

Joseph Maréchal

O naturalnym pragnieniu doskonałości uszczęśliwiającej*

Zakorzenienie w ludzkiej duszy naturalnego pragnienia doskonałości uszczęśliwiającej, polegającej na oglądzie Boga — jeśli takowe istnieje — niesie z pewnością poznanie możliwości szczęśliwości nadprzyrodzonej za pośrednictwem tegoż pragnienia. Obie te kwestie [istnienie owego pragnienia i możliwość poznania jego przedmiotu — A.R.B., J.S.] od czasów średniowiecza są tak często podnoszone, a także obecnie dyskutowane wśród uczonych, że trudno oczekiwać, aby w tej materii dało się wnieść coś nowego. Usprawiedliwia mnie to, że nie ja ponownie problemy te poruszyłem. Gdy bowiem niedawno, w filozoficznym badaniu¹, przyjąłem częściowo w epistemologii możliwość absolutnego celu nadprzyrodzonego, owo rozumowe postępowanie, choć następnie uzasadnione, nie zyskało akceptacji wszystkich czytelników i pewnie niejeden mylnie je zrozumiał. Dlatego w tej sprawie wydaje się korzystne, aby moją myśl wyłożyć raz jeszcze².

* Artykuł wysłany przez Josepha Maréchala 3 lipca 1930 roku do „Gregorianum” nie został w nim jednak opublikowany, lecz ukazał się dopiero po śmierci Maréchala, w wydaniu zbiorowym: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1. Bruxelles—Paris 1950, s. 323—337.

¹ Por. *Le point de départ de la Métaphysique*. Z. 5: *Le thomisme devant la philosophie critique*. Édition 1. Louvain—Paris 1926. Zob. szczególnie: s. XVIII—XX; księga II, sekcja III, rozdział 4, s. 306—316; rozdział 5, s. 349—353.

² Wyłożyć, podkreślam — lecz niejako dla podsumowania — i umocnić ogólnymi twierdzeniami. Nie od rzeczy bowiem byłoby podać odnośniki do dzieł Tomasza [z Akwinu — A.R.B., J.S.], w których on sam podejmuje te kwestie, lub też przywołać poglądy różnych autorów, wraz z aktualnymi dokumentami i argumentacją odnoszącą się do naturalnego pragnienia szczęśliwości, których można znaleźć wiele w komentarzach podejmujących ten problem od roku 1924. Warto wymienić nastę-

Wolno zatem, gwoi ścisłości, spróbować wskazać, jak liczne, wysunięte przeciw mojemu stanowisku, oskarżenia rozumieją ich autorzy, tak aby krótko i właściwie na nie odpowiedzieć. Stawia mi się zatem, chociaż nie wprost, trzy zarzuty:

1. Dopóki wyłącznie na podstawie przesłanek rozumowych dedukuję możliwość absolutnego oglądu Boga z naturalnego pragnienia doskonałości uszczęśliwiającej, pogląd taki jest w teologii mało bezpieczny, można by nawet rzec: podejrzany i śmiały.

2. Nawet jeśli ostatecznie moje tezy bronią się przed negatywnym stanowiskiem teologicznym, to same nie są w stanie dostatecznie się uzasadnić.

3. Niesłusznie odrzucam, gwoi wzmocnienia wartości poznania metafizycznego, ogląd celu nadprzyrodzonego.

I

Na pierwszą wątpliwość, zaiste osobliwą, w pełni odpowiem, gdy krótko powtórzę wcześniejsze moje twierdzenia.

Po pierwsze zatem, w przywołanym wcześniej dziele rzeczywiście opieram się w swoim poglądzie na słowach św. Tomasza: ludzki umysł, jak każdy skończony intelekt, zasadza się na pewnym naturalnym pragnieniu doskonałości uszczęśliwiającej, które zaspokoić może tylko bezpośrednie widzenie Boga. Z tego zaś wnioskowania o pragnieniu wynika właściwa konkluzja, że bezpośrednie widzenie Boga jest możliwe samo z siebie. O właściwym znaczeniu tego twierdzenia

pujących autorów i ich prace: G. De Broglie SJ („Recherches de science religieuse” 1924 i 1925; „Gregorianum” 1928), E. Brisbois SJ („Nouvelle revue théologique” 1927), G. Laporta OSB („Ephemerides Theologiae Lovanienses” 1928), M.-D. Roland-Gosselin OP („Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1929), J.E. O’Mahony OSFC (*The desire of God in the philosophy of St. Thomas Aquinas* 1929), A. Fernandez OP (*Divus Thomas*. Plaisance 1930). Wszystkie te dzieła omawiają naturalne pragnienie widzenia Boga i odsyłają do św. Tomasza. Wśród autorów głoszących twierdzenia przeciwne można wskazać następujące osoby: A. Gardeil OP (*La structure de l’âme et l’expérience mystique*. Vol. 1, 1927), A. Blanche OP („Revue de philosophie” 1924), R. Mulard OP („Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1925), R. Garrigou-Lagrange OP („Revue thomiste” 1928), P. Balzarette OP („Angelicum” 1929).

napiisałem wiele w przywołanej już książce, co też z przyjemnością postaram się tutaj zebrać.

A

„Naturalne pragnienie”: [dane — A.R.B., J.S.] *implicite* — zaznaczam — nie zaś *explicite* i w formie wyodrębnionej; *explicite* bowiem pragnienie samo z siebie nie jest konieczne, czy to jako wykonywanie [czegoś, czyli forma aktywności — A.R.B., J.S.], czy też jako konkretyzacja, i przeto nie dostarcza koniecznego wskazania [samej — A.R.B., J.S.] możliwości pragnienia celu. „Naturalnym” zaś pragnieniem nazywam: 1) w sensie właściwym (w ramach pożądania wzbudzonego) pewną intencję koniecznie odczuwaną w każdym akcie naszego chcenia; 2) w sensie szerszym (w ramach pożądania wrodzonego) nazywam w ten sposób dyspozycję lub „naturalną skłonność”, która jest podstawą takiej realizowanej intencji³; pozwala mi to potraktować „zdolność pragnienia” jako prawdziwe „pragnienie”, co jednak czynić należy bardzo ostrożnie — na uwadze bowiem trzeba mieć bardziej doktrynę niż uzurpujące sobie [prawo do jej poprawiania — A.R.B., J.S.] głosy.

Co zaś kryje termin „doskonałość uszczęśliwiająca” w ujęciu Tomasza [z Akwinu — A.R.B., J.S.] i w tekstach innych scholastyków, to nie podlega żadnej dyskusji. Uszczęśliwiająca bowiem doskonałość znaczy wedle nich przekraczające moc i zdolności wszelkiej natury stworzonej intuicyjne poznanie Boga, dowiedzione zarówno rozumowo, jak i przez Objawienie.

Aby zatem taka szczęśliwość była upragniona przez nasze pobudzone pragnienie (czy to znaczące, czy też wykonujące), konieczne jest

³ Dość wątpliwy wydaje się pogląd, który jakby w samym chceniu dostrzega różnicę na pożądanie wrodzone i pożądanie nabyte. Aby uniknąć wieloznaczności, słowo „pożądanie” należy rozumieć raz w znaczeniu możności, innym razem w znaczeniu aktu, lecz możność pożądania jest nazywana pobudzeniem tylko denominatywnie, w odniesieniu do jej aktów, które same tylko są „pobudzane”; takie pożądanie wolitywne właściwie jest pobudzeniem, gdyż zawsze kieruje się poznaniem. Pożądanie wolitywne (woli jako możności), którego zasadą jest działanie pobudzające, nazywa się więc denominatywnie pobudzeniem. Zatem pożądanie wzięte samo w sobie, jako radykalna skłonność do wszelkiego dobra, pochodząca od intelektualnego przedstawienia, nazywana jest wrodzoną, gdy wola taką swą skłonność lub pierwsze poruszenie odnosi do natury. Taki sens ontologiczny dostrzegam, jeśli mowa jest ogólnie o pożądlivości lub o wrodzonym pragnieniu doskonałości uszczęśliwiającej.

do tego — nawet niejasne — wcześniejsze poznanie. Dlatego wielkie trudności wywołuje wcześniejsze wykluczenie takiego poznania.

Jeśli chodzi o pierwszy zarzut [dotyczący dedukcji możliwości oglądu Boga z naturalnego pragnienia doskonałości uszczęśliwiającej — A.R.B., J.S.], to stwierdza się, że naturalna skłonność wolitywna (jako możliwość) nie wymaga żadnych pojęć w dążeniu do swego kresu, ale jedynie oparcia się na naturalnej dyspozycji woli względem intelektu. Wychodząc przeto z jednego wykonywanego aktu, który uznaje się za wzbudzony ze względu na szczęśliwość nadprzyrodzoną, słusznie można pytać o stanowiący jego wyjaśnienie przedmiot poznania.

Sądzę, że wszelkie poznanie odpowiedź na tak postawione pytanie wyraża tylko wirtualnie i negatywnie, jako zawartą w abstrakcyjnej zasadzie dobra, w taki sposób, że ze względu na nieograniczoność owej zasady, w każdym poznaniu można orzec zawieranie się Bytu najwyższego. To jednak ukazuje różnicę między intelektem a wolą [różnicę polegającą na tym — A.R.B., J.S.], że ten pierwszy jest władzą pasywną, zdolną tylko ująć swój przedmiot formalny, podczas gdy drugiej, jako zdolności aktywnej, już z zasady towarzyszy pewne pożądanie.

Wirtualność tego poznania i niejawnosć tego pragnienia stają się dla nas wtedy po raz pierwszy jasne, gdy podejmując refleksję i *quasi*-eksperyment wewnętrzny, nie postrzegamy skończonego dobra ani pośredniego posiadania [tego, co — A.R.B., J.S.] nasycą nasze pragnienie. Zauważamy, że ostatecznie nasza „zdolność pragnienia” pozostaje czymś pozytywnym jako podporządkowana dobru ogólnemu, lecz nadal może być zdefiniowana tylko negatywnie: naturalnym bowiem światłem wewnętrzną zasadę widzenia Boga nie lepiej możemy uchwycić niż samą istotę Boga.

Wynikają z tego pewne konsekwencje:

1. W stanie, który określamy mianem natury czystej, mogłoby się zdarzyć, że nie występowałoby ani rozróżnienie między pojęciem widzenia Boga i jego możliwością, ani też żadne wyraźne i silne pragnienie takiego widzenia. Można bowiem wątpić, czy człowiek, bez objawienia porządku nadprzyrodzonego, jest zdolny prawdziwie dojść do rozstrzygnięcia, jasno i wyraźnie wydedukowanego, na drodze wspomnianej już refleksji.

2. Domyślne uszczegółowienie naszego pragnienia właściwie i formalnie nie jest wywodzone z istoty Boga samej w sobie, lecz tylko z analogicznego ujęcia Boga, który przekracza wszystkie dobra skończone. Słusznie bowiem próbujemy naszej zdolności pragnienia nie wypełniać jedynie samym dobrem stworzonym, posiadanym wprost;

ale nie próbujemy też stwierdzać, że nasze pragnienie naturalne nie-
sie bezpośrednio kontemplację boskiej istoty. W rzeczywistości oba te
uszczegółowienia (czyli albo obejmujące coś dobro stworzone, albo isto-
ta boska ujęta sama w sobie) oznaczają materialnie ten sam przed-
miot pragnienia, jednak formalnie rzecz biorąc, jedno nie jest drugim.
Dla pierwszego, wywiedzionego z dobra stworzonego na drodze nega-
cji, uszczegółowienie jest naturalne. Drugie, wyprowadzone z pozytyw-
nej proporcji względem istoty Boga, jest nadprzyrodzone. Tym samym
naturalnemu pragnieniu najwyższej szczęśliwości nie przeszkadza to,
że właściwy przedmiot formalny naszej woli jest określany uszczęśli-
wiającym w ogólności; pod abstrakcyjnym pojęciem formalnym szczęś-
liwości poszukujemy wszak tego konkretnego stopnia szczęśliwości
(jego najwyższego poziomu), ku któremu kierujemy się wiedzeni jakby
naturalnym impulsem; jeśli zatem „każdej formie towarzyszy skłon-
ność” i jeśli owa skłonność natury tkwi w niedoskonałym szczęściu
jako ostatecznym celu, to wtedy formalny przedmiot woli nie będzie
już dobrem w ogóle, lecz jedynie rodzajem pewnego dobra.

3. Nasze pragnienie doskonałości uszczęśliwiającej jest nie tylko
zmieszane i niejawne, lecz także samo przez się nieskuteczne.

To, że jest nieskuteczne fizycznie, łatwo wykazać, mając na uwa-
dze oczywisty brak proporcji między tymże pragnieniem a jego przed-
miotem. Owa nieproporcjonalność jest jakby psychologicznie wpisana
w samo pragnienie, ponieważ najwyższe dobro pozostaje dla nas do-
stępne wyłącznie w sferze życzeń, gdyż [jego — A.R.B., J.S.] nieskoń-
czoność przekracza wszystko to, co zawiera [stworzona — A.R.B.,
J.S.] natura. Takie pragnienie, niejako prawem samego stworzenia,
nie jest też moralnie skuteczne lub wymagane do zadośćuczynienia
Stwórcy. Bóg bowiem nie stworzył niczego z konieczności; żadnej też
pewności nie daje przypuszczenie, że w opisie pragnienia dosko-
nałości uszczęśliwiającej jest ujęta wola Boga.

4. Pragnienie to nie jest więc pod żadnym względem skutkiem
swego kresu, od którego określa się je jako „pragnienie wolitywne”,
lub „pragnienie uwarunkowane”. Z zasady przecież — jeśli przez wo-
litywność rozumiana jest tylko wola nieskuteczna, nie zaś zmienna
lub niestała (jako bowiem naturalna jest ona najwytrwalsza), a jako
pragnienie uwarunkowane [określa się — A.R.B., J.S.] pragnienie
celu uwarunkowanego — pragnieniem w sobie koniecznym jest to,
które podlega zewnętrznym, niepowątpiewalnym warunkom (czyli da-
rowi łaski), aby mogło zostać wypełnione.

Podsumowując zatem całość, człowiek odkrywa w sobie pragnienie
doskonałości uszczęśliwiającej: naturalne, niewyraźne, nieskuteczne
i uwarunkowane, stanowiące uszczegółowienie jego przemian [doko-

nujących się — A.R.B., J.S.] ze względu na dobro ogólne i analogiczne — wreszcie takie, że nabycie jego przedmiotu nie jest ani wymagane, ani zapewnione w przyszłości. Wśród tych uwarunkowań, niewątpliwie koniecznych, jednej tylko przyczynie zwiększonej pewności (ukazują ją jako zbędną, zgodnie z tym, jak rozumie to św. Tomasz) w takim stopniu przyznaję w moich pismach miano uwarunkowania, w jakim chroni [ona — A.R.B., J.S.] od nazywania tego naturalnego pragnienia „pożądaniem naturalnym”, z obawy aby słowo „pożądanie” nie było rozumiane jako pewna moc kierowania do celu nadprzyrodzonego; to bowiem słowo „pragnienie”, zaczerpnięte od Doktora Anielskiego, silniej wskazuje związek z celem, do którego się odnosi.

B

O „możliwości celu nadprzyrodzonego” argumentów kilka.

Nie ma prawie nikogo, kto przeczyłby — przyjmując prawdziwie naturalne pragnienie doskonałości uszczęśliwiającej — możliwości logicznego wnioskowania o owej szczęśliwości opartego na samopostrzeżeniu. Inaczej bowiem, jak twierdzą scholastycy, pragnienie naturalne byłoby daremne.

W rzeczy samej sądzę, że to powracające twierdzenie nie jest z pewnością całkiem pozbawione niejasności, jeżeli ma jedynie wyrażać konieczność mądrego uporządkowania świata. Albowiem nie byłoby daremne domaganie się możliwości pragnienia [doskonałości uszczęśliwiającej — A.R.B., J.S.] *wewnątrz celowości natury* — [pragnienia — A.R.B., J.S.] nie czystego i absolutnego, lecz najbliższego swemu przedmiotowi, czyli innymi słowy, domaganie się, aby przyjęcie przedmiotu następowało, samo przez się, we właściwej potencjalności pragnącego podmiotu. Takie jednak przesunięcie mogłoby stać na przeszkodzie pragnieniu dobra całego porządku natury transcendentnej, [dobra — A.R.B., J.S.] jakim jest widzenie Boga: rozumowanie pozwala [bowiem — A.R.B., J.S.], aby takie oglądanie Boga wywodzić z jednej (jeśli nie chcemy popaść w sprzeczność) odległej możliwości, czyli nieopozycyjności wewnętrznej; a zastosowanie wygłoszonego usprawiedliwienia, tak oszczędne, wydaje się mniej oczywiste niż to, że w przeciwnym razie następuje powrót do uznania samej celowości. Z tego powodu wolałbym zwyczajnie odnieść się w tym wypadku do postulowanej inteligibilności wewnętrznej natu-

ralnego pragnienia. Wszak pragnienie, które rodzi stanowisko przeciwne, byłoby bez wątpienia próżne. Ale pragnienie natury nie może być próżne lub z pewnością jest próżne w taki sposób, że sprzeczność sama przez się zachodzi. Stanowisko przeciwne samo z siebie generuje zatem pragnienie celu absolutnego jako samo w sobie niemożliwe.

Oto zatem nasza ostateczna konkluzja, wydedukowana z naturalnego pragnienia szczęśliwości: intelekt stworzony z natury swej nie jest zdolny do widzenia Boga (co niechętnie stwierdzamy z obawy przed dwuznacznością), lecz „jest zdolny być podniesionym do oglądu Boga dzięki łasce”⁴; zdolność ta należy do „możności biernej uległości”, jako że natura w żaden sposób nie może doprowadzić do jej aktualizacji. Nie stanowi też przeszkody to, że pragnienie naturalne tak oto, w sposób niejawny, rozciąga się na całą naszą możność — także uległości⁵ — ponieważ moc pragnienia niekoniecznie jest mocą osiągnięcia⁶.

C

Doktryna tak przedstawiona, choć nie wszystkim się podoba, to jednak z pewnością jest umiarkowana w porównaniu z innymi poglądami na ten temat i jako taka może być w sposób wolny propagowana wśród katolików. Dlatego dociekliwy badacz może bez obawy pozyskać wiele argumentów, zwłaszcza tych dotyczących głównego twierdzenia, które okazują się do przyjęcia dla teologów zarówno z czasów dawnych, jak i współczesnych. Wśród nich (pomijając szkołę zwaną augustyńską, która przyjmuje inne stanowisko) myślę przede wszystkim o św. Tomaszu, którego pogląd w tej kwestii, pomijając wszelkie kontrowersje, zarówno mnie, jak i innym wydaje się nie pozostawiać żadnej wątpliwości. Po Doktorze Anielskim wielu innych autorów mogłoby

⁴ Św. Tomasz tak pisze: „Dusza z natury jest zdolna przyjąć łaskę: tym samym, że uczyniona jest na obraz Boży, zdolna jest do widzenia Boga dzięki łasce”. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. I—II, zagadnienie 113, artykuł 10.

⁵ Por. M.-D. Roland-Gosselin: *Béatitude et désir naturel d'après S. Thomas d'Aquin*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1929, t. 18, s. 209—214. Współcześnie P. Charlier próbuje nie redukować zdolności oglądu Boga wyłącznie do możliwości biernej uległości (por. „Ephemerides Theologiae Lovanienses” 1930).

⁶ O tym rozróżnieniu, które nie jest nowe, lecz chyba zbyt często pochopnie pomijane, wiele pisze J.E. O'Mahony w swej niedawno wydanej książce: *The desire of God in the philosophy of St. Thomas*.

się podpisać pod tymi twierdzeniami, lub też ich bronić⁷ — na przykład odnośnie do kwestii łaski — następnie [Duns — A.R.B., J.S.] Szkot, jego uczeń, Ferariusz i Dominik Soto z zakonu dominikanów, od których nie odbiegają (w kwestii możliwości dowodu widzenia Boga) Bartłomiej z Messyny, Jan od św. Tomasza i wielu im współczesnych. Podobnie — z zakonu benedyktynów Antoniusz Perez i z kapłanów diecezjalnych Franciszek Sylwiusz; także jezuici: Robert Bellarmin, Franciszek Toletus, Grzegorz z Walencji oraz Vasquez, Arrubal, Recupito, Granada oraz współczesny nam Dominik Palmieri. Spośród współczesnych [filozofów — A.R.B., J.S.] nie mogą pominąć Sestilego (wraz z jego komentarzem z roku 1896 i z komentarzami późniejszymi). Wiarygodna jest zatem, ledwo zasługująca na teologiczną cenzurę, opinia tyłu uczonych, którą wielu podtrzymuje również dzisiaj.

Poza tym stanowiska tu przedstawionego, [jako — A.R.B., J.S.] zwyczajnie wygłaszanego wewnątrz Kościoła, można bronić przed tymi samymi, którzy je atakują. I w rzeczywistości nie narusza się żadnych zasad teologicznych, a nawet ani na jotę nie odbiega się od dokumentów kościelnych, negując wszelki naturalny wymóg [uzyskania — A.R.B., J.S.] Objawienia i łaski. Ostatecznie o [ich — A.R.B., J.S.] pośredniej poznawalności naturalnej mówi już następujące zdanie (wcześniej przez nas przytaczane): „poznanie Boga określane jako analogiczne, jest samo z siebie możliwe”; sądzi się o nim, że wynika z listu papieża Piusa IX do arcybiskupa Monachium z roku 1862, wyśtosowanego wprost przeciwko błędom Jakuba Froschammera, przede wszystkim jako odpowiedź w zamyśle swym potępiająca pewne twierdzenie, które przez wieki otwarcie dyskutowane w szkołach i dobrze oceniane wśród teologów, magisterium kościelne uznało za błędne, jako że nie zostało wyrażone w taki właśnie jasny i precyzyjny sposób. Z tego względu nie od rzeczy będzie wspomnieć, że za Papieżem te tak popularne poglądy wyjaśniali liczni scholastycy. Co więcej, od czasu listu Piusa IX nikt już nie może podejrzewać ograniczania wolności w szkole, skoro, tak jak i wcześniej, rozwijane są [w niej — A.R.B., J.S.] rozmaite twierdzenia. Doprawdy bowiem, ów tekst pa-

⁷ Aktualnie do grona obrońców tego twierdzenia można zaliczyć: G. de Broglie'a SJ: *De la place du surnaturel dans la philosophie de S. Thomas*. „Recherches de science religieuse” 1924, t. 14, s. 193—246, 481—496; H. Ligearda: *Le rapport de la nature et du surnaturel d'après les théologiens scolastique du XIII^e au XVII^e siècle*. „Revue pratique d'apologétique” 1908, s. 772 i nast.; J.E. O'Mahony'ego: *The desire of God in the philosophy of St. Thomas...* Trzeba także koniecznie wspomnieć o teksie V. Douceta pod tytułem: *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio, iuxta theologos a seculo XIII usque ad XX*. „Antonianum” 1929, t. 4.

pieskiego dokumentu — mając na uwadze zasadność odrzucenia doktryny Jakuba Froschammera — jeśli jest uważnie czytany, w sposób oczywisty nie dotyczy naszego stanowiska.

Skoro zatem pogląd nasz jawi się jako wolny od teologicznych zarzutów, możemy teraz przejść do rozpatrywania kolejnej wątpliwości.

II

Czyż nie są silne te racjonalne argumenty, które skłaniają zazwyczaj do dowodzenia naturalnego pragnienia doskonałości uszczęśliwiającej, czy też widzenia Boga?

Silne i pewne, jak się uważa, są zazwyczaj te, które pochodzą od św. Tomasza. Bezsprzecznie [jednak — A.R.B., J.S.], u Doktora Anielskiego niektóre miejsca poruszające te kwestie wydają się na pierwszy rzut oka mocno niespójne i powinny zostać z sobą uzgodnione. [Ponadto tylko — A.R.B., J.S.] jedna droga takiego uzgodnienia jawi mi się jako możliwa: przyjąć — takimi, jakimi są — szczególne i jasno wyłożone teksty, w których św. Doktor ujmuje kwestię definitywnie i koncentruje się na jej omówieniu; należą do nich dobrze znane fragmenty z *Summa contra gentiles* (księga 3)⁸ oraz im paralelne. Do tych pierwszych łatwo później dołączyć inne; zmienia to porządek rzeczy tak, że widzę, w jaki sposób z owych stanowczych twierdzeń wyprowadzić [właściwe — A.R.B., J.S.] wnioski⁹.

Cokolwiek jednak we właściwej interpretacji św. Tomasza samo podlega zmianie, w toku ogólnego rozwoju argumentacji powinno zostać krótko przedstawione.

Wszystkie byty z natury są skłonne¹⁰, aby działania kierować do Boga jako ostatecznego celu: „Wszystkie rzeczy dążą do Boga jako do

⁸ Do sformułowania takiego sądu nie jest konieczne podtrzymywanie utrwalonego poglądu o porządku i metodzie *Summa contra gentiles*. Sam ten tekst, w cytowanym fragmencie, wskazuje tylko jedną możliwą interpretację.

⁹ Por. przedstawione komentarze J. Sestilego, G. de Brogliego, E. Bribois'a, M.-D. Roland-Gosselina, G. Laporty, J.E. O'Mahony'ego. Można jeszcze wskazać wśród autorów podtrzymujących pogląd przeciwny takich, którzy znaczną wagę przywiązują do interpretacji Kajetana; są to na przykład A. Gardeil lub R. Mulard.

¹⁰ Ta pierwsza skłonność natury nie jest w swej istocie niczym innym, jak radykalną zasadą działania.

ostatecznego celu, aby osiągnąć jego dobroć” (*Summa contra gentiles*, księga 3, 19). Dążą zaś wedle swej natury. Dlatego właściwym sposobem natury rozumnej jest dążenie do ostatecznego celu intencjonalnie i obiektywnie, za pomocą intelektu i woli. Zatem w bytach rozumnych skłonność natury ku Bogu i naturalne dążenie z niej wypływające powinniśmy zestawić z obiektywną, poprawnie ujętą zdolnością intelektu i woli; miarę owej zdolności ukazuje przedmiot formalny całej możności.

Formalnie rzecz biorąc, ów przedmiot wewnętrznego doświadczenia jest ukazany jako istota nieograniczonej zasady bytu, która dostarcza naszemu poznaniu oraz pożądaniu powszechnej i koniecznej formy. Dlatego też jest jasne, że w naszym naturalnym dążeniu do posiadania Boga nic, co nie podpada pod formalną zasadę dobra jako takiego, nie jest poznawalne. W tym zaś oto przedmiocie formalnym konstytuuje się punkt kardynalny całej argumentacji, jako że to, co z jednej strony stanowi podstawową skłonność, z drugiej strony — jak się wkrótce okaże — oznacza ostateczny cel naszej woli. Poszukuje się przeto ostatecznego kresu, doświadczanego pod abstrakcyjną i powszechną zasadą dobra, ku któremu skłaniać musi naturalne dążenie.

Między przedmiotem formalnym i tym ostatecznym celem zachodzi proporcja, dzięki której ostateczny cel konkretyzuje się i jest stale poznawalny w akcie, [niezależnie od tego — A.R.B., J.S.] jakkolwiek doskonałość w abstrakcyjnym przedmiocie formalnym jest oznaczona. Dlatego dopóki w porządku konkretnego celu nie będzie wypełniona i niejako wyczerpana cała formalna zasada dobra, poruszająca naturę wola sięga poza siebie co najmniej niejasnym i niedostatecznym pragnieniem; cel ostateczny nie zostanie jednak [w tym wypadku — A.R.B., J.S.] osiągnięty.

Czym zatem jest taki cel, który wyczerpuje abstrakcyjną zasadę posiadania przez nas dobra, wyjaśnia zastosowane rozróżnienie. Jeśli mowa jest o *celu obiektywnym*, z pewnością tego rodzaju obiektywnemu celowi woli nie odpowiada nic, z wyjątkiem Dobra doskonałego i nieskończonego, to znaczy Boga. Toteż nasza wola nie osiąga pełnego spokoju, jeśli Boga nie zdoła w pewien sposób osiąść nasz intelekt. Ale co do najwyższego stopnia tego posiadania, inaczej mówiąc, co do natury *subiektywnego celu ostatecznego*, wyłania się wątpliwość. Z pewnością może tak być wskutek skłonności do następującego rozumowania: w sposób naturalny, pod formalną zasadą szczęśliwości, pożądamy naszego dobra; tejsze abstrakcyjnej szczęśliwości odpowiada jeden ostateczny cel — doskonała szczęśliwość, która polega na doskonałym posiadaniu do-

skonałego dobra. Naturalnie zatem pożądamy doskonałego intelektualnego posiadania Boga. Większa ostrożność cechuje jednak takie postępowanie, gdy chce się udowodnić tylko to, co wydaje się konieczne. Albowiem doskonałym posiadaniem doskonałego dobra jest tylko Bóg; gdybyśmy to *my* tego chcieli, chcielibyśmy czegoś niemożliwego — nie-bytu, nie-dobra — to znaczy czegoś wykraczającego poza formalny przedmiot intelektu i woli. Dlatego też w tak przyjętej formule doskonałość jakiegoś dobra (cel obiektywny) jest oznaczona jako absolutna, natomiast doskonałość posiadania (cel subiektywny) jest oznaczona jako relatywna — maksimum tego, do czego nasz intelekt jest zdolny. Odtąd jednak rodzą się już wątpliwości.

Czyż bowiem nie jest tak, że szczęśliwością określamy to, co wcześniej uznane zostało za najwyższy stopień posiadania Boga, do czego nasza intelektualna natura jest zdolna albo sama przez się, albo z pomocą czegoś innego? Wydaje się, że ze strony naszej natury nie widzimy żadnej pewnej wskazówki takiej naturalnej możności i najwyższej wyniesionej uległości; chociaż [bowiem — A.R.B., J.S.] z jednej strony, bez wątpienia, nasza własna moc [naturalna — A.R.B., J.S.] nie jest zdolna sprostać intuicyjnemu ujęciu bytu Boga, z drugiej strony nie jest równie niewątpliwa zdolność naszego intelektu do bycia wyniesionym ponad swą naturę, jeśli zechce tego Bóg. Nie bardzo więc widzimy w najistotniejszym punkcie całego dowodzenia jakąś herezję.

Z tego też powodu pewni autorzy, poruszeni tą czy inną trudnością, całkowicie negują możliwość ukazania związku — racji filozoficznej — między naturalnym pożądaniem uszczęśliwienia w ogóle, które wszyscy uznają, a naturalnym pragnieniem widzenia Boga. Z tego zatem względu, poza dowiedzeniem formalnego przedmiotu woli, najpierw, jak się uważa, należy wykazać możliwość istnienia takiego widzenia samego w sobie; wierzymy [przecież — A.R.B., J.S.] w to, że sama wiara, jak się naucza, wzywa nas do życia nadprzyrodzonego.

Inni, postępując za Doktorem Anielskim, podejmują drogę dowodzenia, która dla filozofów, jako taka, nie jest odcięta. Nic bowiem, co jest zakładane w odniesieniu do możliwości widzenia Boga, nie daje się wyjaśnić prawem naszych wewnętrznych intelektualnych indukcji, tak aby odkryć, oparłszy się na tym prawie, czy wyższy sposób lub stopień koniecznego i powszechnego poznania — chociażby bardzo niewystarczającego i niejasnego — jest przez nas chciany. Ukazuje to słynny argument św. Tomasza wyprowadzony nie z samego tylko skutku, lecz z przyczyny — samej w sobie — naturalnego pragnienia

poznania¹¹. I rzeczywiście, wobec jakiegokolwiek przyczyny trudno umysłem ludzkim zanegować poruszenie tego koniecznego impulsu. Ponieważ znakiem dla nas jest wszelki intelekt skończony, tyleż niedoskonały w intuicyjnym sposobie poznania, co wykazujący skłonność do absolutnej doskonałości swych działań, nawet tak wyznaczony kres [owych działań — A.R.B., J.S.] niczego nie wnosi, pozbawiony nadprzyrodzonej łaski.

Jeśli odnosimy to do naszego poznania Boga, to trzeba stwierdzić za Bellarminem: „Szczęśliwość [bądź widzenie Boga] jest naturalnym celem człowieka wedle *pożądania*, nie zaś wedle *osiągnięcia*”¹².

Co jednak z tego wynika dla możliwości widzenia Boga?

Nasze naturalne pragnienie, którego cel ostateczny definiujemy zarówno obiektywnie, jak i subiektywnie, wykazuje w samej naszej intelektualnej naturze, przed wszelkim wykonanym aktem, jednoczesną skłonność do wzajemnego uaktualniania naszej doskonałości obiektywnej i subiektywnej, czyli ostatecznie do oglądu Boga. Zatem skłonność natury, jeśli wewnętrznie sprzeczna, ontologicznie byłaby niemożliwa. Doprawdy, założenie całkowitej niemożliwości widzenia Boga czyniłoby wewnętrznie sprzeczną naturalną skłonność (nawet pośrednią i niejasną) do takiego widzenia; uznawałoby bowiem nie-byt za byt.

Ślusznie więc stwierdzamy, że przynajmniej *jakiś* sposób widzenia Boga zawarty jest wewnątrz możliwych poruszeń. Jaki zaś powinien to być sposób, dochodzimy na drodze negatywnej, przez wykluczenie. Poznanie bowiem natury samej siły skłaniającej nie pozwala osiągnąć Boga w nim samym. Nadprzyrodzony zaś ogląd Boga, zakładający wyniesienie naszego intelektu przez łaskę, nie daje wyczer-

¹¹ „Naturalne poznanie Boga, które osiągają substancje oddzielone, nie zaspokaja ich naturalnego pragnienia” (T o m a s z z A k w i n u: *Summa contra gentiles*, księga 3, 50). W nagłówku tym, w którym jakoś szczególnie utwierdzone jest sedno całego dowodu, mają wreszcie początek pojedyncze argumenty, wynikające z obserwacji zasad ludzkiego poznania intelektualnego (jak zasada: „wiedzący *dlaczego* jest kimś z natury pragnącym wiedzieć *przez co*” itp.), skąd siłą rzeczy wnioskuje się o tym samym pragnieniu zawartym w duszach oddzielonych i w aniołach.

¹² R. Bellarmin: *Controversiae*, t. 4: *De Gratia*, I, 7; cyt. za: G. de Broglie: *De la place du surnaturel dans la philosophie de S. Thomas...*, s. 201. Można tu przywołać św. Tomasza: „Chociaż człowiek naturalnie skłania się do celu ostatecznego, nie może go jednak osiągnąć w sposób naturalny, lecz wyłącznie dzięki łasce” (T o m a s z z A k w i n u: *Super Boetium De Trinitate*, zagadnienie 6, artykuł 4, odpowiedź 5). Nieskuteczne pragnienie widzenia Boga nie jest przez to bezużyteczne (i z tego powodu boska Mądrość nie wyklucza naszego statusu natury czystej): najbliższe bowiem i niedoskonałe przedmioty naszej woli mogą poruszyć takie zwykłe pragnienie i ująć w wyższą jedność; jest to pewna naturalna imitacja wyższego oglądu.

pującego poznania integralnej doskonałości boskiej istoty. Jedna pozostaje możliwość (możliwość w sobie — powiadam — czyli nie-nie-możliwość) nadprzyrodzonego widzenia Boga — niepojmowalna, którą rozpoznajemy jako *realnie* należącą do samej tylko wiary¹³.

III

Odnosnie do trzeciej wątpliwości, aby w pełni ukazać właściwy stan rzeczy, trzeba by powiedzieć tak wiele, że przekraczałoby to ramy tego krótkiego tekstu. Ograniczę się więc do tego, co wydaje się konieczne, aby odpowiedzieć na tak krytycznie postawione pytania.

Pragnienie naturalne, czymkolwiek jest, swe najgłębsze źródło powinno mieć utwierdzone w skłonności samej natury. Nie może zatem stać się tak, aby naturalna skłonność, która oddziałuje na samą zasadę wszelkich działań, nie oddziaływała również wewnętrznie na poszczególne [przejawy — A.R.B., J.S.] działania tejże zasady. W każdym więc akcie naszego poznawania i chcenia w sposób wewnętrzny kryje się i otwarcie jest afirmowana nasza naturalna skłonność do ostatecznego celu. Równie niejawnie, co do sposobu zachodzenia następstw, jest afirmowane to wszystko, bez czego taka skłonność nie może się utrzymać. Jeśli więc jest możliwe, że te oto

¹³ Wydaje się, że subtelny badacz zaczerpnie, być może, argumentację nie [tylko — A.R.B., J.S.] jakby *a priori*, z samej metafizycznej istoty naszego intelektu, lecz *a posteriori*, z doświadczenia, z którego poznajemy przyczyny nieograniczonego pragnienia: można w to pragnienie wątpić, jeśli nie jest odniesione do „historycznego” uwarunkowania człowieka, pozbawionego łaski lub przez łaskę odnowionego. Uznaje [zatem — A.R.B., J.S.] źródłowo wywodzenie mej podwójnej argumentacji z poznania naturalnego pragnienia, aby *wszystkie istniejące w sobie przyczyny*, jako *transcendentne*, nie mogły być bezpośrednio i w sposób abstrakcyjny wydedukowane z przedmiotu formalnego woli. Niemniej sędzę, że poznanie samych w sobie przyczyn ukrytego i powszechnego pragnienia, mimo że najpierw nie ujawnia się jakiejś naszej psychologicznej indukcji, tak ukazuje możliwość współistnienia owego pragnienia z naturalnymi działaniami rozumu, czyli z dedukcją syntetyzującą, że już otwarcie [pragnienie — A.R.B., J.S.] to przypisuje do porządku natury, bez odwołania się do Objawienia i łaski. To jednak w moim myśleniu, które w żadnej mierze nie odbiega od doktryny św. Tomasza, zostało wskazane dostatecznie [jasno — A.R.B., J.S.]; w celu dowiedzenia tego należałoby [jednak — A.R.B., J.S.] przedstawić pełne uwarunkowanie procesu ludzkiego rozumowania, co wymagałoby długiego wykładu.

postulowane warunki naszego pragnienia kryją realność Bytu transcendentnego, z logicznego punktu widzenia nikt nie uzna takiego rozwiązania za pozbawione jakiegokolwiek znaczenia.

Nic przeto dziwnego, że dla teorii poznania, którą proponuję w piątym zeszycie mojego dzieła *Punkt wyjścia metafizyki*, dostępny jakby-szczyt [to — A.R.B., J.S.] stwierdzenie ostatecznego celu intelektu, zapowiadanego w naturalnym pragnieniu. Mimo to niektórzy, nie pojmując mojej myśli właściwie, zdziwieni są zawartym w niej stwierdzeniem, dotyczącym pragnienia celu nadprzyrodzonego.

Przedewszystkim jedną rzecz chciałbym odnotować, aby ugruntowanie mojej doktryny epistemologicznej było logicznie potwierdzone ukazaniem w każdym działaniu intelektualnym naturalnie pożądanego Bytu absolutnego, jako ostatecznego celu *obiektywnego*: zaiste słusznie przyjmujemy, czy to w bezpośrednim widzeniu Boga, czy w jego poznaniu analogicznym, nasz *subiektywny* cel ostateczny.

Poddaję jednak pod rozwałę — w drugiej części mojego przywoływanego zeszytu (w której znajduje się wywiedziona z myśli św. Tomasza propozycja poszukiwania ontologicznej przyczyny naszego poznania), gdy mowa jest o ostatecznym celu naszego intelektu — przywrócenie prawdy metafizycznej, nie tylko tej, która wystarcza do odrzucenia agnostycyzmu, ale więcej jeszcze, która dla filozofa stanowi postęć; podczas gdy przeciwnie, w trzeciej części tejże książki, gdzie rzecz dotyczyła fenomenalizmu Kantowskiego, dowód mój, jako postulowaną przyczynę, zredukowaną do elementu zupełnie koniecznego, oddzielał od celu ostatecznego tak wyłożonego, jak w sposób tu przedstawiony. Dla porządku, jedno i drugie rozumowe postępowanie jest z pewnością uprawnione.

Ogólnie [rzecz ujmując — A.R.B., J.S.], chociaż rozpoznanie możliwości celu nadprzyrodzonego nie jest wymagane do ufundowania obiektywnej wartości poznania metafizycznego, niemniej, jak sądzę, aby do tejże teorii poznania przysposobić i wkroczyć na szeroki trakt teologiczny, niemało może być użyteczne bezpośrednie rozpoznanie owego celu w samym oglądanym Bycie; tym, od którego wszelka natura intelektualna jest oddzielona i [ku któremu — A.R.B., J.S.] pod pewnymi warunkami się skłania. Ze swej strony noszę w sobie szersze konsekwencje tej doktryny epistemologicznej, na których wyłożenie w piątym zeszycie mojego dzieła nie było miejsca, ale być może nadarzy się jeszcze okazja — jeśli Bóg da — przedstawić je w zeszytach szóstym i zarazem ostatnim podjętej serii.