

**MONIKA EWA KLAJA**

**(Kraków)**

## NATURALNE PRAGNIENIE BOGA WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU I IDEA DOWODU EUDAJMOLOGICZNEGO

Zdaniem św. Tomasza z Akwinu człowiek jest bytem zdolnym osiąść Nieskończone Dobro. Stojąc jednak najniżej w hierarchii stworzeń rozumnych człowiek, ze względu na swoje oddalenie od Dobra Najwyższego, musi wykonać wiele czynności, aby osiągnąć przeznaczoną sobie szczęśliwość<sup>1</sup>. Jest to zarówno przejaw doskonałości, jak i jej braku. Te bowiem byty, które potrzebują mniejszej ilości działań, aby osiągnąć szczęśliwość, są bardziej doskonałe od jestestw, które potrzebują wielu środków, aby dojść do Dobra Najwyższego – pisze Akwinata. Człowiek może zatem zjednoczyć się z Nieskończonością, czego nie mogą byty stojące w hierarchii stworzeń, niżej od człowieka – co uprawomocnia także rozważania na temat naturalnego pragnienia Boga wpisanego w ludzką wolę – ale nie może osiągnąć tego jednym aktem. Dla porównania Bóg, jako najbardziej doskonały „delektuje się” swoim dobrem jednym prostym działaniem.

Opis natury umysłowego pragnienia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu oraz problem dowodu eudajmologicznego zakładają analizę metafiz-

---

<sup>1</sup> „Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem: quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu, secundum naturam, eorum quibus competit beatitudo: et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio, praeter eius essentiam.” Sancti Thomae de Aquino, *Summae theologiae, Opera omnia* iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Tomus quartus–sextus. Romae. Ex typographia polyglotta. S. C. de propaganda fide MDCCCLXXXVIII–MDCCCXCI, I, 77, 2c – dalej skrót: *S. Th.* z podaniem numeru artykułu i kwestii.

zyczną bytu ludzkiego. Pytanie o to, czym jest umysłowe pragnienie, jaką posiada ono dynamikę i co stanowi jego naturalny przedmiot wymaga bowiem wyjaśnienia struktury i sposobu funkcjonowania władz człowieka, a także analizy problemu woli, dobra, pożądania oraz samego zagadnienia szczęścia.

## PROBLEM WŁADZ POŻĄDAWCZYCH

Pragnienie jest dla Tomasza typową czynnością, która charakteryzuje drugą obok intelektu władzę umysłową człowieka, wolę. Gdybyśmy zaś chcieli zdefiniować, czym jest owo umysłowe pragnienie, najprościej i najbardziej ogólnie moglibyśmy je nazwać właśnie aktem władzy pożądawczej<sup>2</sup>. Pragnienie jest bowiem pierwszym – obok miłości – spontanicznym aktem woli.

Św. Tomasz rozwijając teorię władz, przypomina o obecności w duszy złożenia z istoty i istnienia<sup>3</sup>. Owo złożenie jest dla Doktora Anielskiego głównym powodem, dla którego odróżnia on potencjalności, czyli władze duszy, od samej jej istoty<sup>4</sup>. Żaden byt skończony nie jest bowiem czystym aktem i ma w sobie pewne niedoskonałości. Władza duszy zaś, według św. Tomasza, to możliwość działania lub bezpośrednie źródło i zasada aktywności duszy. Człowiek działa więc poprzez władze, które towarzyszą jego – jak pisze w charakterystyczny dla siebie sposób Tomasz z Akwinu – formie substancjalnej: duszy rozumnej<sup>5</sup>. Każda jednak możliwość, co głosił już Arystoteles, jest z natury przy-

<sup>2</sup> „Sed desiderium est actus appetitivae virtutis”. S. Th., I, 83, 3sc.

<sup>3</sup> „[...] impossibile est dicere quod essentia animae sit eius potentia; licet hoc quidam posuerint. Et hoc dupliciter ostenditur, quantum ad praesens. Primo quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo deo, cuius operatio est eius substantia”. S. Th., I, 77, 1c.

<sup>4</sup> „Manifestum est ergo quod ipsa essentia animae non est principium immediatum suarum operationum; sed operatur mediantibus principiis accidentalibus; unde potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sed proprietates eius.” Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de anima, Opera omnia*. Edidit Stanislaw Eduard Frette. Volumen decimum quartum. Parisiis MDCCCLXXV, 12c – dalej skrót *Q. de an.* z podaniem numeru kwestii.

<sup>5</sup> „[...] cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae”. S. Th., I, 78, 4c.

porządkowana do aktu. Dlatego natura każdej władzy określana jest – powie logicznie św. Tomasz – przez akt, ku któremu dana władza zmierza. Równocześnie akty różnicują się na podstawie przedmiotów, których dotyczą<sup>6</sup>. Stąd o różnicach między władzami decydują akty i przedmioty<sup>7</sup>. Licznie obecne w człowieku władze specyfikuje zatem różnorodność przedmiotów adekwatnych, czyli to, czego dana władza dotyczy sama przez się<sup>8</sup>.

Akwinata, nawiązując do Arystotelesa i jego nauki zawartej w *De anima*, mówi o trzech rodzajach władz duszy, które wyróżnia – jak zostało wyżej powiedziane – zależnie od przedmiotów, do których dana władza odnosi się sama przez się<sup>9</sup>. Obowiązuje tutaj przy tym zasada, że władza wyższa odnosi się do bardziej ogólnego przedmiotu: im bowiem władza jest doskonalsza, tym szerszy jest jej zasięg<sup>10</sup>. Podział władz na wegetatywne, zmysłowe i umysłowe pochodzi zatem od sposobu działania duszy, która w niejednakowym stopniu przekracza działalność cielesną.

W myśl tej zasady przedmiotem władz wegetatywnych jest tylko ciało danego bytu, z którym owe władze są związane. Gdy władze mają zaś za przedmiot wszelkie – a więc nie tylko swoje – ciało, mówimy o władzach zmysłowych. Na najwyższym szczeblu znajdują się oczywiście władze, dla których przedmiotem jest w ogóle wszelki byt,

<sup>6</sup> „[...] potentia secundum id quod est, dicitur ad actum; unde oportet quod per actum definiatur potentia; et secundum diversitatem actuū diversificentur potentiae. Actus autem ex obiectis speciem habent [...]”. Q. de an., 12c.

<sup>7</sup> „[...] necesse est quod potentiae diversificentur secundum actus et obiecta”. S. Th., I, 77, 3c.

<sup>8</sup> „Sic igitur non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae; sed differentia eius ad quod per se potentia respicit”. S. Th., I, 77, 3c.

<sup>9</sup> Podział władz na władze wegetatywne, zmysłowe i umysłowe, umieszcza św. Tomasz w artykule 1 kwestii 78 *Sumy Teologicznej*, gdzie pierwszy i podstawowy podział władz na owe trzy gatunki zostaje dokonany według sposobu funkcjonowania władz, które posługują się (bądź nie) narządem cielesnym. Pośród władz św. Tomasz przeprowadza także podział na władze bierno i czynne. Pamiętając bowiem o istnieniu dwóch typów możliwości: możliwości czynnej i możliwości biernej, władze jako potencjalności duszy będzie można podzielić również według tego schematu. Przez władze bierno rozumiał św. Tomasz te władze, na które przedmiot oddziałuje jako źródło i przyczyna wprawiająca je w ruch (na przykład barwa, która o ile pobudza wzrok, o tyle jest źródłem widzenia). Władze czynne zaś to władze, dla których przedmiot spełnia rolę kresu (celu). Na ten temat por.: Q. de an., 12c.

<sup>10</sup> „[...] dicendum quod potentia superior per se respicit universaliorem rationem obiecti, quam potentia inferior: quia quanto potenti est superior, tanto ad plura se extendit.” S. Th., I, 77, 3 ad 4.

a zatem władze umysłowe<sup>11</sup>. Władze umysłowe dokonują bowiem działalności, która jako całkowicie niematerialna dokonuje się bez pośrednictwa organu cielesnego i w której ciało nie bierze udziału<sup>12</sup>. Chodzi tu rzecz jasna o umysłowe poznawanie i umysłowe chcenie<sup>13</sup>. Choćż zatem zmysły dostarczają intelektowi materiału poznawczego, to samo w sobie funkcjonowanie intelektu jest działalnością czysto umysłową. Poznawanie bowiem, jak pisze Akwinata, „w sposób oderwany”, czyli na sposób ogólny, to wyłączna działalność samej tylko duszy obdarzonej umysłem.

Na jakiej podstawie Doktor Anielski wyróżni jednak w osobie ludzkiej dwie władze umysłowe i dlaczego akurat dwie?

Jak zostało już powiedziane św. Tomasz z Akwinu twierdzi, że władze umysłowe odnoszą się do przedmiotu najbardziej ogólnego, to jest do bytu w sensie powszechnym. Doktor Anielski twierdzi ponadto, że byt, jako przedmiot władz umysłowych jest przez człowieka ujmowany na dwa sposoby: jako byt-prawda i jako byt-dobro. Z tego też powodu zachodzi, zdaniem Akwinaty, potrzeba przyjęcia w człowieku dwóch władz umysłowych: intelektu odpowiedzialnego za poznanie prawdy oraz woli, której właściwym działaniem jest pożądanie dobra<sup>14</sup>. Człowiek nie tylko bowiem poznaje, ale pragnie i kocha. Intelekt jest zatem tylko jedną z dwóch duchowych władz ludzkiej duszy i nie wyczerpuje całego bogactwa człowieka – pisze św. Tomasz.

<sup>11</sup> „Alicuius enim potentiae animae obiectum est solum corpus animae unitum. Et hoc genus potentiarum animae dicitur vegetativum [...]. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit universalis obiectum, scilicet omne corpus sensibile [...]. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalis nobiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens.” S. Th., I, 78, 1c.

<sup>12</sup> „Est ergo quaedam operatio animae, quae intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale. Et talis est operatio animae rationalis.” S. Th., I, 78, 1c.

<sup>13</sup> „Est ergo quaedam operatio anima, quae intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale. Et talis est operatio animae rationalis.” S. Th., I, 78, 1c.

<sup>14</sup> Por. S. Th., I, 79, 1c; 2c; 3c; 4c; 4 ad 4; por. S. Th., I, 80, 2c; 2 ad 2; por. S. Swieżawski, *Komentarz do kwestii 75–83* [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. i komentarz S. Swieżawski, Kęty 1998, s. 259–279; s. 384–400 – dalej skrót *Kom.* z podaniem numeru komentowanej kwestii i strony; por. M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 243–248. Na temat terminów *intellectus* i *voluntas* por.: L. Schütz, *Thomas – Lexikon*, Stuttgart 1958, s. 406 – 413; s. 880 – 884. Na temat zagadnienia intelektu i woli można też porównać R. E. Brennan, *Thomistische Psychologie*, Graz–Wien–Köln 1957, s. 124–141; s. 142–168.

Omawiając problem intelektu, Doktor Anielski wyróżni, jak wiemy za Arystotelesem, intelekt bierny i czynny. Intelekt ludzki nie zawsze i nie ciągle bowiem poznaje, lecz znajduje się w tak zwanej możności wobec wszelkich potencjalnych przedmiotów umysłowego poznania, które musi dopiero wydobyć i zmusie opracować z danych dostarczonych mu przez zmysły<sup>15</sup>. Zadaniem intelektu czynnego jest zatem „oświeclanie” jednostkowych, zmysłowych wyobrażeń i wydobywanie z nich istoty ogólnej, a następnie aktualizowanie nią intelektu potencjalnego<sup>16</sup>.

Poznanie jest jednak tylko jedną z dwóch duchowych aktywności człowieka. Wola czy pożądanie wyższe, to kolejna niematerialna moc duszy, która spełnia w życiu człowieka nie mniejszą rolę, niż sam intelekt. Również wola zwraca się w stronę przedmiotu ogólnego, jakim jest byt w całej swej rozciągłości. Byt ów ujmuje jednak inaczej, niż intelekt. Przedmiotem woli jest bowiem *dobro pojęte ogólnie*, czyli *dobro poznane umysłowo*, bądź inaczej: byt ujęty jako dobro<sup>17</sup>. Wola zwraca się zatem do przedmiotów poznanych przez intelekt, ale ujmuje je jako pewne dobra, których pożąda na sposób umysłowy.

I tak też osoba ludzka poprzez władze umysłowe odnosi się do konkretnych przedmiotów świata zewnętrznego. Poprzez intelekt poznaje człowiek przykładowo „ten oto diament jako diament”, zaś dzięki woli chce on „tego oto wartościowego diamentu dla siebie”. Obie władze ujmuje więc swoje przedmioty na sposób ogólny. Intelekt poznaje – jak już wspomniano – „ten oto diament jako diament”, a zatem istotę ogólną diamentu ze względu na powszechne pojęcie bytu i pojęcie prawdy, wola zaś pragnie „tego oto drogiego kamienia” ze względu na powszechne pojęcie dobra. Diament bowiem jako dobro szczegółowe zawiera się w powszechnym pojęciu dobra, którego wola pożąda, będąc na nie skierowana siłą naturalnej skłonności.

Dla Doktora Anielskiego nie ulega wątpliwości, że działanie woli jest również czysto duchowe. Przedmiot pożądania umysłowego, woli, jest bowiem pozbawiony czasowo-przestrzennych uwikłań. Tym też –

<sup>15</sup> „Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existens non sunt intelligibiles actu.” S. Th., I, 79. 3c.

<sup>16</sup> Por. P. Siwek, *Wstęp* [w:] Arystoteles, *O duszy*, Warszawa 1988, s. 32–33.

<sup>17</sup> „Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, in quantum scilicet praeconcepit rationem finis et eam voluntati proponit.” Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate, Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita. Editori di San Tommaso. Tomus XXII. Santa Sabina (Aventino). Romae 1970–1976, 22, 12c – dalej skrót *D. V.* z podaniem lokalizacji tekstu.

a zatem sposobem funkcjonowania i przedmiotem właściwym – różni się pożądanie umysłowe od pożądania zmysłowego.

W otaczającej nas rzeczywistości występują różne gatunki pożądania. Po pierwsze (1), występuje w niej ślepa, a jednak celowa „dążność do”, nazwana przez Doktora Anielskiego po prostu pożądaniem (ale nie pragnieniem) naturalnym<sup>18</sup>. Po drugie (2), w świecie spotykamy istoty charakteryzujące się pożądaniem instynktownym, opartym na zmysłowym poznaniu. Po trzecie (3), wokół nas żyją – i my sami do takich jestestw należymy – byty, które poznają i pożądają na sposób umysłowy. Pożądanie człowieka jest więc nabudowane na świadomym akcie poznawczym i nieodłącznie z nim splecione.

Jestestwa poznające – czy to zmysłowo, jak zwierzę, czy umysłowo, jak człowiek – mogą zatem, właśnie dzięki poznaniu, skłaniać się do danego przedmiotu, o którym wiedzą instynktownie, bądź rozumnie jak człowiek, że jest on dobry. Istota posiadająca poznanie, pożąda zatem wszystkich rzeczy dzięki poznaniu i formom, które przyjmuje ona do świadomości. Dlatego w jestestwach poznających możemy zaobserwować obecność wyspecjalizowanej i współpracującej z poznaniem, odrębnej władzy pożądawczej.

Jeśli chodzi o problem pożądania naturalnego to zaznaczyć należy, że dla Doktora Anielskiego pożądanie owo łączy się i wypływa wprost ze struktury ontycznej danego bytu. Forma substancjalna bowiem, będąca nieodłącznym „składnikiem“ bytów materialnych, jest tym właśnie „elementem”, który tworzy naturę danego jestestwa i z którą łączy się pewna ściśle określona i *naturalna skłonność „do”* – jak chociażby w przypadku człowieka, skłonność do myślenia i poznania<sup>19</sup>. Dlatego byt poznający dysponujący, rozumem – choć również posiada ściśle określoną naturę, która przeznacza go do takich, a nie innych celów i determinuje do pewnych określonych sposobów działania – nie pożąda już mocą samej tylko naturalnej skłonności, lecz na mocy jakiejś

<sup>18</sup> Por. *Kom.* 77, s. 344–346.

<sup>19</sup> „In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur.” S. Th., I, 80, 1c. „[...] unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturaleinclinacionem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu.” S. Th., I, 80, 1 ad 3. Istnienie owej naturalnej skłonności charakteryzującej naturę każdego bytu i każdej władzy stało się jednym z powodów ukucia obecnego w tytule powyższego artykułu określenia: „naturalne pragnienie Boga”. Nie chodzi zatem o pożądanie naturalne w sensie *appetitus naturalis*, lecz o naturę woli i naturę całego jestestwa rozumnego, jakim jest człowiek. Por. *Kom.* 77, s. 344–346.

odrębnej władzy pożądawczo-dążeńiowej, która może już nie tylko ślepo pożądać, ale i rozumnie i na sposób duchowy pragnąć.

Aby dobrze określić istotę władz pożądawczych, konieczne jest więc zrozumienie różnicy, jaka występuje między pożądaniem zmysłowym, a umysłowym pragnieniem. Oba pożądanía absolutnie nie dają się bowiem do siebie sprowadzić<sup>20</sup>. Dzieje się tak dlatego, że to, co przyjęte do świadomości przez intelekt – umysłowa i ogólna forma poznawcza (*species intelligibiles*) – i to, co przyjęte do świadomości przez zmysł – a zatem jednostkowa forma szczegółowa (*species sensibiles*) – są innego rodzaju. Intelekt z danych dostarczonych przez zmysły tworzy zatem w procesie abstrakcji pojęcie ogólne, a pragnienie umysłowe, które jest oparte na intelektualnym poznaniu zachodzi ze względu na ogólne pojęcie dobra, którym dysponuje intelekt i które przedkłada on woli, aby ta mogła pragnąć. Zmysł jako taki jest zaś tylko pewną władzą bierną, doznającą poruszeń od przedmiotów wywołujących podniecie. Dlatego ilość zmysłów jest zależna od ilości występujących podnieci<sup>21</sup>.

#### WOLA I NATURALNE PRAGNIENIE DOBRA, SZCZĘŚCIA I BOGA

Jak już powiedzieliśmy, umysłowe pragnienie odnosi się do rzeczy szczegółowych (człowiek pragnie przykładowo „tego oto, konkretnego diamentu”), zmierza jednak ono do owych rzeczy, ujmując je na sposób powszechny, a zatem pragnąc danego przedmiotu, ze względu na ogólne pojęcie dobra.

Sam problem woli daje sprowadzić się u św. Tomasza do trzech głównych zagadnień: (1) do pytania o wolność i konieczność, (2) do pytania o pierwszeństwo, lub o doskonałość woli i intelektu, oraz (3) do pytania o przyczynowość woli<sup>22</sup>. Ponieważ dwa ostatnie zagadnienia nie są ściśle związane z problemem naturalnego pragnienia dobra

<sup>20</sup> „[...] necesse est dicere appetitum intellectuum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso [...]. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.” S. Th., I, 80, 2c; por. S. Th., I, 80, 2 ad 1.

<sup>21</sup> Św. Tomasz obok pięciu zmysłów zewnętrznych: wzroku, słuchu, węchu, dotyku i smaku, wyróżni w człowieku i zwierzęciu jeszcze całą gamę zmysłów wewnętrznych. Są to: zmysł wspólny, wyobraźnia, władza osądu i pamięć. Por. S. Th., I, 78; por. Q. de an., 13c. Zmysłowe pożądanie, czyli uczuciowość analizuje św. Tomasz w *kwestii 80 pierwszej części Sumy*, por. S. Th., I, 80.

<sup>22</sup> Por. *Kom.* 82, s. 392–393.



i szczęścia, zostaną one obecnie pominięte. Z problemem naturalnego pragnienia szczęścia i dobra wiąże się jednak zagadnienie pierwsze (1), mianowicie bardzo interesujący problem wolności i konieczności woli, dający wyrazić się w intrygującym pytaniu: „czy wola chce czegoś z konieczności?”<sup>23</sup>.

Rozważając powyższe zagadnienie Doktor Anielski z całą stanowczością stwierdzi, iż istnieje pewien „przedmiot”, którego wola nie może nie chcieć, a zatem którego „musi chcieć z konieczności”. Chodzi tu oczywiście o wspomniane już wyżej *naturalne pragnienie dobra i szczęścia*. Konieczność tego pragnienia nie kłóci się jednak z wolnością woli, ponieważ pragnienie, o którym tu mowa, jest wpisane w samą naturę i dynamikę woli. Pragnienie szczęścia i dobra pozostaje zatem wolne i zarazem w pewnym sensie „konieczne”, choć oczywiście nie przymuszone, a zatem naturalne i dlatego stanowi w istocie dokładne przeciwieństwo przymusu.

Wedle słów Akwinaty, konieczność można rozumieć na wiele sposobów. W sensie najbardziej ogólnym za konieczne będziemy uważać to, czego nie może nie być<sup>24</sup>. Dlatego w pierwszym rzędzie konieczne jest to, co musi istnieć mocą konieczności naturalnej i bezwzględnej, to znaczy takiej, która wynika z wewnętrznej – materialnej bądź formalnej – zasady bytu<sup>25</sup>.

Po drugie, koniecznym jest to, co wypływa z konieczności jakiegoś czynnika zewnętrznego, który określi Doktor Anielski mianem przyczyny sprawczej. W tym też sensie przykładowo koń (choć może nie dzisiaj) jest potrzebny do przebycia drogi, a pokarm do życia. Jest to konieczność, którą określi Akwinata mianem konieczności „celowej” lub „użyteczności”.

Jako trzeci rodzaj konieczności wymienia św. Tomasz konieczność z przymusu, która rodzi się dzięki jakiejś – jak określi to Akwinata – przyczynie sprawczej, a zatem dzięki czynnikowi, który przymusza uczynić w danych okolicznościach „to a to” i który z całą pewnością sprzeciwia się wolności i swobodzie woli.

Nietrudno domyśleć się, że gdy Doktor Anielski mówi o *naturalnej konieczności pragnienia szczęścia*, ma na myśli konieczność pierw-

<sup>23</sup> Por. S. Th., I, 82, 1; 2.

<sup>24</sup> „Necesse est enim quod non potest esse.” S. Th., I, 82, 1c.

<sup>25</sup> „Quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco: sive materiali, sicut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrompi; sive formali, sicut cum dicimus quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis.” S. Th., I, 82, 1c.



szego rodzaju, a zatem konieczność naturalną wynikającą z wewnętrznych zasad bytu<sup>26</sup>. W przypadku pragnienia szczęścia kategorycznie należy jednak wykluczyć konieczność z przymusu, gdyż ten rodzaj konieczności powoduje zniewolenie i jest niemożliwy do pogodzenia zarówno z ideą wolności woli, jak i z ideą naturalnej skłonności<sup>27</sup>. Naturalnym jest bowiem tylko to, co jest zgodne ze skłonnością natury. Podobnie też dobrowolnym jest to, co zgadza się ze skłonnością woli. Dlatego, jak niemożliwe jest – konkluduje św. Tomasz – żeby coś było równocześnie zniewolone i wolne, tak też niemożliwe jest, aby coś było wymuszone bądź przymusowe (czyli zniewolone) i równocześnie naturalne<sup>28</sup>. Jedynie zatem *przymus sprzeciwia się zarówno wolności woli jak i samej naturalnej skłonności*, która – podobnie jak wolność – jest wpisana w samą strukturę woli. Konieczność naturalna nie stoi zatem w sprzeczności z wolnością woli, lecz jest wyrazem jej natury. Podobnie, choć w dużo mniejszym stopniu, konieczność celowa, z którą spotkamy się wtedy, gdy dążąc do jakiegoś celu spostrzegamy, że cel ów możemy osiągnąć tylko w jeden sposób: przykładowo chcąc przebyć morze, musimy pragnąć statku albo mówiąc bardziej współcześnie, chcąc napić się coli musimy jechać autem do sklepu i dlatego poniekąd chcemy i auta<sup>29</sup>.

Zatrzymajmy się na chwilę nad słowami św. Tomasza, który twierdzi, że każda stworzona natura – bez względu na to, czy jest poznająca, czy nie – zmierza do dobra<sup>30</sup>. Akwinata tymi słowami daje do zrozumienia, że cały świat bytów charakteryzuje pewna cecha, którą może-

<sup>26</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 253–254; por. E. Gilson, *Elementy...*, dz. cyt., s. 226–227.

<sup>27</sup> Por. P. Skrzydelski, *Dobro a wolność woli człowieka* [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o dobru o pożądaniu dobra i o woli*, tłum. A. Białek, Lublin 2003, s. 244–251.

<sup>28</sup> „Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipsae autem motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid. Et ideo sicut dicitur aliquid naturale quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium.” S. Th., I, 82, 1c.

<sup>29</sup> „Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quand ad finem non potest perveniri nisi uno modo; sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem.” S. Th., I, 82, 1c.

<sup>30</sup> „Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae ut a Deo sit ordinata in bonum naturaliter appetens illud, unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus boni sibi convenientis...” D. V.; 22, 5c.

my określić mianem *naturalnego pożądania odpowiedniego dla danej natury dobra* i która wynika z naturalnej skłonności bytów do dobra w ogóle. Regule tej konieczności poddaje się nawet sama wola: również wola pragnie bowiem czegoś z własnej natury. Dowodem na to jest po pierwsze wspomniana wyżej naturalna konieczność pragnienia szczęścia, po drugie również fakt, iż wola pragnie przedmiotów, zawsze jako pewnych dóbr. Zasada ta sprawdza się także wtedy, gdy wola za swój przedmiot obiera coś, co jest obiektywnie złe. Przedmiotem woli jako władzy umysłowej, jest bowiem dobro poznane. Nie znaczy to jednak, że jest nim zawsze dobro rzeczywiste. Wystarczy zatem, żeby dany przedmiot został uznany, choćby i fałszywie, za dobro<sup>31</sup>.

Wola pragnie więc napotkanych przedmiotów zawsze jako dóbr<sup>32</sup>. Gdy zatem św. Tomasz z Akwinu mówi o naturalnym pragnieniu dobra przez wolę, ma oczywiście na myśli naturalną skłonność tej władzy do dobra w ogóle.

Podobnie jeśli chodzi o pragnienie szczęścia. Pożądanie szczęśliwości jest naturalnym odruchem natury ludzkiej. Zaspokojenie woli jest bowiem wewnętrznym, wręcz instynktownym impulsem ludzkiego poszukiwania szczęścia. Z tego też powodu Doktor Anielski nazwie owo pragnienie, pragnieniem naturalnym. Naturalnym jest bowiem przede wszystkim to, co jest zgodne ze skłonnością danej natury<sup>33</sup>. Choć zatem nie każdy wie, czym jest dobro, dające rzeczywiste i nieutralne szczęście, każdy – świadomie bądź nie – go poszukuje. Każdy chce bowiem czuć się szczęśliwy, zaś brak szczęścia odczuwa jako cierpienie i nieobecność czegoś istotnego.

Dla św. Tomasza naturalne pragnienie szczęścia jest też zasadą pożądania tych dóbr, wobec których wola jest całkowicie niezdeterminowana<sup>34</sup>. Wola pożąda bowiem *środków, tylko ze względu na cel* (przykładowo statku, aby przebyć morze). Środek – czyli dobro użyteczne, które jest zawsze „celem-środkiem ze względu na coś innego” – nie jest więc sam przez się przedmiotem chcenia, lecz jest nim

<sup>31</sup> „Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re; ita id in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni. Et propter Philosophus dicit, in II Physic., quod *finis est bonum, vel apparens bonum.*” S. Th., I-II, 8, 1c.

<sup>32</sup> „[...] voluntas in nihil potest tendere nisi ratione boni.” S. Th., 82, 2 ad 1.

<sup>33</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 247; 253–254.

<sup>34</sup> „[...] oportet quod id ad quod voluntas est determinata sit principium appetendi ea ad quae non est determinata, et hoc est finis ultimus.” D. V.; 22, 6c.

wyłącznie ze względu na cel<sup>35</sup>. Dlatego też cel jest zasadą pożądania środków.

Stąd też cel ostateczny-szczęście kończące definitywnie ruch i swoisty niepokój pragnienia jest tym, *dzięki czemu i ze względu na co, pragnie człowiek wszystkiego*, a zatem każdego poszczególnego i jednostkowego dobra<sup>36</sup>. Naturalne pragnienie dobra w ogóle, jak i wynikające z niego wolne pragnienie dóbr jednostkowych, lokuje się zatem – jak możemy się metaforycznie wyrazić – na linii owego naturalnego pragnienia szczęścia. Zobrazujmy tę myśl: gdybym wiedziała (bądź wiedział), że po przebyciu morza spotka mnie na lądzie coś złego, jakieś nieszczęście, nie wybrałabym się (bądź nie wybrałbym się) w podróż i nie pragnęłabym (bądź nie pragnąłbym) tym samym i statku. Chcę jednak przebyć morze i tym samym potrzebuję i pragnę statku, bo wierzę, że „po drugiej stronie morza”, spotka mnie dobro, którego szukam. Poszukiwanie szczęścia-dobra jest zatem motorem, który ożywia pragnienie, gdyż tylko ze względu na swoje szczęście pragnie człowiek „tego, czy tamtego” – powie Doktor Anielski.

W tym miejscu pojawia się jednak pytanie, czy każdy faktycznie pragnie szczęścia?

Aby celnie na nie odpowiedzieć musimy najpierw zrozumieć, co znaczy dla Akwinaty słowo „szczęśliwość”<sup>37</sup>. Pojęcie to należy – według św. Tomasza – rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze jako *szczęśliwość niestworzoną*, ale także jako pewne *dobro stworzone*<sup>38</sup>.

*Szczęśliwość niestworzona* to sama „rzecz” dająca człowiekowi szczęście. U św. Tomasza z Akwinu „rzeczą” tą będzie oczywiście – choć może nieco niezręcznie nazwać Boga „rzeczą” – Dobro Doskonałe. *Szczęśliwość* w drugim znaczeniu to pewien stan duszy, a zatem swego rodzaju posiadanie, czy – jak to określi Akwinata – „uży-

<sup>35</sup> „Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter se ipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem: unde hoc ipsum quod in eis vult, est fins.” S. Th., I-II, 8, 2c.

<sup>36</sup> Podobnie powie św. Augustyn, dla którego poszukiwanie dóbr, jest również wyrazem pragnienia szczęścia, które dać może tylko Dobro Doskonałe – Bóg. Na ten temat por.: E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 1–33. Do problemu tego wrócimy przy okazji analizy zagadnienia dowodu eudajmologicznego.

<sup>37</sup> Na temat terminu *beatitudo* por.: L. Schütz, *Thomas...*, dz. cyt., s. 77–79.

<sup>38</sup> „[...] finis dupliciter dicitur: scilicet ipsa res quam adipisci desideramus; et usus, seu adeptio aut possessio illius rei.” S. Th., I-II, 2, 7c.

wanie” dobra dającego szczęście. W sensie przedmiotowym szczęśliwością jest zatem dobro-obiekt dające przeżycie szczęścia, zaś w sensie podmiotowym to stan powstały i istniejący tylko w podmiocie (wspomniana wyżej *szczęśliwość stworzona*)<sup>39</sup>.

Rozróżnienie powyższe jest konieczne ze względu na odpowiedź jaką Doktor Anielski udzielił na pytanie: „czy wszyscy bez wyjątku pragną szczęścia?”. Otóż wszyscy pożądamy szczęśliwości w tym sensie, iż każdy pożąda nasycić całkowicie i zupełnie swoje pożądanie w jakimś dobru doskonałym<sup>40</sup>.

Shczęście to jednak jeszcze pewne jego pojęcie, znajdujące się w umyśle człowieka. Nie każdy ukuł zaś owo pojęcie poprawnie, gdyż wielu posiada błędne wyobrażenie tego, czym jest w istocie szczęście. W tym też znaczeniu, nie wszyscy pożądamy prawdziwego szczęścia, gdyż wielu po prostu nie wie, na czym ono naprawdę polega<sup>41</sup>. Każdy człowiek posiada jednak – jak twierdzi Doktor Anielski – przecucie, że szczęście to coś więcej, niż tylko chwilowe zadowolenie. Osoba ludzka posiada bowiem naturalny odruch, by zachować posiadane dobro i mieć gwarancję, że już go nie utraci. Inaczej trawi ją obawa, lęk, a nawet cierpienie. Taki stan kłóci się zaś z ideą prawdziwego szczęścia. Do prawdziwej szczęśliwości potrzeba zatem zarówno dobra doskonałego jak i pewności, że dobro, które jest w naszym posiadaniu, nie zostanie nam odebrane<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> „Primo ergo modo, ultimus finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo, ultimus finis hominis est aliquid creatum in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fructio finis ultimi.” S. Th., I–II, 3, 1c.

<sup>40</sup> „[...] beatitudo dupliciter considerari. Uno modo, secundum communem rationem beatitudinis. Et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius, quod totaliter eius voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur. Quod quilibet vult.” S. Th., I–II, 5, 8c.

<sup>41</sup> „Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem: quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat. Et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.” S. Th., I–II, 5, 8c.

<sup>42</sup> „Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod eius retinendi securitatem obtineat: alioquin necesse est quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis, affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quod homo certam habeat opinionem bonum quod habet, nunquam se amissurum.” S. Th., I–II, 5, 4c.

W tym też sensie osoba ludzka z konieczności dąży do prawdziwego szczęścia. Jeśli jednak za dobro doskonałe uzna człowiek to, co w istocie nim nie jest, wtedy chęć zdobycia takiego dobra, będzie przeszkadzać w osiągnięciu tego, czego człowiek z natury chce i poszukuje. I demony bowiem – przytacza św. Tomasz słowa Dionizego – chcą z natury istnienia i życia, i tym samym miłują i pożądamy Boga, nie oznacza to jednak, że dążą do jego osiągnięcia<sup>43</sup>.

Zapytajmy teraz – choć odpowiedź u Tomasza jest oczywista – jakie dobro, w sensie absolutnym, może sprostać wymogowi pragnienia.

Z pewnością wymogowi temu nie sprostają dobra cząstkowe. Żadne bowiem dobro, które daje czasowe, a zatem niezupełne i utracalne zadowolenie, nie da szczęścia w pełnym tego słowa znaczeniu. Akwinata podaje cztery powody, dla których dobra skończone i czasowe nie mogą dać człowiekowi całkowitego zadowolenia<sup>44</sup>.

(1) Po pierwsze, szczęście jako najwyższe dobro człowieka, *nie da się pogodzić z jakimkolwiek złem czy brakiem*. Dobra skończone są jednak zawsze ograniczone i tym samym naznaczone jakąś niedoskonałością. (2) Po drugie, do istoty szczęścia należy *samowystarczalność*<sup>45</sup>. Po osiągnięciu szczęścia nie może zatem brakować człowiekowi żadnego dobra mu koniecznego. Doświadczenie poucza jednak, że gdy posiadamy jakieś jedno dobro cząstkowe, do szczęścia brakuje nam kolejnych. Przykładowo, posiadamy mądrość, a brakuje nam zdrowia bądź odwrotnie. (3) Po trzecie, *szczęście jest dobrem doskonałym, dlatego z posiadania takiego dobra nie może wynikać żadne zło*. Z posiadania dóbr tu na ziemi niejednokrotnie wynika jednak zło. (4) I po czwarte, *dobra skończone zależą od przyczyn zewnętrznych i dlatego są dobrami jedynie przypadkowymi*. Szczęście nie może być jednak dobrem przypadkowym i utracalnym<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> „[...] sicut ipsi daemones, secundum Dionysium in IV cap. De divinis nominibus, appetunt esse et vivere naturaliter; et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt.” D.V., 22, 2 ad 3.

<sup>44</sup> Por. S. Th., I-II, 2, 4c. Podobną argumentację Tomasza: por. Sancti Thomae Aquinatis, *Summa contra gentiles, Opera omnia* iussu edita Leonis XIII P. M. Tomus decimus tertius – decimus quartus. Romae. Typis Riccardi Garroni MCMXVIII-MCMXXXVI, III, cap. 28–31 – dalej skrót *C. G.* z podaniem lokalizacji tekstu.

<sup>45</sup> Na temat samowystarczalności jako cechy dobra najwyższego u Arystotelesa i Tomasza z Akwinu por.: W. Galewicz, *Samowystarczalność najwyższego dobra u Platona, Arystotelesa i Tomasza z Akwinu* [w:] „Roczniki filozoficzne”, t. XLIX, z. 1 (2001), s. 7–11.

<sup>46</sup> Por. S. Th., I-II, 2, 4c; por. *C. G.*, III, cap. 28–31.

Zdrowie, przyjemności zmysłowe, sława, władza, cnota, poznanie, przyjaźń. To tylko niektóre z dóbr, które wymienia Akwinata i które niewątpliwie dają radość, lecz nie zaspokoją odruchowego pędu ludzkiej natury do szczęścia zupełnego.

Niezmiernie ważne jest również, że *dobro doskonałe nie jest sumą dóbr szczegółowych*. Dobro doskonałe jest bowiem – jak możemy się wyrazić – specyficzną jakością metafizyczną i nie powstaje na skutek dodawania mniejszych dóbr, tak jak przykładowo z dodawania dużej ilości mrówek, nie powstanie słoń, zaś duża ilość zapalonych żarówek, nie zastąpi słońca. Całość dóbr skończonych, to zatem w dalszym ciągu tylko suma dóbr skończonych, która jako taka jest podporządkowana celowi ostatecznemu i nie jest ani doskonała, ani nie ma nieskończonej natury, choć teoretycznie jest nieskończenie powiększalna (w praktyce suma dóbr skończonych, które możemy osiągnąć w tym życiu, jest ograniczona naszymi możliwościami i innymi czynnikami, jak chociażby długość naszego życia).

Czym wobec tego jest dobro doskonałe?

Wiemy już, że dobro dające szczęście musi całkowicie „wypełnić” pragnienie lub nawet przekroczyć jego „pojemność”. Dobrem nieskończonym i nie posiadającym żadnej skazy jest jednak tylko Bóg. Tylko bowiem Bóg jako czyste istnienie – powie Doktor Anielski – jest bytem, w którym realizują się w najwyższym stopniu wszystkie doskonałości i którego powinniśmy z tego powodu uznać za Najwyższe Dobro. Doskonałym w ogólnym sensie nazwiemy bowiem byt w tej mierze, w jakiej jest on – mówiąc językiem Arystotelesa, który do pewnego stopnia przejmie Akwinata – zaktualizowany. Doskonałym jest bowiem właśnie ten, komu nie brakuje niczego odpowiednio do rodzaju należącej mu doskonałości. Bóg zaś jest jedynym takim bytem, którego istotą jest istnienie<sup>47</sup>. Jest on więc absolutnie prosty i dlatego w pełni urzeczywistniony, a przez to nieskończenie doskonały. Dlatego Bóg nie tylko „posiada dobro”, lecz JEST czystym dobrem z samej swej istoty: jest dobrocią nieskażoną żadnym złem czy niedoskonałością<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Oczywiście Arystoteles nie wprowadza rozróżnienia na istotę i istnienie.

<sup>48</sup> „[...] omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam: unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem: quia bonum per essentiam, prius est bono per participationem.” S. Th., I, 3, 2c; „Esse enim actu in unoquoque est bonum ipsius. Sed Deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse [...]. Est igitur *ipsa bonitas*, non tantum *bonus*.” C.G., I, cap. 38.

Stąd też, dla Doktora Anielskiego, tylko Bóg jest owym Ostatecznym Dobrem, którego odruchowo poszukuje pragnienie, dążąc do szczęścia.

### NATURALNE PRAGNIENIE SZCZĘŚCIA I DOBRA JAKO NOŚNIK PRAWDY O ISTNIENIU BOGA CZYLI PROBLEM DOWODU EUDAJMOLOGICZNEGO

Dlaczego jednak w Tomaszowej teorii szczęścia musi istnieć jakiś cel kończący definitywnie i ostatecznie ruch pragnienia, a zatem jakieś Dobro Najwyższe? Czy pragnienie nie może kierować się ku różnym i zmiennym celom-dobrom?

Dla Tomasza z Akwinu pytać, czy pragnienie musi mieć jakiś cel ostateczny i dlaczego nie można przyjąć, że po prostu zmierza ono do różnych dóbr, to tak jakby pytać, czy nie można przykładowo wyjść z domu i *nigdzie nie dojść*. Doświadczenie poucza nas jednak, że zawsze *gdzieś* jesteśmy i *dokądś* docieramy, nawet jeśli cel obieramy w sposób nieuświadomiony. Doktor Anielski odpowie: musi istnieć Dobro Najwyższe, ponieważ postępowanie w nieskończoność w szeregu celów jest niemożliwe. Widać to – argumentuje Akwinata – gdy przyjrzymy się dwóm porządkom obecnym w ludzkim działaniu: (1) porządkowi zamierzenia i (2) wykonania.

(1) W dziedzinie zamierzenia pierwszy czynnik to *źródło* poruszające pożądanie. Jeśli zabraknie tego czynnika, nic nie pobudzi pożądanego. W porządku wykonania (2) pierwszym czynnikiem jest *to, od czego zaczyna się działanie*. Bez tego czynnika, nikt nie rozpocząłby działania<sup>49</sup>. Pierwszym czynnikiem w dziedzinie zamierzenia (1) jest cel ostateczny, w dziedzinie wykonania (2) pierwszy środek do celu. Zawsze istnieje zatem coś pierwszego i coś ostatniego, a bez celu ostatecznego, ani niczego nie można by pożądać (gdyż nie istniałoby źródło poruszające pożądanie, czyli *to, ze względu na co pożyjemy* poszczególnych dóbr), ani – gdyby nie istniał kres działania – nie można by ukończyć żadnej czynności. Dodatkowo nie można by też przerwać namyślenia się, w którym posuwalibyśmy się w nieskończoność – powie

<sup>49</sup> „In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, et ordo executionis: et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quo est primum in ordine intentionis est quasi principium movens appetitum: unde, subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio: unde, isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari.” S. Th., I-II, 1, 4c.



św. Tomasz<sup>50</sup>. Bez pierwszego czynnika nie rozpoczęłoby się zatem ani pożądanie, ani działanie. Bez ostatniego nie zakończyłoby się zarówno namyślanie, jak i działanie.

Samo już istnienie pragnienia i poszukiwanie szczęścia jest zatem dla św. Tomasza z Akwinu swoistym dowodem na to, że istnieje jakiś ostateczny cel i pra-źródło owego pragnienia. Cel ostateczny – Dobro Najwyższe – jest zatem nie tylko tym, co kończy ruch pragnienia, ale i tym, co pierwotnie i źródłowo porusza pożądanie. Dążenie do celów cząstkowych jest bowiem uwarunkowane dążeniem do celu zupełnego<sup>51</sup>. Dlatego pragnienie poszczególnych, cząstkowych dóbr jest wyrazem jakiegoś leżącego głębiej pragnienia Dobra Doskonałego, będącego „motorem” i pierwszym źródłem, czy inaczej pra-początkiem ludzkiego pragnienia<sup>52</sup>. Z tego też powodu istnienie źródła i kresu pożądanego – czegoś, co uczyni sensownym każde ludzkie działanie – jest dla Doktora Anielskiego niepowątpiewalne.

Ponadto z każdego działania powinno *coś wynikać*. Jeśli jednak czynnik będzie zmierzał do uczynienia czegoś nieskończoną ilością działań, to owo „uczynienie czegoś” – jeżeli nie będzie celu ostatecznego, a więc jeśli poszczególne działania będą zmierzały właśnie w nieskończoność – nastąpiłoby po nieskończeniu wielu działaniach, a zatem w istocie nie nastąpiłoby nigdy, gdyż niemożliwe jest przejść przez nieskończoność<sup>53</sup>. To zaś, co nie może istnieć, nie może też się stawać, a co nie może się stawać, tego nie można uczynić<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> „Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere: quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis; si autem non esset primum in his quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet.” S. Th., I–II, 1, 4c.

<sup>51</sup> „Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente.” S. Th., I–II, 1, 6c.

<sup>52</sup> Por. R. McInerney, *Action Theory in St. Thomas Aquinas* [w:] *Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomasi-Instituts der Universität zu Köln*. Hrsg. von Albert Zimmermann. Band 19. Thomas von Aquin, *Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Walter de Gruyter–Berlin–New York 1988, s. 14–18.

<sup>53</sup> „Sed in actione cuiuslibet agentis est invenire aliquid ultra quod agens non quaerit aliquid: alias enim actiones in infinitum tenderent; quod quidem est impossibile, quia, cum infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet; nihil enim movetur ad id ad quod impossibile est pervenire. Omne igitur agens agit propter finem.” C. G. III., cap. 2, s. 5.

<sup>54</sup> „Si actiones agentis procedant in infinitum, oportet quod vel ex istis actionibus sequatur aliquid factum, vel non. Si quidem sequatur aliquid factum, esse illius facti

Naturalne pragnienie szczęścia, o którym tu mowa, to oczywiście coś znacznie więcej, niż tylko celowość pożądania. Naturalne pragnienie szczęścia to przede wszystkim owa odruchowa dążność natury ludzkiej do jakiegoś definitywnego uciszenia męczącego głosu pragnienia. W tym miejscu powstaje jednak niezmiernie ważne i istotne pytanie, czy gdyby dobro dające zupełne szczęście nie istniało, byłoby możliwe spełnienie owego naturalnego pragnienia i czy pragnienie szczęścia byłoby jeszcze, w takim wypadku, pragnieniem naturalnym?

W perspektywie powyższego pytania, próbuje się obecnie na gruncie myśli św. Tomasza z Akwinu budować argument eudajmologiczny<sup>55</sup>. Naturalne pragnienie szczęścia komunikuje nam bowiem, że dobro władne całkowicie zaspokoić głód szczęścia musi istnieć. Oczywiście zaznaczyć należy, że w swoich pismach św. Tomasz nie formułuje nigdzie takiego dowodu. Nie robi tego – jak się wydaje – przede wszystkim dlatego, że w dowodzeniu istnienia Boga uznaje i stosuje jedynie argument kosmologiczny<sup>56</sup>. Ponadto Akwinata na tym etapie rozważań, a zatem na etapie analizy problematyki szczęścia, zagadnienie istnienia Boga ma już za sobą, a jego analizy pójdą raczej w kierunku rozwiązania problemu, czy skończona i ograniczona natura ludzka może wznieść się do oglądu Boga, który nieskończenie ją przewyższa<sup>57</sup>. Dlatego nie należy w tym miejscu spodziewać się u Tomasza

---

sequetur post infinitas actiones. Quod autem praeexigit infinita, impossibile est esse: cum *non sit infinita pertransire*. Quod autem impossibile est esse, impossibile est fieri: et quod impossibile est fieri, impossibile est facere.” C. G. III., cap. 2, s. 5.

<sup>55</sup> Warto zauważyć, że idea ta jest mało popularna wśród interpretatorów św. Tomasza, dlatego domaga się ona nowych opracowań. Kierując się bowiem wskazaniem, jakie odnaleziono w pracy S. Kowalczyka, *Filozofia Boga*, próbowano sięgnąć do autorów zajmujących się problemem dowodu eudajmologicznego, m.in. do opracowań F. Kwiatkowskiego. Opracowania tego autora to jednak prace jeszcze przedwojenne i bardzo powierzchowne. Nie udało się także dotrzeć do żadnego ścisłego opracowania dowodu eudajmologicznego, chociażby u wspomnianego tu F. Kwiatkowskiego. Wyjątkiem jest odnaleziona praca S. Ziemiańskiego, *Teologia naturalna* (por. S. Ziemiański, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995), w której autor omawia krótko ideę argumentu eudajmologicznego. Świadczy to – jak się wydaje – o tym, że zagadnienie dowodu eudajmologicznego nie zyskało dotąd na gruncie tomizmu odpowiedniego rozmachu, który gwarantowałby uaktualnianie starych wydań i opracowywanie nowych rozwiązań.

<sup>56</sup> Por. W. Bassler, *Die Kritik des Thomas von Aquin am ontologischen Gottesbeweis*, Köln s. 3–143; por. R. Schönberger, *Thomas von Aquin „Summa contra gentiles”*, Darmstadt 2001, s. 28–38; por. U. Köpf (Hrsg.), *Theologen des Mittelalters. Eine Einführung*, Darmstadt 2001, s. 140–141; s. 136–138.

<sup>57</sup> Por. C. G., III., cap. 50–57.

z Akwinu kolejnego dowodu na istnienie Boga, tym razem w perspektywie naturalnego pragnienia szczęścia, które nosi w sobie człowiek. Św. Tomasz udowodnił już bowiem Jego istnienie, w jedynie możliwy i akceptowalny dla siebie sposób, to jest stosując argument kosmologiczny, a pewność tego istnienia tkwi ukryta niejako „pod” każdym z poruszanych przez Tomasza problemów.

Nasze rozważania będą obecnie zatem rozważaniami autorskimi i będą zaledwie wykorzystywać założenia i wnioski filozofii św. Tomasa z Akwinu.

Wydaje się, że według Doktora Anielskiego naturalne pragnienie szczęścia, jeśli ma rzeczywiście pozostać pragnieniem naturalnym w pełni tego słowa znaczeniu, musi być oparte na jakimś *przezcuciu realnego istnienia* „obiektu” zdolnego zaspokoić pragnienie szczęścia.

Według Akwinaty naturę ludzką charakteryzuje dwojaki naturalny pęd, którego wewnętrzny i właśnie naturalny „mechanizm” lub też, wyrażając się mniej metaforycznie, wewnętrzny sposób funkcjonowania, zdaje się informować nas o konieczności realnego istnieniem „obiekta” pragnienia<sup>58</sup>. Mowa tutaj o naturalnej – i istotnej dla nas – skłonności woli do dobra<sup>59</sup>, jak również o naturalnej dążności intelektu do prawdy<sup>60</sup>.

Oczywiście można wątpić, czy człowiek faktycznie ma ową naturalną skłonność woli do dobra, a w przypadku intelektu do poznania prawdy. Wyżej zostało już jednak powiedziane, że św. Tomasz wcale nie zakłada, iż człowiek zawsze w swoim działaniu wybiera realizację prawdziwego dobra, ani że poznając nigdy się nie myli. Akwinata mówi tylko, i myślę, że z tą koncepcją można się zasadniczo zgodzić, że człowiek motywuje swoje działanie przedstawiając sobie cel, który ma osiągnąć, zawsze jako pewnego rodzaju dobro. Dodatkowo zgodnie

---

<sup>58</sup> Jest to kluczowy moment, który ma znaczenie dla budowy wspomnianego wyżej argumentu eudajmologicznego, zarówno na gruncie filozofii św. Tomasa, jak i św. Augustyna. Intelekt i wola w naturalny sposób kierują się bowiem w stronę pełnego dobra i pełnej prawdy, jaką jest Bóg. Ponieważ zaś naturalne skłonności nie mogą być próżne, Bóg musi istnieć; por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 2001, s. 261–262; s. 267; por. S. Ziemiański, *Teologia...*, dz. cyt., s. 243–245.

<sup>59</sup> Kończącej według św. Tomasa swoją wędrówkę w Dobru Najwyższym. Por. S. Gradl, *Deus beatitudo hominis. Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin*, Leuven 2004, s. 97–98.

<sup>60</sup> Która to dążność jest nakierowana ostatecznie – co potwierdza również św. Augustyn – na Prawdę Najwyższą i Ostateczną, przez którą zyskuje człowiek, po wie Doktor Anielski, uszczęśliwiająca pełnię poznania.

z koncepcją działania i pragnienia Doktora Anielskiego, każde jednostkowe pragnienie i działanie człowieka, zarówno to najbardziej altruistyczne, jak i moralnie złe, jest działaniem, którego dokonuje człowiek dzięki „mechanizmowi uruchamiającemu” każde dowolne pragnienie, mianowicie dzięki pierwotnemu i naturalnemu odruchowi poszukiwania szczęścia. W tym też sensie każde działanie człowieka jest aktywnością powstałą ze względu na pewne wyobrażenie szczęścia i do owego szczęścia – nie zawsze dobrze pojętego – odsyła.

Bardzo ważne jest przy tym zwrócenie uwagi na to, że według Tomasza z Akwinu źródłowe pragnienie szczęścia absolutnie nie wymaga aktualnej świadomości podmiotu, ani wiedzy człowieka o tym, że na jego świadome decyzje wywiera wpływ jakieś przed- lub podświadome poszukiwanie szczęścia lub też, że jego egzystencją „steruje” jakiś nadrzędny czynnik metafizyczny i naturalny zarazem. Nie trzeba więc myśleć w trakcie działania, czy nawet w trakcie całego życia o celu ostatecznym, powie Doktor Anielski, jak idąc drogą nie potrzeba myśleć o każdym kroku, aby kierować się do celu<sup>61</sup>.

A nawet więcej. Nie trzeba w ogóle wiedzieć, że szczęście to zaspokojenie pragnienia w dobru miary nieskończonej, aby odruchowo do niego zmierzać. Człowiek nie musi więc świadomie pożądać Dobra Doskonałego. „Mechanizm” pragnienia działa bowiem samoczynnie. Moc pierwszego zamierzenia zawsze prowadzi człowieka, świadomego lub nie celu swojego dążenia, do szczęścia. Poucza nas o tym również proste doświadczenie. Człowiek na co dzień doświadcza niepokoju związanego nie z czym innym, jak tylko z brakami i niedoskonałościami dóbr, które zdobywa i posiada, ale i traci, i które nie potrafią mu dać całkowitego szczęścia<sup>62</sup>.

Z tej perspektywy pogoń za dobrami i zaspokajanie pragnienia wydaje się przypominać Syzyfową pracę. Ludzką naturą wydaje się zatem rządzić jakieś *nienasycone pragnienie dóbr*. Dzięki owemu nienasyceciu, niepokoju czy niezadowoleniu pragnienia zyskujemy jednak informację, że pragnieniem człowieka zdaje się kierować chęć zdobycia jakiegoś neutracalnego i pełnego szczęścia.

<sup>61</sup> „[...] non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur: sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur. Sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.” S. Th., I-II, 1, 6 ad 3.

<sup>62</sup> Por. S. Th., I-II, 2 – drugi artykuł drugiej części pierwszej części *Sumy Teologicznej: Na czym polega szczęście człowieka?*

Z powyższych powodów zasadnym może wydawać się potraktowanie pragnienia szczęścia jako swoistego *nośnika prawdy o istnieniu Boga* lub jako pewnej „zakodowanej informacji” o jego istnieniu. Kodów „uaktywnia się” i uwyrażnia się, gdy człowiek styka się z dobrami cząstkowymi. Pragnienie rozbudza się bowiem, wchodząc w kontakt z rzeczywistością i skończonymi dobrami, które nie dają niczego więcej, niż zadowolenie chwilowe i niepełne<sup>63</sup>.

Innymi słowy pragnienie poszczególnych dóbr, może być w istocie nieuświadomionym i naturalnym pragnieniem jakiegoś dobra najbardziej intensywnego. Zgodnie zaś z Tomaszową zasadą mówiącą, iż nie jest możliwe, by jakiegokolwiek pragnienie naturalne pozostało próżne: *naturale desiderium non potest esse inane*<sup>64</sup>, może ono zostać potraktowane jako postulat prawdy o istnieniu Boga<sup>65</sup>.

Na gruncie filozofii Akwinaty całkiem śmiało można zatem zaryzykować twierdzenie, że choć nie każdy świadomie utożsamia najwyższe dobro z Bogiem, każdy w istocie zmierza do jego osiągnięcia. Oczywiście św. Tomasz (jak i autorka tego artykułu) dostrzega fakt, że nie każdy, a nawet niewielki odsetek ludzi, świadomie utożsamia swoje szczęście z Bogiem. To jednak, że pewien, może nawet niemały odsetek wiąże szczęście z dobrami przemijalnymi, bądź nawet z tym, co w ogóle dobrem nie jest, nie znaczy jeszcze, że szczęście faktycznie polega przykładowo na sławie czy przyjemności i w istocie nie przeczy twierdzeniu, że każdy człowiek pragnie jakiegoś Dobra Doskonałego. Powyższy zarzut przemawia jedynie na rzecz twierdzenia, iż *nie każdy utożsamia świadomie szczęście z Bogiem*. Utożsamianie bowiem pieniędzy, sławy czy nawet cnoty z dobrem najwyższym (dla Akwinaty cnota nie jest celem ostatecznym) nie znaczy, że najwyższe szczęście to rzeczywiście pieniądź, sława, czy cnota.

Podobnie powie św. Augustyn. Psychologiczny dowód św. Augustyna z ludzkiego pragnienia szczęścia również uznaje, iż człowiek, którego – jak zakłada Augustyn – przeznaczeniem jest szczęście, szuka takiego dobra, którego posiadanie zaspokoi wszystkie jego pragnienia i w efekcie przyniesie całkowite zadowolenie<sup>66</sup>. Również Augustyn

<sup>63</sup> Por. S. Gradl, *Deus beatitudo...*, dz. cyt., s. 90–95.

<sup>64</sup> Por. S. Th., I, 75, 6c.

<sup>65</sup> Taki tok rozumowania znajdziemy właśnie we wspomnianym już argumencie eudajmologicznym budowanym na gruncie myśli św. Tomasza por.: S. Kowalczyk, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 267–272.

<sup>66</sup> Augustyn nie pozostawił – podobnie jak św. Tomasz – opracowanego argumentu eudajmologicznego, ale jest on powszechnie uznawany na gruncie augustynizmu;

przyjmuje, że dążenie do szczęścia jest człowiekowi naturalne i stanowi znamieny rys ludzkiej psychiki. Augustyn zakłada także finalistyczną strukturę ludzkiego bytu. Punktem wyjścia argumentu Augustyna jest więc uznanie pragnienia szczęścia za istotny składnik ludzkiej natury<sup>67</sup>. Również Augustyn widzi, że uniwersalne pragnienie szczęścia nie oznacza, że każdy świadomie identyfikuje je z Bogiem. Podobnie jak Akwinata, dostrzega on, że szczęście może być różnie rozumiane<sup>68</sup>. Niezaprzeczalnym faktem jest bowiem, że niektórzy za szczęście uznają pieniądze, inni zdrowie, jeszcze inni wiedzę, czy moralne sprawności. Oznacza to jednak, że wszyscy rozumieją *jakoś*, czym jest szczęście i mają *jakieś*, może czasem nieporadne, jego wyobrażenie. Pragnienie szczęścia jest więc wpisane w naturę ludzką. Choć zatem nie ma zgodności, co do tego, jak rozumieć szczęście, to prawdą jednak wydaje się twierdzenie, że wszyscy pragną szczęścia i że owego pragnienia nie można zaspokoić przy pomocy dóbr, które odnajduje człowiek w świecie. Człowiek bowiem pomimo tego, że gromadzi ziemskie dobra, może być nadal nieszczęśliwy. Z tego wydaje się wynikać, że istotę szczęścia stanowi posiadanie jakiegoś dobra prawdziwego i obiektywnego<sup>69</sup>. Warunkiem szczęścia jest jednak posiadanie prawdy o dobru: trzeba wiedzieć, czym owo szczęście jest, by móc go świadomie szukać<sup>70</sup>. Koniecznym atrybutem szczęścia jest również jego stabilność

---

por. S. Kowalczyk, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 262. Na temat argumentu eudajmologicznego (psychologicznego) u św. Augustyna por.: E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki...*, dz. cyt., s. 1–23; por. S. Kowalczyk, *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, Warszawa 1980, 84–91.

<sup>67</sup> „We wszystkich odnajdujemy tę samą wolę uchwycenie i zachowania szczęścia...” Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Poznań 1962, ks. XII, IV, 7.

<sup>68</sup> „To tedy uszczęśliwiający dobro – według jednych – otrzymuje człowiek od ciała, inni zaś mówili, że od duszy, jeszcze inni, że od obojga. Wiedzieli bowiem, iż człowiek składa się z duszy i ciała, i dlatego myśleli, że od jednej z tych dwóch rzeczy albo też od obu razem może im być dobrze dobrem jakimś ostatecznym, które by im szczęście dało i do którego by skierowali wszystkie swoje czyny i już by więcej nie potrzebowali troszczyć się o to dokąd je odnosić”. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, ks. VIII, roz. 8.

<sup>69</sup> „Zatem nieszczęśliwi są ci, którzy albo nie mają tego, co chcą, albo mają to, czego pragną, w nieprawy sposób. A więc szczęśliwy jest jedynie ten, który ma wszystko, czego chce, a zło odrzuca.” Św. Augustyn, *O Trójcy...*, dz. cyt., ks. XIII, V, 8.

<sup>70</sup> „Kiedy natomiast dusza pogłębia mądrość, którą znalazła; kiedy – użyję tu słów tego chłopca – do niej jest cała zwrócona; kiedy nie dbając o marność tego świata, nie zwraca się do bożyszczy zwodniczych, które – jeśli tylko dusza znajdzie w nich upodobanie – zazwyczaj odrywają ją swoim ciężarem od Boga i w przepaść strącają – wówczas to nie potrzebuje się obawiać żadnego przekroczenia miary, a zatem żadnego

i niezachwiana trwałość. Prawdziwe szczęście nie może być chwilowe i zależne od przypadku. Nie może też łączyć się z lękiem o jego utracalność<sup>71</sup>. Dobra osiągalne w tym życiu, są więc stosunkowo łatwe do zdobycia – jak chociażby przyjemności zmysłowe – ale i ulotne.

Inną nieodzowną cechą szczęścia jest dla Augustyna doskonałość i wystarczalność w odniesieniu do natury ludzkiej<sup>72</sup>. Stąd tylko dobro prawdziwe i najwyższe może dać człowiekowi prawdziwe szczęście. Żadne jednak z dóbr, które człowiek znajduje w świecie – poucza doświadczenie – nie jest doskonałe i trwałe. Dlatego jedynym dobrem, władnym zaspokoić dążenie do szczęścia, wydaje się być Bóg<sup>73</sup>. A ponieważ człowiek jest jestestwem ukształtowanym celowo, to naturalne jego skłonności nie mogą być nakierowane na pustkę – konkluduje Augustyn. Głód szczęścia musi być zatem kiedyś zaspokojony, poprzez osiągnięcie najwyższego i najdoskonalszego szczęścia w Bogu<sup>74</sup>.

Zarysowany powyżej argument psychologiczny św. Augustyna wydaje się więc potwierdzać możliwość argumentu eudajmologicznego.

Pozwolę sobie zacytować teraz fragment z *Sumy Teologicznej* św. Tomasza, który pozornie odbiega od obecnych rozważań na temat szczęścia, i argumentu z pragnienia szczęścia, a w którym św. Tomasz próbuje dowieść nieśmiertelności duszy ludzkiej. Fragment ten wykazuje jednak podobieństwo, a nawet logiczne zbieżności z przedstawionym powyżej argumentem, mającym dowieść prawdy o istnieniu Boga.

---

niedostatku i żadnego też nieszczęścia. Właściwą sobie miarę, to jest mądrość, posiada więc każdy człowiek szczęśliwy.” Św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym...*, dz. cyt., IV–33.

<sup>71</sup> Podobnie w przypadku argumentu eudajmologicznego budowanego na gruncie myśli św. Tomasza z Akwinu. Argument ten wykazuje konieczność osiągnięcia szczęścia w życiu przyszłym. Na ziemi szczęście pełne nie jest bowiem osiągalne.

<sup>72</sup> „Jednakże dopóki szukamy, dopóty nie czerpiemy z samego źródła, dopóty – bo chcę tu użyć właśnie tego słowa – nie nasyciliśmy się pełnią.” Św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym* [w:] św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, IV–34.

<sup>73</sup> „[...] szczęśliwy ten, kto posiada Boga”. Św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym...*, dz. cyt., III–17.

<sup>74</sup> Przedstawiony powyżej argument eudajmologiczny św. Augustyna został streszczony na podstawie opracowania, jakie można odnaleźć w przytoczonej już pozycji S. Kowalczyka, *Filozofia Boga* (por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 2001). Dowód ten został też zanalizowany w innej pracy tegoż autora noszącej tytuł: *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna* (por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 216–220.).



Ale niezniszczalność duszy ludzkiej uzasadnić można też od innej strony, wychodząc mianowicie z założenia, że każdy byt z natury swojej pragnie istnieć w odpowiadający mu sposób. A w bytach, mogących poznawać, pragnienie stosuje się do poznania. Otóż zmysł dolny jest do poznania istnienia ograniczonego miejscem i czasem, a intelekt pojmuje istnienie w sposób oderwany i to jako istnienie urzeczywistniające się w każdym czasie. Stąd to wszelki byt obdarzony umysłem z natury swej pragnie istnieć zawsze. *Pragnienie zaś naturalne nie może być próżne. Wszelka więc substancja obdarzona umysłem jest niezniszczalna*<sup>75</sup>.

Niezaprzeczalnie widzimy tutaj, że naturalne pragnienie nieśmiertelności jest dla Tomasza wystarczającym argumentem na rzecz uznania owej nieśmiertelności (duszy) za fakt.

Spróbujmy podobnie potraktować naturalne pragnienie szczęścia. Skoro istnieje takie pragnienie w człowieku i jest ono, co uznaje przecież św. Tomasz, pragnieniem naturalnym, niemożliwe jest, aby było ono złudne.

A oto inny fragment pochodzący z *Sumy Przeciw Poganom*. Tym razem św. Tomasz z faktu naturalnego pragnienia oglądu Boga, wnioskuje o możliwości istnienia takiego oglądu:

*Skoro jest rzeczą niemożliwą, by pragnienie naturalne było daremne – a tak by jednak było, gdyby niepodobna dojsć do rozumienia substancji bożej, czego z natury pragnie wszelki umysł – należy powiedzieć, że jest rzeczą możliwą, by zarówno oddzielona substancja rozumna, jak i dusza ludzka, widziała substancję bożą przy pomocy rozumu*<sup>76</sup>.

Św. Tomasz jest tutaj ostrożny i mówi zaledwie o możliwości takiego oglądu, jest to jednak bardzo mocno rozumiana możliwość, skoro

<sup>75</sup> Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, I, 75, 6c. Tekst oryginału brzmi: „Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc, quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc: sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.” S. Th., I, 75, 6c.

<sup>76</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Filozoficzna (Contra Gentiles). Księga III*, tłm.[?], Kraków 1930, III, cap. 51. Tekst oryginału mówi: „Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant; necesse est dicere quod possibile sit substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris.” C.G., III, cap. 51. Inny fragment, w którym św. Tomasz przyświadcza temu, iż ogląd Boga musi być możliwy, gdyż istnieje naturalne pragnienie takiego oglądu, znajdzie czytelnik w roz. 57 *Sumy Przeciw Poganom* por.: C.G., III, cap. 57.

stanowi istotę szczęścia i życia wiecznego. Jest również oczywiste, że Akwinata zakłada tutaj istnienie Boga, bądź jest tego istnienia pewien. Gdyby bowiem Bóg nie istniał, z pewnością nie można by go oglądać.

Oba fragmenty pokazują, iż św. Tomasz przyjmuje za aksjomat to, iż *żadne pragnienie naturalne nie może pozostać niespełnione*. Na tej podstawie wnioskuje on zarówno o nieśmiertelności duszy ludzkiej, jak i o możliwości intelektualnego oglądu Boga. Tym samym wydaje się potwierdzać poprawność argumentu eudajmologicznego. Jeśli bowiem naturalne pragnienie nieśmiertelności i oglądu Boga są dla Tomasza wystarczającym powodem uznania tejsze nieśmiertelności i możliwości umysłowego oglądu istoty Bożej, zasadne jest również argumentowanie istnienia Boga, na mocy obecnego w człowieku naturalnego pragnienia szczęścia.

Oto kolejne powody, które pozwolą nam potwierdzić poprawność argumentu eudajmologicznego. Jednym z nich jest ścisła korelacja, jaka występuje między pragnieniem a istnieniem. Korelacja owa przejawia się w tym, iż zgodnie z aksjomatem św. Tomasza, uznającym *nieomyślność każdego pragnienia naturalnego*, pragnienie szczęścia musi kierować się do jakiegoś istniejącego „obiekту”, władnego dać mu ową całkowitą szczęśliwość. Inaczej życiem człowieka kierowałaby jakaś obłąkańcza – bo nierealna – skłonność do bycia wiecznie zadowolonym, co może być ciekawym przedmiotem rozważań dla współczesnego filozofa, ale z całą pewnością nie był to problem, który rozważał realnie św. Tomasz z Akwinu.

Co do konieczności istnienia jakiegoś realnego obiektu pragnienia, istnienie takiej konieczności zdaje się potwierdzać również praktyka życia codziennego. Człowiek nie pragnie bowiem realnie przedmiotów, jeżeli jest przekonany, że nie posiadają one rzeczywistego istnienia. Pragnienia dóbr szczegółowych nie zaistnieją zatem, dopóki w świadomości nie powstanie przekonanie o istnieniu danych, określonych dóbr, których będzie mogła ona najpierw pragnąć, a potem zdobyć. Nie mówimy tutaj oczywiście o pragnieniach, czy raczej marzeniach typu: „jakże byłoby pięknie, gdyby istniały wyspy szczęśliwe”. Zdrowa jednostka ma poczucie rzeczywistości i wie, że „wyspy szczęśliwe nie istnieją”, dlatego przykładowo nie rezerwuje w pociągu miejsca na realną podróż na wyspy szczęśliwe.

Każde więc pragnienie, zarówno naturalne, jak i dóbr cząstkowych, kieruje się zawsze tylko do tych przedmiotów, które istnieją, bądź które – jedynie w przypadku dóbr jednostkowych (zaraz wyjaśnimy dlaczego) – mogą być omyłkowo uznane za istniejące.

Św. Tomasz mówi: cokolwiek poznaje intelekt, uchwytuje to zawsze jako byt<sup>77</sup>, a zatem jako to, co – zgodnie z definicją bytu Doktora Anielskiego – posiada istnienie, czyli po prostu *jest*. Przedmiotem umysłowego pragnienia jest zaś tylko dobro poznane<sup>78</sup>. Stąd w myśl owej zasady tylko to, co istnieje, bądź to, co realnie za istniejące jest uznawane, jest w stanie wzbudzić pożądanie<sup>79</sup>. Warunkiem zaistnienia realnego pragnienia i działania jest więc istnienie, bądź przekonanie o rzeczywistym istnieniu obiektu pragnienia.

Zobrazujmy tę myśl kolejnym przykładem: nikt z nas nie pragnie mieć pegaza i nikt z nas nie zmierza do jego posiadania, bo jesteśmy przekonani o nie istnieniu pegazów. Podstawą owej „obojętności pragnienia” względem takich obiektów jak „pegaz” jest przekonanie, że pegazy nie istnieją. Nie ma bowiem sensu pragnąć danego przedmiotu, a w konsekwencji szukać go i dążyć do jego posiadania, jeśli ów przedmiot nie istnieje<sup>80</sup>. Oczywiście, mowa tu o zdrowej jednostce.

Wyobraźmy sobie teraz turystów, którzy na skutek błędnego naniesienia na mapę góry, która nie istnieje, szukają drogi na jej szczyt. Wędrować będą dopóty, dopóki nie przekonają się, że góry, której szczyt zamierzają zdobyć, nie ma. Gdy odkryją, że nie ma góry, którą zamierzają zdobyć, nie będą próbowali wejść na jej szczyt. *Warunkiem zaistnienia pragnienia i dążenia do obiektu pragnienia jest zatem istnienie, bądź przekonanie o istnieniu obiektu pragnienia.*

Błędne przekonanie o istnieniu jakiegoś obiektu może oczywiście – co widzimy na przykładzie wymaganych turystów – spowodować poszukiwanie przedmiotu, który w rzeczywistości nie istnieje. Jednak *w przypadku naturalnego pragnienia Boga, które ma odmienną strukturę, niż pragnienia dóbr szczegółowych, pomyłka taka – o czym powiem za chwilę – wydaje się niemożliwa.* Dlatego zarzut wysuwany w stronę argumentu eudajmologicznego mówiący, iż z tego, że coś pragnę, nie wynika jeszcze, że to coś istnieje, nie ma tutaj właściwie zastosowania.

Idąc za Akwinatą możemy stwierdzić, że człowiek pragnie przedmiotów z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że dany przedmiot

<sup>77</sup> „Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo conceptiones omnes resolvit est ens...” D. V., 1, 1c.

<sup>78</sup> „[...] bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis.” S. Th., I, 82, 3c.

<sup>79</sup> „[...] impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens...” D. V., 21, 2c.

<sup>80</sup> „Ipsum enim bonum apprehensum est movens appetitum...” D. V., 22, 3c.

istnieje, a po drugie dlatego, że mieści się on w ogólnym pojęciu dobra podmiotu i jest dla niego pociągający. *Istnienie i poznana dobroć* przedmiotu (pominiemy obecnie problem dobroci obiektów pragnień, przedmiotem naszych rozważań jest bowiem problem istnienia Boga, a nie zagadnienie dobra i zła), które idą ze sobą w parze również jako transcendentalia, są więc warunkami zaistnienia pragnienia w ogóle. Dążenie bowiem do tego, co nie istnieje, wydaje się człowiekowi absurdalne i bezsensowne. Pragnienie nie potrafi zatem zwrócić się w kierunku tego, czego nie ma.

Zasada ta sprawdza się w o wiele większym natężeniu, gdy mówimy o naturalnym pragnieniu szczęścia i Boga. Dodatkowym atutem, który ma po swojej stronie pragnienie szczęścia, a którego nie mają pragnienia dóbr codziennych, jest zjawisko, które możemy określić mianem *źródłowej nieomyślności każdego naturalnego pragnienia*, a którą potwierdza św. Tomasz, przyjmując za aksjomat zasadę *naturale desiderium non potest esse inane*. Naturalne pragnienie Boga, czy inaczej szczęścia lub doskonałego dobra, jest bowiem czymś bardziej podstawowym i *ma inną strukturę*, niż pragnienia dóbr jednostkowych<sup>81</sup>. Jest to *przedrefleksyjny i przedświadomy pęd będący składnikiem ludzkiej natury*, rządzącym całą dynamiką pragnienia<sup>82</sup>. Dlatego naturalne pragnienie szczęścia (Boga) *nie jest czymś, co podlega decyzji*. Nie decydujemy zatem, czy chcemy pragnąć szczęścia w taki sposób, w jaki decydujemy o zdobyciu „tej bądź innej” rzeczy lub nie zdobyciu żadnej<sup>83</sup>.

Stąd też *naturalne pragnienie Boga jest odporne na „iluzję istnienia”*. Człowiek nie decyduje bowiem o tym – jak już powiedziano – czy jest istotą pragnącą szczęścia, tak jak nie decyduje o tym, czy jest, przykładowo, istotą cielesną i seksualną. Oczywiście każdy z nas może się zdecydować bądź skazać na bycie nieszczęśliwym, nie jest to jednak to samo, co decydować o swoim pragnieniu szczęścia w ogóle. Naturalne pragnienie szczęścia-Boga nie jest zatem typem pragnienia, które

<sup>81</sup> Por. S. Kowalczyk, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 262; s. 269.

<sup>82</sup> „Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali quae attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subiacet libero arbitrio, ut ex supra dictis patet.” S. Th., I, 83, 1 ad 5.

<sup>83</sup> „[...] sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed *de his quae sunt ad finem*, ut dicitur in 3 *Ethic*. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.” S. Th., I, 82, 1 ad 4.

powstaje na skutek decyzji lub namysłu świadomości<sup>84</sup>. Rozgrywa się ono – *podobnie jak pragnienie dobra wogóle* – jeszcze *na poziomie przedrefleksyjnym* i jest czymś nieporównywalnie bardziej źródłowym, niż jakiegokolwiek pragnienia dóbr szczegółowych, które przeżywa człowiek na poziomie świadomym. Dlatego jest ono „odporne” na pomyłki i iluzje<sup>85</sup>. Pragnienie to tkwi bowiem w wewnętrznej strukturze osoby, jako część jej natury.

Wydaje się też, że argument eudajmologiczny można sformułować na dwa nowe sposoby.

(1) Po pierwsze, zarówno św. Augustyn, jak i św. Tomasz zauważają, że zgodnie z przekonaniem o sensowności każdego pragnienia naturalnego, pragnienie naturalne nie może być nakierowane na pustkę (a zatem nie może być próżne: *naturale desiderium non potest esse inane*)<sup>86</sup>. Jeśli jednak przedstawimy sobie owo naturalne pragnienie, czyli owo najbardziej źródłowe i przedrefleksyjne pragnienie i poszukiwanie szczęścia, jako impuls zwracający się właśnie w stronę tego, czego nie ma – w stronę jakiejś metafizycznej próżni – wtedy odkrywamy, że pragnienie, które byłoby skierowane, do tego, czego nie ma, siłą rzeczy nie posiadałoby – w dosłownym tego słowa znaczeniu – żadnej metafizycznej racji istnienia, gdyż nie posiadałoby ono, ani pierwszej przyczyny w sensie pierwszego źródła, ani nie posiadałoby żadnego celu kończącego jego „ruch”. *To bowiem, czego nie ma, nie istnieje*. Stąd też to, co nie istnieje – obiekt pragnienia daremnego – nie może być ani źródłem, ani ostatecznym celem pragnienia. *Istniejące nieistniejące* jest pojęciem wewnętrznie sprzecznym. Podobnie *istniejące nieistniejące przyczynujące to, co istnieje*, czyli – w naszym przypadku – daremne pragnienie szczęścia. Skoro zaś *istniejące nieistniejące* nie istnieje, *nie istnieje też istniejąca nieistniejąca najwyższa zasada*

<sup>84</sup> „Unde cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore qui est Deus, oportet quod id in quod unumquodque naturaliter inclinatur sit id quod est volitum vel intentum a Deo. Deus autem cum non habeat alium suae voluntatis finem nisi se ipsum et ipse sit ipsa essentia bonitatis, oportet quod omnia alia sint inclinata naturaliter in bonum.” D. V., 22, 1c. Wynika z tego, że tak jak nie podlega naszemu wyborowi pożądanie dobra w ogóle (naturalna skłonność woli do dobra), tak nie podlega naszemu wyborowi naturalna skłonność do szczęścia ostatecznego, to jest Boga.

<sup>85</sup> „[...] sicut potest accipi ex verbis Augustini V *De civitate Dei* IX cap; duplex est necessitas: necessitas scilicet coactionis, et haec in voluntatem nullo modo cadere potest, et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere, et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult.” D. V., 22, 5c.

<sup>86</sup> S. Th., I, 75, 6c; por. C. G., III, cap. 51.

*braku*, do której zmierzałoby pragnienie, kierując się do niczego, a zatem do tego, czego nie ma. Stąd też „daremne pragnienie szczęścia” zwrócone na skutek jakiejś fatalnej metafizycznej omyłki w stronę niczego, nie miałoby ani przyczyny, ani kresu, ani racji istnienia, a co za tym idzie, nie istniałoby wcale.

Naturalne pragnienie zatem, jeśli faktycznie nie ma pozostać próżne i jeśli mają zostać zachowane podstawowe zasady metafizyczne – takie jak przykładowo zasada przyczynowości – musi kierować się w stronę tego, co jest. Pragnienie musi bowiem wywoływać jakąś istniejącą i „przywołującą” je do siebie pozytywna zasada.

(2) Kolejnym argumentem przemawiającym za tym, że naturalne pragnienie może zostać potraktowane jako *nośnik prawdy o istnieniu Boga* jest zasygnalizowany powyżej fenomen pragnienia szczęścia, którego nie może uspokoić żadne dobro cząstkowe<sup>87</sup>. Pragnienie nigdy nie zostaje bowiem zaspokojone na tyle, aby „tu i teraz” nie pragnąć już niczego więcej<sup>88</sup>. Na co dzień wchodzi zatem człowiek w posiadanie różnych dóbr, ale nadal pragnie kolejnych. Pragnienie ujawnia tym samym jakąś dążność do czegoś, co dałoby mu szczęście jak najbardziej intensywne i trwałe<sup>89</sup>. W gruncie rzeczy jest to informacja, że pragnienie szuka czegoś innego, niż tylko chwilowych satysfakcji.

Obecność w człowieku takiego pragnienia wymaga jednak wyjaśnienia jego źródła i przyczyny. Sam człowiek, starający się uciszyć pragnienie i nie osiągający tego skutku, wydaje się nie być jego przyczyną i zdaje się nie mieć żadnej władzy nad swoim pragnieniem. Źródłem owego pragnienia nie mogą być też rzeczy skończone, bo sama natura i „głębia” pragnienia zdaje się być nieskończona: poszukująca trwałej i doskonałej satysfakcji. Stąd wydaje się mało prawdopodobne, że pragnienie szczęścia zostało wywołane przez jakiegoś skończone dobro

<sup>87</sup> „[...] impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioquid non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanum, est universale bonum [...]. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participiam.” S. Th., I–II, 2, 8c.

<sup>88</sup> „[...] impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioquid non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanum, est universale bonum [...]. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participiam.” S. Th., I–II, 2, 8c.

<sup>89</sup> „Beatitudo enim est bonum perfectum...” S. Th., I–II, 2, 8c.

częstkowe, bądź ich sumę. W dodatku logiczne wydaje się, że gdyby pragnienie było wywołane przez dobra skończone, zyskałoby w końcu poczucie trwałego i nieutralnego szczęścia, w którymś z nich.

Również w myśl zasady: *omne agens agit sibi simile*, wydaje się, że to, co wywołuje pragnienie musi być miary nieskończonej<sup>90</sup>. Skończona przyczyna nie ma bowiem mocy wywołać nieskończonego skutku (co widzi również Kartezjusz zastanawiając się, skąd w duszy idea nieskończoności), a skończone dobro nie zaspokaja pragnienia szczęścia<sup>91</sup>. Źródło wzbudzające pragnienie musi być zatem nieskończone i musi istnieć, skoro ma moc wywołania skutku, jakim jest pragnienie dobra dającego szczęścia<sup>92</sup>.

\*  
\*       \*

Wydaje się więc, że naturalne *pragnienie szczęścia* może zostać na gruncie Tomaszowej myśli potraktowane jako swoisty *nośnik prawdy o istnieniu Boga*. Charakterystyka pragnienia szczęścia może zatem dostarczyć rozumowi kolejnego argumentu na rzecz istnienia Boga. Dlatego zagadnienie dowodu eudajmologicznego powinno obecnie pozostać aktualne i żywe. Wnosi ono bowiem bardzo wiele nie tylko do samej analizy ciekawego przecież problemu pragnienia i działania, dobra i szczęścia, ale i do rozważań natury antropologicznej i egzystencjalnej. I tak w kontekście analiz skupionych wokół możliwości takiego

---

<sup>90</sup> „Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem, ut in Primo dictum est. Secundo vero et hoc patet, quod 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.” S. Th., I-II, 9, 6 sc.

<sup>91</sup> Analogicznie powie św. Augustyn traktując prawdę, którą odkrywa umysł jako dowód na istnienie Boga. Jeżeli bowiem prawda, jaką odkrywa człowiek, nie pochodzi z umysłu ludzkiego, czyli nie jest przez ten umysł ustanowiona – gdyż prawda jest wieczna i niezmienna – to musi istnieć jakieś wieczne i niezmienne źródło tejże prawdy. Liczne prawdy, które odkrywa człowiek, domagają się zatem istnienia jakiejś jednej, niezmiennej i wiecznej prawdy. Wieczny i niezmienny może być zaś tylko Bóg. Dlatego tylko Bóg może być źródłem dla prawdy, która sama jest niezmienna i wieczna; por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki...*, dz. cyt., s. 11–23; por. S. Kowalczyk, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 203–209.

<sup>92</sup> „[...] omne agens agit sibi simile...” D. V., 21, 4c.



dowodu powstaje chociażby pytanie, jak naturalne i właściwie przedświadczone pragnienie szczęścia, ma się do całego ludzkiego działania? Jak ma się owo pragnienie – które jest przedrefleksyjne – do wszystkich ludzkich świadomych aktywności? Ponieważ wydaje się, że istnieją też pewne powody, aby na gruncie myśli św. Tomasza z Akwinu – podobnie jak i na gruncie nauki Augustyna – podjąć próbę sformułowania takiego dowodu, niebanalne w kontekście argumentu eudajmologicznego staje się również pytanie o to, jak mocne posiadamy przesłanki, aby argument taki lokować właśnie w obszarze Tomaszowej filozofii lub przynajmniej wykorzystać niektóre elementy myśli Doktora Anielskiego w budowie argumentu eudajmologicznego. Uczciwie należy też powiedzieć, że sam św. Tomasz stosował tylko argument kosmologiczny, a argument eudajmologiczny, jako taki, nie znalazłby raczej aprobaty u Akwinaty. Pytanie o naturę pragnienia i szczęścia otwiera również przed współczesną filozofią problematykę sensu istnienia, a zatem daremności bądź celowości ludzkiej egzystencji.

#### BIBLIOGRAFIA

##### 1. PISMA ŚW. TOMASZA Z AKWINU

- Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate, Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita. Editori di San Tommaso. Tomus XXII. Santa Sabina (Aventino). Romae 1970–1976.
- Sancti Thomae Aquinatis, *Summa contra gentiles, Opera omnia* iussu edita Leonis XIII P. M. Tomus decimus tertius – decimus quartus. Romae. Typis Riccardi Garroni MCMXVIII–MCMXXXVI.
- Sancti Thomae Aquinatis, *Summae theologiae, Opera omnia* iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Tomus quartus – sextus. Romae. Ex typographia polyglotta. S. C. de propaganda fide MDCCCLXXXVIII–MDCCCXCI.
- Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de anima, Opera omnia*. Edidit Stanislaus Eduardi Frette. Volumen decimum quartum. Parisiis MDCCCLXXV.

##### 2. OPRACOWANIA

- Aersten J. A., *Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven* [w:] *Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomasinstituts der Universität zu Köln*. Hrsg. von Albert Zimmermann. Band 19. *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Walter de Gruyter–Berlin–New York, 1988.
- Augustyn Św., *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Poznań 1962.
- Augustyn Św., *O życiu szczęśliwym*, tłum. A. Świderkówna [w:] św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.

- Augustyn Św., *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998.
- Bassler W., *Die Kritik des Thomas von Aquin am ontologischen Gottesbeweis*, Köln 1970.
- Brennan R. E., *Thomistische Psychologie*, Graz–Wien–Köln 1957.
- Galewicz W., *Samowystarczalność najwyższego dobra u Platona, Arystotelesa i Tomasa z Akwinu* [w:] „Roczniki filozoficzne” XLIX, z. 1 (2001).
- Gilson E., *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Gradl S., *Deus beatitudo hominis. Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin*, Leuven 2004.
- Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987.
- Kowalczyk S., *Filozofia Boga*, Lublin 2001.
- Köpf U. (Hrsg.), *Theologen des Mittelalters. Eine Einführung*, Darmstadt 2002.
- Krąpiec M. A., *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996.
- Leonhardt R., *Glück als Vollendung des Menschseins. Die beatitudo – Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus – Problems*, Berlin–New York 1998.
- Lotz J. B., *Der Mensch im Sein*, Freiburg–Basel–Wien 1967.
- McInerney R., *Action Theory in St. Thomas Aquinas* [w:] *Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln*. Hrsg. von Albert Zimmermann. Band 19. *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Walter de Gruyter–Berlin–New York 1988.
- Schönberger R., *Thomas von Aquin „Summa contra gentiles”*, Darmstadt 2001.
- Schütz L., *Thomas – Lexikon*, Stuttgart 1958.
- Siwek P., *Wstęp* [w:] Arystoteles, *O duszy*, Warszawa 1988.
- Skrzydlewski P., *Dobro a wolność woli człowieka*, [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o dobru, o pożądaniu dobra i o woli*, tłum. A. Białek, Lublin 2003.
- Swieżawski S., *Komentarz do kwestii 75–83* [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. i komentarz S. Swieżawski, Kęty 1998.
- Ziemiański S., *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995.

## THE NATURAL DESIRE FOR GOD ACCORDING TO ST. THOMAS AQUINAS AND THE IDEA OF THE EUDAIMONISTIC PROOF

### Summary

St. Thomas Aquinas's notions of the good and desire are inextricably connected with his theory of being. Therefore, a correct understanding of desire, and particularly of what St. Thomas understands by the natural desire for happiness, requires an examination of his metaphysical theory.

The analysis of these notions also require an examination of St. Thomas's anthropology, especially of the problem of the unity of body and soul and the structure of the human faculties. Rational desire is, alongside knowledge, one of the two spiritual activities of man. It can be satisfied only by an infinite good, which alone can bring complete and lasting happiness. Since according to St. Thomas no natural desire, and in particular

the desire for happiness, can be vain, the analysis of the natural pursuit of happiness can become the basis for another argument for the existence of God: The desire would be futile if God did not exist.

Traces of such an argument, called the eudaimonic argument, can already be found in St. Augustine, who also considered the desire for happiness to be a necessary aspect of human nature and capable of being satisfied only by God.

*Monika Klaja*