szczęścia. Człowiek — w trakcie życia ziemskiego — zdolny jest do zdobycia szczęścia typu „mieć”, osiąganego poprzez wartości ekonomiczne i witalno-afektywne (te ostatnie inicjują już szczęście drugiego typu). Nie osiąga natomiast człowiek pełnego szczęścia typu „być”, ponieważ jego całkowita aktualizacja wymaga napotkania Dobra transcendentno-nieskończonego. Niedosyt szczęścia nie świadczy bynajmniej, że człowiek jest skazany na bezkresny ciąg odkrywanych wartości i celów. Ustawiczne pragnienie szczęścia dowodzi jedynie, że człowiek szuka Nieskończoności, ku której kieruje go jego własna natura.

#### IV. Metafizyczne elementy argumentu

Zjawisko ludzkiego dążenia do szczęścia jest interpretowane bardzo różnorodnie na terenie filozofii. Reprezentatywne są cztery rozwiązania: afirmacja ontycznego absurdu, absolutyzacja dynamiki, naturalistyczna eksplikacja aktywności człowieka, eksplikacja z odwołaniem się do Transcendencji<sup>96</sup>.

J. P. Sartre, uznając ontyczną absurdalność bytu ludzkiego, pesymistycznie ocenia szanse osiągnięcia szczęścia przez człowieka<sup>97</sup>. Jego zdaniem porządek ontyczny i porządek aksjologiczny rzeczywiście nie są powiązane ze sobą, dlatego dopiero aktywność człowieka wprowadza sens w dzieje świata. Takie

<sup>94</sup> „*Beatitudo est aliquid animae, sed id in quo consistit beatitudo est aliquid extra animam*”. I—II, q. 2, a.7, c.

<sup>95</sup> G. Marcel: *Być i mieć*. Tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962, passim.

<sup>96</sup> Zob. J. de Finance: *L'horizon du désir*, „*Doctor Communis*” 14(1961), 137—156.

<sup>97</sup> „*L'homme est une passion inutile*”. J.P. Sartre: *L'être et néant*, Paris 1948, 708. Por. R. Jolivet: *Sartre ou la théologie de l'absurde*, Paris 1965.

„rozwiązanie” problemu szczęścia jest jednak dyskusyjne w samych podstawach, ponieważ aksjologicznego humanizmu nie da się zbudować na bazie bytowego bezsensu. Jeśli świat przed działaniem człowieka jest aksjologiczną próżnią, to w imię jakich wartości należy chronić wolność i budować humanizm? Absurd, uznany za tworzywo ludzkiej egzystencji, nigdy nie uzasadni humanizmu ani nie nada sensu życiu człowieka.

Inne rozwiązanie problemu człowieka i jego dążeń proponuje G. W. F. Hegel (†1831), u którego nastąpiła absolutyzacja dynamiki. Rzeczywistość interpretował on jako permanentne *fieri*, ustawiczne stawanie się absolutnego ducha. W wiekiusty proces przemian włączony jest człowiek, którego natura wyraża się poprzez bezustanne pragnienie zjednoczenia się i powrotu do pierwotnego logosu. Szczęście człowieka to odkrywanie jedności pomiędzy jednostkowym „ja” a duchem absolutnym<sup>98</sup>. Ludzka jednostka szuka szczęścia, odnajduje je i traci w trakcie swych przeżyć: sensorywnych, afektywnych i moralnych. Panteizująca koncepcja świata, głoszona przez Hegla, zacierą osobowość człowieka. Wolność, stanowiąca cechę specyficzną ludzkich dążeń, zanika w teorii kosmicznego *fieri*. Dlatego Hegel mógł stwierdzić: „Całe działanie jednostki jest znowu czymś przypadkowym w stosunku do rzeczywistości w ogóle; szczęście może działać zarówno na korzyść określonego celu i źle wybranych środków, jak i przeciw nim”<sup>99</sup>. W tej interpretacji szczęście, pojmowane jako efekt przypadku, zatracą charakter personalny. Hegel zjawisko ludzkiego szczęścia łączy z ukierunkowaniem do absolutu, lecz nie dostrzega różnicy pomiędzy pragnieniem Boga a pragnieniem bycia Bogiem.

Inne rozwiązanie problemu szczęścia proponuje filozoficzny naturalizm i materializm. Nurt ten akceptuje dążenia człowieka do szczęścia, ale szansę jego realizacji dostrzega w wymiarze czysto immanentym, głównie ekonomiczno-społecz-

<sup>98</sup> G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman, Warszawa 1963, t. I, 401—402.

<sup>99</sup> Dz.cyt., t. I, 454.

nym<sup>100</sup>. A więc szczęście człowieka byłoby w pierwszym rzędzie zależne od wartości materialnych, natomiast wartości umysłowe — łącznie z poznawczymi i etycznymi — odgrywałyby rolę tylko drugorzędną. I to rozwiązanie zagadnienia szczęścia budzi zastrzeżenia. Warunki ekonomiczno-społeczne są niewątpliwie ważne w osiąganiu szczęścia, ale nawet optymalne tego rodzaju warunki nie rozwiążą osobistych problemów człowieka, związanych m.in. z domeną życia etycznego i religijnego. Doskonale szczęście człowieka to wszechstronny rozwój jego osobowości możliwy dzięki wartościom absolutnym, transcendującym ramy materii. Przedmiotem szczęścia nie może być wyłącznie także inny człowiek czy kolektyw ludzki, gdyż człowiek poszukuje dobra nieskończonego i najwyższego.

Filozofia chrześcijańska, formułując argument eudajmologiczny, problem ludzkiego pragnienia szczęścia wyjaśnia w kontekście prawdy o istnieniu Boga. W poprzedniej fazie naszych rozważań, tj. części psychologiczno-aksjologicznej argumentu stwierdziliśmy, że człowiek — poszukując pełnego szczęścia — kieruje się swą wolą do Dobra najwyższego. Twierdzenie to należy obecnie zinterpretować w kontekście metafizycznych teorii: aktu i możliwości, przyczynowości sprawczej, zasady celowości, co pozwoli dostrzec filozoficzny walor omawianego argumentu.

Sam Tomasz z Akwinu argumentację za istnieniem transcendentnego przedmiotu szczęścia łączył z teorią finalizmu. Widoczne jest to szczególnie w następującej wypowiedzi Sumy filozoficznej:

„Człowiek, choć jest bowiem naturą niższy od duchów, to jednak wyższy od bytów nierozumnych. Z tego powodu w doskonalszy sposób osiąga swój cel, aniżeli one. Owe zaś osiągają doskonale swój cel już przez to, że nie pragną nic innego.

---

<sup>100</sup> Zob. A. Schaff: *Marxizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965, 247—254; M. Fritzhand: *Człowiek, humanizm, moralność*, Warszawa 1966, *passim*.

Byty bowiem ciężkie, skoro znajdują się na swym miejscu, spoczywają. Także zwierzęta, jeśli używają rozkoszy zmysłów, zaspakajają swe naturalne pragnienia. Tym bardziej więc człowiek powinien zaspokoić swe wrodzone pragnienia, jeśli dojdzie do swego ostatecznego celu. Lecz to nie ma miejsca w tym życiu. Jeśli więc człowiek nie osiąga szczęścia, które jest jego właściwym celem w tym życiu, to musi osiągać w życiu przyszłym. Niepodobna, aby naturalne pragnienie było próżne. Natura bowiem nie czyni niczego na próżno. Byłoby zaś naturalne pragnienie puste, gdyby nie mogło być spełnione. A więc naturalne pragnienie człowieka możliwe jest do spełnienia. Nie jest ono spełnione w tym życiu, dlatego musi się spełniać po tym życiu. Istnieje więc ostateczne szczęście człowieka w życiu przyszłym”<sup>101</sup>.

U podstaw całej argumentacji za istnieniem Boga jako ostatecznego przedmiotu ludzkiego szczęścia znajduje się zasada celowości, wyrażona w formule: „*Impossible est naturale desiderium esse inane, natura enim nihil facit frustra*”. Tomasz, przyjmując powyższą zasadę, nie odwołuje się bynajmniej do Boga czy Opatrzności bożej nad światem. Postępuje wręcz odwrotnie: mówiąc o celowości, odwołuje się do szeregu faktów. Stwierdza mianowicie, że obserwacja świata ludzkiego, zwierzęcego i nieożywionego pozwala mówić o ontycznej korelacji pomiędzy podmiotem a jego naturalną aktywnością. Byty nieorganiczne dążą do zajęcia swego „naturalnego miejsca”<sup>102</sup>. Zwierzęta, nastawione na życie wegetatywno-zmysłowe, również mogą zaspokoić swe naturalne dążenia. Wolno stąd konkludować, że ludzkie dążenie do szczęścia również może zostać kiedyś zrealizowane. Gdyby ludzkie pragnienie szczęścia było absolutnie nie do zrealizowania, to człowiek stanowiłby wyjątkowo nieudany element przyrody. Finalizm całości przyrody pozwala wnioskować o celowej strukturze ludzkiej osoby, łącznie z domeną dążeń. Faktem jest również, że władze poz-

<sup>101</sup> C. Gent. III, c. 48.

<sup>102</sup> Teza o istnieniu „naturalnego miejsca” dla poszczególnych bytów była elementem fizyki średniowiecznej.

nawczo-zmysłowe i pożądawczo-zmysłowe człowieka posiadają swój właściwy przedmiot. Integralna jedność osoby nakazuje przyjąć, że celowa jest struktura także domeny psychiczno-u-mysłowej człowieka. Jeżeli więc intelektem swym poszukuje człowiek uniwersalnej prawdy a wolą uniwersalnego dobra, to wartości takie realnie istnieją. Cele, jakie stawia człowiekowi sama natura, nie mogą nie istnieć. Prawo celowości, polegające na korelacji dążeń — celów i odpowiadających im wartości, wpisane jest w ontyczną kondycję człowieka.

Metafizyczną podstawą argumentu eudajmologicznego jest, obok zasady celowości, również teoria aktu i możliwości. Św. Tomasz wielokrotnie stwierdza, że ludzka osoba — nie wyłączając niematerialnej duszy — jest bytem potencjalnym. Każda możliwość dąży do aktu jako swego naturalnego dobra i bytowego dopełnienia<sup>103</sup>. Ludzkie pragnienie szczęścia jest swoistym potwierdzeniem zasady *potentia dicitur ad actum*. Każda możliwość posiada charakter relatywno-pochodny, dlatego w sposób naturalny jest przyporządkowana względem aktu. Potencjalny byt rozumny dąży do pełni szczęścia, tj. całkowitej aktualizacji swych możliwości ontycznych i naturalnych dążeń. Może się to dokonać jedynie przez istnienie Aktu Czystego czyli Boga. Ludzka osoba, jako dobro niepełne i byt potencjalny, nie może stanowić sama dla siebie ostatecznego celu ani zapewnić sobie pełni szczęścia. Gdyby więc ludzkie poszukiwanie szczęścia doskonałego było bezprzedmiotowe, to należy przyjąć istotny brak korelacji pomiędzy możliwością a aktem. Wówczas osoba ludzka byłaby ontycznym absurdem. Człowiek, dążąc do pełnego szczęścia, traciłby czas i siły na poszukiwanie chimery. A więc logiczną alternatywą odrzucenia argumentu eudajmologicznego zdaje się być afirmacja bezsensu ludzkiego bytu.

U podstaw argumentu z pragnienia szczęścia znajduje się także ontyczna zasada racji dostatecznej. Naturalne przyporządkowanie możliwości do aktu tłumaczy się ostatecznym pry-

<sup>103</sup> C. Gent. III, c. 16; I—II, q.2, a. 7,c.

matem aktu przed możliwością. Tomasz tezę tę stosował wyraźnie do problematyki eudajmologicznej. Klasyczna jest wypowiedź następująca: „*Voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem*”<sup>104</sup>. Argument eudajmologiczny uzasadnia istnienie Boga nie tylko jako przedmiotu szczęścia, ale także jako sprawczej przyczyny bytu ludzkiego. Człowiek pragnący szczęścia to był *in fieri*, który potrzebuje ostatecznej ontycznej podstawy. Jest on bytem potencjalnym, nakierowanym przez wolę ku dobru nieskończonemu. Właśnie to ontyczne ukierunkowanie domaga się adekwatnej przyczyny sprawczej. Korelacja człowieka do dobra uniwersalnego nie może być wynikiem ingerencji żadnego bytu przygodnego, tj. dobra partykularnego. Tylko ktoś, kto jest Dobrem najwyższym i autonomicznym, mógł człowiekowi wszczepić ontyczne przyporządkowanie ku dobru absolutnemu<sup>105</sup>. Człowiek — istota rozumna — poznając przygodną naturę bytu i sens dobra, rozpoznaje zarazem ich transcendentale przyporządkowanie do Boga jako ostatecznej przyczyny sprawczej<sup>106</sup>. W ten sposób przyczynowość celowa i sprawcza dopełniają się w ramach analiz argumentu eudajmologicznego. Ludzka wola nakierowana jest — poprzez pragnienie pełnego szczęścia — ku Dobru uniwersalnemu i najwyższemu, natomiast intelekt człowieka dąży w sposób spontaniczny do poznania ostatecznej Przyczyny sprawczej świata<sup>107</sup>.

<sup>104</sup> I—II, q. 9, a. 6, c.

<sup>105</sup> „*Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum*”. I—II, q. 9, a. 6, ad 3.

<sup>106</sup> „*Natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium*”. II—II, q. 2, a. 3, c.

<sup>107</sup> I—II, q. 3, a. 8, c.; B. Dembowski: *Człowiek w poszukiwaniu Boga*. W: *W kierunku człowieka*. Praca zbiorowa pod red. bp B. Bejze, Warszawa 1971, 133—152.

Pragnienie szczęścia i miłość dobra, pojawiająca się w ludzkiej osobie, domagają się osobowego Absolutu jako swego naturalnego kresu i ontycznej podstawy. Dobro, przedmiot ludzkiego szczęścia musi być Dobrem realnym i absolutnym. Trafne jest więc stwierdzenie Tomasza: „*Haec beatitudo non est aliquid naturae sed naturae finis*”<sup>108</sup>.

### V. Wyjaśnienia końcowe

Z argumentem eudajmologicznym łączy się szereg zagadnień kontrowersyjnych, które należy obecnie podjąć. Jednym z nich problem relacji argumentu z pragnienia szczęścia do innych dowodów na istnienie Boga. Wielu autorów, wśród nich zarówno zwolennicy jak i przeciwnicy dowodu, dostrzega jego autonomiczny charakter<sup>109</sup>. Wiele przemawia za takim stanowiskiem. „Drogi” św. Tomasza z Akwinu, wychodząc ze świata materialnego, posiadają charakter kosmologiczny. Argument eudajmologiczny wychodzi z bytu ludzkiego ujmowanego głównie w aspekcie psychiczno-dążeńiowym, posiada więc profil antropologiczny.

Niektórzy zwolennicy argumentu z pragnienia szczęścia, chcąc powiększyć jego doktrynalny walor, łączą go z jednym z klasycznych argumentów Tomaszowych. W. Granat wyraża przekonanie, iż referowany argument „z łatwością można sprowadzić do dowodu z przygodności bytu. Wszystkie fakty cytowane jako materiał dowodu świadczą, że człowiek w swoim życiu duchowym nie jest samowystarczalny i szuka szczęścia poza sobą. [...] Względność zaś i przygodność naszego życia duchowego, rozpatrywanego w świetle zasady dostatecznej racji, prowadzą do uznania istnienia Bytu Koniecznego, w którym znajduje ostateczne oparcie dążenie do pełnej prawdy i dobra, w którym ludzkie życie znajduje swój ostateczny

<sup>108</sup> I, q.62, a. 1, c.

<sup>109</sup> J. Gređt: *Elementa philosophiae Aristotelico-thomisticae*, wyd. cyt., t. II, 164; P. Descoqs: dz.cyt., t. II, 150—153; G.M. Manser: *Das Wesen des Thomismus*, wyd.cyt., 369—371.

cel”<sup>110</sup>. Autor słusznie wskazuje na zbieżności obu argumentów: kontyngencjalnego i eudajmologicznego, lecz należy widzieć dzielące je różnice. Tylko ostatni z nich *expressis verbis* wychodzi z bytu ludzkiego oraz opiera się na zasadzie celowości.

R. Garrigou-Lagrange argument eudajmologiczny interpretuje jako egzemplifikację dowodu henologicznego Tomasza z Akwinu. Jego zdaniem „dowodzenie to nie różni się od czwartej drogi św. Tomasza, który do istnienia dobra doskonałego dochodzi nie tylko drogą przyczynowości wzorczej i sprawczej, ale także drogą przyczynowości celowej. Pragnienie Boga, będąc czymś niedoskonałym i ograniczonym, zakłada istnienie czegoś doskonałego podobnie jak rzecz względna zakładała Absolut”<sup>111</sup>. Garrigou-Lagrange zbyt szeroko zinterpretował dowód henologiczny, redukując doń zarówno argument eudajmologiczny jak i argument ideologiczny. Prawdopodobnie chciał on zintegrować „drogi” Akwinaty z elementami filozofii augustyńskiej i współczesnej, zapewniając w ten sposób szeroką platformę filozoficzną dla teodycei. Autor zbyt pośpiesznie przeszedł do porządku dziennego nad różnicami, jakie dzielą oba argumenty. Argument henologiczny odwołuje się do gradualizmu ontycznego i aksjologicznego całości świata, argument eudajmologiczny wychodzi z domeny życia psychicznego człowieka. Czwarta „droga” opiera się na przyczynowości sprawczo-wzorczej, dowód z pragnienia szczęścia bazuje na przyczynowości sprawczo-celowej.

Omawiany argument posiada wiele elementów zbieżnych z piątą „drogą” św. Tomasza, łączą oba dowody między innymi teoria finalizmu. Ale i w tym wypadku istnieją poważne różnice: argument teleologiczny wychodzi z celowości świata materialnego, argument eudajmologiczny z celowości psychicznej aktywności człowieka. Pierwszy dowód odwołuje się do celowości głównie statycznej, drugi do celowości dynamicznej.

<sup>110</sup> W. Granat: *Teodycea*, wyd.cyt., 222.

<sup>111</sup> R. Garrigou-Lagrange: *Dieu. Son existence et sa nature*, wyd. cyt., 306.



Konkluzją argumentu eudajmologicznego jest stwierdzenie istnienia Boga jako dobra i przedmiotu szczęścia, argument z celowości stwierdza istnienie Boga jako sprawczej przyczyny celowości.

Argument eudajmologiczny wielokrotnie był przedmiotem ostrej krytyki. Jednym z typowych zarzutów jest sugestia, iż dowód ten — podobnie jak pozostałe argumenty antropologiczne — zawiera błąd przejścia od sfery idealnej (ludzkich pragnień) do sfery bytu realnego (Boga)<sup>112</sup>. Wysłunięte zastrzeżenie nie wydaje się słuszne. Realizmu epistemologicznego nie można przecież, jak wiadomo, utożsamiać z empiryzmem. Bytem realnym jest zarówno byt materialny jak byt psychiczno-duchowy. Jeśli więc punktem wyjścia argumentu eudajmologicznego jest bogaty świat ludzkiej osobowości. — łącznie z jej życiem psychiczno-dążeńowym, to nie jest to równoznaczne z afirmacją subiektywizmu czy idealizmu. Idealizm przeakcentował ludzkie „ja” identyfikując je niejednokrotnie z Absolutem. Jest to skrajnie immanentna wizja rzeczywistości, zamknięcie się w kręgu ludzkiej świadomości. Inny charakter posiada filozofia podmiotu św. Augustyna i — do pewnego stopnia — Kartezjusza, dla których ludzkie „ja” było punktem wyjścia w poszukiwaniu „Ja” absolutnego<sup>113</sup>. Autorefleksja chrześcijańskiego teizmu różni się istotnie od autorefleksji kantowskiej i heglowskiej. Filozofia Boga nie musi zawęzać się do doświadczenia zewnętrznego, lecz może korzystać również z doświadczenia wewnętrznego człowieka. Miłość dobra i szczęścia, stanowiące podstawę argumentu eudajmologicznego, wyrastają z realnego bytu ludzkiego. Nie ma więc przejścia od sfery idei do sfery bytu realnego, ponieważ istniejący (człowiek) doszukuje się Istniejącego (Boga).

Czasem spotyka się zarzut *petitio principii*, stawiany pod adresem argumentu eudajmologicznego. Jego elementem jest twierdzenie, że ludzkie pragnienie szczęścia musi być zaspoko-

<sup>112</sup> G.M. Manser: *Das Wesen des Thomismus*, wyd.cyt., 382—383.

<sup>113</sup> F. Cayré: *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, wyd.cyt., 88—111; A. Marc: *Dialectique de l'agir*, wyd. cyt., 178—186.

jone. W ten sposób celowość dążeń byłaby zakładana, a przecież teoria finalizmu implikuje już istnienie Boga. Zagadnienie to omawiane było już uprzednio (w części II i IV), dlatego ograniczymy się do kilku uwag. Celowość ludzkiej osoby, istotna dla omawianego argumentu, jest potwierdzana w codziennym doświadczeniu: tak wewnętrznym jak zewnętrznym. Zasada „*natura non facit frustra*” jest oczywista na terenie ontologicznej teorii bytu. W argumencie z pragnienia szczęścia nie stwierdzamy celowości wszystkich konkretnych dążeń człowieka, ale teleologię ludzkiego dążenia ku szczęściu jako ontycznego fenomenu ludzkiej egzystencji. Postawiony zarzut *petitio principii*, ujmowany w sensie skrajnym i szerokim, należałoby zgłosić pod adresem wszystkich dowodów teodycealnych. Zawsze uznajemy ontyczną sensowność rzeczywistości, poznawalność prawdy przez człowieka, wiarygodność jego władz poznawczych itp. Nie są to jednak założenia, ale tezy oczywiste w ramach realistycznej epistemologii i ontologii.

G. M. Manser stawia zarzut *petitio principii* z innego tytułu: argument w punkcie wyjścia mówi o dobru uniwersalnym jako formalnym przedmiocie ludzkiej woli, w konkluzji zaś zakłada istnienie Dobra nieskończonego jako przedmiotu tejże władzy<sup>114</sup>. obrońcy argumentu zwracają słusznie uwagę, że należy odróżniać przedmiot formalny oraz przedmiot adekwatny ludzkiej woli. Formalnym przedmiotem woli człowieka jest niewątpliwie dobro ujmowana ogólnie, ale przedmiotem adekwatnym jest dopiero Dobro nieskończone czyli najwyższe. Ono jedynie jest zdolne zaspokoić w pełni ludzkie pragnienie szczęścia, umysłowe władze człowieka takiego właśnie dobra poszukują — wychodząc poza ramy dóbr partykularnych.

Inny zarzut formułowany jest następująco. Skoro przedmiotem woli człowieka jest dobro w ogólności, to każde pragnienie dobra konkretnego — a więc również Dobra najwyższe-

---

<sup>114</sup> G.M. Manser: dz.cyt., 381—384. Por. I. Różycki: *Istnienie Boga*, wyd.cyt., nr 447a, 216—217.

go — jest aktem wolnym, będącym konsekwencją poznania <sup>115</sup>. Pragnienia woli idą przeciw za poznaniem intelektu, dlatego pragnienie Dobra absolutnego — jako przedmiotu szczęścia — stanowi skutek poznania go, dlatego nie może stanowić argumentu za jego istnieniem. Zarzut zdaje się potwierdzać postawa E. Le Roy'a, zdaniem którego argument implikuje prymat uczucia przed rozsądkiem oraz intelektem <sup>116</sup>. Tomaszowy termin „*appetitus naturalis*” interpretuje on jako akt dążenia uprzedni względem świadomości.

Zarzut zdaje się znajdować potwierdzenie w teorii Tomasza o prymacie poznania przed pożądaniem <sup>117</sup>. Wydaje się jednak, że wysunięte zastrzeżenie zbyt schematyzuje mechanizm psychicznej aktywności człowieka. G. Verbeke zwraca uwagę, iż u Akwinaty miał miejsce paralelizm intelektu i woli, aktów poznania i chcenia <sup>118</sup>. Obie władze wzajemnie wpływają na siebie, przenikając się i dopełniając w działaniu. Lowański profesor twierdzi również, że Tomasz w dziełach wcześniejszych od *De malo* uznawał priorytet intelektu przed wolą w zakresie tak doskonałości jak i przyczynowania. W *De malo* jednak przyjmował prymat intelektu co do specyfikacji przedmiotu, natomiast prymat woli w zakresie działania. Ogólnie znane jest powiedzenie Tomaszowe: *nihil volitum nisi praecognitum*. Jest ono niewątpliwie prawdziwe, ale prawdą jest także, że *nil cognitum nisi praevolitum* <sup>119</sup>. Działanie ludzkie inicjuje się w podświadomości, dlatego myśl refleksyjna jest uprzedzana faktem pożądań i pragnień. W odniesieniu do Boga również nie należy schematyzować relacji pomiędzy poznaniem a miłością. Wiadomo przecież, że miłość Boga jest często niezależna

<sup>115</sup> E. Elter: *De naturali hominis beatitudine ad mentem Scholae antiquioris*, „Gregorianum” 9(1928), 281.

<sup>116</sup> *Le problème de Dieu*, Paris 1929, 52—53.

<sup>117</sup> „*Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio*”. I, q.82, a. 4, ad 3.

<sup>118</sup> *Le développement de la vie volitive d'après saint Thomas*, „Revue philosophique de Louvain” 56(1958), 5—34, zwł. 8—18.

<sup>119</sup> Por. A. Marc: dz.cyt., 142—144.

i uprzednia względem filozoficznej argumentacji za Jego istnieniem. Zresztą argument eudajmologiczny jest rozumowaniem racjonalno-redukcyjnym, którego punktem wyjścia jest ludzki niedosyt szczęścia w odniesieniu do wartości ziemskich, a nie zaktualizowana już miłość Dobra najwyższego.

Wartość argumentu eudajmologicznego jest kwestionowana z tego również tytułu, iż przemilcza on fakt dysproporcji pomiędzy skończoną naturą człowieka a nieskończonością Boga. W ujęciu filozofii tomistycznej między władzami a ich naturalnym przedmiotem winna zachodzić ścisła proporcja<sup>120</sup>. Przedmiot władzy nie może przerastać jej uzdolnień naturalnych, dlatego trudno przyjąć, iż człowiek pragnie Dobra nieskończonego jako naturalnego przedmiotu swego szczęścia<sup>121</sup>. W takim razie nasuwa się nieuchronny dylemat: jeżeli ludzkie pragnienie szczęścia jest naturalne, to dotyczy jedynie wartości skończonych; jeśli natomiast człowiek pragnie Dobra nieskończonego, to nie jest to już pragnienie naturalne. Argument więc, ignorując dysproporcję między skończonością człowieka a nieskończonością Boga, zaciera granice pomiędzy sferą natury a sferą nadprzyrodzoną.

W odpowiedzi na wysunięty zarzut należy zwrócić uwagę na Tomaszową charakterystykę umysłowych władz człowieka. Władze te, poprzez swój niematerialny charakter, otwarte są na nieskończoność. Intelpekt ludzki, nie zadowolając się prawdą bytów skończonych, ukierunkowany jest ku nieskończoności<sup>122</sup>. Wola człowieka również kieruje się ku nieskończonemu dobru. Dobro najwyższe nie może stanowić wewnętrznego elementu

<sup>120</sup> *"Unaquaeque virtus ad suum obiectum principale secundum aequalitatem proportionatur; nam virtus rei secundum obiecta mensuratur; ut patet per Philosophum [...] Voluntas igitur essentiae ex aequo proportionatur suo principali obiecto"*. C. Gent. I, c. 74.

<sup>121</sup> G.M. Manser: dz.cyt., 385—387. Autor stwierdza, iż dla św. Tomasza posiadanie Dobra nieskończonego jest związane z domeną nadprzyrodzoną a nie sferą natury. Odwołuje się do tekstów: *De ver.* q. 23, a. 4; C. Gent. III, c. 54.

<sup>122</sup> *"Intellectus noster, intelligendo aliquid, in infinitum extenditur, cuius signum est, quod quantitate qualibet finita data, intellectus noster*

skończonej natury ludzkiej, może być natomiast przedmiotem władz człowieka<sup>123</sup>. Oczywiście istnieje dysproporcja pomiędzy naturą Boga a naturą człowieka. Bóg, najwyższe Dobro, przekracza naturalne możliwości władz człowieka, ale zarazem znajduje się w kręgu jego naturalnych aspiracji i dążeń. Pamiętać należy, że argument eudajmologiczny mówi o poznawalności faktu istnienia Boga a nie Jego natury. Faktyczne posiadanie najwyższego Dobra przekracza oczywiście domenę naturalnych możliwości władz człowieka, będąc efektem nadprzyrodzonej łaski. Ostatecznie można więc stwierdzić, iż argument z pragnienia szczęścia nie kwestionuje różnicy dzielącej skończoność człowieka i nieskończoność Boga. Argument wskazuje natomiast, że człowiek nie zamyka się w granicach bytów skończonych oraz dostrzega konieczność istnienia nieskończonego Dobra. Tomasz stwierdza wyraźnie, że „*intellectualis natura est capax summi boni*”<sup>124</sup>. Zresztą samo pojęcie doskonałości (dobra) transcenduje ramy bytów skończonych, dlatego pragnienie dobra uniwersalnego jest w jakiś sposób pragnieniem Nieskończoności<sup>125</sup>.

Wartość omawianego argumentu osłabia niewątpliwie różnorodność koncepcji szczęścia. Zwrócił na to uwagę już św. Augustyn, pisząc: „Dziwna to rzecz. We wszystkich znajdujemy tę samą wolę uchwycenia i zachowania szczęścia, a jednak te ich pragnienia są tak różne i nawet rozbieżne. Bo gdyby wszyscy je znali, to jedni nie dopatrywaliby się go w cności duszy, inni w rozkoszach ciała, a jeszcze inni w jednym i w drugim, albo jeszcze w tym albo owym”<sup>126</sup>. Powszechność pragnienia szczęścia współlistnieje więc z wielością i różnorod-

---

*maiolem excogitare possit. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esse aliqua res intelligibilis infinita*. C. Gent. I, c. 43; por. C. Gent. III, c. 50.

<sup>123</sup> Zob. I—II, q. 2, a. 8, ad 3.

<sup>124</sup> I, q. 93, a. 2, ad 3. Por. L. Charlier: art.cyt., 5—19.

<sup>125</sup> „*L'idée du parfait est une idée de l'infini*”. E. Levinas: *Totalité et Infini*, wyd.cyt., 11; por. 56.

<sup>126</sup> *De Trinitate* 13,4,7 PL 42, 1018.

nością interpretacji jego natury. Wielu ludzi twierdzi, że osiągnęło prawdziwe szczęście już w tym życiu, zadowolając się wartościami naturalno-ziemskimi. Trudno kwestionować prawdziwość takich oświadczeń. Człowiek, w trakcie swego życia, napotyka przecież autentyczne wartości i przeżywa autentyczną miłość<sup>127</sup>.

Akceptacja argumentu eudajmologicznego nie wymaga kwestionowania faktu, iż ludzie są szczęśliwi. Ich szczęście jest prawdziwe, ale nie jest ani pełne ani trwałe. Szczęście, dostępne w wymiarze naturalno-ziemskim, wystarcza tylko niektórym ludziom — i to w okresie życiowego powodzenia. Jest jednak wątpliwe, aby wszystkim i zawsze wystarczało takie szczęście. Zresztą i ono jest kruche, podobnie jak ludzka egzystencja. Pragnienie Dobra najwyższego jest wyraźne u ogółu ludzi, ale jest to dążenie fakultatywne — jego aktualizacja respektuje wolność człowieka. Bóg, jako Dobro nieskończone, jest naturalnym przedmiotem ludzkich pragnień. Nie jest jednak przedmiotem koniecznym, stanowiąc akt wolnego wyboru. Ukierunkowanie ontyczne ku Bogu nie oznacza przymusu w Jego wyborze, dlatego wielu ludzi pragnie innych wartości z pominięciem Absolutu.

Wielu autorów, omawiając argument z pragnienia szczęścia, porusza problem oglądu Bożej natury<sup>128</sup>. Jest to jednak pro-

---

<sup>127</sup> G.M. Manser: *Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes*, "Divus Thomas" 2(1924), 335—339. Autor zarzuca Roland-Gosselinowi, że pomieszał pojęcie prawdziwej miłości z pojęciem miłości doskonałej. Wartości ziemskie, mimo swej niedoskonałości, wystarczą do pojawienia się miłości autentycznej.

<sup>128</sup> Literatura na ten temat jest olbrzymia. Zob. A. Gardeil: *Le désir naturel de voir de Dieu*, "Revue Thomiste" 9(1926), 381—410; J.E. O'Mahony: *The Desire of God in the Philosophy of S. Thomas Aquinas*, London 1929; R. Ritzler: *De naturali desiderio beatitudinis supernaturalis ad mentem S. Thomae*, Romae 1938 (bogata bibliografia); Enrico di S. Teresa: *Il desiderio naturale della visione di Dio e il suo valora apologetico secondo S. Tommaso*, "Ephemerides Carmeliticae" 1(1947), 55—102; P. Siwek: *Spór o dążność naturalną do widzenia Boga*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 4(1954), 139—152; A. Korinek: dz.cyt., 440—450

blem odrębny, niezmiernie złożony i wieloaspektowy, dlatego całkowicie go pomijamy. Zawiera on zbyt wiele aspektów teologicznych, aby można omawiać go łącznie z filozoficzną argumentacją za istnieniem Boga.

Argument eudajmologiczny, choć niewątpliwie wymaga dalszych analiz i wyjaśnień, to jednak w swych istotnych elementach — tak aksjologicznych jak metafizycznych — jest merytorycznie wartościowy a psychologicznie frapujący. Człowiek wypowiada się w swych działaniach oraz dążeniach. *Élan* wszystkich pragnień człowieka jest pragnienie szczęścia. Jest ono, mimo odmienności partykularnych realizacji, znakiem Transcendencji<sup>129</sup>. Człowiek odnajduje pełną równowagę duchową przez dyspozycyjność oraz otwarcie się na Boga i jego nieskończone dobro. Ciągłe aktualne są słowa Augustyna: „*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*”<sup>130</sup>.

#### L'ARGUMENT EUDÉMOLOGIQUE DANS LA PHILOSOPHIE THOMISTIQUE DE DIEU

L'article est composé de quatre parties: la première examine les interprétations principales de l'argument par le désir du bonheur. Parmi les adhérents de la preuve on peut distinguer les trois groupes: les partisans de saint Augustin, thomistes et les autres. Ch. Boyer i F. Cayré présentent l'argument d'après saint Augustin, et M.F. Sciacca — inspiré par lui — démontre l'existence de Dieu, le bien suprême, comme l'objet adéquat de la volonté humaine. Les représentants du thomisme classique se divisent en deux groupes: les uns (J. Gredt, R. Garrigou-Lagrange, M. D. Roland-Gosselin) prouvent l'existence de Dieu à la manière de Sciacca, les autres (M. de Munnynck, O. Böhm) interprétant l'argument d'une façon plus réaliste et axiologique. Les partisans du thomisme phénoménologique (J. Maréchal, A. Marc, J. de Finance, A. Korinek) donnent l'interprétation dynamique et anthropologique de la preuve. Selon M. Blondel le fondement de l'argument est l'activité, surtout psychique, de l'homme. L'auteur parle aussi

---

(autor daje liczne odsyłacze do tekstów Tomaszowych oraz podaje podstawową literaturę przedmiotu); A. Marc: dz.cyt., 215—276.

<sup>129</sup> „*Il faut que quelque chose de divin habite en lui. [...] L'action de l'homme passe l'homme*”. M. Blondel: *L'Action*, wyd.cyt., 388.

<sup>130</sup> *Confes*, 1, 1 PL 32, 661.

de objections contre l'argument eudémologique posées par G.M. Manser et P. Descoqs.

La deuxième partie de l'article est une explication des conceptions: du bonheur, du désir et de l'objet de la volonté humaine. En ce qui concerne la conception du bonheur on peut distinguer trois interprétations: les partisans d'hédonisme axiologique et psychologique ont interprété le bonheur d'une façon subjective, les marxistes d'une façon objective et naturalistique et les penseurs chrétiens (saint Augustin, saint Thomas d'Aquin) d'une façon objective et eschatologique. Ensuite, l'article parle de l'appétit naturel et d'appétit rationnel de l'homme. L'auteur a discuté aussi le problème de l'objet de la volonté humaine, distinguant l'objet proportionnel et l'objet adéquat.

Les parties troisième et quatrième de l'article c'est une exposition approfondie de l'argument eudémologique, inspirée par la philosophie de saint Thomas d'Aquin. L'auteur a distingué les éléments axiologiques (cf. CG III, 25—32; I—II,2,8) et les éléments métaphysiques (cf. CG III,48; I—II,3,8) de la preuve. Les fondements psychologiques sont les suivants: la structure ontique et dynamique de l'homme, l'activité psychique, le désir du bonheur. L'objet du désir humain ce sont les valeurs diverses: économiques, sensuelles, intellectuelles, morales etc. Toutes les valeurs temporelles satisfont des besoins de l'homme, mais elles ne peuvent pas donner satisfaction au désir de la béatitude. C'est pourquoi le bonheur de l'homme est seulement relatif et peu durable. Chaque homme, grâce à sa volonté, cherche le bien parfait et infini comme le fondement du bonheur plénier. Le phénomène du désir humain du bonheur au niveau de la philosophie est expliqué d'une façon très diverse. L'auteur discute les explications de J.P. Sartre (l'affirmation de l'absurde), de G.W.F. Hegel (le dynamisme extrême) et du marxisme (la base économique et sociale du bonheur). Le désir humain du bonheur parfait est un phénomène ontique, c'est pourquoi il est nécessaire à chercher une cause transcendente de l'orientation de l'homme vers le bien infini et suprême. Le fondement de l'argument eudémologique le bonheur, est un être potentiel. L'existence de cet être est possible grâce à l'Acte Pure, c'est-à-dire Dieu. Le fondement de la preuve est aussi le principe de la finalité. Si l'homme est un être final, le désir humain du bonheur parfait démontre l'existence de Dieu comme le bien infini. Alternative deuxième est la thèse que la personne humaine se caractérise par l'absurdité ontique.

La dernière partie de l'article contient les explications finales. L'argument eudémologique a un caractère autonome et ne réduit pas aux preuves autres de l'existence de Dieu. L'auteur a examiné aussi les objections principales contre la preuve.