

WŁODZIMIERZ GALEWICZ

SAMOWYSTARCZALNOŚĆ NAJWYŻSZEGO DOBRA
U PLATONA, ARYSTOTELESA I TOMASZA Z AKWINU*

Platon opisywał je jako „to, za czym biegnie każda dusza i dla czego robi wszystko, co robi, przeczuwając, że istnieje coś takiego, ale nie znając go i nie mogąc należycie uchwycić, co to takiego jest [...]”¹. Arystoteles mówił, że gdy spytać, czym ono właściwie jest, „odpowiedzi są rozbieżne i niewykształcony ogół określa je inaczej niż mędrcy. Jedni bowiem mają tu na myśli coś z rzeczy jawnych i widocznych [...], inni coś innego, a często nawet jeden i ten sam człowiek rzeczy różne [...]”². I z wiecznie trafną złośliwością dodawał: „świadomi jednak swej niewiedzy pod tym względem ludzie podziwiają tych, co wygłaszają twierdzenia górnołotne i przechodzące zdolność pojmowania”³. Tomasz z Akwinu podobnie uważał, że chociaż wszyscy zgadzają się z sobą w jego pożądaniu, to jednak różnią się co do tego, gdzie ono się mieści; niektórzy bowiem szukają go w bogactwach, inni w rozkoszach, inni jeszcze gdzie indziej⁴.

Prof. dr hab. WŁODZIMIERZ GALEWICZ – Instytut Filozofii UJ; adres do korespondencji: ul. Grodzka 52, 31-041 Kraków.

Poniższy tekst jest nieco poszerzoną wersją odczytu, który pod tytułem „O teistycznej reinterpretacji najwyższego dobra” wygłosiłem 7 marca 2000 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w ramach Tygodnia Filozoficznego „Bóg i filozofia”.

¹ P l a t o n, *Państwo*, 505e; cytuję w przekładzie W. Witwickiego (*Państwo. Prawa*, Kęty: Wydawnictwo Antyk 1999).

² A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, 1095a, przeł. D. Gromska, w: t e n ż e, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa: PWN 1996, s. 80-81.

³ Tamże.

⁴ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *O celu ostatecznym czyli o szczęściu*, w: t e n

Pomimo istotnych różnic między ich koncepcjami wszyscy trzej myśliciele zgadzają się co do tego, że *najwyższe dobro* (lub po prostu „dobro”) jest czymś, czego wprawdzie wszyscy poszukujemy, lecz nie bardzo znamy. Ażeby rozpoznać coś poszukiwanego, ale mało znanego, trzeba przynajmniej wiedzieć. *po czym* to rozpoznać. I faktycznie – filozofowie formułowali pewne kryteria, na podstawie których moglibyśmy rozstrzygnąć, czy coś, co wydaje się kresem naszych dążeń, ostatecznym celem naszych poszukiwań, istotnie nim jest. Jednym z takich znamion prawdziwego dobra miało być – wskazane po raz pierwszy w Platońskim *Filebie*⁵ – kryterium „samowystarczalności” (późniejszej „autarkii”). Warto zobaczyć, w jakim kontekście pojawia się ta znacząca idea i jakie były jej dalsze losy.

I

W jednej z początkowych faz dialogu kierujący i tym razem rozmową Sokrates nakłania swojego partnera (w tym miejscu jest nim niejaki Protarchos) do szczególnego eksperymentu myślowego. Jego celem ma być rozsądzenie dwóch spierających się z sobą stanowisk – dwóch poglądów na to, co w życiu jest dobre. Zgodnie z jednym stanowiskiem – przynajmniej dla prowokacji zajmowanym dotąd przez Sokratesa – dobre są takie rzeczy, jak „rozum i myślenie, i pamiętanie” i to, co im pokrewne, „a więc słuszny sąd i prawdziwe rozumowania”. Mają one być dobre dla człowieka i „dla wszystkich istot, które tylko potrafią mieć w sobie coś z tych rzeczy”. Zgodnie z zapatrywaniem strony przeciwnej – reprezentował ją wcześniej Fileb, a teraz zastępuje go właśnie Protarchos – „dobrem dla wszystkich żywych istot jest rozkosz i radość, i wszystko w tym rodzaju”. By wyprowadzić dyskusję poza martwy punkt, w którym ona tymczasem utknęła, jej uczestnicy mają się zgodzić na „pewien drobiazg”. Ta rzekoma drobnostka to zespół kryteriów, za pomocą których będzie się rozstrzygać, czy coś jest owym poszukiwanym dobrem, czy nie. Najważniejszym z tych kryteriów – praktycznie

z e. *Suma teologiczna*, q. 1, a. 7, t. IX, przeł. O. F. W. Bednarski OP. Londyn 1963, s. 55. Fragmenty łacińskiego oryginału przytaczam w dalszym ciągu według wydania: S. Thomae Aquinatis *Summa Theologiae*, Pars Prima Secundae, cura et studio sac. Petri Caramello, Taurini: Marietti 1952.

⁵ Fragmenty tego dialogu cytuję według przekładu W. Witwickiego: P l a t o n, *Fileb*, Warszawa 1958. Wszystkie przytoczone dalej sformułowania mieszczą się w tym wydaniu na stronach 30-33, rezygnuję więc z ich dokładnej lokalizacji.

jedynym, z którego w dalszym ciągu czyni się użytek – okazuje się właśnie samowystarczalność: dobro to z natury „coś, co wystarcza”, czyli wyklucza jakikolwiek brak.

Sokrates każe Protarchowi zastosować ten probierz najpierw do rozkoszy lub też przyjemności. Jego rozmówca ma zatem powiedzieć, czy zgodziłby się „spędzić całe życie w największych rozkoszach” i czy mając tych rozkoszy pod dostatkiem, nie potrzebowałby jeszcze czego innego, a w szczególności, czy nie miałby „potrzeby rozumowania i myślenia, i obliczania swoich potrzeb, i tym podobnych rzeczy”. Protarchowi z początku wydaje się, że bynajmniej – że posiadając rozkosz i radość, miałby już wszystko, czego tylko trzeba. Sokrates uzmysławia mu jednak, że gdyby był całkiem pozbawiony tych wszystkich zdolności intelektualnych, wówczas nie zdawałby sobie sprawy ani z rozkoszy, którymi by się cieszył w danej chwili, ani nie pamiętał tych, którymi cieszył się wcześniej, ani też nie mógłby przewidzieć przyjemności, którymi będzie się cieszył. W ten sposób żyłby „nie jak człowiek, ale jak jakiś mięczak albo jakiś stwór morski, obdarzony duszą, między ostrygami”. A ta egzystencjalna perspektywa, jak przyznaje Protarchos, odbiera mu mowę.

II

Wprowadzona w ten plastyczny sposób idea samowystarczalności najwyższego dobra zrobiła – jeśli prześledzić jej dalsze koleje – niemałą karierę w dziejach filozofii. *Fileb* należy do tych dialogów Platona, które wywarły szczególnie wpływ na Arystotelesa. W *Etyce nikomachejskiej*, we wstępnych rozważaniach o najwyższym dobru, bez trudu odnajdujemy Platońską wystarczalność, przybierającą tam miano „autarkii” (*autarkeia*). Tłumacząc, dlaczego najwyższe dobro należy utożsamić ze szczęściem czy też eudajmonią, Arystoteles pisze:

To samo wynika też – jak się zdaje – z samostarczalności [szczęścia]: bo to, co jest ostatecznym dobrem, zdaje się być samostarczalnym. [...] Samostarczalnym zaś nazywamy to, co samo przez się czyni życie godnym pożądania i wolnym od wszelkich braków: czymś takim zaś jest – zdaniem naszym – szczęście, które jest nawet ze wszystkiego najbardziej pożądania godne, nie będąc żadnym ze składników sumy poszczególnych dóbr. Bo gdyby było jakimś składnikiem owej sumy, stawałoby się bardziej pożądania godne po powiększeniu się o najmniejsze

choćby dobro. Albowiem przybytek oznacza przyrost ilości dóbr, a z dwu dóbr to jest zawsze bardziej pożądana godne, które jest większe⁶.

Przytoczony *passus* stara się wyjaśnić, na czym polega samowystarczalność najwyższego dobra. Dokładniej jednak biorąc, Arystoteles przypisuje temu dobru co najmniej dwie cechy, które ostatecznie mogą wprawdzie okazać się równoznaczne, lecz którym – przynajmniej na początku – warto nadać osobne nazwy. Tak zatem najpierw czytamy, że samowystarczalnemu, a tym samym i najwyższemu dobru jest „to, co samo przez się czyni życie godnym pożądania i wolnym od wszelkich braków”. Tę cechę najwyższego dobra będę nazywał jego *dostatecznością*. Następnie zaś szczęście, które utożsamia się z najwyższym dobru, zostaje scharakteryzowane jako to, co jest „ze wszystkiego najbardziej pożądaną godne, nie będąc żadnym ze składników sumy poszczególnych dóbr”. Ma więc ono również inną cechę, którą będę określał jako (aksjologiczną) *nadrzędność*. W rezultacie najwyższe dobro jest pojmowane przez Arystotelesa jako dobro zarówno dostateczne, jak i aksjologicznie nadrzędne. Dostateczność i nadrzędność najwyższego dobra stanowią przy tym albo dwa względnie niezależne elementy, albo nierozłącznie związane ze sobą aspekty, dające się wyróżnić w jego samowystarczalności. Mówię „aspekty albo elementy”, ponieważ ich dokładniejszy stosunek będzie naturalnie zależeć od tego, jak odczytamy sens wypowiedzi, w których Arystoteles określa obydwie te cechy. O to zaś, w jaki sposób te określenia powinny być rozumiane, toczy się od dawna spór wśród komentatorów.

Niejednoznaczna jest więc przede wszystkim ta cecha najwyższego dobra, którą nazwałem jego *dostatecznością*: co właściwie znaczy, że temu, kto osiągnie to dobro, „niczego już nie brak”? Gdy się mówi, że komuś czegoś brakuje albo nie brakuje, wypada zawsze dopowiedzieć, *do czego*. W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles raczej nam nie zdradza, jak powinniśmy dookreślić to „coś”, do czego posiadacz najwyższego dobra ma już tym samym wszystko, czego mu potrzeba. Odrobinę więcej światła na tę kwestię rzuca *Etyka eudemejska*. W pewnym jej miejscu pytanie o najwyższe dobro pojawia się w postaci pytania, „do czego w życiu powinniśmy dążyć i co trzeba osiągnąć, by zaspokoić całkowicie swe pragnienie”⁷. Tak zatem dostatecznym dobru dla człowieka byłoby dobro w pełni zadowalające, nie pozostawiające

⁶ Arystoteles. *Etyka nikomachejska*, 1097b, s. 88.

⁷ *Etyka eudemejska*, przeł. W. Wróblewski, w: Arystoteles. *Dzieła wszystkie*, t. V, s. 407. W oryginale: „[ti] labôn an tis ehoi plêrê tèn epithumian” [1215b18].

w nim żadnych niezaspokojonych pragnień. Problem tylko w tym, jak rozumieć tę pełnię zadowolenia.

Nie mniej sporny jest sens drugiego z określeń, opisujących samowystarczalność najwyższego dobra, czyli charakter jego nadrzędności. W przekładzie D. Gromskiej czytamy, że dobro najwyższe jest „ze wszystkiego najbardziej pożądaną godne, nie będąc żadnym ze składników sumy poszczególnych dóbr”. Sformułowaniu „nie będąc żadnym ze składników sumy poszczególnych dóbr” w oryginale odpowiada krótkie i węzłowate *mē sunarithmoumenēn*. Zarówno sens tego wyrażenia, jak i jego związek z wcześniejszą częścią przytoczonego zdania mogą być przy tym różnie rozumiane. Nie jest więc jasne, w jaki właściwie sposób to nieco enigmatyczne dopowiedzenie ma się łączyć z tezą, według której najwyższe dobro jest „ze wszystkiego najbardziej pożądaną godne”. Zgodnie z podanym przekładem, byłoby ono najprawdopodobniej pewnym jej logicznym następstwem: najwyższe dobro jest „ze wszystkiego najbardziej pożądaną godne”, a *zatem* nie jest żadnym ze składników sumy poszczególnych dóbr. Coś, co ma być najwyższe spośród wszystkich dóbr – taka byłaby wówczas myśl Arystotelesa – w żadnym wypadku *nie może być* dodawane do innych, traktowane jako składnik ich sumy; dalej zaś dowiadywalibyśmy się, dlaczego nie może: „Bo gdyby było jakimś składnikiem owej sumy, stawałoby się bardziej pożądaną godne po powiększeniu się o najmniejsze chociażby dobro”. To zaś kłóciłoby się z samym określeniem najwyższego dobra jako takiego, które jest nadrzędne, tj. „ze wszystkiego najbardziej pożądaną godne”.

Tak interpretowana nadrzędność najwyższego dobra byłaby nadrzędnością ścisłą lub bezwarunkową. Aby uwyraźnić tę interpretację, wprowadzę parę specjalnych określeń. Wychodząc od jakiegoś dobra, pytamy więc o to, czy jego wartość może się powiększyć, gdy się doda do niego jakieś inne dobro. Jeżeli tak – jeżeli więc uzyskane w ten sposób połączenie dóbr ma wartość wyższą od samego dobra wyjściowego – określam to dobro jako *przewyższalne*. W przeciwnym razie – a *zatem* gdy rozważane dobro nie wchodzi w skład żadnej możliwej do utworzenia sumy, która by przewyższała je swoją wartością – mówię o dobru *nieprzewyższalnym*. Otóż bezwarunkowa interpretacja nadrzędnej pozycji najwyższego dobra odznacza się tym, że utożsamia tę jego nadrzędność z nieprzewyższalnością.

Jeżeli jednak sprawy tak się mają – jeżeli więc najwyższe dobro nie może być traktowane jako pewien składnik większej sumy dóbr – to powstaje naturalnie pytanie, dlaczego nie może. Najbardziej nasuwające się (choć nie jedyne) wyjaśnienie tej niemożliwości polegałoby na utożsamieniu najwyższego dobra z dobrem najpełniejszym: najwyższe dobro – trzeba by wówczas po-

wiedzieć – nie jest żadnym ze składników sumy poszczególnych dóbr, ponieważ jest samą tą sumą. A przecież coś, co wchodzi w skład jakiejś całości lub sumy, nie może być już do niej dodawane, gdyż wówczas jedno i to samo byłoby liczone dwukrotnie. W ten sposób dochodzilibyśmy do tzw. inkluzywnej interpretacji Arystotelesowskiego poglądu, zgodnie z którą najwyższe dobro obejmowałoby w sobie wszystkie inne dobra, a jeśli nawet nie wszystkie w ogóle, to przynajmniej te główne czy też podstawowe. Tak zatem również dostateczność najwyższego dobra – podobnie jak jego aksjologiczna nadrzędność – na gruncie omawianej koncepcji jest w pewien sposób absolutyzowana: z dobra dostatecznego robi się dobro zupełne.

Nasuwa się pytanie, czy oprócz takiej interpretacji wchodzi w rachubę jakakolwiek inna. W pierwszej chwili ktoś mógłby przypuszczać, że dobro najwyższe – jeśli już w ogóle mówi się o takim dobru – z samej natury *musi* być nieprzewyższalne. Jeśli bowiem jakieś dobro jest dobrem najwyższym, to przecież wszystkie inne są od niego niższe, a w każdym razie nie przewyższają go swoją wartością. A stąd już zdaje się bezpośrednio wynikać, że nie istnieje w ogóle żadne dobro, które by mogło górować nad dobrem najwyższym.

Z tym większym naciskiem wypada podkreślić, że nie jest to konkluzja nie do uniknięcia. Sama definicja najwyższego dobra, sformułowana w dość ostrożny sposób, nie przesądza o jego nieprzewyższalności. Owszem, jeżeli jakieś dobro jest dobrem najwyższym, to wszystkie inne są od niego niższe. Jednakże wszystkie *inne*, nie wszystkie w ogóle. Tę „inność” dóbr ustępujących dobru najwyższemu można rozumieć także dosyć ściśle, a zatem jako *całkowitą różność*. Przewyższając swą wartością wszystkie takie dobra, które są od niego całkowicie różne, najwyższe dobro nie musi być jeszcze dobrem nieprzewyższalnym, czyli bezwzględnie nadrzędnym; może ustępować pewnym określonym dobrom, o ile tylko są to dobra obszerniejsze, składające się z niego i z czegoś innego. Podrzędność w stosunku do takich obszerniejszych dóbr nie przekreśla jego względnej nadrzędności i nie pozbawia go rangi „dobra najwyższego”. Te bowiem „inne dobra”, które nad nim górują, nie są od niego całkowicie różne, ale częściowo się z nim pokrywają.

Ta alternatywna, mniej ścisła koncepcja aksjologicznej nadrzędności najwyższego dobra to nie tylko czysto teoretyczna możliwość. Jest to interpretacja, którą jak najbardziej da się zastosować do rozważanych wypowiedzi Arystotelesa. Powróćmy do przytoczonego powyżej fragmentu. Po określeniu szczęścia jako tego, co jest „ze wszystkiego najbardziej pożądanego godnego, nie będąc żadnym ze składników sumy poszczególnych dóbr”, w przekładzie Gromskiej czytamy: „Bo gdyby było jakimś składnikiem owej sumy, stawało-

by się bardziej pożądana godne po powiększeniu się o najmniejsze chociażby dobro”. Odpowiednie sformułowanie greckie może być jednak również rozumiane jako zdanie warunkowe w trybie rzeczywistym; nie tłumaczy się więc: „bo gdyby było ...”, lecz dopuszcza się tłumaczenie: „bo jeśli jest ...”. W takim wypadku również i w rozumieniu zdania poprzedniego trzeba by dokonać stosownej poprawki: „nie będąc” nie znaczyłoby w nim już: *a zatem* nie jest; znaczyłoby raczej: *jeśli* nie jest. Cały więc omawiany *passus* należałoby tłumaczyć mniej więcej tak oto:

Samowystarczalnym zaś nazywamy to, co samo przez się czyni życie godnym pożądaną i wolnym od wszelkich braków: czymś takim zaś jest – zdaniem naszym – szczęście, które jest nawet ze wszystkiego najbardziej pożądaną godne. [jeżeli nie jest brane w połączeniu z innymi dobrami. Jeśli bowiem *jest* brane w połączeniu z innymi dobrami, staje się] bardziej pożądaną godne po powiększeniu się o najmniejsze chociażby dobro. Albowiem przybytek oznacza przyrost ilości dóbr, a z dwu dóbr to jest zawsze bardziej pożądaną godne, które jest większe.

III

Oprócz wypowiedzi samego Arystotelesa, która nie jest w tym punkcie całkiem jednoznaczna, na korzyść zarysowanej ostatnio interpretacji przemawia też energiczne poparcie, jakiego udziela jej wielu ważnych egzegetów. Z dawniejszych autorów szczególnie wyraźnie rozwija ją Tomasz z Akwinu w swoim komentarzu do *Etyki nikomachejskiej*⁸. Odpowiedni fragment tego instruktywnego dzieła brzmi (w moim przekładzie) tak oto:

Samowystarczalną natomiast nazywa się rzecz, która jest wystarczająca w oddzieleniu od innych. To zaś może zachodzić w dwojakim wypadku. *Po pierwsze* wtedy, gdy dobroć tego doskonałego dobra, które nazywamy samowystarczalnym, nie może zostać zwiększona przez dodanie innego dobra. I taka właśnie jest natura dobra, które jest dobrem całkowitym, czyli Boga. Tak samo bowiem, jak przez dołączenie jakiejś części nie tworzy się niczego większego niż całość, gdyż część sama zawiera się już w całości, tak też jakiegokolwiek dobro dołączone do Boga nie powoduje wzrostu [Jego] dobroci, skoro jest ono przecież dobrem nie z innego powodu jak przez to, że uczestniczy w dobroci Boga. *Po drugie* jednak mówi się również, że coś jest samo w sobie, czyli bez połączenia z niczym in-

⁸ S. Thomae Aquinatis *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachean expositio*, cura et studio R. M. Spiazzi, Torino 1949.

nym, [dobrem] wystarczającym. o ile zawiera ono w sobie wszystko, co człowiekowi jest z konieczności potrzebne.

W ten również sposób samowystarczalność przysługuje szczęściu, o którym tutaj mówimy, ponieważ zawiera się w nim wszystko to, co jest samo w sobie konieczne, aczkolwiek nie wszystko, co może być udziałem człowieka. Stąd może ono stać się lepsze, jeśli powiększy się je o coś innego. Mimo to pragnienia człowieka [który osiągnął szczęście] nie pozostają niezaspokojone, ponieważ w pragnieniach regulowanych przez rozum – jak to powinno być z człowiekiem szczęśliwym – nie ma miejsca na niezaspokojenie z powodu braku rzeczy, które nie są konieczne, chociażby były możliwe do osiągnięcia. I na tym właśnie polega ta cecha, o której się mówi, że w najwyższym stopniu przysługuje szczęściu, będącemu czymś godnym pożądania także bez połączenia z innymi [dobrami].

Jeśli jednak dołączymy się do niego jakieś inne, choćby najmniejsze dobro, jest oczywiste, że [całość] będzie bardziej godna pożądania. Wynika to stąd, że skutkiem tego dołączenia jest pewne zwiększenie, czyli przyrost dobra. Im większe zaś jest jakieś dobro, tym bardziej jest ono godne pożądania⁹.

IV

Tyle mówi Tomasz w przytoczonym miejscu, i warto przede wszystkim sobie uświadomić, o czym to mówi. W przeciwieństwie do Platona, u którego dobro oznaczało nieraz aksjologiczny absolut o nieco enigmatycznym stosunku do naszych pragnień i dążeń, Arystoteles, pytając o najwyższe dobro, ma na myśli zawsze dobro człowieka. Chodzi mu zatem w każdym razie o coś, co mieści się w zasięgu ludzkich możliwości, a w szczególności może zostać

⁹ W oryginale: „115 – Dicitur autem aliquid per se sufficiens, ex eo quod seorsum ab aliis acceptum est sufficiens. Quod quidem potest *dupliciter* contingere. *Uno modo* sic, quod illud bonum perfectum quod dicitur per se sufficiens, non potest recipere augmentum bonitatis ex alio bono addito. Et hoc quidem est conditio eius, quod est totale bonum, sicut Dei. Sicut enim pars connumerata, non est aliquid maius quam totum, quia ipsa pars in toto includitur, ita etiam quodcumque bonum connumeratum Deo non facit aliquod augmentum bonitatis, quia non est bonum nisi per hoc, quod participat bonitatem divinam. *Aliquid autem* dicitur etiam solitarium, vel nullo alio connumerato, esse sufficiens, in quantum continet omne illud, quo indiget homo ex necessitate. 116. – Et sic felicitas de qua nunc loquitur habet de se sufficientiam, quia in se continet omne illud quod est in se necessarium, non autem omne illud quod potest homini advenire. Unde potest melior fieri aliquo alio addito. Non tamen remanet desiderium hominis inquietum, quia desiderium ratione regulatum, quale oportet esse felicitis, non habet inquietudinem de his quae nun sunt necessaria, licet sint possibilis adipisci. Hoc est ergo quod dicit maxime inter omnia convenire felicitati, quod etiam ipsa non connumerata aliis sit eligibilis. Tamen si connumeretur alicui alteri in minimo bonorum, manifestum est, quod erit eligibilior. Cuius ratio est quia per appositionem fit superabundantia, vel augmentum boni. Quanto autem aliquid est magis bonum, tanto est magis eligibile” (dz. cyt., s. 31).

osiągnięte przez ludzkie działanie. Tomasz z Akwinu jest naturalnie w pełni świadom tego, o jakie to dobro chodzi w pytaniu Arystotelesa. I o tak pojmanym najwyższym dobru twierdzi wyraźnie, że *nie jest* ono dobrem, którego wartości nie można by zwiększyć przez dodanie jakiegoś innego. Innymi słowy, najwyższe dobro w rozumieniu Arystotelesa to dla Tomasza dobro przewyższalne. Ta jego interpretacja może się w pierwszej chwili wydawać dość zaskakująca. Warto więc lepiej uzmysłowić sobie jej motyw.

Kryteria najwyższego dobra, podane w I księdze *Etyki*, mają charakter w zasadzie formalny. Nawet dalsze utożsamienie najwyższego dobra ze szczęściem nie przesądza jeszcze nic o jego naturze. Naturę szczęścia, czyli eudajmonii, Arystoteles określa dopiero w X księdze, w której jej doskonalsza, bardziej „boska” forma zostaje utożsamiona z teoretyczną kontemplacją. Dla wielu komentatorów, którzy aksjologiczną nadrzędność najwyższego dobra rozumieją jako nadrzędność bezwzględną, to intelektualistyczne określenie szczęścia jest dość kłopotliwe. Jakim sposobem kontemplacja, będąca w końcu tylko jednym z ludzkich dóbr, może być dobrem nie do przewyższenia? Tomaszowi *ta* trudność nie grozi, ale za to musi rozprawić się z inną. I on bowiem przyjmuje w swej interpretacji, że najwyższe dobro osiągalne w życiu ludzkim jest u Arystotelesa dobrem samowystarczalnym, a więc takim, które samo w sobie całkowicie zadowala człowieka. Jakim jednak sposobem to dobro najwyższe może być dla człowieka w pełni zadowalające, nie będąc nagromadzeniem wszystkich jego dóbr? Jak zatem teoretyczna kontemplacja może być dla człowieka dobrem dostatecznym, choć nie stanowi jego dobra zupełnego?

Rozmiarów tej trudności nie należy wszakże wyolbrzymiać. Arystotelesowski intelektualizm etyczny jest wprawdzie dość ascetyczny, ale nie aż tak dalece, jak w pierwszej chwili mogłoby się zdawać. Skoro najwyższe dobro, czyli szczęście, jest z definicji samowystarczalne i skoro doskonałą formą szczęścia okazuje się wartościowa aktywność rozumu, to niewątpliwie można powiedzieć, że do osiągnięcia szczęścia nie trzeba nic więcej, jak tylko w pełni realizować wartości intelektualne. Mówiąc tak, należy jednak znowu uważać na słowa. Owo „nic więcej” jest raczej mylące, bo to, czego w tym celu potrzeba, to przecież niemało. Pełna realizacja wartości intelektualnych zakłada także wiele innych rzeczy, które tym samym muszą wchodzić w skład wartościowego, czyli szczęśliwego życia, nawet jeśli nie jako jego wewnętrzne składniki, lecz jako nieodzowne do niego środki lub warunki. Weźmy na przykład pod uwagę przyjaźń. W *Etyce nikomachejskiej* czytamy co prawda, że filozof, poświęcający się życiu teoretycznemu, także bez przyjaciół radzi sobie o wiele łatwiej od kogoś, kto spełnia się raczej w działaniu

praktycznym: może bowiem „oddawać się swojej czynności kontemplacyjnej, nawet jeśli jest sam, i to tym bardziej, im bardziej jest filozofem”¹⁰. Niemniej nawet najsprawniejszy w rozsypywaniu metafizycznych zagadek myśliciel – jak przyznaje Arystoteles – „może lepiej to czynić przy pomocy współpracujących z nim ludzi”¹¹. A Tomasz z Akwinu w *Sumie teologii* podejmuje i wzmacnia tę jego uwagę: „Człowiek bowiem potrzebuje przyjaciół do dobrego działania zarówno w dziedzinie życia czynnego, jak i kontemplacyjnego”¹². To samo wszakże, co o przyjaźni, dałoby się zapewne pokazać o wielu innych wartościach życiowych: na pozór wyproszone z rezydencji szczęścia, mimo wszystko jakoś znajdują w niej miejsce – wprowadza się je na powrót jakby dolną bramą.

Lecz nawet jeśli Arystotelesowskie określenie szczęścia jako życia poświęconego teoretycznej kontemplacji można potraktować jako *pars pro toto*, tzn. jako wskazujące tylko na centralną, ale nie jedyną spośród wartości realizowanych w tym życiu, to przecież w ten sposób nie wydobywamy się jeszcze z aporii. Intelktualistyczne najwyższe dobro może *de facto* zakładać czy też zawierać w sobie wiele innych dóbr, ale na pewno nie implikuje ich wszystkich. Wyraźnie poza jego obrębem pozostają na przykład takie upragnione dobra, jak dobro władzy, sławy czy też czci – a przynajmniej ostatnie z tych pragnień zajmuje w etyce Arystotelesa poczesną pozycję. Jakim więc prawem Tomasz może twierdzić, że najwyższe dobro, chociaż nie obejmuje tego typu dóbr, mimo to nie pozostawia żadnych niezaspokojonych pragnień?

Nasuwają się trzy możliwe sposoby, aby nieco rozjaśnić i usprawiedliwić treść tego twierdzenia. Weźmy więc najpierw pod uwagę chłopca, który do niedawna umiał jedynie grać w warcaby, a teraz nauczył się także gry w szachy. W przejściowym okresie, w którym się znajduje, chłopiec ma zapewne dwa różne pragnienia, co się tyczy tego rodzaju rozrywek czy gier: z jednej strony chce jeszcze od czasu do czasu zagrać w warcaby, a z drugiej zależy mu, żeby grać w szachy. Wydaje się jednak, że to szczególne intelektualne dobro, jakim dla chłopca stały się szachy, może zaspokoić oba te jego pragnienia, aczkolwiek każde z nich nieco inaczej. „Formalnie”, jak to się zwykło mawiać w scholastyce, zaspokaja ono jego pragnienie gry w szachy; „eminentnie” jednak – a zatem jakby *a fortiori* – zaspokaja również wcześniejsze zamiłowanie do warcabów.

¹⁰ *Etyka nikomachejska*, 1177a, s. 291.

¹¹ Tamże. 1177b, s. 291.

¹² Św. T o m a s z z A k w i n u, *O celu ostatecznym, czyli o szczęściu*, s. 98.

To byłby pierwszy sposób, lecz jest jeszcze inny. W Platońskim *Państwie* spotykamy znamiennej koncepcję, zgodnie z którą cnotcie filozoficznej mądrości miałyby nieodłącznie towarzyszyć również szeroko rozumiana sprawiedliwość. Tę koincydencję tłumaczy się między innymi tym, że charakterystyczne dla filozofa wzmocnienie pędu do prawdy łączy się z osłabieniem innych jego żądz, których gwałtowność bywa często źródłem zachowań niesprawiedliwych czy też nieetycznych: „u kogo żądze gwałtownie pójdą w jednym kierunku” – powiada Sokrates – „w innych kierunkach tym słabiej prą, jakby prąd w tamtą stronę poszedł”¹³. Ten „hydrauliczny” – jak się to czasem nazywa¹⁴ – model ludzkich pragnień otwiera jeszcze inną możliwość, jeśli chodzi o rozumienie dobra niepełnego, a mimo to w pełni zadowalającego. Osiągnięcie jakiegoś dobra może mianowicie kłaść kres pewnemu niezaspokojonemu pragnieniu – lub nawet wszystkim takim pragnieniom – nie tylko przez to, że je zaspokaja, czy to w sposób formalny, czy to eminentny. Może też ono tego dokonywać, powodując pewną transformację w psychice samego pragnącego, pewną redukcję w sferze jego pragnień. W takim wypadku pragnienie, które „nie pozostaje niezaspokojone”, jak gdyby zanika czy też wysycha; albo – jeśli posłużymy się inną przenośnią – zostaje nie tyle ugaszone, ile wygaszone.

I na tym jednak nie koniec możliwości interpretacyjnych. Aby uświadomić sobie kolejną, powróćmy do przytoczonego komentarza Tomasza. Tłumacząc, dlaczego człowiek, który osiągnie szczęśliwość, nie może mieć żadnych niezaspokojonych pragnień, Akwinata powiada, iż jest tak dlatego, że „w pragnieniach regulowanych przez rozum – jak to powinno być z człowiekiem szczęśliwym – nie ma miejsca na niezaspokojenie z powodu braku rzeczy, które nie są konieczne, chociażby były możliwe do osiągnięcia”. Tomasz nie twierdzi więc – wypada podkreślić – że człowiek, który osiągnie szczęśliwość, nie może już w ogóle pragnąć dóbr akcydentalnych, tzn. takich, które nie są mu nieodzownie potrzebne do szczęścia. Gdyby wszystkie te niekonieczne pragnienia w człowieku szczęśliwym musiały zaniknąć, wygasnąć lub wyschnąć, wówczas można by pytać, czy szczęście owego człowieka nie obejmuje jednak wszystkich jego dóbr – czy poza tym dobrem najwyższym są w ogóle inne, które pozostawałyby jeszcze dla niego dobrami. Tymczasem Tomasz wyraźnie zakłada, że takie inne dobra istnieją; inaczej nie mógłby przecież przyjmować, że mogą one się łączyć z dobrem najwyższym, podwyż-

¹³ P l a t o n, *Państwo*, 485d.

¹⁴ J. M o l i n e, *Plato on the complexity of the psyche*. „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 60(1978), s. 77-78.

szając wartość tego ostatniego czy też tworząc wraz z nim całość o wyższej wartości. Skoro zaś tak, a zatem skoro te dodatkowe dobra nadal pozostają dla szczęśliwego dobrami, to znaczy, że nie stają się dlań obojętne; innymi słowy, są one nadal przedmiotem jego żywych pragnień, tyle że te – modyfikowane przez rozum – także niezaspokojone nie powodują uczucia braku, bólu ani niepokoju (*inquietudo*). Tak np. arystotelesowski filozof, realizujący się w wartościowej aktywności intelektualnej, nie musi być wyzbyty również takich pragnień, jak choćby pragnienie szacunku czy też akceptacji. Jest zatem dobrze, jeżeli oprócz intelektualnego spełnienia lub szczęścia dopisuje mu również społeczne uznanie. Gdy jednak wyniki jego teoretycznych dociekań, jemu samemu coś rozjaśniających, nie spotykają się z aprobatą drugich, nie boleje z tego powodu, tylko mówi sam sobie: też dobrze. Jego pragnienie szacunku drugich nie jest wówczas zaspokojone, ale zostało w pewien sposób uspokojone czy też uśmierzone, a więc sprowadzone do takiej bezbolesnej postaci, w której – nawet niezaspokojone – nie jest dlań źródłem niezadowolania.

Stwierdzenie zatem, że najwyższe dobro, gdy tylko w pewnej mierze osiągnięte przez człowieka, w tej samej mierze nie pozostawia w nim żadnych niezaspokojonych pragnień, nie jest, wbrew pozorom, równoznaczne z tym, że wszystkie w ogóle pragnienia, jakie ów człowiek odczuwał, zostały przez to dobro faktycznie (i „formalnie”) spełnione. Niektóre z nich mogą być zaspokajane tylko „eminentnie”, czyli przez dobro górujące nad tym, które było właściwym przedmiotem ich samych; inne z tych pragnień niezaspokojonych, czyli nie będących już źródłem niepokoju, mogły też zostać wygaszone albo uśmierzone. W rezultacie proponowana przez Tomasza interpretacja arystotelesowskiego *summum bonum* jako dobra, które jest wprawdzie dostateczne¹⁵ i względnie nadrzędne, jednakże nie jest zupełne

¹⁵ Dostateczność najwyższego dobra w ujęciu św. Tomasza ma niewątpliwie także sens subiektywny: jest bowiem tak, że kiedy ktoś osiągnie już najwyższe dobro – czy też w takiej mierze, w jakiej je osiąga – pozbywa się tym samym wszelkich uczuć braku, niezaspokojenia, niezadowolenia; najwyższe dobro jest w tym znaczeniu dobrem w pełni zadowalającym. Gdy jednak mamy wytłumaczyć, *dlaczego* tak jest, musimy wziąć pod uwagę również pewien inny, bardziej obiektywny sens jego dostateczności: ktoś, kto osiąga to najwyższe dobro, zdobywa tym samym wszystko, czego pragnie z konieczności, co jest mu *nieodwołalnie* potrzebne. Subiektywna dostateczność najwyższego dobra jest przy tym konsekwencją jego dostateczności obiektywnej oraz pewnej dodatkowej przesłanki – tej mianowicie, że człowiek, który osiąga arystotelesowskie szczęście, czyli zaspokaja swoje konieczne pragnienia, musi być tym samym wystarczająco rozumny, by nie odczuwać żadnego niepokoju ani niedosytu z powodu niezaspokojenia pragnień niekoniecznych.

ani nieprzewyższalne, chociaż nie wolna od problemów, nie wydaje się wewnętrznie niespójna. Sam zaś fakt, że św. Tomasz proponuje tę interpretację, zasługuje na tym większą uwagę, ponieważ idea dóbr, które pozostają z sobą w tego rodzaju stosunku, że nie ma sensu ich do siebie dodawać lub ich dodawanie nie prowadzi do żadnego przyrostu wartości – nie jest bynajmniej obca Tomaszowi. Przeciwnie, już choćby w przytoczonym fragmencie bierze on pod uwagę nawet dwa rodzaje tego typu relacji. Zachodzi więc ona najpierw pomiędzy dobrami, z których jedno jest składnikiem lub częścią drugiego. Wartości jakiejś całości czy też sumy dóbr nie da się zwiększyć, dołączając do niej jej dobra składowe; całość plus któraś z jej części nie jest czymś lepszym niż całość. Z podobną, chociaż nie taką samą sytuacją mamy do czynienia, jeśli chodzi o Boga. Bóg nie stanowi wprawdzie – w ujęciu Tomasa – całości obejmującej wszystkie inne dobra, jest jednak zasadą i źródłem wartości tych innych. I w tym zatem wypadku „dobro całkowite” nie zwiększa się dzięki dobrom w nim uczestniczącym. Ponieważ zaś nie ma żadnych takich dóbr, które nie uczestniczyłyby w dobroci Boga, więc stąd wynika, że to boskie dobro – ale też tylko i wyłącznie ono – jest istotnie dobrem nie do przewyższenia. Pojęcie dobra nieprzewyższalnego, czyli bezwzględnie nadrzędnego w stosunku do innych, nie jest dla Tomasa bezprzedmiotowe – jego jedynym prawdziwym przedmiotem jest Bóg.

V

Nie wystarczy jednak powiedzieć, że Tomasz z Akwinu zmienia jak gdyby przedmiot odniesienia koncepcji dobra nieprzewyższalnego, dokonując jej teistycznej reinterpretacji. Trzeba też dodać, że czyni to w pełni świadomie. Zdaje więc sobie znakomicie sprawę, że zastrzega dla dobra boskiego takie określenia, które inni usiłowali niekiedy stosować do dóbr mieszczących się jeszcze w zasięgu możliwości człowieka. Sam Tomasz wprawdzie do owych „innych” nie zalicza głównego „filozofa”, czyli Arystotelesa. Arystotelesowska teoria najwyższego dobra operuje – w jego ujęciu – jedynie luźniejszym pojęciem dobra samowystarczalnego; mówi więc ona tylko o dobru człowieka i chociaż niekiedy mówi o nim wzniośle, to przecież nie odnosi się nigdy wrażenia, żeby je jakoś absolutyzowała. Coś w tym rodzaju da się jednak stwierdzić o koncepcji dochodzącej do głosu w wywodach Platona, do których Tomasz nawiązuje w innym miejscu swojego komentarza do *Etyki nikomachejskiej*.

W X księdze tego dzieła Arystoteles zajmuje się ponownie przyjemnością, poruszając również pogląd hedonizmu. W związku z tym omawia rozmaite racje, jakie na poparcie tego stanowiska podawał (krytykowany również przez Platona, ale powszechnie szanowany za swój szlachetny charakter) filozof Eudoksos. Jedną z tych racji, które mają nas przekonać o słuszności tezy utożsamiającej najwyższe dobro z przyjemnością, byłoby to, że „przyłączając się do jakiegokolwiek dobra, przyjemność czyni je jeszcze bardziej godnym wyboru – tak np. kiedy się przyłącza do postępowania sprawiedliwego lub umiarkowanego; wzrastać zaś może dobro tylko dzięki sobie samemu”¹⁶.

Arystoteles jednak nie czuje się przekonany i odpowiada na to w ten sposób:

Ten argument zdaje się dowodzić, że przyjemność jest jednym z dóbr, ale nie że jest nim bardziej niż każde inne: każde bowiem dobro dodane do innego jest bardziej godne wyboru aniżeli samo. Za pomocą takiego więc argumentu także Platon dowodzi, że najwyższe dobro nie jest przyjemnością: bo życie przyjemne w połączeniu z rozsądkiem jest bardziej wyboru godne aniżeli bez rozsądku, jeśli więc owo połączenie (*to mikton*) jest lepsze, to przyjemność nie jest najwyższym dobrem: albowiem nie ma nic takiego, co przyłączając się do najwyższego dobra czyni je bardziej wyboru godnym. Jasne, że też nic innego nie może być najwyższym dobrem, co w połączeniu z którąkolwiek z rzeczy dobrych samych w sobie staje się bardziej wyboru godne¹⁷. Cóż więc jest tym dobrem, które by spełniało wspomniane warunki, a w którym my ludzie moglibyśmy mieć udział? Bo takiego właśnie szukamy¹⁸.

Tak więc omawiany wywód Eudoksosa (przyjemność jest najlepszym z dóbr, bo do jakiegokolwiek dobra ją dodać – czyni je lepszym) w ocenie Arystotelesa kuleje, i to aż z dwóch powodów. Raz przez to, że upoważnia nas co najwyżej do tego, aby w ogóle zaliczyć przyjemność do dóbr, a nie żeby przyznać jej w ich obrębie jakąś uprzywilejowaną, nadrzędną pozycję (*każde* bowiem dobro, nie tylko przyjemność, dodane do innego tworzy wraz z nim sumę, której wartość jest wyższa od wartości obu jej składników). Po

¹⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1172b, s. 280.

¹⁷ W oryginale: „dēlon d' hōs oud' allo ouden tagathon an eiē, ho meta tinos tōn kath' hautō agathōn hairetōteron ginetai”, co można odczytywać jako zdanie warunkowe, mówiące o tym, jak by było, gdyby ... (gdyby przyjął platońskie kryterium): tak np. Rolfes (Arystoteles, *Nikomachische Ethik*, Auf der Grundlage der Übersetzung v. E. Rolfes, herausgegeben v. G. Bien, Hamburg 1985) tłumaczy: „Allein, man sieht, daß so auch sonst nichts das Gute wäre [podkr. moje, W. G.], was zusammen mit etwas an sich Gutem begehrenswerter wird”.

¹⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1172b, s. 280.

drugie zaś, o nietrafności wniosku Eudoksosa ma świadczyć i to, że całkiem takim samym argumentem można się posłużyć – tak jak to właśnie zrobił Platon w *Filebie* – do uzasadnienia tezy wręcz przeciwnej: konkluzji, że przyjemność *nie może* być najwyższym dobrem.

Zgodnie z Arystotelesowską interpretacją argumentu z *Fileba*, która następuje bezpośrednio po tym, Platon dyskwalifikuje rozkosz jako kandydatkę do roli najwyższego dobra, posługując się nie czym innym, jak właśnie kryterium nieprzewyższalności: „nie ma nic takiego, co przyłączając się do najwyższego dobra, czyni je bardziej wyboru godnym” – tak formułuje to kryterium sam Arystoteles. Następnie zaś ów antyhedonistyczny argument przebiegałby mniej więcej tak: Gdy jednak jako kandydatkę do roli najwyższego dobra badamy przyjemność, stwierdzamy właśnie, że *jest* coś takiego: „rozum i myślenie, i pamiętanie”, i wszystko, co im pokrewne. Te intelektualne wartości (moglibyśmy je również podciągnąć pod miano *refleksji*), dołączając się do rozkoszy, „zwiększają jej wartość” (czy raczej tworzą wraz z nią połączenie, którego wartość jest większa niż wartość jej samej). To znaczy, że rozkosz nie stanowi dobra nieprzewyższalnego. A zatem nie jest też dobrem najwyższym.

To wszystko jest jasne, pytanie jednak, co dalej. Po sformułowaniu przypisanej tu wyraźnie Platonowi zasady: „nie ma nic takiego, co przyłączając się do najwyższego dobra, czyni je bardziej wyboru godnym”, Arystoteles wypowiada zdanie, w którym pozostawia już na boku szczególnie przypadek rozkoszy i mówi coś na temat wszystkiego w ogóle, co „w połączeniu z którąkolwiek z rzeczy dobrych samych w sobie staje się bardziej wyboru godne”. Nie jest jednak jasne, co dokładnie mówi. Zgodnie z brzmieniem polskiego przekładu, o każdym takim „przewyższalnym” dobru wypadaloby stwierdzić, że *nie może* ono być dobrem najwyższym. Odpowiednie zdanie z oryginału jest jednak znowu gramatycznie dwuznaczne i daje się tłumaczyć również jako warunkowe. W tym wypadku nie mówi ono o takim dobru po prostu „nie może”, lecz tylko stwierdza, że *nie mogłoby* – nie mogłoby ono być dobrem najwyższym, gdyby od tego wymagać nieprzewyższalności. Wybór takiego albo innego przekładu musi tu naturalnie zależeć od naszego rozumienia intencji, z jaką Arystoteles wygłasza to zdanie. A może on w nim czynić aż trzy różne rzeczy: albo po prostu dalej referować poglądy Platona, albo samemu podpisywać się pod Platońskim kryterium, albo wreszcie przystępować do jego krytyki.

Interpretacja, jaką przyjmuje Tomasz z Akwinu, idzie właśnie w tym trzecim kierunku. Tomasz uważa, że Arystoteles *krytykuje* argument Platona, i odtwarza tę jego krytykę tak oto:

Jest oczywiste, że zgodnie z tym argumentem żadne z dóbr ludzkich nie byłoby dobrem samym przez się, gdyż jakiegokolwiek ludzkie dobro staje się bardziej godne pożądania po połączeniu z innym dobrem samym przez się. Albowiem wśród dóbr, które wchodzą w zakres ludzkiego życia, nie sposób znaleźć żadnego, które by miało taką właściwość, tzn. nie stawało się lepsze po dołączeniu innego. Tymczasem szukamy właśnie czegoś takiego, a mianowicie dobra, które wchodzi w zakres ludzkiego życia. Albowiem ci, którzy twierdzą, że dobrem jest rozkosz, mają na myśli, że jest ona dobrem człowieka, a nie samym dobrem boskim, będącym samą istotą dobroci¹⁹.

Tak zatem Platon, aby obalić hedonizm, posługuje się chwytem niezbyt uczciwym. Nałożywszy na dobro, o które mu chodzi, absolutystyczny warunek nieprzewyższalności, pyta następnie, czy hedonistyczna „rozkosz” jest tego rodzaju dobrem, i oczywiście dochodzi do wniosku, że nie jest. Konkluzja wprawdzie niezbita, ale niewiele znacząca. To samo bowiem można by powiedzieć o którejkolwiek z życiowych wartości, kandydujących do rangi najwyższego dobra: żadna z nich nie jest sama w sobie dobrem aż tak wielkim, aby nie mogła wejść w skład jeszcze większego. To jednak nie świadczy o niezdatności owych kandydatek, czyli sprawdzanych w ten sposób wartości. Świadczy to raczej o niestosowności samego sprawdzianu, który – w zastosowaniu do najwyższego dobra w życiu człowieka – okazuje się stanowczo zbyt wymagający. A przecież to właśnie najwyższe z dóbr ludzkich jest w tym wypadku dobrem, którego szukamy.

Tyle Tomasz z Akwinu mówi na temat platońskiego sofizmu jak gdyby w imieniu Arystotelesa. Sam od siebie wszakże dodaje coś więcej, co w pewnej przynajmniej mierze tłumaczy Platona:

Trzeba w związku z tym wiedzieć, że Platon przez dobro samo w sobie (*bonum per se*) rozumiał samą istotę dobra, tak jak przez człowieka samego w sobie samą istotę człowieka. Do samej istoty dobra nie można jednak dodać niczego, co by było dobrem w inny sposób, jak przez uczestnictwo w istocie dobra. Wszelka więc dobroć zawarta w tym, co się dodaje, pochodzi od samej istoty dobra.

¹⁹ „Manifestum est, quod secundum hanc rationem nihil in rebus humanis erit per se bonum, cum quodlibet humanum bonum fiat eligibilius additum alicui per se bono. Non enim potest inveniri aliquid in communicationem humanae vitae veniens sit tale, ut scilicet non fiat melius per appositionem alterius. Tale autem aliquid querimus, quod scilicet in communicationem humanae vitae veniat. Qui enim dicunt delectationem esse bonum, intendunt eam esse humanum bonum, non autem ipsum divinum bonum, quod est ipsa essentia bonitatis” (Tomasz z Akwinu, *In decem libros*, s. 515).

W ten sposób dobro samo w sobie nie staje się lepsze przez to, że coś się do niego dodaje²⁰.

Tak zatem Platońskie rozumienie najwyższego dobra jako dobra z natury nieprzewyższalnego, z punktu widzenia Tomasza, nie jest błędne, lecz tylko błędnie stosowane. Platon zupełnie trafnie określa istotę dobra – to, na czym polega samo bycie dobrym – ma jednak kłopoty z rozpoznaniem bytu, który naprawdę ucieleśnia w sobie tę istotę. W rezultacie już to utożsamia tak określoną istotę z oderwaną „idea dobra”, „dobrem samym w sobie”, już to próbuje „przykładać” swoje określenie, w sam raz stosowne dla dobra boskiego, nawet do takich dóbr ludzkich, jak dobro rozkoszy. Jego stwierdzenie, że rozkosz nie spełnia tej próby, a więc nie czyni zadość kryterium nieprzewyższalności, jest – jak ktoś by zapewne powiedział – oczywistością tak rażąco, że niemal gorsząco. Tomasz z Akwinu wypowiada się jednak, jak zwykle, rzeczowo i nie wydaje się bardzo zgorszony. Jest chyba w wystarczającej mierze platonikiem, aby rozumieć, że owo dobro, za którym „biegnie każda dusza i dla którego robi wszystko, co robi”, jest dobrem nieznanym. I że ci, którzy tego dobra poszukują, nie mają jasności nawet co do tego, po czym by mogli poznać, że są przynajmniej na właściwym tropie.

VI

Warto dodać, że dobrem nieprzewyższalnym jest, w ujęciu Tomasza, nie tylko samo *bonum divinum*, lecz w konsekwencji także zjednoczenie z Bogiem, będące ostatecznym celem człowieka. Widać to dobrze w tej części jego *Sumy teologii*, która traktuje właśnie „o ostatecznym celu, czyli szczęściu”. W jednym z ostatnich artykułów tego traktatu rozważane jest pytanie, czy spośród tych, którzy dostąpią szczęścia wiecznego, jeden człowiek może być szczęśliwszy niż inny. Tomasz potwierdza taką możliwość, ale najważniejsza dla nas jest jego odpowiedź na pewien brany pod rozwagę argument za stanowiskiem przeciwnym. Argument ten powołuje się nie na co innego, jak właśnie na nieprzewyższalność najwyższego dobra, wnioskując z niej o jego niestopniowalności. Brzmi on tak oto:

²⁰ „Circa quod sciendum est. quod Plato per se bonum ponebat id quod est ipsa essentia bonitatis. sicut per se hominem ipsam essentiam hominis. Et ita quicquid bonitatis est in eo quod additur est derivatum ab ipsa essentia bonitatis. Et sic per se bonum fit melius aliquo addito” (tamże, s. 515).

Szczęśliwość, jako dobro doskonałe i samowystarczalne, zaspokaja pragnienia człowieka. A takie zaspokojenie byłoby niemożliwe, jeśli by brakowało jakiegoś dobra, które by można uzupełnić. A jeśli niczego takiego nie brakuje, nie może być większego dobra. A więc albo człowiek nie jest szczęśliwy, albo jeśli jest szczęśliwy, to nie przewyższa swą szczęśliwością innych²¹.

W swojej odpowiedzi Tomasz nie podważa głównej podstawy tego argumentu, czyli samej zasady nieprzewyższalności, wskazuje jednak na logiczną lukę pomiędzy tą przesłanką a jego konkluzją. Tak mianowicie pisze:

Żadnego dobra, którego by można pragnąć, nie brakuje szczęśliwemu. Posiada on bowiem dobro nieskończone, które jest dobrem wszelkiego dobra, jak to wyraża św. Augustyn. Ze względu jednak na różne uczestniczenie w tymże dobru jeden może być szczęśliwszy od drugiego. Dodatek jednak jakiegoś dobra nie zwiększa tej szczęśliwości, dlatego św. Augustyn mówi: „Kto Ciebie oraz inne rzeczy poznaje, nie jest szczęśliwszy z ich poznania, ale jest szczęśliwy z powodu poznania Ciebie”²².

Tak zatem nieprzewyższalna natura najwyższego dobra, jakie stanowi dla Tomasza *visio divinae essentiae*, nie wyklucza jego gradacji. Nie przeszkadza ona w żaden sposób temu, by jedno urzeczywistnienie tego najwyższego dobra ustępowało swoją wartością innemu. Tym, co się z nią istotnie nie daje pogodzić, jest tylko możliwość przejścia od pierwszej z tych indywidualnych realizacji do drugiej przez dołączenie jakiegoś zewnętrznego dobra. Tak pojmowana nieprzewyższalność najwyższego dobra, które Tomasz próbuje opisać jako intelektualne zjednoczenie z *bonum divinum*, rozumie się zresztą jakby sama przez się – jest ona konsekwencją nieprzewyższalności dobra, które w tym zjednoczeniu ma być osiągnięte.

BIBLIOGRAFIA

- A r i s t o t e l e s, *Nikomachsische Ethik*. Auf der Grundlage der Übersetzung v. E. Rolfes, herausgegeben v. G. Bien, Hamburg 1985.
- A r y s t o t e l e s, *Etyka eudemejska*, przeł. W. Wróblewski, w: A r y s t o t e l e s, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa: PWN 1996.
- A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: A r y s t o t e l e s, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa: PWN 1996.

²¹ Św. T o m a s z z A k w i n u, *O celu ostatecznym*, s. 101-102.

²² Tamże, s. 103.

- M o l i n e J., Plato on the complexity of the psyche, „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 60(1978).
- P l a t o n, *Fileb.* przeł. W. Witwicki, Warszawa 1963.
- P l a t o n, *Państwo.* przeł. W. Witwicki, w: P l a t o n, *Państwo, Prawa* (VII ksiąg), wyd. 2, Kęty: Wydawnictwo Antyk 1999.
- T o m a s z z A k w i n u, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachean expositione*, cura et studio R. M. Spazzi, Torino 1949.
- T o m a s z z A k w i n u, *Summa Theologiae*, Pars Prima Secundae, cura et studio sac. Petri Caramello, Taurini: Marietti 1952.
- T o m a s z z A k w i n u, O celu ostatecznym, czyli o szczęściu, w: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. IX, przeł. O. F. W. Bednarski OP, Londyn 1963.

SELF-SUFFICIENCY OF THE ULTIMATE GOOD IN PLATO'S, ARISTOTLE'S AND THOMAS AQUINAS' WORKS

S u m m a r y

The subject of the article is the condition of self-sufficiency (autarchy) as the criterion of the ultimate good. This criterion first appears in Plato's *Philebus*, and then it is used by Aristotle. According to the characterization of the ultimate good contained in the seventh chapter of Book I of *Nicomachean Ethics*, the self-sufficient good has to be sufficient, that is it has to be a good that does not leave any unfulfilled desires, and at the same time is axiologically superior, that is surpassing all other kinds of good with its value. This condition for axiological superiority allows two interpretations: the absolutist and the relativist ones. The absolute superiority would be vested in the ultimate good if it was unsurpassable, that is if it was a good whose value cannot be increased by adding some other good to it. The relative superiority of the ultimate good only requires that it surpasses with its value every good that is completely different from it, e.i. does not comprise it as its component. A clearly relativist interpretation of the Aristotelian condition of self-sufficiency as the criterion of the ultimate good that can be achieved in human life is proposed by St. Thomas Aquinas in his commentary on *Nicomachean Ethics*. Although he also does not reject the concept of self-sufficient good that is not a component of a sum of goods that have an even higher value, he treats self-sufficiency understood in this absolute way as a characteristic of God's good.

Translated by Tadeusz Kartowicz

Słowa kluczowe: aksjologia, Platon, Arystoteles, Tomasz z Akwinu, dobro, szczęście
Key words: axiology, Plato, Aristotle, Thomas Aquinas, the human good, happiness