

# Jacek Salij

---

## Bóg jako dobro powszechne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

---

Collectanea Theologica 51/3, 53-61

---

1981

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.

o. JACEK SALIJ OP, WARSZAWA

### **BÓG JAKO DOBRO POWSZECHNE W UJĘCIU św. TOMASZA z AKWINU**

Twierdzenie, że Bóg jest dobrem powszechnym, wydaje się konsekwencją stanowiska, jakie zajął św. Tomasz w sporze o uniwersalia<sup>1</sup>. Mianowicie św. Tomasz — kontynuując myśl św. Alberta — odrzucił rozwiązanie realizmu skrajnego, zarazem jednak przyznał mu część racji: uniwersalia istnieją *ante rem*, lecz w myśli Bożej, nie jako odrębne byty, jak tego chcieli skrajni realści. Stanowisko to mogło doprowadzić do tezy, że Bóg jest bytem powszechnym. Św. Tomasz nigdy jednak nie formułuje wprost takiej tezy, jakkolwiek wielokrotnie wydaje się ona obecna między wierszami różnych jego wypowiedzi. Przed wyraźnym wygłoszeniem tej tezy powstrzymywała go zapewne obawa fałszywego jej zrozumienia w sensie panteistycznym. Natomiast często i w różnych kontekstach występuje Akwinata z innym twierdzeniem: Bóg jest dobrem powszechnym. Jest to twierdzenie bardzo pokrewne, zważywszy, że pojęcia bytu i dobra są pojęciami transcendentálnymi i pokrywają się zakresowo (*ens et bonum convertuntur*).

Zanim pochylimy się bardziej szczegółowo nad treścią tezy, że Bóg jest dobrem powszechnym, trzeba zastanowić się nad tym, na ile św. Tomaszowi można przypisać tezę, że Bóg jest bytem powszechnym.

#### **Czy Bóg jest bytem powszechnym?**

A więc najpierw św. Tomasz zdecydowanie twierdzi, że Bóg nie jest bytem ogólnym (*ens commune*). Twierdzenie to pojawia się kilkakrotnie w ramach wyjaśniania tezy, że Bóg jest samym istnieniem (*ipsum esse*). Samo istnienie — uczy Doktor Anielski — nie jest treścią ogólną, wyabstrahowaną przez nasz umysł z bytów realnie istniejących (nie jest więc jakimś bytem ogólnym, któremu przysługuje istnienie dopiero wspólnie z realnym kontekstem, z którego został wyabstrahowany). Bóg jest samym istnieniem rzeczy-

---

<sup>1</sup> Odczyt wygłoszony na rozpoczęciu roku akademickiego w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym oo. Dominikanów w Krakowie, dnia 22 września 1980 r.

wiecie (*in re*), nie tylko w porządku poznania, tzn. realizuje w sobie całą moc istnienia<sup>2</sup>. Stwierdzając więc, że Bóg jest samym istnieniem, stwierdza się *implicite*, że realizuje On doskonałości absolutne w stopniu nieskończonym i że jest On źródłem wszelkich doskonałości w bytach stworzonych.

Najszerzej ten temat omawia św. Tomasz w *Summa contra Gentiles*: „Ponieważ to co ogólne otrzymuje swoją gatunkowość oraz jednostkowość od tego, co je dookreśla, niektórzy sądzili, że istnienie Boże, jeśli się go nie dookreśli, nie jest istnieniem własnym, ale ogólnym istnieniem wszystkich rzeczy. Nie wzięli pod uwagę, że to co ogólne, czyli powszechne, nie może istnieć bez dookreślenia, choć może być przedmiotem refleksji. Nie może na przykład zaistnieć organizm zmysłowy (*animal*), który nie byłby rozumnym albo nierozumnym, jakkolwiek bez tego dookreślenia może być przedmiotem refleksji. Można wprawdzie pomyśleć powszechnik bez dookreślenia, jest on jednak na dookreślenie otwarty. Gdyby bowiem organizmu zmysłowego nie można było dookreślić, nie chodziłoby tu o rodzaj; podobnie jest ze wszystkimi innymi nazwami. Otóż istnienie Boże nie potrzebuje dookreślenia: nie tylko w porządku poznania, ale również w rzeczywistości. Nie tylko nie potrzebuje dookreślenia, ale je wyklucza. Ponieważ więc nie przyjmuje dookreślenia ani nie może go przyjąć, trzeba raczej powiedzieć, że Bóg nie jest istnieniem ogólnym, ale własnym. Tym Jego istnienie różni się od istnienia innych bytów, że w niczym nie można go dookreślić”<sup>3</sup>.

Bóg nie jest więc żadnym bytem ogólnym, jest bytem realnie istniejącym i całkowicie odrębnym od wszystkich pozostałych bytów; w tym względzie myśl św. Tomasza nie pozostawia żadnych niejasności. Pewne niejasności da się stwierdzić jedynie w terminologii. Mianowicie niekiedy św. Tomasz używa terminu *esse universale* w znaczeniu *esse commune*. Na przykład w swoim młodzieńczym dziełku *De ente et essentia* wspomina o błędzie niektórych myślicieli, „którzy nazywają Boga tym istnieniem powszechnym, jakim formalnie istnieje każda rzecz”<sup>4</sup>. Kiedy indziej znów „bytem powszechnym” (*ens universale*) nazwie św. Tomasz ogół wszystkich bytów<sup>5</sup>. Używanie takiej terminologii było o tyle usprawiedliwione, że św. Tomasz — w obawie przed interpretacją panteistyczną — unikał nazywania Boga bytem powszechnym.

Chociaż jednak w terminologii Tomaszowej nie określa się Boga

<sup>2</sup> „Sed rei, quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem” (*Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 28).

<sup>3</sup> *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 26. Por. *De ente et essentia*, cap. 5; *De potentia*, q. 7 a. 2; *Summa theologiae*, 1 q. 3 a. 4 ad. 1.

<sup>4</sup> *De ente et essentia*, cap. 5.

<sup>5</sup> Np. *Summa theologiae*, 1 q. 79 a. 2.

bytem powszechnym, twierdę, że w myśli św. Tomasza istnieje pojęcie Boga jako bytu powszechnego. Wystarczy przypatrzeć się jego nauce na temat ujednostkowania bytów. Byt materialny otrzymuje jednostkowość od tej oto materii (*materia signata quantitate*), w której urzeczywistnia się jego istota<sup>6</sup>. Dzięki temu wiele bytów może realizować taką samą istotę. Innymi słowy, treść ogólna składająca się na istotę danego gatunku może realizować się w różnych osobnikach, ujednostkowionych w odrębnej materii; mamy tu więc do czynienia z mnogością bytów cząstkowych (*ens particulare*), istniejących w ramach tego samego gatunku.

W stworzeniach duchowych stopień partykularności jest bez porównania mniejszy. Ujednostkowanie płynie tu bowiem z samej istoty. Już nie jest tak jak w wypadku bytów cielesnych, człowieka nie wyłączając, że jeden byt tylko częściowo realizuje doskonałość swojego gatunku. Byt duchowy doskonałość swojego gatunku realizuje całkowicie i bez żadnego braku, tak że jest on jedynym — bo idealnie doskonałym — przedstawicielem swego gatunku<sup>7</sup>.

Bóg oczywiście nie potrzebuje żadnego ujednostkowania, bo jest bytem nie przez uczestnictwo, ale z samej swojej istoty, taki zaś może być tylko jeden<sup>8</sup>. O ile jednostkowość bytów stworzonych umożliwia im realizowanie właściwej im doskonałości, ale zarazem wyznacza jej granice, to Bóg właśnie dlatego jest jeden, że Jego doskonałość jest absolutnie nieograniczona. Bóg jest jeden, ale nie w tym sensie, żeby można Mu było przypisać liczbę<sup>9</sup>, żeby można było na Niego pokazać palcem. Bóg jest jeden, ale nie w tym sensie, żeby mogło to sprzeciwiać się Jego realnej wszechobecności, a nawet więcej: transcendencji wobec wszelkiego miejsca i czasu. Zarazem Ten, który nie ma granic, nie jest mniej jedynym niż byty ujednostkowane, ale więcej: Jego jedność nie ma równej sobie, jest bowiem Kimś niezłożonym nawet na płaszczyźnie aktu i możliwości<sup>10</sup>.

Jeżeli więc, inspirując się treścią Tomaszowego pojęcia „dobra powszechnego”, „bytem powszechnym” nazwiemy byt o nieograniczonej doskonałości, nie dający się ograniczyć żadnym miejscem ani gatunkiem czy rodzajem, wszechobecny a zarazem będący źródłem wszelkiego istnienia — to Bóg jest niewątpliwie bytem powszechnym. Jego jedność nie partykularyzuje Go bowiem nie tylko wewnątrz jakiegoś gatunku, ale nawet wewnątrz wszechistnienia.

<sup>6</sup> *Summa theologiae*, 1 q. 75 a. 4.

<sup>7</sup> *Summa theologiae*, 1 q. 50 a. 4.

<sup>8</sup> *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 15.

<sup>9</sup> *Summa theologiae*, 1 q. 11 a. 3 ad 2.

<sup>10</sup> „Utrum Deus sit maxime unus?”, *Summa theologiae*, 1 q. 11 a. 4.

Przystępując teraz do przedstawienia Tomaszowej idei dobra powszechnego, spróbujemy ująć ją w trzech tezach: 1. Dobro powszechne jest źródłem i celem wszelkiego dobra partykularnego; 2. Dobru powszechnemu należy się bezwzględne pierwszeństwo w porządku miłości; 3. Tylko dobro powszechne może zaspokoić pragnienie dobra właściwe stworzeniom rozumnym.

### **Dobro powszechne jako źródło i cel wszelkiego dobra partykularnego**

Dobro św. Tomasz opisuje przede wszystkim w wymiarze przyczynowości celowej. „Treść dobra na tym polega, że coś jest celem dla czegoś, gdyż ma moc jego doskonalenia. Toteż wszystko, co zawiera w sobie treść celu, tym samym zawiera w sobie treść dobra. Otóż dwojaka bywa treść celu: albo coś jest pożądane lub upragnione, jeśli cel nie jest jeszcze osiągnięty, albo jest umiłowane i jakby zażywane, jeśli się już w celu uczestniczy”<sup>11</sup>. Jeśli zaś dobro jednego bytu jest celem dla drugiego bytu, wynika stąd — rzecz jasna — że jest ono zarazem (lub może być) źródłem dobra dla tego bytu: przyczynowość celowa jest bowiem ściśle proporcjonalna do przyczynowości sprawczej.

Ta zależność jednego dobra od drugiego w aspekcie przyczynowości celowej i sprawczej jest u św. Tomasza jedną z podstaw hierarchii dóbr. Jeśli np. dobro wspólne ludzkiej społeczności jest ważniejsze niż dobro pojedynczego członka tej społeczności, to nie ze względu na różnicę w ilości uczestników tego dobra, ale dlatego, że dobro wspólne jest źródłem dobra jednostkowego. „Kto szuka dobra wspólnego — czytamy w *Sumie teologicznej* — szuka tym samym swojego dobra, a to z dwóch powodów. Po pierwsze, gdyż nie ma dobra własnego bez wspólnego dobra rodziny, miasta czy państwa. Po wtóre, gdyż człowiek — jako część rodziny i miasta — winien upatrywać swojego dobra w zestawieniu z dobrem całości; dobra sytuacja części zależy bowiem od jej stosunku do całości”<sup>12</sup>.

Zarazem dobro wspólne tylko o tyle jest źródłem dobra dla poszczególnych części danej wspólnoty, o ile samo jest podporządkowane dobru wspólnemu o wyższym stopniu powszechności. Ostatecznym zaś członem tej hierarchii jest sam Bóg, który jest dobrem bezwzględnie powszechnym (*bonum universale*), ponieważ jest źródłem i celem wszelkiego dobra. Oto przykład typowej argumentacji św. Tomasza na ten temat: „Dobro mierzy się celem. Toteż cel cząstkowy rzeczy jest jakimś cząstkowym dobrem, na-

<sup>11</sup> *De veritate*, q. 21 a. 2; por. *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 40.

<sup>12</sup> *Summa theologiae*, 2—2 q. 47 a. 10 ad 2.

tomiast cel powszechny wszystkich rzeczy jest dobrem powszechnym. Otóż dobro powszechny jest dobrem samo z siebie i ze swojej istoty, dobro zaś cząstkowe jest dobrem przez uczestnictwo. W całym zaś wszechstworzeniu nie ma oczywiście takiego dobra, które nie byłoby dobrem przez uczestnictwo. To dobro, którego jest celem całego świata, musi więc być zewnętrzne wobec całego świata”<sup>13</sup>. Dodajmy tylko, że w języku św. Tomasza cel oznacza coś więcej niż tylko przedmiot dążenia; cel jest to źródło doskonałości, do którego się dąży lub które już aktualnie doskonali byt, dla którego jest celem.

Jeśli więc św. Tomasz powiada, że „część istnieje dla całości”<sup>14</sup>, to trzeba było dopiero mentalności nowożytnej, żeby słowa te zrozumieć w sensie totalitarnym, tzn. w tym sensie, jakoby części istniały po to, żeby mogła istnieć całość, jakoby osoby w ludzkiej społeczności istniały po to, żeby mogła istnieć społeczność. Całość jest przede wszystkim w tym sensie celem dla części, że jest dla niej źródłem czy to samego istnienia, czy to jakiejś doskonałości (w zależności od tego, jakiego rodzaju jest to całość). Oczywiście, istnieje również powiązanie odwrotne, tzn. dobro części składa się na dobro całości, jest to jednak powiązanie logicznie wtórne, a ponadto stanowczo nie dotyczy ono celu ostatecznego, który jest dobrem powszechnym (tzn. źródłem wszelkiego dobra<sup>15</sup>), sam nic na tym bytowo nie zyskując.

Zwracam uwagę głównie na moralne konsekwencje Tomaszowej idei dobra powszechnego. Wyklucza ona, jak widzieliśmy, totalitarną koncepcję stosunków między osobą ludzką a społecznością; ale wyklucza również koncepcję indywidualistyczną, wedle której mądry egoizm jest podstawowym i wystarczającym źródłem troski jednostki o dobro wspólne. Gdyby bowiem tak było, dobro części byłoby ważniejsze od dobra całości, a przecież jest odwrotnie. Jeśli ręka zaślania głowę przed uderzeniem albo obywatel oddaje życie za ojczyznę — są to ulubione przykłady św. Tomasza — to w jednym i drugim przypadku dobro cząstkowe poświęca się dla dobra całości, i — powiada św. Tomasz — tak powinno być: „gdyż z natury swojej każda część bardziej kocha wspólne dobro całości niż cząstkowe dobro własne”<sup>16</sup>; „wprawdzie część kocha dobro całości jako dla siebie korzystne, jednakże nie podporządkowuje go sobie, lecz raczej sama się jemu podporządkowuje”<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> *Summa theologiae*, 1 q. 103 a. 2; por. *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 4; lib. 3 cap. 17.

<sup>14</sup> *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 17.

<sup>15</sup> „Bóg jest dobrem wszelkiego dobra”, jak brzmi teza jednego z artykułów *Contra Gentiles* (lib. 1 cap. 40).

<sup>16</sup> *Summa theologiae*, 2—2 q. 26 a. 3.

<sup>17</sup> *Tamże*, ad 2.

Krótko mówiąc, zarówno totalitaryzm jak indywidualizm wypływa z niedostrzeżenia powiązań celowo-sprawczych, jakie łączą dobra partykularne między sobą oraz — ostatecznie — z dobrem powszechnym. Totalitaryzm jest wynikiem przeoczenia powiązań przyczynowych, tworzących kierunek: „dobro powszechne — dobra partykularne o coraz większym stopniu szczegółowości” (czyli powiązań w zakresie przyczynowości sprawczej); przeoczono tu, że dobro „rozlewa się” w kierunku coraz to większej partykularności, a nie odwrotnie; przeoczono tu również, że jest to udzielanie się absolutnie bezinteresowne ze strony Boga oraz przede wszystkim bezinteresowne ze strony różnych całości w stosunku do swoich części. Indywidualizm natomiast jest wynikiem przeoczenia powiązań w zakresie przyczynowości celowej (a więc biegnących w kierunku odwrotnym: od dóbr partykularnych ku dobru powszechnemu); toteż zapomina się tu o obiektywnej hierarchii dóbr, i dóbr partykularnych broni się tu niekiedy wbrew dobru o większym stopniu powszechności lub nawet wbrew dobru powszechnemu.

### Miejsce dobra powszechnego w porządku miłości

Idea dobra powszechnego pozwoliła ponadto św. Tomaszowi uzasadnić rozumowo pierwszeństwo przykazania miłości Boga wobec zasady miłości samego siebie oraz przykazania miłości bliźniego. Z idei tej skorzystał ponadto Akwinata w odpowiedzi na stare pytanie manichejczyków, z którym borykali się Ojcowie Kościoła<sup>18</sup>, czy Bóg stworzył rzeczy tak oczywiście zdawałoby się złe, jak jadowite węże, komary, żar słoneczny itp.

Zacznijmy od tego drugiego problemu. Oto co św. Tomasz mówi o ontologicznej dobroci tych stworzeń, które są utrapieniem człowieka: „Stworzenie cielesne jest ze swojej natury dobre. Nie jest ono jednak dobrem powszechnym, lecz jakimś dobrem cząstkowym i ograniczonym. Z tej cząstkowości i ograniczoności płynie jego szkodliwość dla innego stworzenia, mimo że jedno i drugie samo w sobie jest dobre. Otóż niektórzy, oceniając rzeczy nie według ich natury, ale z punktu widzenia własnego pożytku, uznali rzeczy dla siebie szkodliwe za bezwzględnie złe. Nie wzięli pod uwagę, że to, co w jakimś aspekcie jest szkodliwe dla jednego, dla drugiego albo nawet dla niego samego w innym aspekcie może być pożyteczne”<sup>19</sup>. Krótko mówiąc, istnieją takie konflikty między dobrami partykularnymi, które nie naruszają uporządkowanego skierowania obu tych dóbr ku dobru powszechnemu.

<sup>18</sup> Por. św. Augustyn, *De Genesi ad litteram*, lib. 3 cap. 14—16 (PL 34,288—290); św. Fulgencjusz, *De incarnatione Filii Dei et vilium animalium auctore* (PL 65,573—603).

<sup>19</sup> *Summa theologiae*, 1 q. 65 a. 1 ad 2.

Daleko szerzej i częściej zajmował się św. Tomasz drugim z wspomnianych problemów. W oparciu o ideę dobra powszechnego głosił mianowicie tezę, że nawet czysto naturalna miłość (tzn. nie wsparta łaską) zwraca się w pierwszym rzędzie ku Bogu i dopiero następnie ku samemu sobie oraz bliźnim<sup>20</sup>. Nawet dla stworzeń nierozumnych oraz nieczujących pierwszym przedmiotem miłości — stosownej do ich natury — jest Bóg, tak że miłość ludzka skierowana przede wszystkim ku samemu sobie jest nie tylko niezgodna z porządkiem łaski, ale nawet przeciwna naturze. Tezę tę uzasadnia św. Tomasz następująco (cytuję za tekstem *Pierwszego Kwodlibetu*, ale jest to rozumowanie niejako kanoniczne, powtarzające się z niewielkimi zmianami we wszystkich tekstach św. Tomasza na ten temat):

„Skłonności naturalne najlepiej poznać w działaniach, dokonujących się w sposób naturalny, bez zastanowienia się; każda bowiem rzecz działa swoją naturą w taki sposób, jak to zostało jej wrodzone. Otóż widzimy, że każda część z naturalnej niejako skłonności działa dla dobra całości, nawet z niebezpieczeństwem lub szkodą dla samej siebie: jak np. kiedy ręka wystawia się na miecz, aby obronić głowę, od której zależy życie całego ciała. Dlatego jest rzeczą naturalną, że każda część na swój sposób bardziej kocha całość niż samą siebie. Zgodnie z tą naturalną skłonnością, również cnota polityczna na tym polega, że dobry obywatel naraża się dla dobra wspólnego na niebezpieczeństwo śmierci. Otóż jest rzeczą oczywistą, iż Bóg jest dobrem wspólnym całego wszechbytu i wszystkich jego części. Toteż każde stworzenie na swój sposób z natury bardziej kocha Boga niż samo siebie”<sup>21</sup>. „W przeciwnym razie, gdyby anioł i człowiek kochaliby z natury więcej siebie niż Boga, wynikałoby stąd, że miłość naturalna jest przewrotna oraz że miłość będąca darem łaski nie doskonaliłaby jej, ale ją niszczyła”<sup>22</sup>.

Rozpoznanie w Bogu dobra powszechnego nie tylko pozwala św. Tomaszowi uzasadnić pierwszeństwo przykazania miłości Boga w stosunku do przykazania miłości bliźniego. Zdaniem Doktora Anielskiego, dopiero w Bogu jako w dobru powszechnym staje się prawdziwą miłość samego siebie oraz miłość bliźniego: „Ponieważ Bóg jest dobrem powszechnym istniejącym ponad nami, doskonałość miłości Bożej domaga się zwrócenia ku Bogu całego serca ludzkiego. Toteż stopień miłości Bożej słusznie wyrażono w słowach: Będiesz miłował Pana Boga swego z całego serca swego. Nasz bliźni jednak nie jest dobrem powszechnym istniejącym po-

<sup>20</sup> 2 *Sent.*, dist. 3 q. 4; 3 *Sent.*, dist. 18 a. 3; *Quodlibetum* I q. 4 a. 3; *Summa theologiae*, 1 q. 60 a. 5; 1—2 q. 109 a. 3; 2—2 q. 26 a. 3.

<sup>21</sup> *Quodlibetum* I q. 4 a. 3.

<sup>22</sup> *Summa theologiae*, 1 q. 60 a. 5.



nad nami, ale dobrem szczegółowym postawionym niżej nas; toteż nie określono nam, abyśmy kochali bliźniego z całego serca, ale jak siebie samego. (...) We wspólnocie, która zespala ludzi w tym celu, jakim jest szczęście ostateczne, każdy człowiek jest jakby częścią; dobrem zaś wspólnym całości jest sam Bóg, w którym leży ostateczne szczęście wszystkich. Toteż każdy, zgodnie z prawym rozumem oraz naturalnym popędem, zwraca samego siebie ku Bogu, tak jak część zwraca się ku dobru całości: dzieje się to przez miłość, którą człowiek kocha samego siebie ze względu na Boga. Kiedy więc ktoś również bliźniego kocha ze względu na Boga, kocha Go jak siebie samego, i dzięki temu sama miłość staje się świętą”<sup>23</sup>.

### Otwarcie stworzenia rozumnego na dobro powszechne

Idea dobra powszechnego leży ponadto u podstaw Tomaszowej metafizyki wolności, spełnia również kluczową rolę w wyjaśnieniu tajemnicy zła. Stworzenie rozumne — powiada św. Tomasz w jednej z dysput składających się na *De veritate*<sup>24</sup> — tak jak każde stworzenie, jest dobrem szczegółowym; jest metafizyczną niemożliwością, aby jakieś stworzenie było dobrem powszechnym: nie mogło bowiem być powołane do istnienia inaczej jak tylko z nicości, a więc jest metafizyczną koniecznością, aby było bytem złożonym z aktu i możności. Stworzenie rozumne tym się jednak różni od innych stworzeń, że będąc dobrem szczegółowym nie jest zdeterminowane do żadnego dobra szczegółowego: jego wola jest otwarta na wszelkie dobro, ma więc możliwość wyboru między różnymi dobrami szczegółowymi, zarówno rzeczywistymi jak pozornymi. Wolność polega na niezeterminowaniu do żadnego dobra szczegółowego: „Stworzenie, którego działania zdeterminowane są do jakiegoś dobra szczegółowego, nie ma władzy nad swoimi czynami”<sup>25</sup>.

Otwarcie woli na dobro jest zbyt wielkie — wola jest przecież otwarta na dobro w ogóle — żeby mogła się napełnić wybieranymi przez siebie dobrami szczegółowymi. Z drugiej strony, dobra szczegółowe są zbyt nieproporcjonalne w stosunku do pojemności woli, żeby mogła ona któregoś z nich chcieć w sposób absolutnie nieodparty albo być w nim absolutnie utwierdzoną. Tylko dobro powszechne może pociągnąć wolę w sposób nieodparty, również tylko dobro powszechne może wypełnić wolę bez reszty: „Otóż każde dobro stworzone jest jakimś dobrem szczegółowym, jeden tylko Bóg

<sup>23</sup> *De perfectione vitae spiritualis*, cap. 14; por. *Summa theologiae*, 2—2 q. 25 a. 1.

<sup>24</sup> *De veritate*, q. 24 a. 1.

<sup>25</sup> *Tamże*, ad 2.

jest dobrem powszechnym. Toteż On jeden tylko może wypełnić wolę oraz w sposób nieodparty pociągnąć ją jako przedmiot”<sup>26</sup>.

Rzecz jasna, nie jest to żadne zdeterminowanie: determinować może bowiem tylko coś partykularnego, skończonego. Jeśli Bóg — poznany takim, jakim jest — w sposób nieodparty skłoni wolę ku sobie i zatrzyma ją przy sobie na zawsze, to nie dlatego, że wola będzie to tego zdeterminowana, ale dlatego, że Bóg jest dobrem powszechnym i nieskończonym. Dodajmy jeszcze, że już na tej ziemi możemy antycypować w owym całkowitym i nieodwołalnym zanurzeniu się w Bogu, mianowicie przez łaskę<sup>27</sup>.

### DIEU COMME BIEN UNIVERSEL SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

Le terme „l'être universel” n'est pas utilisé par saint Thomas, de crainte qu'on l'interpréterait au sens panthéiste. Pourtant la notion de „l'être universel” existe dans sa philosophie, surtout dans la doctrine de l'unité de Dieu. Dieu n'est pas individualisé, parce qu'il est l'un de sa nature. Mais son unité n'est pas numérique ni prédicamentelle, c'est unité transcendente: c'est l'unité de l'être infini, omniprésent qui est source de tout ce qu'existe.

En revanche, le terme „le bien universel” apparaît souvent dans les oeuvres de saint Thomas. Le bien universel est 1) source et fin des tous biens particuliers, 2) absolument premier dans l'ordre de l'amour, 3) exclusivement capable d'apaiser le désir du bien chez créatures rationnelles.

<sup>26</sup> *Summa theologiae*, 1 q. 105 a. 4; por. q. 106 a. 2; 1—2 q. 2 a. 8.

<sup>27</sup> *De veritate*, q. 24 a. 8.