

KS. ALFRED WIERZBICKI

### ETYKA A EUDAJMONOLOGIA

Jednym z paradoksów etyki jako nauki o moralności jest trwanie w ciągu jej dziejów sporu o istotę moralności i jednocześnie rozwijanie szeregu szczegółowych intuicji moralnych, które implikują już rozwiązanie owego sporu. Do historii etyki należy fakt, iż rozwijała się ona bardzo długo bez poprawnego określenia swego przedmiotu. Rozróżnienie etyki i eudajmonologii jako dwu różnych dziedzin wiedzy jest właściwie dziełem dopiero I. Kanta. Pozostający pod wpływem jego myśli włoski etyk Antonio Rosmini zauważa, że wskazanie na właściwy przedmiot etyki stanowi epokowe osiągnięcie filozofii nowożytnej. Twierdzi on: „Myśliciele starożytni nie potrafili wystarczająco rozróżnić tych dwu całkowicie różnych nauk, a wyodrębniając jedną tylko naukę praktyczną, bez świadomości popełnienia błędu połączyli je i pomieszali, mówiąc jednocześnie o rzeczach należących bądź to do jednej, bądź to drugiej nauki, mimo iż występują w ich dziełach liczne miejsca wskazujące na to, że dostrzegali różnicę i przeciwieństwo pomiędzy dobrem godziwym a użytecznym”<sup>1</sup>.

Odpowiedź na pytanie o istotę moralności nie tylko rzutuje na teoretyczny model etyki i zakres jej problematyki, ale i jest ona istotnie doniosła dla ludzkiego życia, albowiem teoretyczna wizja kryterium dobra i zła moralnego nie może nie wpływać na świadomość moralną konkretnych ludzi. Badanie zatem historii sporu o istotę moralności należy poniekąd do samej etyki, pokazuje bowiem racje, które każą nie utożsamiać teorii szczęścia z etyką normatywną.

---

Ks. dr ALFRED WIERZBICKI – adiunkt Katedry Etyki na Wydziale Filozofii KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin.

<sup>1</sup> A. R o s m i n i, *Zasady etyki*, tłum. A. M. Wierzbicki, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1999, s. 154-155.

Autor niniejszego artykułu pragnie skupić swą uwagę na rekonstrukcji konkurujących z sobą modeli etyki Arystotelesa i Rosminiego, uwzględniając przy tym stanowisko św. Tomasza z Akwinu, który wprawdzie nie odrzucił arystotelesowskiej koncepcji etyki jako eudajmonologii, ale wprowadzając doń nowe elementy wystrzające niespójności etyki Arystotelesa, przygotował we właściwy sobie sposób jej rewizję i krytykę.

### I. ARYSTOTELESA FILOZOFIA PRAKTYCZNA

Arystotelesowskie rozumienie dobra jako celu wiąże się w sposób istotny z rozumieniem przezeń człowieka jako istoty dynamicznej, będącej podmiotem swych czynów. Dobro jest celem ludzkiego działania, ponieważ człowiek jest istotą, która mocą własnego działania kształtuje świat, w jakim żyje, oraz – co istotne – kształtuje również samego siebie jako istotę duchową. Arystoteles postrzega człowieka w świecie zasadniczo jako twórcę, wyposażonego we władzę działania, która jest władzą rozumnego determinowania się do celu. Jego filozofia ludzkiej *praxis* stanowi radykalne odejście od fatalistycznego rozumienia spraw ludzkich, jakie cechowało choćby myślenie Homera. Nic bardziej odległego niż świat bohaterów Homera i filozoficzna antropologia Arystotelesa. Odyseusz wędruje przez morza i wyspy, ponieważ wbrew własnym postanowieniom jego losem rządzą skłócenia bogowie, natomiast Arystoteles uważa, że każdy człowiek, o ile jest wolny, staje się kowalem swego losu.

Aby zrozumieć, jak dalece Arystotelesowska filozofia ludzkiej *praxis* stanowi jego oryginalną myśl, należy przyjrzeć się przeprowadzonej przezeń krytyce Platońskiej koncepcji dobra jako idei i jedności. Arystoteles odrzuca tę koncepcję najpierw na płaszczyźnie metafizycznej. Pogląd platoników nie może być prawdziwy, ponieważ nie zgadza się z tym, co wiemy o bycie i dobru. Skoro istnieje więcej niż jedna kategoria bytów, to o bycie i o dobru, a byt i dobro są tym samym, orzeka się nie w sposób jednoznaczny, lecz analogiczny. Dostrzeżenie wielości bytów i w związku z tym analogicznego charakteru pojęć bytu i dobra wiąże się już ściśle z analizą ludzkiego działania. Ludzie nie dążą do jednego dobra, ale przedmiotów dążenia jest wiele w zależności od celu, jaki działający podmiot chce osiągnąć. Platońska koncepcja dobra jako jedności nie przedstawia, zdaniem Arystotelesa, żadnego sensu praktycznego. Stoi ona w oczywistej sprzeczności z życiem, które polega bądź na wytwarzaniu dóbr, bądź na przyswajaniu

niu ich sobie przez ludzi. „Jeśli bowiem nawet istnieje jakieś jedno dobro, które może być orzekane o wszystkim, co dobre, lub może posiadać byt odrębny samo w sobie, to jasne, że człowiek nie mógłby go osiągnąć przez swoje działanie ani osiąść; te zaś cechy musi posiadać to, czego obecnie szukamy”<sup>2</sup>. Człowiek nastawiony praktycznie nie okazuje zainteresowania tym, w jaki sposób dobro istnieje i czym jest ono samo w sobie, ale interesuje go dobro w relacji do działania jako przedmiot dążenia, i to taki przedmiot, który rzeczywiście jest osiągalny dla człowieka. Teleologizm Arystotelesa, prowadzący do ujęcia dobra jako celu, jest ściśle związany z przeprowadzaną przezeń analizą specyfiki ludzkiego działania jako obszaru ludzkiej rozumnej aktywności. Dobro w tej wizji to jakiś przedmiot, do którego człowiek chce rozumnie poprzez swój wybór dążyć.

Nie sposób nie zauważyć, że rozróżnienie poznania teoretycznego i poznania praktycznego wynika u Arystotelesa z empirycznej obserwacji ludzkiej aktywności. Owszem, istnieją filozofowie i oni zajmują pozycję uprzywilejowaną wśród ludzi, ale większość ludzi nie jest przecież filozofami zajmującymi się dociekaniem teoretycznymi, wszak ich życie toczy się w domenie ściśle praktycznej.

Podobnie jak Platon, Arystoteles przejawia troskę o wspólnotę polityczną (*polis*), ale podczas gdy u Platona życie polityczne jest podporządkowane filozofii, Arystoteles dostrzega wielość stylów ludzkiej egzystencji. Jeśli nawet poszukuje stylu życia, który najbardziej odpowiada ludzkiej naturze i uznaje zań kontemplację teoretyczną, to nigdzie nie znajdziemy u niego pogardy dla życia praktycznego. Jest ono życiem prawdziwie ludzkim ze względu na to, że jest życiem ludzkiego ducha. Arystoteles, zgodnie ze swym realistycznym nastawieniem, rozszerza sferę ducha także na obszar działania ludzkiego. Chociaż Platon pojmuje państwo jako twór duchowy, to jednak jego dualizm duszy i ciała nie pozwala na spirytualizację sfery praktycznej. Państwo jest bytem ekskluzywnie duchowym, zaś dobro nie jest osiągalne na drodze działania (*praxis*), lecz poprzez oczyszczenie duszy, polegające na wyzwoleniu jej z ograniczeń ciała po to, aby stała się ona zdolna do kontemplacji prawdziwego bytu, co stanowi warunek partycypacji w dobru.

Prymat **henologii** przed **ontologią** w myśli Platona rzutuje także na jego **agatologię**, leżącą u podstaw **aksjologii**. Życie polityczne nie ma charakteru

---

<sup>2</sup> A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, I, 6, 1096b, tłum. D. Gromska, w: *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1996, s. 86.

autonomicznego, ponieważ jest ono całkowicie przyporządkowane życiu ducha, który według mitycznego tłumaczenia odbywa karę, skazany na prowadzenie egzystencji cielesnej i politycznej. Empiryczna wspólnota, złożona z wielości ludzi, sama w sobie nie ma wartości pozytywnej, dopiero państwo idealne, dzięki przybliżeniu się do jedności, jest sferą promieniowania dobra. Dla Platona bowiem państwo jako twór bardziej duchowy i bardziej zjednoczony przedstawia wyższą wartość niż jednostka prowadząca, sprzeczną, narażoną na konflikty i rozbieżności dążeń, egzystencję duchowo-cielesną.

Krytyka Platońskiej koncepcji dobra, dokonana przez Arystotelesa, implikuje zatem odmienną wizję państwa w związku ze zmianą koncepcji człowieka; dla Arystotelesa człowiek jest ze swej natury istotą społeczną (*zoon politikon*). Zauważywszy pluralistyczną strukturę rzeczywistości złożonej z wielości bytów, a byt i dobro są tym samym, Arystoteles głosi także pluralizm aksjologiczny. Przed człowiekiem stoi wiele możliwości uczestniczenia w dobru. Co więcej, z konieczności wynikającej z natury ludzkiej uczestniczenie w dobru ma charakter społeczny i odbywa się poprzez osiągnięcie różnorodnych dóbr, podczas gdy u Platona istniała właściwie tylko jedna droga uczestniczenia w dobru polegająca na konwersji duszy ku dobru. Wspólnota, zgodnie z pierwotnym znaczeniem słowa „ethos” – miejsce i sposób postępowania – jest dla Arystotelesa miejscem na wskroś etycznym<sup>3</sup>; służy ona bowiem rozwojowi człowieka dając mu możliwość jak najpełniejszego uczestniczenia w dobrach, o ile zostają spełnione warunki tego uczestniczenia wynikające z pierwiastka cielesnego bytu ludzkiego oraz ze społecznego charakteru działania człowieka.

Warto przypomnieć Arystotelesowski pogląd, że do uczestniczenia w życiu politycznym potrzebna jest ludzka dojrzałość obywatela. Odpowiedni wiek jest bowiem warunkiem posiadania koniecznego doświadczenia wspólnych spraw ludzkich. Arystotelesa uwagi o słuchaczu najważniejszej nauki praktycznej, za jaką uważa on politykę, zamieszczone na początku *Etyki nikomachejskiej*, jak podkreśla O. Höffe<sup>4</sup>, rzucają wiele światła na rozumienie przez Stagirytę filozofii praktycznej. Nie chodzi tu wcale o przeciwstawienie filozofii praktycznej – filozofii teoretycznej, gdyż wykluczanie jednej z nich przez drugą nie jest możliwe z uwagi na to, że obydwa działają

---

<sup>3</sup> Zob. O. Höffe, *Aristoteles*, München: Verlag C. H. Beck 1996, s. 185.

<sup>4</sup> *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1979, s. 48-50.

filozofii dopełniają się nawzajem. Pewną część wiedzy filozoficznej nazywa się filozofią praktyczną ze względu na jej swoisty przedmiot, jakim jest *praxis*, ale w istocie rzeczy jest ona filozofią teoretyczną. Do słuchania wykładów z etyki w ramach najbardziej podstawowej nauki o państwie, czyli polityki, potrzebne jest doświadczenie, gdyż etyka odwołuje się do życia i o nim traktuje. Ktoś, kto ma się nią zajmować jako nauką, musi najpierw dokonać namysłu nad swym doświadczeniem etycznym, które już zdobył wcześniej uczestnicząc w życiu swej wspólnoty politycznej.

Arystoteles zwykł rozpoczynać swoje rozważania na tematy etyczne od opisu sposobów ludzkiego życia, ale jego etyka nie ogranicza się bynajmniej do etyki deskryptywnej, do swego rodzaju etologii, lecz posiada ona wyraźne ambicje teoretyczne, co w przypadku etyki znaczy, że pojmuje się ją jako naukę normatywną. Można mówić o etyce normatywnej u Arystotelesa w sensie poszukiwania przezeń najlepszej z dróg ludzkiego życia, ale nie mamy tutaj do czynienia w żadnym przypadku z etyką obowiązku, przypominającą choćby częściowo etykę Kanta czy jakąkolwiek etykę uniwersalistyczną. Jak zauważa J. Maritain, etycznej myśli Arystotelesa obce jest pojęcie winy. Życie moralne nie podpada bowiem pod kategoryczne oceny, jest ono bliższe kreacji artystycznej, którą bynajmniej nie rządzi anarchia, ale ideał doskonałości<sup>5</sup>. Najlepsza droga, którą Arystoteles odczytuje wśród faktycznych sposobów ludzkiego życia, to ta, która najbardziej odpowiada naturze gatunku, do którego należy człowiek. Wiedza o rozumności gatunku ludzkiego stanowi część mądrości filozoficznej i dlatego można mówić, że posługując się pojęciami natury i rozumu, Arystoteles dokonuje już refleksji teoretycznej nad doświadczeniem wynikającym z *praxis* zakorzenionej w *ethosie* wspólnoty.

Uteoretycznienie poznania praktycznego następuje poprzez wprowadzenie kategorii celu, pozwalającej abstrakcyjnie analizować każde ludzkie działanie. Dalsze rozważania Arystotelesa dotyczą już struktury celu: czy jest on celem samym w sobie, cechującym się samowystarczalnością, czy jest tylko środkiem, pozbawionym samowystarczalności.

---

<sup>5</sup> J. M a r i t a i n, *La philosophie morale. Examen historique et critique de grands systèmes*, Paris: Éditions Gallimard 1960. Warto przytoczyć następujący komentarz Maritaina: „Bref, ce n'est pas le **tu dois** kantien que nous trouvons ici, un **telle est la voie du bonheur**. Il est significatif que pour l'antiquité le vocabulaire de l'éthique est celui de l'art soient restés substantiellement identiques” (tamże, s. 55).

W obrębie teorii celu zostaje urobiona kategoria **eudajmonii**, za pomocą której Arystoteles tłumaczy całościowy sens wszystkich ludzkich działań. „Samowystarczalnym zaś nazywamy to, co samo przez się czyni życie godnym pożądaniami i wolnym od wszelkich braków: czymś takim zaś jest – zdaniem naszym – szczęście [**eudajmonia**], które jest nawet ze wszystkiego najbardziej pożądanym godnym, nie będąc żadnym ze składników sumy poszczególnych dóbr”<sup>6</sup>. **Eudajmonii** nie można zatem sprowadzić do żadnego z partykularnych celów, na przykład do przyjemności, a nawet do cnoty. „Ponadempiryczne” rozumienie **eudajmonii** stanowi rację, dla której Arystoteles podejmuje krytykę hedonizmu, prawdopodobnie dla tej samej racji nie zgodziłyby się ze stoicką etyką cnoty, gdyż następuje w niej utożsamienie samej **eudajmonii** z jednym z jej elementów. Zauważmy, że w arystotelesowskiej krytyce hedonizmu chodzi nie tylko o hierarchię dóbr, sednem bowiem argumentu Arystotelesa jest stwierdzenie, że przyjemność nie może spełnić ludzkiego życia jako życia istoty obdarzonej rozumem. Uwaga, że ci, którzy dążą do przyjemności, żyją jak bydło, nie jest przecież inwektywą, ale stwierdzeniem faktu, że istota rozumna odnosi się poprzez swe działanie do całości swego życia i dlatego czysto zmysłowe doznania o charakterze izolowanych momentów w życiu nie mogą stanowić spełnienia życia jako całości. Arystotelesowskie pojęcie „szczęście” jest pojęciem obiektywistycznym, uwolnionym od momentów psychologicznych, a to znaczy, że spełnienie życia dotyczy jego całości, a nie tylko doznania i przeżycia poszczególnych jego fragmentów. Zdaje się mieć rację R. Spaemann, kiedy zastępuje termin „szczęście”, jako jego zdaniem nazbyt uwikłany w interpretację psychologiczną, określeniem „spełnienie życia”, aby trafniej oddać sens arystotelesowskiego pojęcia „eudajmonia”<sup>7</sup>. Pojęcie **eudajmonii** koresponduje z samopoznaniem siebie jako istoty rozumnej, dążącej dzięki swej rozumności do celu, którym jest spełnienie życia.

Arystoteles stanął wobec pytania, czy cel ten jest transcendentny wobec życia czy też jest immanentny jako suma wszystkich dóbr, które człowiek osiąga w ciągu życia. Odpowiedź, jakiej udziela, waha się pomiędzy jedną a drugą możliwością. Niewątpliwie **eudajmonia** jest dziełem samego czło-

<sup>6</sup> A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, I, 7, 1097b, s. 88.

<sup>7</sup> R. S p a e m a n n, *Szczęście i zyczliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1997, s. 19-20.

wieka będąc działaniem jego własnej duszy<sup>8</sup>, ale z drugiej strony życie polega na nieustannym dążeniu ku samospełnieniu. W ostatniej księdze *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles wprowadzie wyjaśnia, że życie filozoficzne, związane z prowadzeniem kontemplacji teoretycznej, jest najdoskonalszym źródłem szczęścia, ale faktycznie jest ono raczej czymś bardziej boskim niż ludzkim. „Takie życie przechodziłoby jednak możliwości człowieka; żyłby bowiem w ten sposób nie o tyle, o ile jest człowiekiem, ale o tyle, o ile jest istotą obdarzoną pierwiastkiem boskim, w niej tkwiącym; w jakiej zaś mierze pierwiastek ten różni się od naszej złożonej natury, w takiej też różni się czynność, w której on się iści, od czynności, w których się poza tym iści dzielność”<sup>9</sup>. Życie ludzkie stale pozostaje rozpięte pomiędzy kontemplacją teoretyczną a działalnością w sferze *praxis*, i dlatego Arystoteles etykę pojmuje jako naukę o spełnieniu życia (**eudajmonia**) za sprawą ludzkiego działania. Rozważając zarówno najdoskonalszy sposób życia, właściwy filozofom, jak i mniej doskonały, ale przecież na wskroś ludzki ze względu na zaangażowanie weń rozumu, sposób życia praktycznego jako styl życia zgodnego z cnotami, pokazuje dwie drogi do szczęścia, rozumianego jako spełnienie. Etyka cnót, do której rozwoju Arystoteles wnosi imponujący wkład, w strukturze etyki jako nauki o państwie zostaje przyporządkowana przezeń nauce o samospełnieniu. Arystoteles pojmuje etykę jako eudajmonologię, ponieważ interesuje go relacja pomiędzy spełnieniem życia a czynem człowieka.

Akcent, jaki w tej teorii ludzkiej *praxis* pada na spełnienie życia (**eudajmonia**), sprawia, że etyka Arystotelesa ma charakter naturalistyczny. Dobro, które człowiek realizuje poprzez swoją działalność, jest dobrem doskonalącym ludzką rozumną naturę, doprowadzając ją do pełni rozwoju. Tłumaczy to, dlaczego pojmując przyjaźń w jej najszlachetniejszej postaci jako wzajemną życzliwość ludzi cnotliwych, Arystoteles jednocześnie pojmuje przyjaciela w roli narzędzia służącego do osiągnięcia dobra dla podmiotu. Życzliwość, chociaż zostaje zauważona jako pewna cecha przyjaźni, nie zostaje jednak w tej naturalistycznej teorii odczytana jako najbardziej rdzenna istota przyjaźni. Dzieje się tak, ponieważ analizy etyczne Arystotelesa wyrastają przede wszystkim z doświadczenia sprawczości człowieka,

---

<sup>8</sup> Zob. J. M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis: Hackett Publishing Company 1975, s. 110-115.

<sup>9</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, X, 7, 1177b, s. 291.

natomiast pominięty został moment dobra moralnego na skutek zredukowania go do dobra natury ludzkiej (**eudajmonia**).

## II. ŚW. TOMASZ Z AKWINU WOBEC EUDAJMONOLOGII ARYSTOTELESA

Nie można udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy św. Tomasz głosi eudajmonizm w etyce. Już pobieżna lektura jego pism z zakresu filozofii moralnej pokazuje, że zależność myśli etycznej Akwinaty od filozofii praktycznej Arystotelesa jest jedynie częściowa. Nawet w swym *Komentarzu do Etyki nikomachejskiej*<sup>10</sup> stawia pewne własne akcenty, które mogą świadczyć o samodzielności myśli względem komentowanego Filozofa. Niemniej jednak w *Komentarzu* Tomasz pozostaje eudajmonistą, i to pomimo ważnych dopowiedzeń do etyki Arystotelesa, jakie mógł poczynić w kontekście swej metafizyki rozwijanej pod wpływem Objawienia chrześcijańskiego. Arystotelesowski eudajmonizm i redukcja etyki do eudajmonologii zostają natomiast przewyciężone w niektórych traktatach moralnych *Sumy teologicznej*. Szczególną wartość dla przejścia od eudajmonizmu do personalizmu w etyce zdają się posiadać teksty o miłości (*charitas*)<sup>11</sup>. Spróbujemy w dalszej części pokazać granice recepcji etyki Arystotelesa w myśli św. Tomasza z Akwinu<sup>12</sup>, aby właściwie określić jego osobliwe stanowisko w etyce.

Tomasz przejmuje od Arystotelesa pojęcie celu ostatecznego, interpretując go przy tym zgodnie z kluczowymi tezami swej metafizyki. Jak zauważa E. Gilson, nie można w ogóle zrozumieć etyki celu ostatecznego u św. Tomasza bez uprzedniego zrozumienia jego metafizyki bytu i osoby<sup>13</sup>. Każdy byt z natury dąży do Boga, u bytu osobowego, jakim jest człowiek, dążenie to przybiera postać uświadomionej inklinacji do szczęścia. Obserwowalne w postaci zwracania się ku różnym dobrom dążenie do szczęścia Tomasz poddaje analizie metafizycznej, dzięki której odkrywa racje

---

<sup>10</sup> S. T h o m a e A q u i n a t i s, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Taurini–Romae: Marietti 1949.

<sup>11</sup> S. T h o m a e A q u i n a t i s, *Summa theologiae*, II-II, q. 23, Taurini 1939.

<sup>12</sup> Por. D. P a p a d i s, *Die Rezeption der Nikomachischen Ethik des Aristoteles bei Thomas von Aquin. Eine vergleichende Untersuchung*, Frankfurt am Main: Rita G. Fischer Verlag 1980.

<sup>13</sup> *Saint Thomas moraliste*, Paris: Vrin 1974, s. 42-44.



ostateczną dążenia do szczęścia. „Ultimus enim finis est ultimus terminus motus naturalis desiderii”<sup>14</sup>. Po czym dodaje: „Deus dicitur esse beatitudo hominis”<sup>15</sup>. Człowiek dąży do Boga w celu osiągnięcia pełni swego życia, ponieważ jest ontycznie zależny od swego Stwórcy, będącego absolutnym źródłem ludzkiego osobowego bytu.

Widać tutaj wyraźną różnicę w stosunku do myśli Arystotelesa. Relacja człowieka do Boga jest relacją ontyczną i dlatego dążenie do szczęścia, w znaczeniu spełnionego życia, co wyraża termin „beatitudo”, należy przede wszystkim zinterpretować metafizycznie odwołując się do realnej relacji zależności bytu przygodnego od Absolutu. Z drugiej jednak strony ujęcie dobra jako celu nie odbiega u św. Tomasza z Akwinu od koncepcji wypracowanej przez Arystotelesa. Pojęcie Boga jako szczęśliwości spełniającej ludzkie życie (*terminus motus naturalis desiderii; beatitudo*), do którego Tomasz dochodzi na terenie swych głębokich i realistycznie uzasadnionych rozważań metafizycznych, zbiega się z teleologicznym, prowadzącym do eudajmonizmu, modelem etyki. Systemowa synteza teologii naturalnej, antropologii i filozofii praktycznej, którą proponuje Akwinata, staje koniec końców wobec teoretycznej trudności, jaką jest sprowadzenie Boga jako istoty absolutnej do rzędu dobra relatywnego, ujętego jako dobro dla człowieka. Trudność ta wynika z obecności myślenia eudajmonistycznego, dla którego punkt wyjścia stanowi analiza ludzkiego dążenia.

Trzeba zauważyć, że odkrywając Boga jako cel ostateczny ludzkiego życia, św. Tomasz poniekąd wraca na pozycję Platona, gdyż Bóg jako Absolut nie jest sprowadzalny do rzędu innych dóbr, które w relacji do Absolutu są dobrami względnymi. Tak więc istnieje tylko jeden Byt, który jest Dobrem, a wszystkie pozostałe byty są dobrem poprzez partycypację w Dobru Najwyższym. Arystotelesowska horyzontalna perspektywa ujmowania dobra, dzięki której Arystoteles uzasadniał pluralizm ontologiczny i aksjologiczny, zostaje uzupełniona przez Tomasza o drugą perspektywę, biegnącą w kierunku pionowym od bytów przygodnych do Absolutu. Tomasz jednak swój wertykalizm, przypominający Platońskie ujęcie dobra, łączy z teleologiczną koncepcją dobra. Bóg w perspektywie filozofii praktycznej jawi się jako cel ostateczny ludzkiego działania, a nie jako Dobro Najwyższe godne miłości dla niego samego. Teleologiczne ujęcie dobra, polegające na zrelacjono-

<sup>14</sup> *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, I, IX, 107.

<sup>15</sup> Tamże, I, X, 120.

waniu dobra (*appetibile*) do ludzkiego dążenia przesłania metafizyczną prawdę o Bogu jako Absolucie.

Jak głęboko Tomasz podziela utożsamienie przez Arystotelesa etyki z eudajmonologią, przekonuje lektura jego komentarza dotyczącego przyjaźni. Podobnie jak Arystoteles uważa on przyjaźń za dobro służące szczęściu (spełnieniu) ludzkiej jednostki. Bez posiadania przyjaciół spełnienie byłoby nieosiągalne ze względu na społeczny charakter życia jednostki. Brak przyjaciół stanowiłby zubożenie jednostki o dodatkowe warunki jej samorozwoju, jakimi są dobra osiąmane dzięki innym jednostkom. Oczywiście, że przyjaźń polega na wzajemnej życzliwości, ale stwierdzenie tej cechy przyjaźni, jaką jest wzajemna życzliwość, nie uchyla perspektywy egoistycznej, a jedynie ją duplikuje. Sprowadza się ona do tego, że ja jestem tobie potrzebny do twego spełnienia, tak jak ty jesteś mnie potrzebny w tym samym celu. Nikt z ludzi nie jest samowystarczalny, bo nikt nie jest samotną wyspą.

Określenie przez Tomasza przyjaciela *alter ipse* nie oznacza wcale, że uznaje się go dla niego samego, wynika ono raczej z przyporządkowania przyjaciela jako pewnego typu obiektywnego dobra spełnieniu podmiotu żywiącego doń przyjaźń. „*Amicus autem videtur esse necessarius, quia cum sit alter ipse, tribuit ea quae homo per seipsum habere non potest*”<sup>16</sup>. Koncepcja przyjaźni jako uzupełnienia braku podmiotu przez drugie ludzkie „ja” wyraźnie pokazuje, że u Tomasza (tak samo jak u komentowanego przezeń Arystotelesa), przyjaźń zaliczana jest do tego samego rzędu dóbr, co inne dobra uzupełniające taki czy inny brak podmiotu, dążącego do swego samospełnienia. Postrzeganie przyjaciela jako wyłącznie dobra dla podmiotu jest konsekwencją naturalizmu w etyce, spowodowanego eudajmonistycznym punktem wyjścia.

Zarówno Arystoteles, jak i Tomasz zauważają, że przyjaźń jest zjawiskiem międzyludzkim. Nie można mówić o przyjaźni człowieka do jakiejś rzeczy, choćby ją bardzo lubił, powiedzmy do wina. Przyjaźń ponadto staje się najbardziej szlachetna pomiędzy ludźmi równymi sobie, jest ona bowiem najbardziej czysta i bezinteresowna przez to, że chodzi w niej o wspólne osiągnięcie dobra godziwego. Ani pojęcie bezinteresowności (życzliwości) jako cechy przyjaźni, ani pojęcie cnoty i dobra godziwego nie rzutują jednak znacząco na zmianę spojrzenia na przyjaźń. Dla obydwu wielkich klasyków nie jest ona dobrem samym w sobie, lecz jest pojmowana przez

---

<sup>16</sup> Tamże, IX, X, 1886.

nich jako środek do spełnienia życia ludzkiego. Wiąże się to z funkcjonalnym ujęciem przez nich przyjaźni w odniesieniu do społecznej natury człowieka; głoszą oni, że przyjaźń jest potrzebna człowiekowi, aby życie ludzkie mogło się spełnić zgodnie ze społeczną naturą człowieka<sup>17</sup>.

Komentarz św. Tomasza do Arystotelesa etyki przyjaźni, którą Tomasz uznaje za najbardziej rdzenną część etyki, twierdząc: „multo magis ad moralem pertinet considerare de amicitia quam de iustitia”<sup>18</sup>, zawiera wykład etyki o nastawieniu indywidualistycznym. Społeczność w tym ujęciu nie zostaje jeszcze odkryta jako wspólnota osób. Nie można wątpić, że Tomasz pojmuje człowieka jako osobę, ale personalizm, który wyraża się przede wszystkim w jego metafizyce i antropologii, nie przenika do etyki i nie prowadzi do rewizji poglądu Arystotelesa. Czytelnik *Komentarza do dziesięciu ksiąg Etyki nikomachejskiej* zostaje jednak zaskoczony lekturą tekstów *Sumy teologicznej*, w których spotyka refleksję na temat wspólnoty osób. Pozostawmy na boku zagadnienie, czy mamy do czynienia z „jednym” czy z „dwoma” Tomaszami. Istotne wydaje się to, że w bardziej dojrzałym dziele, za jakie należy uważać *Sumę*, w myśli etycznej Tomasza pojawia się ujęcie personalistyczne, zrywające z eudajmonizmem i indywidualizmem głoszonym przez Arystotelesa.

Odkrycie wspólnoty osób zespolonych przez miłość dokonuje się u Tomasza w obrębie teologicznych rozważań nad sposobem, w jaki Bóg miłuje człowieka udzielając mu swej łaski zbawienia. Te teologiczne rozważania mają również aspekt antropologiczny i naturalnie etyczny. Przedmiot miłości, w której uczestniczy człowiek, będąc ze swej strony jej podmiotem, jest dwojaki: Bóg i bliźni. Miłość pomiędzy osobami od razu zostaje przez Tomasza utożsamiona jako *amor amicitiae*, podczas gdy miłość do rzeczy budzących pożądanie zostaje nazwana *amor concupiscentiae*<sup>19</sup>. Wzajemność miłości (*mutua amatio*) wynika z ufundowania jej na udzielaniu się sobie osób: „mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione”<sup>20</sup>. Przyjaźń buduje więź, która transcenduje egoistyczne nastawienie podmiotu. Przekroczony zostaje świat natury dążącej do swojej pełni, a odkrywamy świat osób, w którym możliwa jest wspólnota pomiędzy nimi jako osobami.

---

<sup>17</sup> Zob. P a p a d i s, *Die Rezeption der Nikomachischen Ethik des Aristoteles bei Thomas von Aquin*, s. 130 nn.

<sup>18</sup> *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, VIII, I, 1543.

<sup>19</sup> Por. *Summa theologica*, II-II, q. 23, art. 1.

<sup>20</sup> Tamże.

Ową wspólnotę tworzy miłość jako całkowicie bezinteresowna więź pomiędzy nimi. Racją przyjaźni nie jest inklinacja właściwa naturze rozumnej, lecz to, kim przyjaciel jest. Kochać należy go dla niego samego. Św. Tomasz powiada to wprost: „propter amicum amentur hi qui ad ipsum pertinent”<sup>21</sup>.

Skoro przyjaźń polega na respekcie drugiej osoby („amicitia se extendit ad aliquem respectu alterius personae”<sup>22</sup>), to zakłada ona poznanie drugiej osoby jako godnej respektu. Nie sposób przecenić teoretycznego znaczenia dla modelu etyki formuły św. Tomasza o respekcie należnym drugiej osobie. Mamy tutaj bowiem do czynienia z definitywnym odejściem od eudajmonistycznego modelu etyki i wykrystalizowaniem się personalizmu w etyce. Bóg w płaszczyźnie metafizycznej pozostaje spełnieniem życia osoby, ale na płaszczyźnie etycznej nie pojmuje się Go jako środka do ludzkiego szczęścia. Należy Go miłować ze względu na Niego samego. Tomasz jakby się bronił przed podejrzeniem o jakikolwiek ślad eudajmonizmu, odczuwa wręcz potrzebę podkreślenia, że miłość do Boga powinna kierować się myślą o samym Bogu, a nie o sobie. Innego zjednoczenia z Bogiem, będącym osobą, być nie może. „Charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat”<sup>23</sup>. Choć formalnie św. Tomasz z Akwinu nie rozróżnia etyki i eudajmonologii jako dwu różnych nauk, traktujących o dwu odmiennych aspektach ludzkiego działania, to jednak rozwijany przezeń personalizm tak w teologii, jak i w filozofii stanowi wyraźny krok w kierunku poprawnego określenia przedmiotu etyki poprzez personalistyczne ujęcie istoty przyjaźni i miłości. Przypomnijmy, że wypracowanie przezeń formuły określającej miłość formą wszystkich cnót, potwierdza jego pogląd, wyrażany już przy okazji komentowania etyki Arystotelesa, iż przyjaźń stanowi rdzeń problematyki etycznej. Pogląd ten zostaje jednak oczyszczony z ambiwalencji właściwej ujęciu eudajmonistycznemu.

---

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże, art. 6.

### III. ANTONIO ROSMINIEGO SEPARACJA EUDAJMONOLOGII I ETYKI

Rozróżnienie eudajmonologii i etyki jako dwu odrębnych dziedzin wiedzy jest dziełem I. Kanta. Stanowisko A. Rosminiego nie pokrywa się jednak całkowicie z poglądem Kanta w tej sprawie, albowiem przejmując od niego samą ideę oddzielenia tych obydwu dziedzin wiedzy praktycznej, inaczej aniżeli myśliciel z Królewca pojmując on zasady etyki. Pisze w związku z myślą etyczną Kanta: „Trzeba z wielkim uznaniem stwierdzić zasługę szkoły niemieckiej, gdyż to ona uwolniła etykę od zajmowania się bodźcem szczęścia. Nie udało się jej jednak poprawnie określić prawdziwej istoty samej moralności. [...] Pojęła ją, owszem, jako pobudkę ostateczną, ale jednocześnie fatalną i ślepą i dlatego irracjonalną, niczym nie uzasadnioną, lecz narzuconą człowiekowi przez żelazne i okrutne prawo”<sup>24</sup>. Rozróżnienie dwu typów imperatywów – hipotetycznego i kategorycznego – stanowi dla Kanta podstawę oddzielenia nauki o szczęściu od wiedzy o moralności.

Rosmini swą dyskusję z Kantem rozpoczyna w innym miejscu, sięgając do epistemologicznych podstaw etyki. Chodzi mu o realizm w etyce i dlatego odrzuca próbę zbudowania etyki uniwersalnej opartej na zasadzie autonomii podmiotu kreującego treść prawa. Kategoryczny charakter powinności moralnej ma uzasadnienie w danych doświadczenia, stąd zasadami etyki pozwalającymi na odczytanie treści powinności moralnej są byt i prawda<sup>25</sup>. Rosmini uprawia zarazem etykę uniwersalną i obiektywistyczną, przeciwstawiając się subiektywistycznym i relatywistycznym konsekwencjom etyki Kantowskiej. Podjęcie dyskusji z Kantem, w wyniku której Rosmini buduje realistyczną etykę – zdaniem A. Del Nocego – czyni z Rosminiego jednego z ważniejszych etyków epoki nowożytnej. Del Noce uważa bowiem, że w swej obiektywistycznie ufundowanej etyce Rosmini przewycięża kryzys wywołany przewrotem Kantowskim, zrywającym z przedmiotowym uzasadnieniem porządku moralnego, co prowadzi w dalszych konsekwencjach do nihilizmu<sup>26</sup>.

Metodologiczna separacja eudajmonologii od etyki opiera się u Rosminiego na rozróżnieniu dwu pojęć dobra: subiektywnego i obiektywnego.

<sup>24</sup> *Zasady etyki*, s. 121-122.

<sup>25</sup> Zob. A. W i e r z b i c k i, *Problem realizmu w etyce Antonio Rosminiego*, „Roczniki Filozoficzne”, 47(1999), z. 2, s. 362 nn.

<sup>26</sup> A. D e l N o c e, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano: Giuffrè 1971, s. 206.

Dobro subiektywne jest dobrem dla kogoś, a więc dobrem subiektywnym. Podmiot determinując się do jakiegoś realnego dobra, uwzględnia w nim tylko to, co odpowiada jego naturze. Dla istot wyposażonych wyłącznie we władze zmysłowe, percypowalne są jedynie zmysłowe jakości bytów, zaś dla istot rozumnych również inteligibilne jakości rzeczy, percypowane przez intelekt, mogą stawać się również ich dobrem subiektywnym. Percepcja dobra subiektywnego polega na tym, że postrzega się w jakimś dobru tylko to, co może zaspokoić inklinacje natury podmiotu. Sprawia to, że dobro jest ujmowane wyłącznie w jego relacji do podmiotu. Ujęcie dobra przez podmiot w relacji do swej własnej natury pociąga za sobą relatywizację dobra. „Relatywne pojęcie dobra – twierdzi Rosmini – ujmuje jedynie to, iż jakaś rzecz jest pożądana dla drugiej, to znaczy, że jest ona kresem i celem dla naturalnych mocy innej rzeczy, które się skłaniają ku niej i dążą do pochwycenia jej dla siebie i przyswojenia jej sobie”<sup>27</sup>. Mowa o dobru relatywnym ze względu na dosiebne nachylenie dobra przez podmiot, będące relatywizacją jakiegoś dobra do natury podmiotu. Eudajmonologia posługuje się subiektywnym pojęciem dobra, gdyż przedmiotem jej zainteresowania jest dobro natury ludzkiej, a więc spełnienie życia ludzkiego. Bada ona przede wszystkim samą naturę ludzką, aby stwierdzić jej inklinacje. Nie można, zdaniem Rosminiego, uważać jej za dział etyki, ponieważ wiedza dotycząca szczęścia pochodzi z innego typu doświadczenia aniżeli doświadczenie moralne. Szukający szczęścia nie interesuje się dobrem samym w sobie, lecz chodzi mu o jego własne dobro.

Etykę należy natomiast budować opierając się na pojęciu dobra obiektywnego. Poznanie rzeczy samych w sobie jest możliwe dzięki rozumnej naturze osoby ludzkiej. Rosmini podkreśla, że „najbardziej **pierwotna** godność podmiotu rozumnego polega na kontemplacji prawdy”<sup>28</sup>. Poznanie rzeczy samych w sobie odznacza się bezinteresownością ze strony podmiotu, na której zasada się obiektywność poznania. Rosmini wcale nie wyklucza, jak to czynił Kant, strony afektywnej z aktu doświadczenia moralnego. Poznając byt w jego realnej przedmiotowej zawartości, podmiot również doświadcza siebie, ale jego relacja do poznawanej rzeczy przestaje być relacją „dosiebną”, jej kresem jest bowiem realny przedmiot, o którym podmiot poznaje bezstronnie prawdę. „To właśnie owa sprawiedliwość – dodaje Rosmini – owa bezinteresowność, ów hołd dla prawdy, które zawie-

---

<sup>27</sup> *Zasady etyki*, s. 145-146.

<sup>28</sup> Tamże, s. 140.

rają się w istocie aktu poznania i spełniają się potem w przyłgnięciu woli, są właśnie tym, co wytwarza w podmiocie rozumnym tę wzniosłą rozkosz, jaka kryje się w poznaniu”<sup>29</sup>.

Zauważmy, że Rosmini traktuje **byt** i **prawdę** jako dwie zasady etyki, za pomocą których można zbudować obiektywną i uniwersalną teorię powinności moralnej. Nie wystarczy jedynie pojęcie **bytu**, gdyż jest ono również zasadą eudajmonologii. Gdyby podmiot odnosił się do obiektywnej rzeczywistości jedynie poprzez swe naturalne inklinacje, nie zachodziłoby wówczas jeszcze poznanie intelektualne, obiektywizujące w umyśle to, co podmiot poznaje. Ponieważ człowiek jest osobą, jest on zdolny do poznania intelektualnego. Rosmini nie sprowadza, oczywiście, aktu moralnego do aktu poznania, pokazuje natomiast, że sam fakt moralności tkwi w osobowym charakterze podmiotu moralności. Zrywa on zdecydowanie z naturalizmem w antropologii i w etyce dostrzegając nieredukowalną do poziomu natury, kierującej się wyłącznie inklinacjami, pozycję osoby. Warto zwrócić uwagę, że w rezultacie swej krytyki myśli etycznej Kanta, Rosmini stawia mu zarzut powrotu na pozycje naturalistyczne. Podmiot, który sam stanowi prawo, w taki sposób, że nie czerpie informacji w aktach poznania o przedmiocie swego czynu, działa – przekonuje Rosmini – w sposób ślepy, tak, jak to jest w przypadku instynktu. Istotnie zaś ludzki poziom bytowania polega na transcendencji podmiotu w stosunku do świata i siebie samego. Obecność **światła rozumu** (*lume della ragione*) w ludzkim podmiocie czyni go istotą wolną. W tej krytyce stanowiska Kanta Rosminiemu chodzi o konsekwentne zerwanie z naturalizmem w etyce. Motywem osobowego działania podmiotu ludzkiego ani nie jest bodziec szczęścia, co wnikliwie zauważył ze swej strony Kant odrzucając eudajmonizm, ani nie jest nim zdana wyłącznie na siebie wola, nawet jeśli wesprze się ją zasadą uniwersalizacji, jak czyni to Kant, jednak wola ludzka – twierdzi Rosmini – działa, odnosząc się do dobra poznanego obiektywnie przez rozum.

Rosmini stoi zarazem na stanowisku kognitywizmu i antynaturalizmu w etyce. Kognitywizm zbliża go do pozycji Arystotelesa i św. Tomasza (pamiętajac wszakże, że etyka Tomasza tylko częściowo jest zależna od etyki Arystotelesa), natomiast antynaturalizm zbliża go do stanowiska Kanta. Stanowisko, które Rosmini reprezentuje, jest jednak całkowicie oryginalne i stanowi doniosły wkład do dyskusji na temat istoty moralności. Z uwagi

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 150.

na powiązanie faktu moralności z osobowym sposobem istnienia człowieka trzeba widzieć w etyce Rosminiego próbę zbudowania konsekwentnej etyki personalistycznej.

Myśl autora *Zasad etyki* mierzy się z pytaniami, leżącymi u podstaw filozofii moralności: dlaczego istnieje moralność i czym ona jest? Aby udzielić adekwatnej odpowiedzi na obydwie pytania, kieruje on swoją uwagę ku podmiotowi moralności, jakim jest osoba. Moralność jest zjawiskiem na wskroś osobowym. Człowiek poznając rzeczywistość, budzi się do wyższego sposobu bytowania aniżeli sposób życia istot nierozumnych. Jego dramat polega na tym, że albo może on się nie przebudzić, albo może sam sobie zaprzeczyć, negując prawdę, którą poznał o jakimś aspekcie rzeczywistości. Tylko ten drugi przypadek jest dramatem moralnym. „To ja jestem sprawcą zła we mnie, ponieważ za sprawą swej woli staję się **autorem** sprzeczności i rozbicia w sobie samym przez to, że brakiem uznania zaprzeczam temu, co sam poznałem. Bycie dobrowolnym sprawcą zła w istocie rozumnej jest właśnie tym, co czyni człowieka moralnie złym”<sup>30</sup>. Odkrycie moralności, polegającej na wierności w swych czynach poznanej przez siebie prawdzie, jest w gruncie rzeczy samo-odkryciem siebie jako istoty rozumnej i wolnej, której świat się powierza w jej własnych aktach poznania. Niewierność prawdzie jest aktem ugodzenia w siebie jako istotę rozumną. Mowa tu, oczywiście, o dramacie niespełnienia. Inaczej jednak zostaje pojęte **spełnienie**, aniżeli czynili to eudajmoniści. Pokazywali oni, że spełnienie jest celem ludzkiego życia, ponieważ takie są inklinacje natury ludzkiej. Wystarczyło tylko chcieć dobra dla siebie, aby spełnić swoje życie. Natomiast Rosmini pokazuje, że dopiero moralność – związana z odkryciem siebie jako osoby – istoty wezwanej do afirmacji rzeczywistości – spełnia osobę.

Czym zatem jest moralność? Dla Rosminiego jest ona właściwością ludzkiego czynu, w którym człowiek spełnia się jako osoba. Akt moralnie dobry rodzi się z rozumnego i wolnego **uznania** prawdy. Jest on w każdym przypadku uznania jakiegokolwiek poznanej przez podmiot obiektywnej prawdy aktem uznania siebie jako istoty rozumnej i wolnej, a więc istoty poznającej rzeczywistość i wezwanej do miłości tego, co poznaje. Najbardziej podstawowe kryterium dobra moralnego stanowi zatem zasada **uznania bytu** zgodnie z jego porządkiem. Uznanie ze strony ludzkiej woli poznanego swym rozumem bytu jest aktem miłości. Porządek miłości powinien zatem odpo-

---

<sup>30</sup> Tamże, s. 207.



wiadać porządkowi bytu. Bezwzględna, nieuwarunkowana, a zatem całkowicie bezinteresowna miłość należna jest osobie od osoby, ponieważ osobie ze względu na jej status ontyczny przysługuje wysoka ranga aksjologiczna. Rosmini pokazuje, że jest to ranga absolutna. Osoba to ktoś, kto jako istota rozumna uczestniczy w nieskończoności. Jest ona prawem. Nie trzeba więc prawa wyprowadzać z autonomii prawodawczej woli, jak to czyni Kant, gdyż takie prawo pozostanie formalnie puste. Personalistyczną etykę można zbudować, głosi Rosmini, poznając prawdę o osobie. Wejście na drogę samopoznania – co zauważył na początku dziejów etyki Sokrates – jest jednocześnie odkryciem moralności i wejściem na drogę etyki.

#### BIBLIOGRAFIA

- A r y s t o t e l e s: Etyka nikomachejska, tłum. D. Gromska, w: *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1996.
- C o o p e r J. M.: *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis: Hackett Publishing Company 1975.
- D e l N o c e A.: *L'epoca della secolarizzazione*, Milano: Giuffré 1971.
- G i l s o n E.: *Saint Thomas moraliste*, Paris: Vrin 1974.
- H ö f f e O.: *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1979.
- H ö f f e O.: *Aristoteles*, München: Verlag C. H. Beck 1996.
- M a r i t a i n J.: *La philosophie morale. Examen historique et critique de grands systèmes*, Paris: Éditions Gallimard 1960.
- P a p a d i s D.: *Die Rezeption der Nikomachischen Ethik des Aristoteles bei Thomas von Aquin. Eine vergleichende Untersuchung*, Frankfurt am Main: Rita G. Fischer Verlag 1980.
- R o s m i n i A.: *Zasady etyki*, tłum. A. M. Wierzbicki, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1999.
- S p a e m a n n R.: *Szczęście i życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1997.
- S. T h o m a e A q u i n a t i s: *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Taurini–Romae: Marietti 1949.
- S. T h o m a e A q u i n a t i s: *Summa theologica*, I-III, Taurini 1939.
- W i e r z b i c k i A.: *Problem realizmu w etyce Antonio Rosminiego*, „Roczniki Filozoficzne”, 47(1999), z. 2, s. 353-367.

## ETHICS, AND EUDAIMONOLOGY

## S u m m a r y

Along the history of ethics there is a controversy concerning the subject-matter of ethics itself – is it focused on the ways of fulfilling one's life (happiness) or is it the normative theory of the moral duty? The author of the paper takes into considerations three concepts of ethics which were developed by Aristotle, St. Thomas Aquinas and Antonio Rosmini.

The classical model of replacing ethics by eudaimonology is presented by Aristotle. Eudaimonism is connected in his philosophy of the human praxis with conceiving of good in terms of the end of human action (teleological concept of good). Eudaimonia consists in fulfillment of the human life as a whole. Therefore the ultimate end of the human life is understood as the immanent end of the human nature. Aristotle identifies the moral good with the good of the human nature (natural fallacy in ethics).

On the one hand the ethics of St. Thomas is dependent on the eudaimonistic views of Aristotle and on the other hand it goes beyond naturalism by pointing out the transcendent ultimate end of the human life which is identified with God. In his theological thought St. Thomas Aquinas seeks to develop personalism. The good of person is the reason for an attitude of love on which the community of persons is founded. Because of the presence of the eudaimonistic and personalistic elements the ethics of Aquinas remains methodologically inconsistent.

Antonio Rosmini thanks to his inspiration by the ethical thought of I. Kant distinguishes two different practical sciences: eudaimonology and ethics. He refuses, however, Kantian apriorism and acognitivism. The moral duty is justified by the data of the moral experience. For the essence of morality consists in recognition of a being in accordance with its axiological order. Eudaimonology deals with the subjective good which is related to the nature of subject and only ethics discovers the moral obligation of affirming good for its own sake (objective good).

*Summarized by the Author*

**Słowa kluczowe:** etyka, eudajmonologia, eudajmonizm, personalizm, dobro moralne, uznanie bytu, osoba.

**Key words:** ethics, eudaimonology, eudaimonism, personalism, moral good, recognition of a being, person.