

Jerzy Ablewicz
Biskup Tarnowski

BONUM EST DIFFUSIVUM SUI

Z ZAGADNIEŃ TOMISTYCZNEJ METAFIZYKI DOBRA

Rintelen, jeden z historyków filozofii wartości, pisał przed laty, że w żadnej epoce dziejów ducha ludzkiego na problemie dobra i wartości nie skupiała się tak wszechstronna uwaga, jak właśnie w XX wieku. Stwierdził następnie, że przed umysłowością filozoficzną staje alternatywa: albo proklamować przewrót wszelkich wartości (*den Umsturz aller Werte*) i budować całkiem nowy system wartości, albo zwrócić się ku przeszłości i starą prawdę przedstawiać z nowoczesnego punktu widzenia, z zaufaniem w słuszność jej rozwiązania problemu dobra.¹

Niniejszy artykuł, zwracając się ku przeszłości, pragnie przedstawić niektóre wyniki metafizycznej analizy dobra, przeprowadzonej przez św. Tomasza z Akwinu.

Za podstawę tej analizy służy św. Tomaszowi określenie dobra Arystotelesa: „Wszelka sztuka i wszelka nauka, podobnie też czynność i wybór zdają się pożądać jakiegoś dobra. Dlatego słusznie określono dobro jako to, czego wszystko pożąda“.² Tymi słowami rozpoczyna Arystoteles *Etykę nikomachejską* i zawiera w nich definicję dobra, do której ustawnie będzie nawiązywać myśl filozoficzna przyszłych stuleci. Dobro jest przedmiotem wszelkiego pożądanego. Pożądanie musi zwracać się ku dobru, znajduje się niejako w jego niewoli, z której więzów nie może się wyzwolić, gdyż nakłada je natura każdego jestestwa.

Św. Tomasz na wielu miejscach rozwija trzy zasadnicze cechy pożądanego dobra: jego powszechność, konieczność naturalną i wyłączość. Nie poprzestaje jednak na arystotelesowskim określeniu dobra, ale bio-

¹ Rintelen Fr. J. v., Über wertphilosophische Strömungen der Gegenwart, Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 10 (1932), s. 504.

² „Pasa techne kai pasa methodos, homoiōs de praxis te kai proairesis, agathōtinos ephiesthai dokei dio kalos epephenanto tagathon, hon pant' ephietai“. Eth. Nic., I, 1, 1094 a, 1—3.

rać je za punkt wyjścia, szuka jego racji formalnej czyli istoty. Stara się on odpowiedzieć na pytanie, co sprawia, że dobro jest tym, czego wszystko pożąda.

I

DOSKONAŁOŚĆ BYTU PODSTAWĄ DOBRA

Dobro jest tym, co jest pożądalne. Stąd, aby określić istotę, trzeba odpowiedzieć na pytanie, co sprawia, że jakaś rzecz jest pożądalna.³ Istota dobra jest istotą pożądalności.⁴ Wykrycie źródeł pożądalności prowadzi do określenia dobra.⁵

Rzecz jest pożądalna dlatego, że odpowiada jakiemuś jestestwu. Pożądanie bowiem jest pewną skłonnością podmiotu pożądającego do jakiegoś przedmiotu. Wszelkie zaś jestestwo skłania się tylko do tego, co mu odpowiada.⁶ Można powiedzieć za Akwinatą, że to, co bytowi odpowiada, jest dla niego dobrem.⁷

Myśl św. Tomasza oddaje trafnie Regnon, gdy pisze, że dobro określa się przez pożądanie, ale to pożądanie zakłada odpowiedniość rzeczy w stosunku do podmiotu pożądającego, ponieważ wszelki byt pożąda tylko tego, co mu odpowiada.⁸

Odpowiedniość jednak nie wyjaśnia istoty dobra. Słusznie pisze komentator Akwinaty, Jan od św. Tomasza, że pożądający dobra, jako czegoś odpowiedniego (*bonum ut conveniens*), nie pożąda samego stosunku odpowiedniości (*ipsam relationem convenientiae*), lecz tego, co jest jej fundamentem.⁹ Stąd rozum, zmierzający do całkowitego rozwiązania problemu dobra, zadaje pytanie, dlaczego pewna rzecz odpowiada jakiemuś jestestwu.

Rzecz odpowiada jestestwu, ponieważ może je udoskonić.¹⁰ Jeśli może udoskonić, musi mieć doskonałość w sobie, bo nikt i nic nie może dać tego, czego nie posiada. Dlatego „jest rzeczą jasną, że wszelki byt jest pożądalny pod tym względem, pod jakim jest doskonały“.¹¹ Sko-

³ Ratio enim boni in hoc consistit, quod sit aliquid appetibile. S. Th. I, q. 5, a. 1, c; por. I. C. G., c. 40, 3; De malo, q. 1. a. 1, c.

⁴ Respondeo dicendum quod cum ratio boni sit ratio appetibilis... S. Th. I. q. 19, n. 9, c.

⁵ Zob. Sertillanges A. D., S. Thomas d'Aquin, t. I, 4 ed., Paris 1925, s. 56.

⁶ S. Th. I—II, q. 8, a. 1, c.

⁷ III C. G., c. 3, 1.

⁸ Regnon Th. de, T. J., La Metaphysique de causes d'après saint Thomas et Albert le Grand, 2 ed., Paris 1906, s. 376.

⁹ Joannes a S. Thoma, O. P., Cursus Philosophicus Thomisticus, ed. L. Vives, Parisiis 1885, t. II, p. I, a. 1, s. 224 b.

¹⁰ De Ver., q. 21, a. 1, c.; a. 2, C.

¹¹ Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum. S. Th. I, q. 5, a. 1, c.

ro zaś doskonałość czyni rzecz pożądaną, „każde jestestwo o tyle jest dobre, o ile jest doskonałe“.¹²

„Pożądalne“ (*appetibile*), „odpowiednie“ (*conveniens*), „zdolne udoskonalić“ (*perfectivum*) i „doskonałe“ (*perfectum*), oto stopnie, po których wstępuje myśl św. Tomasza szukająca odpowiedzi na odwieczne pytanie, czym jest dobro. Umysł Doktora Anielskiego mający na swe usługi zarówno spekulację metafizyczną, jak i obserwację oraz doświadczenie dochodzi do wniosku, że ostateczną podstawą wszelkiego dobra jest doskonałość.

O tym, że św. Tomasz uważa doskonałość za fundament dobra, świadczy według Kajetana samo umiejscowienie w pierwszej części Summy Teologicznej kwestii o doskonałości (q. IV) i dobroci Bożej (q. VI). Kajetan zwraca uwagę w swoim komentarzu, że kwestia dobra może być rozpatrywana albo oddzielnie, albo jako część traktatu o doskonałości. Doktor Anielski wybiera drugi sposób: wpieryw analizuje doskonałość Boga i dopiero w oparciu o wyniki tej analizy przystępuje do wyjaśnienia dobroci Bożej. Przyczynę takiej metody wykładu św. Tomasza, włączającej zagadnienie dobra w traktat o doskonałości, upatruje Kajetan w tym, że doskonałość jest podstawą dobra.¹³

Oparcie dobra na doskonałości prowadzi z kolei św. Tomasza do zasadniczej dla jego systemu nauki o tożsamości dobra i bytu.

Skoro u podstaw pożądalności znajduje się doskonałość, powyższa pożądalność musi opierać się na akcie istnienia. „O tyle — bowiem — każda rzecz jest doskonała, o ile jest w akcie“.¹⁴ Aktem zaś podstawowym o powszechnym zasięgu, „aktualnością wszelkiej rzeczy“¹⁵ i „każdej formy oraz natury“¹⁶ jest istnienie. Nic bowiem nie może być w akcie bez istnienia.¹⁷

Istnienie będąc „aktualnością wszystkich aktów“ jest zarazem „doskonałością wszystkich doskonałości“.¹⁸ Wszystkie doskonałości sprowadzają się do doskonałości istnienia. Rzecz bowiem jest doskonała przez to, że posiada istnienie w pewien sposób.¹⁹ Skoro byt jest tym, czemu przysługuje właśnie istnienie, musi być dobry. *Unde manifestum est quod*

¹² ...Unumquodque in tantum sit bonum in quantum est perfectum. III C. G., c. 20, 2; por. S. Th. I, q. 6, a. 3. c.

¹³ Cajetanus (Thomas de Vio), Card., O. P., Commentaria in Summan Theo- S. Th. I. q. 5, a. 1. c. logicam, ed. Leonina, in I, q. 5, a. 1, n. II.

¹⁴ In tantum autem unumquodque est perfectum, in quantum est in actu.

¹⁵ Esse enim est actualitas omnis rei..., Tamże.

¹⁶ Quia esse est actualitas omnis formae vel naturae. Tamże, q. 3, a. 4, c.

¹⁷ Tamże, q. 4, a. 1, ad 3.

¹⁸ Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. De Pot., q. 7, a. 2, ad 9.

¹⁹ S. Th. I, q. 4, a. 2, c.

*bonum et ens sunt idem secundum rem...*²⁰ Słusznie pisze Gilson, że identyczność dobra i bytu występuje u św. Tomasza jako tożsamość dobra i aktu istnienia (*l'identité du bien et de l'acte d'exister*).²¹

Stąd w I. C. G., c. 38, 1 stwierdza św. Tomasz, że „istnienie aktualne stanowi w każdej rzeczy jej dobro”.²²

Św. Tomasz wykazuje tożsamość rzeczową dobra i istnienia nie tylko na drodze spekulacji rozumowej, lecz również w oparciu o doświadczenie.

Istnienie jest najwięcej pożądane. Świadczy o tym powszechny w przyrodzie fakt, że jestestwa wedle sił swoich stawiają opór i unikają tego wszystkiego, co mogłoby naruszyć ich istnienie.²³ Ponieważ byty nie mogą istnieć bez zachowania jedności organicznej, przeciwstawiają się wszelkiemu podziałowi.²⁴ Pożądanie istnienia jest źródłem samoobrony przed śmiercią i zniszczeniem, która cechuje całą przyrodę.²⁵

Naturalne dążenie do zachowania istnienia posiada we wszystkich jestestwach tak wielką siłę, że żadna z nich nie może pożądać rzeczywiście przejścia na wyższy szczebel ontyczny, czyli przemiany w byt doskonalszy od niego. Gdyby bowiem taka przemiana nastąpiła, jestestwo musiałoby stracić swoje istnienie, którego pożąda i strzeże. Zaznacza św. Tomasz, że to twierdzenie wydaje się paradoksalne, ponieważ ulegamy złudzeniom wyobraźni. Człowiek bowiem sądzi nieraz, że pragnie przemienić się w istotę wyższą od niego, a w rzeczywistości życzy sobie wtedy, aby dokonały się w nim zmiany przypadłościowe, które mogą nastąpić bez utraty istnienia, jakie posiada.²⁶

Umiłowanie i pożądanie istnienia przedstawia Doktor Anielski na tle szczegółowych faktów zaczerpniętych z życia ludzkiego.

Życie uczy nas, że każdy artysta miłuje własne dzieło więcej niżby go ono miłowało, gdyby przestało być martwe i zaczęło żyć. Poeci miłują przesadnie swoje poematy, jak rodzice dzieci. Podobnie dobroczyńcy darzą tych, którym świadczą przysługi większą miłością, niż oni im odpłacają.²⁷

Co jest przyczyną tej miłości? Św. Tomasz odpowiada, że przyczyną owej zadziwiającej miłości, jaką twórcy pałają ku swoim dziełom jest miłość własnego istnienia. Nasze istnienie jest życiem i w konsekwencji działaniem. Nie ma bowiem życia bez działania. Z działania zaś rodzą się posągi, poematy, czyny miłosierdzia i tym podobne dzieła. Stąd twórca

²⁰ Tamże, q. 5. a. 1, c.

²¹ Gilson E., *Le Thomisme*, 5 ed., Paris 1945, s. 144.

²² *Esse enim actu, in unoquoque est bonum ipsius...*

²³ *De malo*, q. 1, a. 1, c.

²⁴ *S. Th. I*, q. 103, a. 3, c.

²⁵ *I. C. G.*, c. 37. 3.

²⁶ *S. Th. I*, q. 63, a. 3, c.

²⁷ *IX Eth.*, 1 c. 7, n. 1845.

staje się niejako swoim dziełem, ponieważ z nim się utożsamia. Akt bowiem poruszającego i działającego tkwi w przedmiocie poruszonym i przyjmującym działanie. Z tej przyczyny miłując swoje istnienie, miłujemy także swoje działanie i dzieła, które z niego wynikają. U podstaw więc miłości, jaką artyści, poeci i dobroczyńcy darzą swoje dzieła kryje się ukochanie swojego istnienia. Miłość twórcy ku dziełu jest przejawem powszechnej we wszechświecie miłości istnienia.²⁸

Wymieniliśmy powyżej cztery stopnie, po których wstępuje myśl św. Tomasza, szukająca odpowiedzi na odwieczne pytanie, czym jest dobro. Do tych czterech stopni, którymi są: „pożądalne“ (*appetibile*), „odpowiednie“ (*conveniens*), „zdolne udoskonalić“ (*perfectivum*) i „doskonałe“ (*perfectum*), należy dołączyć jako ich ostateczne uzasadnienie, piąty stopień, którym jest byt (*ens*).

Utożsamienie dobra z bytem prowadzi z kolei Akwinatę do przyznania dobru właściwości bytu, jakimi są transcendencja i analogia, oraz do uznania możności i aktu, jako podstawy hierarchii dobra. „O tyle jakiś akt jest doskonalszy, o ile mniej posiada przymieszki możności“.²⁹ Stopień dobroci każdego jestestwa zależy od rozmiarów, jakie posiada w nim element możnościowy. Im więcej byt zawiera możności, tym mniej posiada dobroci, im mniej zawiera możności, tym więcej posiada dobroci.

Szczyt hierarchii dobra stanowi akt czysty, którym jest Bóg. U podnóża jej znajduje się czysta możność, którą jest materia pierwsza. Przestrzeń między tymi dwoma krańcami dobroci wypełniają byty, w których akt splata się z możnością.³⁰

II

BEZWZGLĘDNOŚĆ I WZGLĘDNOŚĆ ISTOTY DOBRA

Na tle analizy dobra przeprowadzonej przez Doktora Anielskiego rysują się w wyraźnych kształtach dwa elementy wszelkiego dobra: absolutny i relatywny. Elementem absolutnym jest doskonałość rzeczy rozważana sama w sobie. Element zaś relatywny stanowią: pożądalność (*appetibilitas*) oraz odnośnia wynikająca z tkwiącej w dobru zdolności udoskonalania czegoś (*respectus perfectivi*)³¹, którą będziemy nazywać odnośnią udoskonalania.

Nasuwa się pytanie, czy zarówno element absolutny jak i relatywny należą do istoty dobra, czy też już jeden z nich wyczerpuje ją całkowicie?

²⁸ Tamże.

²⁹ Tanto actus aliquis est perfectior, quanto minus habet potentiae permixtum. I, C. G., c. 43, 7.

³⁰ Tamże, 6.

³¹ De Ver., q. 11, a. 1, c.

Czy istota dobra posiada charakter bezwzględny i względny zarazem, czy też wyłącznie bezwzględny albo jedynie względny?

a) *Istnienie relacji w dobru*

Dobro na równi z bytem należy do pojęć pierwszych³², tzn. takich, które umysł wpierw i z oczywistością ujmuje, aby w oparciu o nie, jako *semina scientiarum*, tworzyć inne pojęcia i nabywać wiedzę.³³ Pojęcia zaś pierwszego nie można wyjaśnić przez jakieś pojęcie od niego wcześniejsze³⁴, nie można go zamknąć w nadrzędnym pojęciu rodzajowym. Gdyby bowiem można było to uczynić, przestałoby ono być pojęciem pierwszym, a stałoby się wtórnym. Wobec tego dobro jako pojęcie pierwsze nie dopuszcza definicji właściwej, przez rodzaj najbliższy i różnicę gatunkową.

O. Siwek zaznacza, że dla analogicznej racji nie można również marzyć o uzyskaniu pojęcia wartości, przez którą rozumie „rację formalną dobra“ na drodze dedukcji. Pojęcie bowiem uzyskane za pomocą dedukcji jest zawsze tak lub owak zawarte w przesłankach, wyprowadzone i pochodne. Pojęć zaś pierwszych, do których należy właśnie dobro, wyprowadzić nie można.³⁵

W komentarzu do pierwszej księgi *Etyki nikomachejskiej* Tomasz podkreśla, że pojęcia pierwsze mogą jednak znaleźć wyjaśnienie w pojęciach następczych, jak przyczyny w swych skutkach. Wobec tego, skoro dobro porusza pożądanie, można je opisać przez ruch pożądawczy, podobnie jak siłę określa się na podstawie ruchu od niej pochodzącego. Doktor Anielski dodaje, że taką właśnie definicję opisową dobra przekazał nam Arystoteles, określający dobro jako to, czego wszystko pożąda.³⁶

Według interpretacji Franciszka z Ferrary, św. Tomasz daje do zrozumienia w przytoczonych zdaniach, że pożądalność nie stanowi istoty dobra, lecz z niej wynika, na podobieństwo widzialności, która nie stanowi istoty koloru poruszającego wzrok, lecz z niej wypływa.³⁷

Doktor Anielski nie wyklucza jednak elementu relatywnego z istoty dobra i nie sprowadza jej wyłącznie do rzeczywistości bezwzględnej. Świadczy o tym klasyczne miejsce w *De Veritate* (q. 21, a. 6, C.). Zauważa tam Akwinata, że często spotykamy nazwy, które wyrażają jakąś odnośnię (*respectum*). Nazwa może wyrażać odnośnię w podwójny sposób, albo oznacza samą odnośnię, czego przykładami są nazwy „oj-

³² I Eth., 1 c. 1, m. 9.

³³ De Ver., q. 11, a. 1, c.; Zob. Schulemann G., Die Lehre von den Transcendentien in der scholastischen Philosophie, Leipzig 1929, s. 39 n.

³⁴ I Eth., 1 c. 1, n. 9.

³⁵ Siwek P., T. J., Problem wartości „Przegląd Filozoficzny“ 41 (1938), s. 77.

³⁶ I Eth., 1 c. 1, n. 9.

³⁷ Ferrariensis (Franciscus de Sylvestris), O. P., Commentaria in Summam contra Gentiles, ed. Leonina, in I C. G., c. 37, n. IV.

ciec“, „ojcostwo“, albo oznacza pewną rzeczywistość, której towarzyszy odnośnia, a nie samą odnośnię. Na przykład nazwa „wiedza“ oznacza jakość, która pociąga za sobą odnośnię i nie używa się jej na wyrażenie samej odnośni. Właśnie w drugi sposób istota dobra implikuje odnośnię. Dobro bowiem nie oznacza samej tylko odnośni, lecz „oznacza to, za czym następuje odnośnia wraz z samą odnośnią“. Odnośnia zaś, która łączy się z nazwą „dobro“, ma źródło w tym, że jakiś byt posiada zdolność udoskonalania drugiej rzeczywistości nie tylko pojęciowo lecz bytowo.³⁸

Według Akwinaty ani sam element absolutny, ani sam element relatywny nie wyczerpują istoty dobra. Jest ona bowiem bezwzględna i względna zarazem. U jej podstaw leży element absolutny, tj. doskonałość sama w sobie, za którym idzie element relatywny, którym jest odnośnia wynikająca ze zdolności udoskonalania czegoś (*respectus perfectivi*).

Dobro udoskonala nie tylko pojęciowo (*secundum rationem speciei*), lecz również bytowo (*secundum esse quod habet in rebus*). Doktor Anielski wyjaśnia bliżej tę podwójną zdolność udoskonalania przysługującą dobru.

We wszelkim bycie trzeba wyodrębnić jego pojęcie gatunkowe od istnienia, przez które on swój gatunek realizuje. Takie wyodrębnienie pozwala dostrzec, że byt może udoskonić coś w podwójny sposób. Albo udoskonala jedynie swoim pojęciem gatunkowym, albo udoskonala nie tylko pojęciowo, lecz również swoim istnieniem rzeczywistym.

W pierwszy sposób prawda udoskonala umysł. Umysł bowiem poznający prawdę ujmuje byt w jego właściwościach gatunkowych, ale byt nie udziela się umysłowi w swoim istnieniu naturalnym (*secundum esse naturale*).

Drugi sposób doskonalenia czegoś przysługuje właśnie dobru. Dobro bowiem nie tylko udoskonala władze poznawcze jestestw jako przedmiot ich poznania, lecz udziela się im w pełni swego rzeczywistego istnienia.

³⁸ Ad huius autem evidentiam sciendum est, quod aliquod nomen potest respectum importare dupliciter. Uno modo sic quod nomen imponatur ad significandum ipsum respectum, sicut hoc nomen pater, vel filius, aut paternitas ipsa. Quaedam vero nomina dicuntur importare respectum quia significant rem alicuius generis, quam comitatur respectus, quamvis nomen non sit impositum ad ipsum respectum significandum: sicut hoc nomen scientia est impositum ad significandum qualitatem quamdam, quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum respectum ipsum.

Et per hunc modum ratio boni respectum implicat: non quia ipsum nomen boni significet ipsum respectum solum, sed quia significat id ad quod sequitur respectus cum respectu ipso. Respectus autem qui importatur nomine boni, est habitudo perfectivi, secundum quod aliquid natum est perficere non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in rebus...

Stąd Arystoteles zwykł był mawiać, że prawda tkwi w umyśle a dobro w rzeczach.³⁹

Jest rzeczą znamienne, że wkrótce po śmierci św. Tomasza powstaje w rodzinie dominikańskiej rozbieżność poglądów odnośnie do wielu kwestii filozoficznych i teologicznych, m. in. również co do istoty dobra. Łączy się ona z nazwiskiem Duranda de S. Portiano († 1334).

J. Koch pisze, że od czasów kardynała Roberta Kildwarby nie było w szeregach dominikańskich bardziej zaciętego przeciwnika św. Tomasza niż Durandus.⁴⁰ W poglądach swoich Durandus odbiega daleko od tomistycznej nauki o pojęciach ogólnych i hołduje konceptualistycznie zabarwionemu nominalizmowi.

Jedno z podstawowych pytań, jakie postawił sobie krytyczny Durandus brzmiało: *Utrum ratio boni sit absoluta an respectiva*. Odpowiedział na nie z właściwą jego umysłowi skłonnością do ekstremów, w sposób całkowicie odmienny, niż szkoła tomistyczna.

Durandus głosi, że istota dobra posiada charakter wyłącznie względny. Stanowi ją to, że jeden byt odpowiada drugiemu, czyli odpowiedniość (*convenientia*). Istota dobra jest względna tak, jak względna jest odpowiedniość, która ją całkowicie wyczerpuje.⁴¹

Charakter względny istoty dobra sprawia, że nie zachodzi między nim a bytem zamiennosc istotna (*non convertuntur essentialiter*), lecz tylko oznaczeniowa (*denominativa*).⁴² Związek dobra z rzeczywistością bezwzględną jest tylko zewnętrzny.

Komentarz do *Sentencji* Durandusa zaraz po ukazaniu się był przedmiotem ostrej krytyki. Rozpoczął ją Hervaeus Natalis († przed 1323), pierwszy generał Zakonu Kaznodziejskiego. Po nim idą inni komentatorzy św. Tomasza. Jedni z nich, jak wspomniany Hervaeus Natalis, Kajetan (1468—1534) i Bannez (1528—1581) podkreślają w szczególny sposób bezwzględny charakter istoty dobra a relację do pożądanego, jaką pociąga za sobą dobro spychają na plan dalszy. Inni natomiast komentatorzy św. Tomasza, jak Capreolus (1380—1444), Franciszek de Sylvestris (1474—1528) i Jan od św. Tomasza (1589—1644) podkreślają bezwzględność i względność istoty dobra.

Niewątpliwie ci drudzy wierniej oddają myśl Akwinaty.

Zamierzone rozmiary tego artykułu nie pozwalają na dokładniejsze omówienie ciekawych poglądów komentatorów św. Tomasza na istotę

³⁹ De Ver., q. 21, a. 1, c. Św. Tomaszowi chodzi o wypowiedzi Arystotelesa z Met., VI (E), 4, 1027 b, 25—28.

⁴⁰ Durandus de S. Portiano OP., Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 26 (1927), Münster i W., s. 410.

⁴¹ Durandus a Sancto Portiano, O. P., In Petri Lombardi Sententias Theologicas, Commentationum libri IV, Venetiis 1586, II Sent., d. 34, q. 1, n. 22.

⁴² Tamże.

dobra. Wydaje się, że szczególnie bliski myśli Doktora Anielskiego był książę tomistów, Capreolus, gdy wykazywał, że istotę dobra stanowi rzeczywistość bezwzględna, nierozdzielnie jednak złączona z relacją (*absolutum inseparabile a respectu*).⁴³

b) Charakter relacji w dobru

Istota dobra zawiera zarówno element absolutny jak i relatywny. Jaki typ relacji wiąże św. Tomasz z istotą dobra? Naukę św. Tomasza o relacjach cechuje przede wszystkim konsekwentne wyodrębnienie relacji orzeczeniowej (*rel. secundum dici*) od relacji bytowej (*rel. secundum esse*).⁴⁴ Relację bytową wyrażają te nazwy, które oznaczają samą relację. Jeśli zaś nazwy oznaczają pierwszorzędnie pewną rzeczywistość a drugorzędnie relację, która z niej wynika, wyrażają one relację orzeczeniową.⁴⁵ Wskutek tego relacja orzeczeniowa w przeciwieństwie do bytowej zawiera nie tylko relację, lecz równocześnie także jej fundament.⁴⁶ Nazwami wyrażającymi relację bytową są np. „ojciec“, „syn“. Relację zaś orzeczeniową wyraża np. nazwa „wiedza“. Oznacza ona bowiem pierwszorzędnie pewną jakość, a drugorzędnie odnośnie do swego przedmiotu (*respectum ad scibile*), która z tej jakości wynika.⁴⁷

Analiza powyższych wypowiedzi św. Tomasza prowadzi Horvatha do wniosku, że relacja orzeczeniowa jest refleksem bezwzględnego sposobu bytowania (*ein Reflex absoluter Seinsweisen*).⁴⁸ Nie wchodzi ona bowiem w rzecz jako forma czysto względna, lecz zrasta się z formą bezwzględną do tego stopnia, że byt formy bezwzględnej jest zarazem jej bytem.⁴⁹

Jaką relację, orzeczeniową czy bytową, wiąże Doktor Anielski z istotą dobra?

Akwinata na oznaczenie relacji orzeczeniowej używa zwyczajnie wyrażen: *respectus*, *habitudo*, *ordo*. Mieliśmy możliwość przekonać się niejednokrotnie, że właśnie tymi wyrazami określa św. Tomasz relację w dobru. Sama więc terminologia używana przez Akwinatę pozwala przypuszczać, że przypisuje on dobru relację orzeczeniową.

Powiedzieliśmy powyżej, że według św. Tomasza nazwy „ojciec“, „ojcostwo“ wyrażają stosunek bytowy, nazwa zaś „wiedza“ stosunek orzeczeniowy. W *De Veritate* zaś (q. 21. a. 6, c) stwierdza Doktor Anielski,

⁴³ Capreolus J., O. P., *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, Turonibus 1900—1908. t. IV, II Sent., d. 34, q. 1, a. 3, § 1.

⁴⁴ Horvath P. A., O. P., *Metaphysik der Relationen*, Gratz 1914. s. 44.

⁴⁵ De Pot., q. 7, a. 10, ad 11.

⁴⁶ II Sent., d. 1, a. 5, ad 8.

⁴⁷ I Sent., d. 30, q. 1, a. 2, c.

⁴⁸ *Metaphysik der Relationen*, j.w., s. 84.

⁴⁹ Tamże, 8 nn.

że dobro zawiera odnośnię w ten sposób jak wiedza. Nazwa „dobro“ podobnie jak „wiedza“ nie oznacza samej odnośni, jak to czynią nazwy „ojciec“, „ojcostwo“, lecz jakąś rzeczywistość, z której wynika odnośnia. Na tle tego zestawienia widać jasno, że św. Tomasz przypisuje dobru właśnie relację orzeczeniową.

Stwierdziliśmy, że nazwa wyrażająca relację orzeczeniową pierwszorzędnie oznacza pewną rzeczywistość bezwzględną a drugorzędnie relację, która z niej wynika. Ta zasadnicza właściwość relacji orzeczeniowej zarysowuje się bardzo wyraźnie w koncepcji dobra św. Tomasza. Doktor Anielski bowiem oddaje stosunek elementu relatywnego istoty dobra do jej elementu absolutnego słowami *sequitur, comitatur* oraz stwierdza, że element absolutny jest przyczyną elementu relatywnego. W ten sposób odnośnia udoskonalania jest czymś następczym w stosunku do doskonałości, będącej jej podstawą i przyczyną. Takie określenie związku, jaki zachodzi między elementem absolutnym i relatywnym w istocie dobra wskazuje wyraźnie na to, że Akwinata przyznaje jej relację orzeczeniową.

Relacja orzeczeniowa pociąga za sobą szereg zasadniczych następstw, których uświadomienie sobie jest nieodzownym warunkiem wniknięcia w istotę dobra.

Właściwością relacji orzeczeniowej jest to, że nie jest ona czymś dodanym do istoty rzeczy, lecz łączy się z nią nierozzerwalnie. Stąd relacja, jaką kryje w sobie dobro, posiada charakter istotowy.

Gdzie występuje relacja orzeczeniowa, tam odnośnia wchodzi w definicję podmiotu. Wskutek tego bytu względnego orzeczeniowo nie można zdefiniować bez wyrażenia odnośni do czegoś poza nim.⁵⁰ *Secundum dici* znaczy tyle, co *secundum modum definiendi*.⁵¹

Dobro zawiera w swej istocie relację orzeczeniową. Pozostaje ono w odnośni do rzeczy, którą może udoskonalić, w konsekwencji zaś do jej pożądania. Stąd ta odnośnia wchodzi w określenie dobra i nie można go bez niej ani pojąć, ani wyjaśnić.

Relacja orzeczeniowa nie wymaga aktualnego istnienia kresu. Wystarczy, aby rzecz swoją strukturą wewnętrzną wskazywała na kres (*connotatio termini*), co może czynić bez jego aktualnego istnienia.⁵²

Dobro jest względne orzeczeniowo. Stąd aby rzecz była dobra, nie potrzeba aktualnego pożądania skierowanego ku niej. Przez to bowiem, że będąc doskonałą może coś udoskonalić, wskazuje ona wystarczająco na kres swojej odnośni, którym jest byt, jaki zdolna jest udoskonalić i jego pożądanie. W świetle tomizmu, gdy ustaje pożądanie pewnego dobra, ono

⁵⁰ Tamże, s. 100.

⁵¹ Maquart F., *Elementa philosophiae*, Parisiis 1938, t. III, s. 183.

⁵² Horvath, *Metaphysik der Relationen*, j.w., s. 106 nn.

nie przestaje być dobrem, gdyż jego relacja do pożądanego jest orzeczeniowa i dzięki temu niezależna od aktualnego istnienia swego kresu.

Doktor Anielski przez wprowadzenie w istotę dobra relacji orzeczeniowej uniknął dwóch krańców: oparcia dobra wyłącznie na odnośni, co prowadzi do błędnego relatywizmu i subiektywizmu oraz sprowadzenia go jedynie do rzeczywistości bezwzględnej, co znowu kłóci się z doświadczeniem potocznym i naukowym.

III

ROZLEWNOŚĆ DOBRA

Florian Znaniecki pisze, że filozofia od czasów greckich aż do ostatnich dni ujmowała dobro „jako cel ludzkich dążeń, lub jako »przyczynę celową« świata”.⁵³

Finalizm dobra występuje ze szczególną siłą w systemie tomistycznym. Doktor Anielski nie odmawia dobru przyczynowości sprawczej, materialnej i formalnej. Stwierdza jednak, że te trzy rodzaje przyczynowości przysługują dobru tylko ubocznie (*per accidens*). Zasadniczo (*simpliciter*) bowiem dobro jest przyczyną celową. Ci filozofowie, którzy uważają dobro za przyczynę materialną, formalną czy sprawczą, przyznają mu przyczynowość uboczną, wynikającą nie z jego istoty (*non ex ratione boni*), lecz z podmiotu, któremu przypada w udziale być dobrym (*ratione eius, cui accidit esse bonum*). Ci zaś, którzy uznają dobro za przyczynę celową, przypisują mu przyczynowość wypływającą z jego natury.⁵⁴

Finalistyczny charakter dobra przejawia się szczególnie w interpretacji, jaką św. Tomasz nadaje zasadzie *Bonum est diffusivum sui*.

Jakkolwiek Doktor Anielski oparł swą koncepcję dobra przede wszystkim na arystotelizmie, znajdujemy w niej również elementy platońskie i neoplatońskie. Należy do nich nauka św. Tomasza o rozlewności dobra, która znalazła swój wyraz w zwięzłym aksjomacie scholastycznym *Bonum est diffusivum sui*.

Akwinata zaznacza, że rozlewność dobra występuje w pismach Pseudo-Dionizego⁵⁵ i na potwierdzenie tego przytacza jego słowa.⁵⁶ Byłoby jednak błędem uważać Areopagitę za twórcę nauki o rozlewności dobra. Sięga ona bowiem swymi początkami do Platona, a rozwinęli ją koryfeusze neoplatonizmu Plotyn i Proklus, którzy wywarli zasadniczy wpływ

⁵³ Zagadnienie wartości w filozofii, Warszawa 1910, s. 5.

⁵⁴ I. Met., Lc. 11, n. 179.

⁵⁵ De Ver., q. 21, a. 1, ad 4; S. Th. III, q. 1, a. 1, c.

⁵⁶ Praeterea bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii accipitur; quibus dicit, quod bonum est ex quo omnia subsistunt et sunt. S. Th. I, q. 5, a. 4, ad. 2.

na Pseudo-Dionizego. Stąd aby zrozumieć zasadę *Bonum est diffusivum sui* w interpretacji św. Tomasza, trzeba odpowiedzieć na pytanie, w jakiej postaci występuje ona u Platona a zwłaszcza w neoplatonizmie.

a) *Rozlewność dobra w neoplatonizmie*

W *Timeusie* Platon zastanawia się nad początkiem świata. Cofa się myślą do chwili, w której Demiurg dał początek światu. *Agathos en*, brzmi odpowiedź. Utworzył świat, bo był dobry. Dobroć wyklucza zazdrość. Stąd Demiurg wolny od wszelkiej zazdrości chciał uczynić wszystkie rzeczy możliwie najbardziej podobne do niego samego.⁵⁷ W ten sposób świat zawdzięcza swoją dobroć rozlewającej się wokół dobroci Demiurga przez jego działanie sprawcze.

Naukę o rozlewności dobra, którą spotykamy już w IV w. przed n. Ch. u Platona, rozwija w III w. po nar. Chr. Plotyn w swoich słynnych *Enneadach*.

Plotyn głosi istnienie absolutu, który nazywa Jednią (*to hen*). Jednia jest źródłem i początkiem wszystkiego (*pege kai arche*). Ona bowiem sprawiła (*epoiese*) rozum (*nun*), dusze (*psychas*), życie (*dzoen*) i wszelkie istnienie (*einai*).⁵⁸

Plotyn zastanawia się, w jaki sposób każda rzecz czerpie z Jedni swój byt substancjalny (*hypostasin*).⁵⁹ Na to pytanie odpowiada w obrazach poetyckich, które według Brehiera dają odczuć, że rzeczywistość, jaką Plotyn zamierza przedstawić, wymyka się spod sformułowania pojęciowego (*a toute formule conceptuelle*).⁶⁰ Przyjrzyjmy się tym obrazom.

Życie tryska z Jedni, jak woda ze źródła.⁶¹ Ona jest źródłem dla wszystkich rzek, które jednak nie mogą jej wyczerpać.⁶² Rozum, czyli świat idealny, wylewa się z Jedni⁶³, a przez niego wypływa z niej obfitość bytów.⁶⁴ Jednia nie ma żadnych braków i niczego nie potrzebuje. Z nadmiaru doskonałości, jaką posiada, niejako występuje z brzegów, rozlewając się wokół i w ten sposób wytwarza wszystko, co nie jest nią samą.⁶⁵ Już same wyrażenia Plotyna *procheo* — „wylewać się“, „wypłynąć“ oraz *hyperreo* — „wypływać poza brzegi“ mówią dostatecznie, że właściwością Jedni jest rozlewność. Na tym jednak nie kończą się porównania Plotyna, przez które chce przedstawić rozlewność Jedni.

⁵⁷ *Timeus*, 29 e.

⁵⁸ VI *Enn.*, 1, 7, n. XXIII.

⁵⁹ V *Enn.*, 1, 1, n. VI.

⁶⁰ Bréhier E., *La Philosophie de Plotin*, Paris 1928, s. 41.

⁶¹ III *Enn.*, 1, 8, n. IX.

⁶² Tamże.

⁶³ V *Enn.*, 1, 2, n. I.

⁶⁴ Tamże, 1, 1, n. VI.

⁶⁵ Tamże, 1, 2, n. I.

Jednia jest jako słońce, które oświeca wszystko a samo pozostaje niezmiennie i nie podlega ruchowi; jako ogień, który udziela ciepłoty wokół siebie; jako śnieg, który chłodzi wszystko, co się w jego pobliżu znajduje; a zwłaszcza jako rzecz pachnąca, która swoją wonią przepelnia otaczającą ją przestrzeń.⁶⁶ Peghaire pisze, że Plotyn, gdyby miał do dyspozycji ścisłość filozoficznej terminologii łacińskiej, niewątpliwie sformułowałby zasadę rozlewności Jedni: *Unum est diffusivum sui*.⁶⁷

Plotyn podaje również przyczynę, dlaczego Jednia obdarowuje swoimi bogactwami wszystkie jestestwa. Jednia jest nie tylko najwyższą mocą, najpotężniejszą ze wszystkich bytów⁶⁸, lecz również największą doskonałością i Najwyższym Dobrem.⁶⁹ Jako Najwyższe Dobro jest wolna od zazdrości i dlatego używa swojej potęgi, aby udzielać doskonałości wszystkim bytom. Dobroć zmusza Jednię do rozlewności.⁷⁰ Stąd rozlewność Jedni u Plotyna znaczy tyle, co rozlewność Dobra.

Jednia udziela swej doskonałości wszystkim bytom przez działanie sprawcze. Stąd rozlewność Najwyższego Dobra ma swoje źródło w jego przyczynowości sprawczej, której jednak, jak słusznie zauważa Peghaire, nie należy brać tutaj w ścisłości jej znaczenia scholastycznego.⁷¹

Byłoby jednak błędem sądzić, że Plotyn łączy z Dobrem wyłącznie działanie sprawcze i odmawia mu przyczynowości celowej. Wszak zasadnicza dla neoplatonizmu jest nauka, że jak wszystko powstało z Dobra Najwyższego, tak też dąży doń na powrót. Stąd Plotyn pisze, że Dobro nie potrzebuje niczego, ale wszelkie byty dążą do niego jako swego celu ostatecznego, działając dla Dobra i przez Dobro (*peri to agathon kai dia to agathon*).⁷²

Naukę o rozlewności dobra, tkwiącą w samym sercu doktryny Plotyna, rozwija Proklus. Proklus głosi również całkowitą tożsamość Jedni i Dobra. Dobro jest Jednią a Jednia Dobrem.⁷³

Zależność bytów od Dobra wyraża Proklus słowami *metecho* — „uczestniczyć“, *proeimi* — „wychodzić z czegoś na zewnątrz“, które dostatecznie wskazują na jego rozlewność. Wszystkie jestestwa uczestniczą w Jedni,⁷⁴ a zarazem w Dobru⁷⁵ i od niego pochodzą, niejako wychodzą z niego na zewnątrz.⁷⁶

⁶⁶ Tamże, 1. 1, n. VI.

⁶⁷ Péghaire J. C. S. Sp., *L'axiome „Bonum est diffusivum sui“ dans le néo-platonisme et le thomisme*, *Revue de l'Université d'Ottawa*, 2 (1932), s. 11.

⁶⁸ V Enn., 1. 4, n. I.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże; por. III Enn., 1. 8, n. X.

⁷¹ *L'axiome „Bonum est diffusivum sui“*..., j.w., s. 12.

⁷² III Enn., 1. 8, n. X

⁷³ *Institutio theologica*, n. I.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże, n. VIII.

⁷⁶ Tamże, n. XII; por. n. XI, n. XIII, n. XXXI.

Według Proklusa Dobru przysługuje rozlewność dzięki jego przyczynowości sprawczej. Píše bowiem, że wszystkie byty zależą od Dobra, które jest początkiem i pierwszą przyczyną.⁷⁷ Dobro wszystko rodzi, obdarza bytem i utrzymuje w istnieniu.⁷⁸ Gdy się zważy, że Proklus zależy od Porfyriusza, jednego z głównych komentatorów platońskich Arystotelesa, a przy tym naucza w Atenach, gdzie wpływ Stagiryty był szczególnie silny, można spodziewać się u niego pojęcia przyczynowości sprawczej bardziej ścisłego i więcej zbliżonego do arystotelizmu, niż u Plotyna.⁷⁹

Niemniej jednak Proklus przypisuje Dobru również przyczynowość celową. Stwierdza bowiem wyraźnie, że każdy byt zwraca się ku temu, od czego pochodzi jego istota. Stąd wszystkie jestestwa pożądamy Dobra, któremu zawdzięczają swoją istotę i istnienie.⁸⁰

Pod wpływem Plotyna a zwłaszcza Proklusa kształtowały się poglądy na dobro również Pseudo-Dionizego Areopagity.⁸¹ Stąd w czwartym rozdziale *De divinis nominibus* przedstawia on rozlewność dobra w szacie chrześcijańskiej a zarazem neoplatońskiej.

Teologia uczy nas, że Bóg, który jest Dobrem z istoty (*substantiale bonum — usiodes agathon*), rozciąga swoją dobroć na wszystkie byty. Już samo słowo „rozciąga“ (*extendit — diateinei*) mówi nam, że Pseudo-Dionizy przypisuje rozlewność Najwyższemu Dobru dzięki jego przyczynowości sprawczej. Potwierdzenie tego znajdujemy w następnym zdaniu, w którym Areopagita przyrównuje Dobro do słońca, podobnie jak Platon i Plotyn. Najwyższe Dobro jak słońce wysyła ku wszystkim bytom promienie pełne dobroci, którym aniołowie niebiescy, ludzie, zwierzęta, rośliny i wszelkie jestestwa zawdzięczają życie i istnienie. Zaznacza jednak Pseudo-Dionizy, że słońce jest ciemnym, nieudolnym obrazem Dobra i nie może oddać w pełni jego wspaniałości i wpływu.⁸² Porównanie Najwyższego Dobra do życiodajnego słońca wskazuje niedwuznacznie, że właśnie w działaniu sprawczym widzi Areopagita źródło jego rozlewności.

Nie znaczy to jednak, że Pseudo-Dionizy odmawia dobru przyczynowości celowej. Właśnie w tym zdaniu z czwartego rozdziału *De divinis nominibus*, które przytacza św. Tomasz omawiając pochodzenie zasady

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, n. XXV.

⁷⁹ L'axiome „Bonum est diffusivum sui“..., j.w., s. 15.

⁸⁰ *Institutio theologica*, n. XXXI.

⁸¹ Zob. Koch. H., Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen, *Philologus*, 54 (1895), s. 439 nn; Müller H. F., Dionysios, Proklos, Plotinos, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 20 (1918), Münster i W., s. 41 nn.

⁸² *De Div. Nom.*, c. 4, Migne, P. G., t. 3, col. 693 B-696 D.

*Bonum est diffusivum sui*⁸³, Areopagita przyznaje Dobru nie tylko przyczynowość sprawczą, lecz również celową. Oto według niego wszystkie byty wywodzą swoje istnienie z Najwyższego Dobra, jako z doskonałej przyczyny. Równocześnie jednak wszelkie jestestwa pożądają (*ephietai*) Najwyższego Dobra i do niego dążą, jako do właściwego każdemu z nich celu.⁸⁴

Zależność Pseudo-Dionizego od Plotyna i Proklusa w nauce o rozlewności dobra rzuca się w oczy. Trzeba jednak pamiętać o tym, co zaznacza o. Woroniecki, że Areopagita jest wolny od błędów emanacji panteistycznej. Uznaje on Boga osobowego, odrębnego od świata i stwarzającego go aktem woli, a „ten akt stwórczy sprowadza do dobroci Bożej, która pragnie swą doskonałość nieskończoną udzielić innym istotom“. Niejasna jednak i mglista terminologia Pseudo-Dionizego może łatwo wywołać „nieporozumienia o zabarwieniu panteistycznym“.⁸⁵

b) Rozlewność dobra w tomizmie

Doktor Anielski około 50 razy cytuje zasadę *Bonum est diffusivum sui*.⁸⁶ Zaznacza przy tym wielokrotnie, że czerpie ją z pism Pseudo-Dionizego Areopagity.⁸⁷ Jednak w dziełach Pseudo-Dionizego znajdujemy jedynie rozprawienie treści tej zasady, ale nie spotykamy jej w dosłownym brzmieniu. Areopagita w pewnym miejscu mówi: *bonum ex quo omnia subsistunt et sunt*, co później przełożono na aksjomat *Bonum est diffusivum sui*.⁸⁸

Św. Tomasz przejmuje tezę dionizjańską a ściśle mówiąc platońską i neoplatońską o rozlewności dobra i rozwija ją w jasno określony sposób. Według Akwinaty dobro udziela się przede wszystkim dzięki przysługującej mu z istoty przyczynowości celowej.

W *De Veritate*, q. 21, a. 1, ad 4, gdzie mieści się omówienie zasady *Bonum est diffusivum sui*, analizuje Doktor Anielski słowo *diffundere* (rozlewać, rozszerzać, rozpościerać). W ścisłym brzmieniu oznacza ono działanie przyczyny sprawczej. W szerszym jednak ujęciu może oznaczać zarówno wpływ (*influere*), jak i czynność (*facere*).⁸⁹

⁸³ S. Th. I, q. 5, a. 4, ad 2.

⁸⁴ De Div. Nom., c. 4, Migne, P. G., t. 3, col. 700.

⁸⁵ Woroniecki J., O. P., Elementy dionizjańskie w tomizmie, „Collectanea Theologica“ 17 (1936), s. 30.

⁸⁶ Durantel J., Saint Thomas et le Pseudo-Denis, Paris 1919, s. 60.

⁸⁷ De Ver., q. 21, a. 1, ad 4; S. Th. I, q. 5, a. 4, ad 2; S. Th. III, q. 1, a. 1 c.

⁸⁸ Pégues Th., O. P., Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin, Toulouse 1906, t. I, s. 187.

⁸⁹ Ad quartum dicendum, quod diffundere, licet secundum proprietatem vocabuli videatur importare operationem causae efficientis, tamen largo modo potest importare habitudinem cuiuscumque causae sicut influere et facere, et alia huiusmodi.

Doktor Anielski nie twierdzi, że nie można żadną miarą mówić o rozlewności dobra przez jego przyczynowość sprawczą. Wszak nawet samo słowo *diffundere* wskazuje na działanie sprawcze. Akwinata szuka jednak rozlewności, która sięga swymi korzeniami samej istoty dobra.

Rozlewność, która wynika z istoty dobra, nie jest działaniem przyczyny sprawczej, lecz wpływem przyczyny celowej. Z istoty bowiem dobra wynika przyczynowość celowa. Proces udzielania się dobra, mając podstawę w wynikającej z jego istoty przyczynowości celowej nie wymaga pośrednictwa jakiejś władzy czy siły dodanej.⁹⁰ Przebiega on mocą samej istoty dobra, tj. doskonałości, która może udoskonalić jakieś jestestwo i przez to staje się dlań przedmiotem pożądania czyli celem. Przyczynowość zaś sprawcza i oparta na niej rozlewność nie wypływa z istoty dobra, lecz przysługuje mu tylko ubocznie. Wynika ona bowiem z podmiotu, któremu przypada w udziale być dobrym (*ratione eius, cui accidit esse bonum*).

Doktor Anielski podaje dwa związane dowody na to, że rozlewność dobra wynikająca z jego istoty nie może mieć źródła w przyczynowości sprawczej, lecz znajduje właściwe wyjaśnienie w przyczynowości celowej.

Po pierwsze, przyczyna sprawcza rozpatrywana w sobie jest raczej początkiem (*initium*). Dobro zaś jako doskonałość stanowiąca przedmiot pożądania jest kresem, posiada charakter czegoś końcowego (*rationem ultimi*). Przyczyna sprawcza rozpatrywana w sobie, będąc początkiem rzeczy, nie jest miarą i doskonałością rzeczy, co mieści się w pojęciu dobra. Doskonałość bowiem rzeczy nie mierzy się jej przyczyną sprawczą jako taką, lecz stopniem doskonałości, jaki stał się udziałem danej rzeczy. Ten zaś stopień poznajemy przez zbadanie celu, ku któremu rzecz zmierza. W ten sposób cel a tym samym dobro, jako nierozzerwalnie z nim związane staje się miarą i doskonałością rzeczy. Stąd dobro rozlewa się na sposób przyczyny celowej.

Po drugie, między przyczyną sprawczą a jej skutkiem zachodzi podobieństwo zgodnie z podstawową w tomizmie zasadą *Omne agens agit sibi simile*. Polega ono na tym, że skutek przejmuje w większym lub mniejszym stopniu właściwości formy przyczyny, przez którą ona działając powołała go do istnienia. To podobieństwo jednak nie jest zupełne, lecz dotyczy tylko pewnych właściwości. Skutek zawiera w sobie tylko część swojej przyczyny sprawczej i dlatego nie odtwarza jej całkowicie.

⁹⁰ Cum autem dicitur quod bonum est diffusivum secundum sui rationem, non est intelligenda effusio secundum quod importat operationem causae efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causae finalis; et talis diffusio non est mediante aliqua virtute superaddita. De Ver., q. 21, a. 1, ad. 4; por. I Sent., d. 34, q. 2, a. unic., ad. 4; I C. G., c. 37, 5; S. Th. I—II, q. 1, a. 4, ad. 1.

W innym stosunku niż skutek do swojej przyczyny sprawczej pozostaje jestestwo do celu, który osiąga. Gdy bowiem jakieś jestestwo osiąga pewien cel, nie posiada go tylko częściowo, jak skutek właściwości swojej przyczyny, lecz w pełni bytu. Stąd dobro, pokrywając się z celem, udziela się jestestwu, które je osiąga w całej swojej rzeczywistości i przez to różni się zasadniczo od przyczyny sprawczej, udzielającej się swemu skutkowi tylko w części. Stąd rozlewność dobra, to rozlewność na sposób przyczyny celowej.⁹¹

Rozlewność dobra jest szersza niż pole przyczynowości sprawczej i dlatego nie mogą one należeć do tego samego porządku. W świetle tomizmu rozlewność dobra, to potężny wpływ celu, który jak magnes przyciąga do siebie rozmaite byty, aby udzielać się im w pełni swego istnienia. *Bonum dicitur diffusivum sui eo modo quo finis dicitur movere.*⁹²

Z a k o ń c z e n i e

PODSTAWOWE CECHY TOMISTYCZNEJ METAFIZYKI DOBRA

Są nimi: realizm, obiektywizm i optymizm.

1) Realizm tomistycznej metafizyki dobra wynika z utożsamienia dobra z bytem. W ten sposób tomizm przeciwstawia się nowożytnym teoriom wartości XIX i XX wieku, które zastępują termin „byt“ terminem „wartość“ i głoszą dualizm wartości i bytu.

Powyższe teorie uważają, że wartość i byt tworzą dwie automatyczne sfery, dwa odrębne światy rządzone odmiennymi prawami. Niewątpliwie widać w tych teoriach wpływ platońskiego idealizmu, rozróżniającego świat doskonałych idei i niedoskonałych rzeczy. Dobrą ilustracją będą tutaj poglądy Rickerta. Według niego wartości nie można znaleźć ani w przedmiotach, ani w podmiotach. Tworzą one odrębną, samoistną sferę (*ein Reich für sich*), leżącą po przeciwnej stronie (*jenseits*) przedmiotu i podmiotu, czyli rzeczywistości.⁹³ Ostatecznym problemem filozofii jest jedność wartości i rzeczywistości, czyli jedność świata.⁹⁴ Stąd Rickert szuka więzi łączącej wartość z rzeczywistością i przez to spajającej świat (*den Weltknoten*).⁹⁵ Wprawdzie Rickert znajduje ją w owym

⁹¹ Dicit autem bonum diffusionem causae finalis, et non causae agentis: tum quia efficiens, in quantum huiusmodi, non est rei mensura et perfectio, sed magis initium; tum quia effectus participat causam efficientem secundum assimilationem formae tantum; sed finem consequitur res secundum totum esse suum, et in hoc consistebat ratio boni.

⁹² S. Th. I, q. 5, a. 4, ad 2.

⁹³ Rickert H., Vom Begriff der Philosophie, „Logos“ 1 (1910), s. 12.

⁹⁴ Rickert H., System der Philosophie, Tübingen 1921, s. 233.

⁹⁵ Tamże, s. 260.

naprawdę tajemniczym immanentnym znaczeniu (*der immanente Sinn*), ale ostatecznie czuje jej słabość i szuka rozwiązania ciężkiego zagadnienia jedności świata w metafizyce wiary, której wzór widzi w platońskiej nauce o idei dobra.

Tomizm odnajduje ową więź łączącą wartość z rzeczywistością w bycie, który utożsamia się z dobrem. Więzią spajającą świat, owym *Weltknoten* staje się w tomizmie metafizyczne pojęcie bytu, będące owocem abstrakcji, które dzięki swojej transcendencji i analogii wyczerpuje całą rzeczywistość.

2) Z realizmem tomistyczna metafizyka dobra łączy obiektywizm. O dobru bowiem rozstrzyga nie sam podmiot, który je posiada, lecz przede wszystkim przedmiot, który przez swoją budowę ontyczną przyciąga ludzkie pożądanie. Stąd dobro obiektywne i bezwzględne stanowi rzeczywistość, której istnienie nie podlega wątpliwości.

W ten sposób tomizm przeciwstawia się tym wszystkim teoriom wartości, które uważają dobro za czysto subiektywne i względne (*Ehrenfels, Kreibig*). Św. Tomasz poddał analizie problem, jakim elementem w dobru jest pożądalność (*appetibilitas*), ale ustrzegł się subiektywizmu, w jaki po wiekach popadł np. Ehrenfels twierdząc, że „wartość rzeczy jest jej pożądalnością”.⁹⁶

Należy zaznaczyć przy tym, że nie brak nowożytnych teorii wartości, które przyjmują wartości obiektywne i bezwzględne, ale dają im kruche podstawy umiejscawiając je poza bytem, wskutek czego mogą łatwo ulegać zmianom wraz z podmiotem (Rickert, Scheler). Tym ostatnim tomizm przeciwstawia mocne osadzenie dobra w samym przedmiocie. Dobro w tomizmie nie jest tylko przyцепione do przedmiotu, jak to ma miejsce w nowoczesnych aksjologiach, lecz łączy się z nim w sposób najbardziej wewnętrzny.

Jedność dobra i bytu łączy się w tomizmie z jednością poznania dobra i poznania bytu. Jedność ontologiczna przechodzi w jedność noetyczną. Do podstawowych właściwości tomizmu należy to, co Gilson nazwał prymatem bytu w porządku poznawczym (*primat de l'être dans l'ordre de la connaissance*)⁹⁷. Byt jest tym, co umysł wpierw poznaje. Dobro zaś jest rzeczowo tym samym, co byt. Stąd cokolwiek umysł poznaje, poznaje wpierw jako byt, a w konsekwencji jako dobro.⁹⁸ Wszelkie poznanie dobra zawiera w sobie, jako podstawę, poznanie bytu.

⁹⁶ Ehrenfels Dr. Ch. v., *System der Werttheorie*, B. I. (1897), B. II (1898), Leipzig, *Der Wert eines Dinges ist seine Begehrbarkeit*. B. I., s. 53.

⁹⁷ Le Thomisme, j.w. s. 144.

⁹⁸ Cum autem ens sit primum, quod in intellectu concipitur, oportet quod quidquid in intellectum cadit, intelligatur ut ens, et per consequens ut... bonum. De Pot., q. 9, a. 7.

W ten sposób tomizm przeciwstawia się teoriom wartości, które z dualizmem wartości i bytu łączą dualizm poznania wartości i bytu, stając na stanowisku, że wartości poznajemy na drodze irracjonalnej a nie na drodze spostrzeżeń i rozumowania, na której ujmujemy byt.

Stąd słusznie pisze Grabmann, że w tomizmie poznanie wartości przedstawia się inaczej niż u nowoczesnych filozofów wartości, gdyż opiera się ono na mocnej podstawie poznaniu bytu (*auf die feste Grundlage der Seinserkenntnis*) i dzięki temu posiada fundament ontyczny oraz metafizyczny.⁹⁹

3) Realizm i obiektywizm tomistycznej metafizyki dobra sprawia, że odznacza się ona optymizmem egzystencjalnym. Optymizm ten posiada źródło w tożsamości dobra i bytu. Św. Tomasz niejednokrotnie nawiązuje do optymistycznego twierdzenia św. Augustyna: *In quantum sumus, boni sumus*.¹⁰⁰ Gilson dostrzega w tym jednomyślność między Stagirytą, Biskupem z Hippony i Doktorem Anielskim. Należy jednak podkreślić również za Gilsonem, że Akwinata nie jest w nauce o tożsamości dobra i bytu eklektykiem, ale w samodzielny sposób przetwarza myśli swoich wielkich poprzedników.¹⁰¹

Św. Augustyn wyprowadza dobroć wszystkich bytów z dobroci Boga, w której one uczestniczą. Dzieło, które wychodzi z rąk Boga — Najwyższego Dobra — musi być dobre. Stąd według Biskupa z Hippony — Bóg jest *Bonum omnis boni*.¹⁰²

Św. Tomasz widzi niewątpliwie siłę tego augustiańskiego, rzecz można teologicznego dowodu na tożsamość dobra i bytu. Ujmuje go z właściwą sobie zwięzłością: *Omne ens, quod non est Deus, est Dei creatura... Deus vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum*.¹⁰³ Akwinata wyraźnie uczy o uczestnictwie wszystkich bytów w dobroci Boga, który jest Dobrem wszelkiego dobra, przy czym popiera swoje wywody autorytetem św. Augustyna.¹⁰⁴

Doktorowi Anielskiemu nie wystarcza jednak stwierdzenie, że wszelki byt jako dzieło Boga — Najwyższego Dobra — musi być dobry. Za Arystotelesem, którego znacznie pogłębia, wykazuje tożsamość rzeczową dobra i bytu na płaszczyźnie spekulacji rozumowej i ogólnego doświad-

⁹⁹ Grabmann M., *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin*, Augsburg 1925, s. 30.

¹⁰⁰ *De doctrina christiana*, 1. 1, c. 32, Migne, P. L., t. 34, col. 32.

¹⁰¹ *Le Thomisme*, j.w., s. 144; zob. Hertling G. v., *Augustinuszeit bei Thomas von Aquin*, *Historische Beiträge zur Philosophie*, Kempten u. München 1914, s. 115.

¹⁰² *De Trinitate*, 1. 8, c. 3, Migne, P. L., t. 42, col. 949; zob. Rintelen Fr. J. v., *Deus bonum omnis boni*, Grabmann — Mausbach Aurelius Augustinus, Köln 1930, s. 205 nn.

¹⁰³ S. Th. I, q. 5, a. 3.

¹⁰⁴ *De Ver.*, q. 21, a. 4, c.; ad 3; S. Th. I, q. 6, a. 4, C.

czenia. Na drodze spekulatywnej i empirycznej dowodzi Akwinata, że już sama struktura wewnętrzna bytu mówi dostatecznie o jego identyczności z dobrem. Ta identyczność sprawia, że tomistyczną metafizykę dobra cechuje optymizm egzystencjalny.

SUMMARIUM

Quaestione ex qua S. Thomae subtilis boni explicatio sequitur haec est Aristotelis definitio: bonum est quod omnia appetunt.

1. S. Thomas non est tamen contentus supra memorata boni definitione a posteriori, sed rationem quoque formalem seu naturam boni quaerit. Invenit autem eam in entis perfectione, quae aliquam entitatem perficere potest. Appetibile, conveniens, perfectivum, perfectum esse — hi sunt gradus, quibus S. Thomae cognitio, in vivam semper quaestionem quid sit bonum quaerens responsum, ascendit.

Identitas boni entisque transcendentiam et analogiam boni implicat, fundamentum autem variorum boni graduum discrimen inter actum et potentiam facit.

2. S. Thomas elementum relativum e natura boni non excludit et ad relationem tantum absolutam eam non reducit. Bonitas enim ex entis perfectione et respectu perfectivi, qui in ea fundatus est, constat.

Subtiliter S. Thomae cogitata Capreolus reddit, qui hanc boni definitionem affert: absolutum inseparabile a respectu.

Relatio, quae in bonitate est, naturam relationis secundum dici habet.

3. E boni natura eius causalitas sequitur, quae efficit illud diffusivum esse.

S. Thomas explicat rationem: „Bonum est diffusivum sui“, quae suis altissimis radicibus in platonismo et neoplatonismo defixa est. Neoplatonici „diffusivum“ boni imprimis uti actionem causae efficientis intelligunt, Thomas vero id quod bonum diffusivum est praecipue in eius causalitate finali vidit. Bonum diffunditur quoniam fit entium finis eaque attrahit, ut illis communicetur.

4. Metaphysicae, quae thomistica dicitur, hae sunt boni notae: realismus, obiectivismus, optimismus.

a) Realismus in unitate entis et boni se manifestat. Qua de causa thomismus a modernis statuendi valorem theoriis differt, quae cum rem et valorem uti duas autonomicas partes separent, artificiosum quoddam vinculum, quo mundus iungatur, quaerere debent. In thomismo res et valores notione entis et existentiae iunguntur.

b) Obiectivismus metaphysicae boni apud S. Thomam in hoc manifestatur, ut bonum in obiecto fundetur, quod sua perfectione subiectum allicit. Propterea in thomismo locum est in res, quae obiectivum et absolutum valorem habent atque periculum subiectivismi et relativismi vitat.

c) Optimismus existentialis metaphysicae boni apud Doctorem Angelicum ex entis et boni identitate atque ex participatione entium in bonitate Dei oritur. Hac de causa S. Thomas saepissime illud S. Augustini repetat: In quantum sumus boni sumus.