

- Dzieje rozumienia dobra
 - Relatywistyczna koncepcja d. (*homo boni mensura*)
 - Emanacyjna koncepcja d. (*bonum est diffusivum sui*)
 - Teleologiczna (celowościowa) koncepcja d. (*bonum est quod omnia appetunt*)
 - Realistyczna koncepcja d. (*bonum sequitur esse*)
- Sposób odkrycia dobra transcendentalnego
 - Konsekwencje poznawcze odkrycia d. transcendentalnego
- Rozumienie dobra w czasach nowożytnych i współczesnych
 - Redukcja d. metafizycznego do d. moralnego
 - Redukcja d. moralnego do sfery obowiązku i prawa
 - Redukcja d. moralnego do szczęścia
 - Rozciągnięcie d. na idealną sferę wartości
 - Redukcja d. do prostych niedefiniowalnych pojęć (*idei*)
- Dobro w myśli indyjskiej

DOBRO (gr. ἀγαθόν [agathón], łac. bonum) — określenie wartości użytecznej rzeczy; kwalifikacja czynu moralnego; przedmiot właściwy woli; powszechna właściwość bytów, wchodząca do kanonu tzw. transcendentaliów relacyjnych, czyli takich, które wskazują na przyporządkowanie każdego bytu woli Stwórcy lub twórcy.

W filozofii odróżnia się d. w sensie metafizycznym (sposób bytowania rzeczy) od d. w sensie ekonomicznym (użyteczność rzeczy), etycznym (jakość czynu moralnego), a także estetycznym (doskonałość rzeczy). Podstawą wszelkiego rozumienia d. jest d. w sensie metafizycznym. Pojmowane jest ono jako powszechna (transcendentalna) właściwość, ukazująca każdy byt jako pochodny od woli twórcy lub Stwórcy i bytujący jako cel wszelkiego dążenia. D. jako transcendentalna (powszechna) własność ukazuje świat jako dziedzinę dóbr, wśród których są d.-środki i d.-cele.

Dzieje rozumienia dobra. Starożytni Grecy rzeczownikiem „τὸ ἀγαθόν” [to agathón] określali pożytek, korzyść, zysk, mienie, majątek czy dziedzictwo. Rzymianie wzbogacili rozumienie rzeczownika „bonum” o takie znaczenia, jak: pomyślność, powodzenie, szczęście, zaleta czy cnota. Jako przymiotnik termin „ἀγαθός” [agathós] używany był na oznaczenie czegoś, co jest pożyteczne, zbawienne, cenne czy korzystne. Nic więc dziwnego, że znaczenie słowa „dobro” u źródeł jego narodzin zostało związane z walorami ekonomicznymi i użytecznymi rzeczy.

Pierwsze filozoficzne znaczenie słowa „dobro” nadał Platon. To on w jednym z swych dialogów — w *Kratylosie* — poświęconym tworzeniu języka, przypomina, że „pierwsi nazwodawcy nie [byli] jakimiś partaczami, ale to niemal znawcy natury i dociekliwi badacze” (401 B); równocześnie wywodzi (422 A), że termin „ἀγαθόν” składa się z dwóch słów: z „ἀγαστός” [agastós], oznaczającego „coś godnego podziwu”, oraz z „θοόν” [thoón], oznaczającego „coś szybkiego”. Platon uważa, że nazwa „dobro” (ἀγαθόν) „jest w bliskim sąsiedztwie z tym, co godne podziwu (ἀγαστός) w całej przyrodzie. A ponieważ wszystkie byty są w drodze, mają w sobie częściowo szybkość, częściowo powolność. A nie każda

szybkość jest godna podziwu, ale pewien jej stopień. Spośród stopni szybkości pędowi, jako temu, co godne podziwu, przysługuje nazwa »dobry« (tamże, 412 C). Składając zatem z tych słów całość na sposób składanki, możemy odczytać d. jako „coś, co nas nieoczekiwanie i szybko porywa”, „coś, co nas nagle pociąga ku sobie”.

Rozumienie d. jako czegoś, co ma moc nagle porywać nas i pociągać ku sobie, wybiło się w filozofii na pierwsze miejsce. Później pojawią się inne interpretacje, upatrujące źródła d. w kreatywnej woli człowieka, w emanacji Jedni, w porządku lub w celu wszelkiego dążenia, czy w następstwie istnienia bytu.

Relatywistyczna koncepcja d. (*homo boni mensura*). Pierwsza filozoficzna nauka na temat źródła i natury d. głosi: „*homo boni mensura est*” („człowiek jest miarą dobra”). Oznacza to, że człowiek sam siebie uczynił źródłem bytu i d., i przez to postawił się ponad d. i ponad bytem. W szkole sofistów w V w. przed Chr. zerwano z jońskimi φιλοσοφῆσαντες [*philosophésantes*] i podjęto próbę bycia φιλόσοφοι [*philosophoi*], głosząc zasadę, że „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy: istniejących, dlatego że istnieją, nieistniejących, dlatego że nie istnieją” (Sekstus Empiryk, *Adversus mathematicos*, VII 60; Platon, *Theaet.*, 151 E – 152 A). Zasada „*homo mensura*” sformułowana przez Protagorsa stała się nie tylko zasadą ontyczną, a więc zasadą istnienia rzeczy, ale i agatoniczną, czyli zasadą d. Człowiek uczynił siebie nie tylko miarą rzeczy istniejących (dlatego że istnieją) i nieistniejących (dlatego że nie istnieją), ale i miarą d. istniejącego, że istnieje i nieistniejącego, że nie istnieje. Platon w *Teajtecie* (152 A–B) w następujący sposób skomentował zasadę „*homo mensura*”: Protagoras twierdzi, że „jaką się każda rzecz wydaje, taką też i jest dla mnie, a jaką wydaje się tobie, taką jest znowu dla ciebie. Człowiek ty i człowiek ja?” Czy tak samo dzieje się z d.? „Dobro to jest coś, co się [...] mieni różnymi brawami, coś różnorakiego” — odpowiada Platon słowami Protagorasa (*Prot.*, 334 B–C).

Arystoteles zasadę tę skomentował w XI księdze *Metafizyki* (1062 b 13–19): „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, a to oznacza tyle, że co się komu wydaje, to z całą pewnością jest i w rzeczywistości. Jeśli tak, to wynika, że to samo jest i nie jest, że to samo jest dobre i złe, i że podobnie prawdziwe są wszystkie przeciwstawne wypowiedzi, jako że częstokroć jednym wydaje się coś piękne, innym zaś nie, a miarą jest to, co się komu wydaje”.

Źródła tego typu poglądów Arystoteles upatruje w tym, że ci, którzy tak twierdzili (sofiści i inni), oderwali się od rzeczywistości i albo odwoływali się do opinii fizjologów (φυσιολόγων δόξα [*physiologon doksa*]), albo bazowali na subiektywnych odczuciach ludzkich, które mogą być różne wobec tej samej rzeczy (dla jednych coś jest zimne, dla innych chłodne, dla jednych dobre, dla innych złe). Z tej racji sofiści proponują, by człowieka uzdolnić do bycia sprawną „*boni mensura*”. Zdolność tę ujawnia odpowiednio wyuczona i praktykowana cnota (ἀρετή [*areté*]). Jednak znaczenie, jakie sofiści nadawali cnotie, to „biegłość” (Machiavelli nazwie to przebiegłością), a nie „lepszość”, jak cnotę rozumiał Arystoteles, a później cała tradycja chrześcijańska. Cnota zatem to biegłość w przebiegłości. Skoro nie ma absolutnego d., to jest tylko d. bardziej użyteczne, bardziej odpowiednie, a zatem bardziej korzystne (praktyczne). Człowiek „dobry” to przede wszystkim człowiek „biegły w przebiegliwości”. G. Reale komentuje: mędrcem dla sofistów jest ten, „kto poznaje coś, co jest relatywnie

bardziej pożyteczne, bardziej odpowiednie i bardziej korzystne oraz potrafi to wprowadzić w życie i w życie wprowadza”; wg Protagorasa — „użyteczności należałoby przyznać ważność obiektywną (aczkolwiek też nie absolutną). Dobrem i złem jest odpowiednio to, co użyteczne, i to, co szkodliwe; największym dobrem i największym złem jest to, co jest najbardziej pożyteczne i najbardziej szkodliwe” (Reale I 252–254). Użyteczność także nie jest d. obiektywnym. Inny sofista — Gorgiasz — negując istnienie prawdy jako takiej, neguje też istnienie jakiegokolwiek d. D. nie istnieje ani absolutnie, ani relatywnie, gdyż nic nie istnieje. Istnieje tylko moc słowa, które jest władne i prawdę, i d. stanowić. Jednak w słowie kryje się z natury oszustwo, zadaniem słowa jest bowiem poruszyć uczucia, a nie odsłonić obiektywne d. rzeczy. „Ten, kto oszukuje, jest sprawiedliwszy od tego, kto nie oszukuje, a ten, kto daje się oszukać, jest mądrzejszy od tego, kto się nie daje” (Plutarch, *De gloria Atheniensium*, 5; Diels-Kranz 82 B 23). Oszukiwać, stwarzać poetyckie iluzje poprzez moc słowa i dawać się oszukiwać oraz wprowadzać w iluzję — to d. Tak oto z relatywizmu d. dokonano przejścia do d. jako czegoś iluzorycznego.

Emanacyjna koncepcja d. (*bonum est diffusivum sui*). D. jako miara dla bogów i ludzi jest ponad wszelkim bytem. To dzięki d. coś staje się bytem — z tego typu rozumieniem natury d. spotykamy się w filozofii Platona; później przybierze ono bardziej zradykalizowaną formę w koncepcji Plotyna, wyrażoną w następującej definicji: „dobro jest tym, co się udziela” („*bonum est diffusivum sui*”). Platon w poszukiwaniu d. wychodzi poza świat ludzi, bogów i rzeczy, i wstępuje do miejsca zw. Hyperuranium, które jest „ponad niebem”. Uroku tego miejsca — dowodzi Platon — „nie oddał nigdy żaden z poetów ziemskich w pieśni [...]. Miejsce to zajmuje nie ubrana w barwy ani w kształty, ani w słowa, istota istotnie istniejąca, którą sam jeden tylko rozum, duszy kierownik oglądać może. Naokoło niej świat przedmiotów prawdziwej wiedzy” (*Phaedr.*, 247 C–D). Wśród przedmiotów tych jest, obok piękna i prawdy, także d. Są to boskie pierwiastki, którymi karmią się bogowie, a także dusza (tamże, 246 D–E). D. ma moc czynienia bogów — bogami, a dusze ludzkie — boskimi. W jaki sposób d. bytuje? D. prawdziwe istnieje odrębnie od wszystkich d. szczegółowych i rzeczy. Jest „dobrem samo przez się, czy też ideą [dobra], wszystko zaś jest dobre przez uczestnictwo w nim” — tak komentuje platońską naukę o d. Arystoteles, a za nim Tomasz z Akwinu (Arystoteles, *E. nic.*, 1096 b 8–1097 a 14; Tomasz z Akwinu, *De bono*, w: *De ver.*, q. 21, a. 2, resp.). Idea D. to przede wszystkim „*παράδειγμα*” [*parádeigma*] — prawzór wszelkich d., ale i wszelkich rzeczy. Idea D. nie jest Platońskim bogiem — przypomina Reale (II 186 n.) w swoim komentarzu do Platona — gdyż tym jest Demiurg pojęty jako Najwyższy Umysł (najlepszy z bytów rozumnych). Idea d. jest „czymś boskim” (*τὸ θεῖον* [*to théion*]). Z tej racji Platon stawia d. (lub ideę d.) przed wszelkim bytem i czyni go ostateczną racją tego, co jest „rzeczywiście rzeczywiste”. Platońska idea D. jest też najwyższą regułą, którą inspiruje się bóg, starając się ją urzeczywistniać na wszystkich poziomach bytu. „Bóg jest dobry — komentuje Reale myśl Platona — w najwyższym stopniu właśnie dlatego, że działa ze względu na ideę Dobra, to znaczy Jedności i Najwyższej Miary” (tamże, 187). D. to nic innego, jak jedność, miara i porządek. Tworzyć d. to wprowadzać miarę, jedność i porządek w to, co nieuporządkowane, mnogie i nieokreślone.

Platon mówi o tym w *Timajosie* (30 A–B): „Ponieważ Bóg chciał, aby wszystko było dobre [...], dlatego ujął cały zasób rzeczy widzialnych, które nie były w stanie pokoju, lecz w bezładnym i chaotycznym ruchu, i wyprowadził je z nieporządku do porządku, bo uważał, że porządek jest bez porównania cenniejszy od nieporządku”.

Udzielona miara, jedność i porządek to istota d., to d. samo w sobie; to także boskie zasady dobrego działania. Cały świat w istnieniu trzyma porządek, jedność i miara, i dlatego świat jest kosmosem, a nie chaosem. Kosmos to d., chaos to zło. D. jest najdoskonalszą miarą, wg której świat jest wyprowadzany z chaosu w kosmos, z wielości do jedności, z niebytu do bytu.

Z Platońskiego wykładu na temat d. dowiadujemy się, że w świecie rzeczy „bonum sequitur ordinem, mensuram et unitatem” („d. jest udziałem w porządku, mierze i jedności”). Oznacza to, że zarówno świat, jak i poszczególne rzeczy nie niosą w sobie d.; jest ono im przydane, udzielone od zewnątrz — od miary, od porządku.

Teorię tę, w nieco zmienionej formie, Plotyn przekaże w III w. po Chr. W miejsce miary i porządku postawi Jedno. Owo Jedno jest dla Plotyna najwyższą zasadą, która będąc „jednym samym w sobie”, jest ponad bytem i jest przyczyną jedności wszystkiego innego. Plotyn — komentuje Reale — ową zasadę jedni nazywa D. (ἄγαθόν) — „Chodzi oczywiście nie o jakieś szczegółowe dobro, ale o Dobro w nim samym”; „pierwsza zasada jest dobrem nie dla siebie w tym sensie, że nie może być dobrem dla własnego pożytku, ponieważ Jedno niczego nie potrzebuje, ale jest dobrem dla wszystkich innych rzeczy, które jej potrzebują” (Reale IV 519). Z tej racji Plotyn uważa, że „Jedno jest Naddobrem i jako takie jest dobrem nie dla siebie, lecz dla rzeczy innych, jeżeli jakaś może w Nim uczestniczyć” (*Enneady*, VI 9, 6). Udzielanie się d. z Jedni to konieczność. D. jest czymś absolutnie transcendentnym i tkwi w naturze Jedni. Świat materialny pozbawiony jest natomiast w swym bytowaniu d., i rządony siłami konieczności.

Teleologiczna (celowościowa) koncepcja d. (bonum est quod omnia appetunt). Arystoteles ruch wiążąc z bytem — w odróżnieniu do poprzedników, którzy ruch albo stawiali przed bytem (Heraklit), albo wyprowadzali poza byt (Parmenides, Platon) — poszukiwał klucza do rozwiązania zagadki dynamizmu świata ludzi, zwierząt, roślin i rzeczy. Kluczem tym okazało się d. pojęte jako przyczyna i cel wszelkiego dążenia (dynamizmu). D. — wyjaśnia Arystoteles — jest zawsze obecne w działaniu (*Met.*, 1078 a 32). Tam, gdzie jest działanie, tam też musi być d., i odwrotnie — d. jest racją działania. Nie ma więc działania poza i ponad d.; wszystko co działa, działa dla jakiegoś d. W działaniu realizuje się d. tego, kto działa; d. jest racją wszelkiego działania.

Czym jest owo d., które ujawnia się w działaniu? D. jest celem wszelkiego działania. Odkrycie celu jako (nieznanej dotąd) przyczyny działania to jedno z największych odkryć Arystotelesa, które pozwoliło wyjaśnić ostatecznie, dlaczego świat w ogóle istnieje i dlaczego jest kosmosem, a nie chaosem. Czym jednak ów cel jest? Arystoteles zwrócił uwagę, że „jest cel dla czegoś i jest cel w czymś” (tamże, 1072 b 3–4). Dlatego istnieje d.-środek oraz d.-cel. Celem, a zarazem d. działania bytów jednostkowych jest złożona w nich

forma gatunkowa, którą byty mają osiągnąć jako swoje d. Jednostka — wg Arystotelesa — bytuje na rzecz gatunku, a zatem d. jednostki jest złożone w d. gatunku, a nie w niej samej. D. nie jest immanentną własnością jednostkowo bytujących rzeczy, ale własnością transcendentną. Rzeczy jednostkowe nie są dobre dobrocią zawartą w nich samych, ale tkwiącą w gatunku. D. nie jest też następstwem istnienia, lecz co najwyżej racją (celem) działania i dążenia bytów — „bonum est quod omnia appetunt” („dobrem jest to, co przez wszystko jest pożądane”, *E. nic.*, 1094 a).

Drugim ważnym elementem arystotelesowskiej teorii d. w sensie metafizycznym jest odkrycie d. jako celu wszelkiego stawania się i ruchu (*Met.*, 983 a 33). D. jest zamienne z kresem (celem) dążenia bytu. D. jako cel jest wpisane w dynamizm bytu (i świata) i ten dynamizm funduje. Cały kosmos dąży do d., wszystkie byty dążą do d., „wszelkie zarówno działanie, jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra” (*E. nic.*, 1095 a 2–3). By jednak spiąć w całość różnorodne działania i nadać im jedność, musi istnieć jeden cel dla całego świata, którym jest D. najwyższe. Z tej racji nauką pierwszą jest ta, w której „poznaje się cel, dla którego czynić należy wszystko, cokolwiek się czyni. Celem zaś każdego bytu jest jego dobro, a w ogóle celem całej natury jest Dobro Najwyższe” (*Met.*, 982 b 5–8).

Czym jest owo D. najwyższe, do którego wszystko dąży? D. najwyższym jest pierwsza, oddzielona od świata (soluta) najdoskonalsza Οὐσία [Ousia] (substancja). Jako cel całego świata owa Οὐσία jest „ἀκίνητον κινουόν” [akineton kinoún] — Nieporuszonym Poruszycielem. Jej doskonałość przejawia się w tym, że jest „νόησις νοήσεως νόησις” [nóesis nóeseos nóesis] — myślą myślącą samą siebie. Tak pojęte D. najwyższe jest bytem „koniecznym i jako konieczny jest dobrem i w tym sensie jest zasadą” (tamże, 1072 b 10–11). Od takiej to zasady, która jest przede wszystkim bytem — wyjaśnia Arystoteles — „zależą niebiosa i natura. Jest zaś ona życiem podobnym do tego, jakie najlepsze jest dla nas przez krótki czas (bo trwa w tym zawsze, gdy dla nas jest to niemożliwe), albowiem jej akt jest też szczęśliwością [...]. I otóż ta myśl, będąca samą myślą, jest o tym, co samo w sobie jest najlepsze. Najdoskonalsza zaś myśl jest o Dobru najwyższym [...]. Jeśli zatem Bóg posiada zawsze dobro, tak jak my tylko niekiedy, jest to godne podziwu, a jeśli posiada je w sposób bardziej doskonały, to jest to jeszcze bardziej przedziwne. A tak właśnie jest. I życie jest jego udziałem, ponieważ akt intelektu jest życiem, a Bóg jest tym aktem; sam jego akt jest życiem najlepszym i wiecznym. Toteż nazywamy Boga wiecznym, najdoskonalszym jestestwem: życie, trwanie nieustanne i wieczne przynależy Bogu i tym wszystkim jest Bóg” (tamże, 10–31).

Arystoteles dochodzi do odkrycia D. najdoskonalszego, które jest ostatecznym celem świata. Tak jak dla całego kosmosu D. najwyższe, jako Nieporuszony Poruszyciel, jest transcendentnym celem działania, tak dla jednostek d. jest złożone w formach gatunkowych, których jednostki są tylko konkretyzacjami. D. jest zatem zamienne z gatunkowym bytowaniem rzeczy, a nie jednostkowym. D. realizuje się na poziomie bytowania gatunków.

W kwestii d. będą wypowiedać się inni filozofowie starożytności, średnio-wieczna i czasów nowożytnych oraz współczesnych, a także całe szkoły filozoficzne, takie jak: cynicka, stoicka, epikurejska czy sceptycka i ich różne odmiany w czasach nowożytnych i współczesnych; tym, co wszystkich łączy (przy wiel-

kiej różnorodności) jest fakt, że rzeczom jednostkowym (a więc konkretnym i materialnym), a zatem i światu, który tworzą rzeczy jednostkowe i zmienne, odmawiają d. jako ich immanentnej i powszechnej własności. Wolą upatrywać d. w użyteczności, w porządku, w celu dążenia czy w jeszcze czymś innym, niż dopuścić myśl, że sam fakt istnienia rzeczy już jest d. Na tę sprawę zwrócił uwagę w XIII w. Tomasz z Akwinu, który stawiając pytanie o źródło i naturę d., wskazał w pierwszym rzędzie na jego egzystencjalny wymiar — *bonum sequitur esse*.

Realistyczna koncepcja d. (*bonum sequitur esse*). Tomasz z Akwinu w poszukiwaniu d. wyprowadza nas „na zagony bytujących rzeczy”: „istotę w taki sposób nazywa się dobrem, w jaki nazywa się ją bytem; stąd jak istnienie [był] ma przez uczestnictwo, tak i dobro jest przez uczestnictwo. Istnienie bowiem i dobro, ogólnie rzecz biorąc, są prostsze od istoty, ponieważ są powszechniejsze, gdyż orzeka się je nie tylko o istocie, ale i o tym, co przez istotę istnieje samodzielnie” (*De bono*, w: *De ver.*, q. 21, a. 5., ad 6). Owe bytujące rzeczy ukazuje jako „inter duos voluntates constitutae” — „postawione pomiędzy dwiema wolami”; jedną z nich jest wola Stwórcy, drugą — wola człowieka. Wola Stwórcy jest tą, której wolność ujawnia się w powoływaniu bytów do istnienia. Stąd — wyjaśnia Tomasz — „stworzenie pochodzi od Boga nie tylko pod względem swej istoty, ale i pod względem swego istnienia, które jest tym, co przede wszystkim stanowi o dobroci substancjalnej” (tamże, ad 5). Powołany do istnienia aktem intelektu i woli Stwórcy byt jest nośnikiem prawdy i d. Tak jak prawda jest urealnioną myślą Stwórcy, tak d. jest urealnioną Jego wolą. Fakt bytowania (istnienia) rzeczy ujawnia w pierwszym rzędzie tę urealnioną wolę Stwórcy, a także cel zapisany w rzeczach przez wolę Stwórcy (lub twórcy, w przypadku bytów — wytworów człowieka). „Każda rzecz zwie się dobrą — uważa Akwinata (tamże, a. 4, resp.) — z racji formy, którą zawiera, przez wszczepione w siebie podobieństwo do Dobra najwyższego, a następnie przez dobroć pierwszą jako przez wzór i przyczynę sprawczą wszelkiej dobroci stworzonej [...]. Tak więc twierdzimy (zgodnie z powszechną opinią), że wszystko jest dobre dobrocią stworzoną jako formą zawartą w rzeczy, dobrocią zaś nie stworzoną jest forma wzorcza”. D. jest zatem następstwem istnienia rzeczy — *sequitur esse rei*. D. jest sam fakt istnienia każdej rzeczy.

Wola Stwórcy (a w bytach-wytworach — wola twórcy) jest tą, która ustanawia i określa d., wpisując w rzeczy cel ich istnienia, tak jak ustanawia i określa byt. Istniejący byt jest zatem d. w podwójnym znaczeniu: po pierwsze — przez fakt że istnieje, po drugie — przez to, że jest nośnikiem woli Stwórcy (lub twórcy), która została zapisana w bytach pod postacią celu. W istniejących bytach została złożona (pod postacią celu) miara d. iznaczony status ich bytowania i moc. Wola ludzka jest zaś tą, która kierowana d. rzeczy staje się „dobro-wolną” (*recta voluntas*), czyli wolną w wyborze d. i działania w kierunku d. Różnica pomiędzy wolą Stwórcy a wolą człowieka jest jednak zasadnicza. Stwórca działa mocą swej wolnej woli, która stwarza i ustanawia d., człowiek zaś d. bytów bytów rozpoznaje i do niego dąży.

D. jako „modus essendi entis”. D., wg św. Tomasza, ukazuje określony sposób bytowania (*modus essendi*) rzeczy: jako czegoś, co jest zawsze w relacji do czegoś i od czegoś innego. Chodzi tu o „odniesienie tego, co niezależne jest od

tęgo, do czego się to odnosi, ale nie na odwrót, ponieważ sama relacja jest pewną zależnością, jak widać na przykładzie wiedzy i jej przedmiotu albo zmysłu i tego, co postrzegane zmysłowo [...]. Tak też jest w przypadku wszystkich tych rzeczy, które mają się do siebie jak miara do tego, co mierzone, albo jak czynnik doskonalący do tego, co doskonałe. Jest więc konieczne, by prawda i dobro dodawały do pojęcia [rozumienia] bytu względ bycia czymś doskonalącym" (tamże).

D. wskazuje na taki sposób istnienia bytów, który ma moc doskonalenia i sam się doskonali (*perfectivum et perfectibile*). D. transcendentalne bytów uświadamia nam, że wszystko, co istnieje, zostało powołane do bytu jako to, co doskonali, doskonaląc samo siebie.

D. jako doskonaląca moc bytu. Akwinata uważa, że d. może doskonalic coś drugiego „nie tylko ze względu na rację gatunku, ale także ze względu na istnienie, które ma w naturze rzeczy. W ten sposób doskonali dobro. Dobro bowiem znajduje się w rzeczach [...]. O ile zaś jeden byt pod względem swojego istnienia doskonali i zachowuje drugi, ma on charakter celu w stosunku do tego, co jest przez niego doskonałe [...]. Tak więc dobrem w znaczeniu pierwotnym i zasadniczym zwie się byt doskonalący coś drugiego na sposób celu. Wtórnie jednak zwie się dobrem to, co prowadzi do celu, tak jak coś użytecznego zwie się dobrem, albo to, co może osiągnąć cel, tak jak zdrowym nazywamy nie tylko to, co ma zdrowie, ale i to, co doskonali, zachowuje lub oznacza zdrowie" (tamże).

Żyjemy w świecie bytów, które równocześnie tworzą świat d. Są to d.-środki i d.-cele. Istniejące rzeczy mają moc doskonalenia czegoś drugiego. Taki jest główny cel i sens ich bytowania: doskonalic coś drugiego — „*Primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis*” („dobrem w znaczeniu pierwotnym i zasadniczym zwie się byt doskonalący coś drugiego na sposób celu”, tamże). Każdy byt-d. doskonali coś drugiego na miarę swego statusu bytowania. Im coś bytuje pełniej, im coś jest „bardziej bytem”, tym bardziej doskonali „coś drugiego”. Hierarchia bytów ukazuje hierarchię d. i zasięg doskonalenia czegoś drugiego. Z tej racji Absolut, który jest bytem najpełniej i najbardziej, jest też najpełniej i najbardziej d., i doskonali „wszystko inne najbardziej”. W tym zadaniu doskonalenia zawiera się sens istnienia poszczególnych bytów i całej rzeczywistości. To, co dla Arystotelesowskiego rozumienia d. wybijało się na plan pierwszy, a mianowicie rozumienie d. jako tego, „*quod omnia appetunt*”, w Tomaszowej wykładni plasuje się na miejscu wtórym. D. jest w pierwszym rzędzie tym, co wszystko doskonali — „*bonum est quod perficit omnia*”.

D. jako to, co „sequitur esse rei”. „Skoro racja dobra polega na tym, że coś może doskonalic drugie jako cel — wyjaśnia św. Tomasz (tamże, a. 2, resp.) — [to] wszystko co zawiera rację celu, zawiera też rację dobra”. Do natury celu należą 2 elementy: po pierwsze, cel jest zawsze „pożądany lub upragniony przez to, co go jeszcze nie osiągnęło”, po drugie cel jest „miłowany przez to, co ma w nim udział, i dla niego jest jakby przyjemny. Z tej samej racji bowiem coś dąży do celu i w celu w pewien sposób spoczywa, podobnie jak przez tę samą naturę kamień porusza się do środka i w środku spoczywa. Okazuje się zaś, że oba te czynniki znajdują się w samym istnieniu bytu”. To,

co ma istnienie, miłuje to istnienie, strzegąc je z całej mocy, a to, co jeszcze nie uczestniczy w pełni w istnieniu, pobudzone naturalnym pożądaniem dąży do zaistnienia (rodzenie bytów i powstawanie z materii). Biorąc ten fakt pod uwagę — św. Tomasz (tamże) wyjaśnia: „samo więc istnienie bytów zawiera racje dobra. Jak więc jest niemożliwe, by był byt, który nie miałby istnienia, tak jest konieczne, by każdy byt był dobrem na mocy samego faktu posiadania istnienia, chociaż niektóre byty oprócz istnienia, dzięki któremu samodzielnie bytują, zawierają ponadto wiele innych racji dobra. [...] Jest [zaś] niemożliwe aby d. było coś, co nie jest bytem. Tak więc [...] d. i byt są zamienne”.

Sposób odkrycia dobra transcendentalnego. Do odkrycia d. jako powszechnej właściwości tego, co realne, dochodzimy na podstawie analizy poznania spontanicznego oraz za pomocą metody separacji metafizycznej.

Analizując akty poznania spontanicznego zauważamy, że w poznaniu tym stwierdzamy nie tylko fakt istnienia czegoś (drzewa, Jana, Ewy, czerwonej róży), lecz równocześnie stwierdzamy i doświadczamy amabilny związek, jaki formuje się w procesie poznania. Poznawane rzeczy pociągają nas lub odpychają, podobają się nam lub nie, pragniemy ich lub czujemy do nich niechęć. Już na etapie poznania spontanicznego odkrywamy rzeczy jako byty tworzące dziedzinę d., których specyfiką jest to, że bytują zawsze jako będąc „od” lub „dla” czegoś, jako będące celem i racją wszelkiego dążenia.

Dzięki separacji metafizycznej, jako specyficznej metodzie poznawania realistycznego, możemy odkryć byt jako istniejący pomiędzy dwiema wolami: wolą stwarzającą byty i wolą je pożądaną. Na pierwszym etapie separacji metafizycznej stwierdzamy (afirmujemy) w sądach egzystencjalnych fakty istnienia konkretnych rzeczy: „Jan istnieje”, „Ewa istnieje”, „czerwona róża istnieje”, wskazując w ten sposób na przedmiot poznania metafizycznego, którym zawsze jest konkretnie istniejący byt.

Na drugim etapie separacji metafizycznej analizujemy zawartość informacyjną sądów egzystencjalnych. Regułą analizy jest tu przyporządkowanie bytu do woli (Stwórcy lub twórcy). Skutkiem tego przyporządkowania jest odkrycie relacji, jaka zachodzi pomiędzy każdym bytem a wolą bytu osobowego (Stwórcy lub człowieka). Przyporządkowując istniejącego Jana i istniejącą różę do woli stwierdzamy, że „istniejący Jan jest nie tylko przez nas poznawany, ale i miłowany”, że „istniejąca róża jest nie tylko poznawana, ale i pragniemy ją mieć (lub nie)”. Odkrywamy więc, że istniejące rzeczy wiążą ze sobą nie tylko nasz intelekt, ale i wolę. Są celami-d. dążenia woli.

Trzeci etap separacji metafizycznej prowadzi do zwerbalizowania wyników analizy i rozciągnięcie ich, na podstawie analogii w istnieniu, na wszystkie bytowe przypadki. Wynik tej analizy brzmi: wszystko co istnieje jest d., czyli bytem istniejącym „od kogoś” oraz „dla kogoś”. Każdy byt postawiony jest pomiędzy dwiema wolami: wolą Stwórcy (lub twórcy) i wolą tego, który ten byt pożąda (res naturalis inter duos voluntates constituta est). „Jeśli zatem przedmiot pożądania nazwę dobrem — wyjaśnia M. A. Krąpiec (Dz VII 182) — to wszystko, co jest bytem, jest zarazem dobrem, wszystko bowiem pojawia się jako kochane i pożądane przez kogoś, a jeśli nawet nie jest aktualnie kochane, to ma w sobie moc taką, że może być ukochane przez poznającą je osobę. Słowem — byty są dobrem”. D. w ujęciu trnscententalnym ukazuje więc byt

w aspekcie bycia czymś doskonałym, a więc jako będący „dla kogoś” czy „dla czegoś” ze względu na ten właśnie aspekt „bycia doskonałym”. „Byt pod względem swego istnienia — uważa Tomasz (*De ver.*, q. 21, a. 1, resp.) — doskonalą i zachowuje drugi, ma on charakter celu w stosunku do tego, co jest przez niego doskonalone. Dlatego też wszyscy właściwie definiujący dobro umieszczają w jego rozumieniu coś, co wskazuje na przyporządkowanie do celu. Stąd Filozof powiada w I księdze *Etyki nikomachejskiej*, że dobro najlepiej określają ci, którzy mówią, iż dobrem jest to, co jest przez wszystko pożądane.

Tak więc d. w znaczeniu pierwotnym i zasadniczym zwie się byt doskonały coś drugiego na sposób celu. Wtórnie jednak zwie się dobrem to, co prowadzi do celu, skoro coś użytecznego zwie się dobrem; albo co z natury jest następstwem celu, tak jak zdrowym nazywamy nie tylko to, co ma zdrowie, ale i to, co doskonalą, zachowuje lub oznacza zdrowie”.

Ukazując d. jako powszechną właściwość bytów odkrywamy świat, w którym rzeczy realizują w sobie nie tylko określony zamysł (myśl) Stwórcy lub twórcy, ale także cel, d. bowiem zapisane jest w rzeczach pod postacią celu. Powszechność (transcendentalność) d. pozwala odkryć celowość poszczególnych rzeczy i całego świata. Dzięki amabilnej naturze bytów możemy wchodzić w dialog wolitywny nie tylko ze światem osób, lecz także ze światem zwierząt, roślin i rzeczy. Dialog ten wyraża się w nakierowaniu naszej woli na byt-d. i w stałym dążeniu (inklinacji) do bytu-d. To dążenie przenika każdy poszczególny byt, jak i całą rzeczywistość, i dlatego jest nazwane „miłością kosmiczną”, spajającą i ożywiającą całą rzeczywistość. Miłość ta jest wyrazem naturalnej dążności każdego bytu do d., jest też ostateczną racją wszelkiego dynamizmu świata i poszczególnych bytów.

Dziedziny d. W zależności od sposobu związania władzy pożądania z d. możemy wyróżnić 3 wielkie dziedziny d. analogicznie pojętego. O dziedzinach tych decyduje rozpoznany cel, wpisany w byt, który określa naturę danego d. Krąpiec (Dz VII 190–191) uważa, że jeśli „przedmiotem i celem naszych pożądań jest sam przedmiot dla siebie samego, czyli gdy pożądamy dobra dla niego samego, ze względu na sam przedmiot, wówczas taki rezultat pożądania nazywa się dobrem godziwym, które zazwyczaj jest osobą, gdyż w sensie zasadniczym możemy kogoś kochać tylko dla niego samego, nie podporządkowując tego pożądania czemuś innemu”.

Jeśli natomiast pożądamy dobra ze względu na sam akt pożądania, np. sama funkcja kochania czy pożądania jakiegoś d. jest przez nas ostatecznie zamierzona, wówczas mamy do czynienia z dobrem przyjemnym. Przyjemność bowiem pożądania jest rezultatem położenia nacisku na samej funkcji pożądania jakiegoś d. Dlatego coś kochamy, bo owo „kochanie” jako funkcja jest ostatecznym celem samej czynności pożądawczej.

Gdy natomiast pożądamy jakiegoś d. ze względu na inne, któremu podporządkowujemy akty naszego pożądania, wówczas mamy do czynienia z dobrem użytecznym. W d. użytecznym mamy pożądanie jakiegoś d. jako środka podporządkowanego innemu celowi.

Owo rozróżnienie d. godziwego, czyli d.-celu obiektywnego, dobra przyjemnego, czyli d.-celu osobistego, oraz d. użytecznego, czyli d.-środka, jest tylko rozróżnieniem analogicznym, albowiem nie zachodzi tu wzajemne wykluczanie się. To bowiem, co może być d. godziwym, może też być zarazem d. przyjem-

nym. I chyba jest najlepiej, gdy d. godziwe zarazem w innym aspekcie sprawia również przyjemność. A nawet (zwłaszcza w dziedzinie postępowania moralnego) może się zdarzyć, że także d. godziwe jest zarazem w innym sensie d. użytecznym.

Powyższy podział na d. godziwe (*honestum*), użyteczne (*utile*) i przyjemne (*delectabile*) został dokonany ze względu na cel, który jest wpisany w konkretne rzeczy. Jeśli weźmiemy pod uwagę sam podmiot pożądający, to możemy wyróżnić (w zależności do hierarchii bytowej podmiotu) także różne rodzaje pożądań i zarazem dóbr. I tak można wskazać na: pożądanie naturalne (d. naturalne) — jest nim inklinacja podmiotu (formy w bycie) do współmiernego sobie d., wyrażająca się w inklinacji do zachowania własnego istnienia; w pożądaniu naturalnym możemy wyróżnić: pożądanie zmysłowe (miłość zmysłowa), które jest następstwem form poznawczych zmysłowych, oraz pożądanie intelektualne (zw. także wolą) — jest to duchowa miłość, będąca następstwem intelektualnych form poznawczych; ponadto, na pożądanie moralne (d. moralne) — jest to inklinacja intelektualna, która w przypadku człowieka wypływa ze świadomości i dobrowolności i jest zgodna (lub nie) z sumieniem jako normą moralną.

D. jako transcendentálną właściwość bytu możemy ujmować w trzech aspektach: jako stan doskonałości bytowej (zgodność bytu z wolą twórcy lub Stwórcy), jako konieczny związek bytu z wolą (Absolutu lub twórcy) oraz jako cel wszelkiego dążenia (pożądania).

D. jako racja wyodrębnienia zasady celowości. Ujaśniając poznawczą zawartość transcendentale „dobro”, odkrywamy, że wskazuje ono na byt jako cel. Prawdę tę wyraża zasada celowości, będąca metafizyczną zasadą rządzącą bytowaniem rzeczy. Zasada ta głosi: „wszystko co działa, działa dla celu”, lub: „d. jest celem wszelkiego działania”. D. jest więc to, co jest celem wszelkiego działania; cel ten złożony jest w bycie wraz z formą, która jest kresem, motywem i źródłem dążenia bytu.

Zasada celowości odsłania naturę bytu-d., który odkrywamy jako „bytujący dla” i „pochodzący od”. Fakt celowości świata osób i rzeczy odkrywamy w wyniku odczytania natury bytu, a nie postulujemy go. Co należy do istoty celowości? Krąpiec (Dz VII 187) uważa, że do istoty celowości należy przede wszystkim zdeterminowanie podmiotu działającego przez określoną formę (czyli czynnik wyznaczający kierunek działania) oraz skłonność (miłość-motyw) do odpowiedniego, osiągalnego w normalnych przypadkach przedmiotu działania, z tym że przedmiotem tym może być sam fakt działania podtrzymujący bytowość. Jeśli więc na płaszczyźnie poznawczej odkrywamy celowość bytów, to nie jest to antropomorfizacja przyrody, lecz wskazanie koniecznościowego związku każdego istniejącego bytu z wolą Stwórcy lub twórcy. Celowość poszczególnych bytów, jak i całego świata, jest powszechną właściwością wszystkiego, co istnieje. Gdyby byty nie były „chciane”, nie mogłyby zaistnieć; nie byłyby też naznaczone celem, który określa ich d. Cel można rozumieć jako: kres działania (*finis qui*); czynność działania (*finis quo*); osobę działającą, której przyporządkowane jest d. pożądane przez pożądającego (*finis cui*); motyw (*finis cuius gratia*) wszelkiego działania (świadomego i nieświadomego). W związku z tym można mówić o celowości wewnętrznej i zewnętrznej bytów, celowości bytów świadomych i nieświadomych. Chociaż pojęcie celowości wiąże się z działaniem bytów

świadomych, to jednak w metafizycznym namyśle nad tym problemem chodzi o to, by zauważyć, że celowość jest powszechną zasadą bytowania rzeczy.

Transcendentalność d. i powszechność zasady celowości ostatecznie uniesprzecznia i wyjaśnia fakt działania bytu. Powstaje pytanie, czy w działaniu celowym konieczny jest udział czynnika poznawczego? Czy celowe działanie może obejść się bez czynnika poznawczego? Odpowiedzi na te pytania są bardzo ważne, gdyż od nich zależy, czy celowość jest uważana za właściwość powszechną, czy tylko dotyczącą bytów świadomych, i czy mówienie o transcendentalności zasady celowości nie jest antropomorfizacją.

„Jeśli zwrócimy uwagę — wyjaśnia Krąpiec (tamże) — że celowość wyraża dążenie do d. (wszelka miłość jest upodobaniem i »dążeniem« do d.) i jeżeli właśnie sam fakt dążenia stanowi o istocie celowości, to poznanie jako proces przeciwny w stosunku do miłości nie utożsamia się z celowością. Poznanie bowiem to czynność, która łączy intencjonalnie przedmiot poznany z podmiotem poznającym w samym podmiocie, podczas gdy »inklinacja do«, czyli miłość, »wyprowadza« przedmiot za siebie. Inna jest zatem funkcja poznania, a inna miłości i »skłonności do«, która konstytuuje celowość”.

Gdy przyjrzymy się celowemu działaniu, to zauważymy, że wchodzi w nie takie aspekty, jak „całościowość”, „jednorodność”, „uporządkowanie”, „następstwo”, a więc takie, które pociągają za sobą element poznawczy. Krąpiec (tamże, 188–189) uważa, że naprowadza to nas na „ślady działania intelektu porządkującego i koniecznie przyporządkowującego sobie nawzajem etapy działania natury. Jedyne myślenie może zarazem i całościowo ująć cel i środki do celu, i ustanowić ich wzajemne przyporządkowanie, dzięki czemu w fizycznym działaniu ukazuje się wewnętrzne, koniecznościowe przyporządkowanie (relacja transcendentna!), mimo że kresu relacji nie ma jeszcze w porządku fizycznym. Porządek bowiem jest niewytłumaczalny bez równoczesnego ujęcia celu i środków oraz porównania ich między sobą i takiego ich ułożenia, by wszystkie fazy działania odpowiednio po sobie następowały.

Mamy prawo tak twierdzić, zwłaszcza zwracając uwagę na to, że sama inteligibilność bytu, wyrażona w postaci transcendentalnej prawdy, do tego nas upoważnia. Jak każdy byt w swej treści jest inteligibilny, tak szczególne piętno inteligibilności i pochodności od intelektu posiada fakt działania, zmierzającego do określonego dla działającej natury dobra.

Można zatem powiedzieć, że cele działania natur znajdują się już w intelekcie Absolutu, który tak utworzył byty i nadał im takie właściwości, że one nieświadomie działając realizują myśl Absolutu, od którego wszystko, co przygodne, jest też pochodne”.

Starożytni filozofowie wyrażali prawdę o związaniu działania z intelektem w znanym powiedzeniu: „opus naturae est opus intelligentiae” („działanie natury jest zarazem działaniem rozumu”), a przez naturę rozumie taki byt, który jest źródłem koniecznego i uporządkowanego działania. Działanie to w sposób stały doprowadza do rezultatów, ku którym byt jest od wewnątrz zdeterminowany. Wszelkie inne przypadkowe i niekonieczne działania nie wskazują na naturę, ale na przypadkowe źródło działania.

Odpowiadając na pytanie o konieczny związek celowości z poznaniem należy stwierdzić, że poznanie nie stanowi istoty celowości, gdyż istotą celowości jest analogicznie pojęta miłość, która jest racją tego, że działanie raczej jest, niż

go nie ma. Z drugiej jednak strony trzeba pamiętać, że działanie każdego bytu zdeterminowane jest przez intelekt Stwórcy lub twórcy — zarówno co do treści, jak i kolejnych faz działania. Z tej racji poszczególne byty realizują — zadany im przez intelekt i wolę Stwórcy lub twórcy — określony cel.

D. jako racja działania. Działanie jako takie rozumiałe jest na tle celu i d., ale konkretne d. i cel determinują naturę działania. Czym zatem jest samo działanie? W spontanicznym poznaniu działanie identyfikujemy z pewnym stanem bytowania; działanie jest czymś, co wyłania się z podmiotu (bytu). Treść tego działania jest określana przez podmiot, stąd mówimy o działaniu ludzkim, działaniu zwierzęcym, działaniu świadomym, nieświadomym, o działaniu przyrody i ducha, działaniu wsobnym (procesy życiowe, kontemplacja, miłość bezinteresowna). W każdym z tych przypadków mamy do czynienia z przedmiotowością działania. Działanie jest zawsze „jakiś”. Ta właśnie „jakość” działania wskazuje na jego specyfikę i naturę. Przedmiotową (treściową) analizę działania można przeprowadzić w dwóch aspektach: od strony czynnika przedmiotowego, czyli przedmiotu do którego jest skierowane działanie i który wyróżnia działanie, oraz od strony czynnika podmiotowego, od którego działanie wychodzi. Ponieważ nie zawsze potrafimy ujawnić bezpośredni realny czynnik przedmiotowy determinujący działanie (np. natura światła, natura miłości, natura myślenia itp.), stąd zatrzymujemy się nad wskazaniem czynników podmiotowych, które uniesprzeczniają fakt działania.

W poznaniu metafizycznym odkrywamy, że aby działanie mogło zaistnieć, konieczne jest istnienie realnego podmiotu działania oraz istnienie realnej przyczyny-celu, dla której działanie raczej jest, niż nie, i jest takie, a nie inne. Realną przyczynę działania, czyli rację działania postrzegamy najczęściej jako jakąś formę poznawczą rzeczy, która determinuje działanie. Nie wystarczy jednak sama forma poznawcza, by działanie rzeczywiście nastąpiło; przyczyna jest wprawdzie czynnikiem koniecznym, determinującym działanie (z niezeterminowanego źródła działania nie wynika działanie — ab indeterminato nihil sequitur), ale nie jednym. Aby dokonało się działanie, prócz celu musi zaistnieć jeszcze inny czynnik, skłaniający do zrealizowania tego działania. W warunkach działania człowieka — wyjaśnia Krąpiec (tamże, 186) — czynnikiem motywującym do działania „jest jakaś inklinacja do dobra, które przez działanie chcemy zrealizować [...]”. W warunkach niepoznawczych można dostrzec obecność tych właśnie trzech czynników, proporcjonalnych do natury bytu niepoznającego. I tak dostrzegamy najpierw istnienie podmiotu działania, następnie czynnika determinującego kierunkowość działania, którym jest sama natura bytu działającego [...]. Wreszcie [dostrzegamy] czynnik trzeci, który decyduje o tym, czy działanie ma być raczej, niż nie być. Tym czynnikiem, będącym racją bytu samego faktu działania, jest »naturalna skłonność« (miłość) danego bytu działającego. Jest ona koniecznym następstwem obecności formy w istniejącym bycie”.

W bytach ożywionych tę naturalną skłonność będziemy nazywać życiem, zaś w nieożywionych — przyporządkowanie do określonego miejsca (czy funkcji). Różnica jest również taka, że w bytach ożywionych w przypadku zaistnienia przeszkód w realizacji jednego działania zostaje wyzwolone działanie zastępcze, zaś w bytach nieożywionych pociąga to za sobą zniszczenie bytu.

Nie każdą dążność możemy jednak utożsamić z działaniem, tzn. nie przez każde działanie byt osiąga to, ku czemu dąży. Może zdarzyć się

przypadek nałożenia się działań różnych bytów, wówczas działanie tego typu nie jest motywowane celem-d. (przykładem może tu być kula bilardowa, którą kierujemy do określonego celu, ale ta po drodze zderza się z inną i wyłania się inne — przypadkowe — działanie). Dlatego tylko taki czynnik możemy nazwać czynnikiem realnym, który determinuje działanie, stanowiąc o jego określonej treści; innymi słowy to, co sprawia, że działanie istnieje i jest takie, jakie jest. Tym czynnikiem może być, wg Krapca, tylko forma „albo nabyta w poznaniu, albo naturalna. I te właśnie formy równocześnie (przy istnieniu działania) implikują wewnętrzną skłonność, będącą racją bytu samego faktu działania. Do istoty zatem celowości nie należy skierowanie działania do tego dokładnie, co pojawia się jako konkretny skutek w konkretnych okolicznościach, lecz samo zdeterminowanie podmiotu działającego przez określoną formę (czyli czynnik wyznaczający kierunek działania) oraz nade wszystko sama skłonność (miłość-motyw) do odpowiedniego, osiągalnego w normalnych przypadkach przedmiotu działania, z tym że przedmiotem tym może być sam fakt działania podtrzymujący bytowość. Tak pojęty przedmiot działania, jako racja jego bytu, jest tym, co można nazwać dobrem, gdyż dobrem nazywa się to, co jest przedmiotem skłonności (woli, inklinacji, miłości).

D. zatem jako przedmiot działania pojawia się we wszelkich jego typach. I dlatego tak pojęte dobro jest zarazem dobrem powszechnie pociągającym, czyli jest dobrem transcendentalem. Jest to dobro związane z samym faktem działania” (tamże, 187). Odwołując się do transcendentalności d. oraz powszechności zasady celowości, możemy wyjaśnić fakt działania, opisując jego naturę i strukturę.

D. jako nowy aspekt doświadczenia bytu. Wraz z odkryciem d. jako transcendentalnej właściwości bytów odsłania się przed nami nowy aspekt doświadczenia metafizycznego. Doświadczane przez nas byty jawią się jako d., a więc jako rzeczy, które wiążą naszą wolę. Jest to specyficzny typ doświadczenia bytu jako d., zw. doświadczeniem agatonicznym (ἀγαθόν [agathón], d.) lub amabilnym (amare — kochać). W istniejącym świecie doświadczamy bytowania różnego rodzaju d., które przez wszystkich są (lub mogą być) pożądane — „quod omnia appetunt”. Odkrywamy rzeczy jako istniejące „dla” i pochodzące „od”. To bycie „dla” i „od” jest podstawą określenia natury d. poszczególnych bytów. W doświadczeniu metafizycznym docieramy do d. jako ostatecznej racji istnienia i działania bytu. Wyrazem tego jest naturalna relacja miłości przebiegająca cały wszechświat. Doświadczenie to leży u podstaw determinacji dziedziny ludzkiego praktycznego działania i postępowania.

Konsekwencje poznawcze odkrycia d. transcendentalnego. Odkrycie d. jako powszechnej właściwości bytów, które stoją w relacji do woli Stwórcy (lub twórcy), prowadzi do głębszego rozumienia świata, w którym żyjemy i działamy. Pociąga to za sobą określone konsekwencje poznawcze, ważne dla rozumienia całej rzeczywistości. Wśród nich jako najważniejsze możemy wskazać następujące: transcendentale „dobro” odsłania przed nami świat jako świat dóbr, które tworzą naturalne środowisko życia i działania człowieka. D. w bytach zapisane jest pod postacią celu, cała zatem rzeczywistość jest celowa; odkryte w bytach d. jest podstawą rozumienia amabilnego działania bytów — wszystko co działa, działa dla dobra. Dzięki temu możemy w poznaniu ująć

cel i środki do celu oraz określić ich wzajemne przyporządkowanie; porządek zaś jest niewytłumaczalny bez równoczesnego ujęcia celu i środków oraz porównania ich między sobą i takiego ich ułożenia, by wszystkie fazy działania odpowiednio po sobie następowały. Nie ma d. poza bytem, stąd granicami d. są granice realnego istnienia bytu; im coś „bardziej” jest bytem, tym bardziej jest d. Odkrycie w jednostkowych bytach konkretnie przyporządkowanej im celowości jest podstawą rozumienia amabilnego działania wszystkich bytów i całego świata. W przypadku wyeliminowania celowości w istnieniu i działaniu poszczególnych bytów oraz całego świata, świat byłby miejscem ślepego układu sił, gdzie cel został zredukowany do bodźców („vis a tergo” lub „vis a fronte”).

Rozumienie dobra w czasach nowożytnych i współczesnych. W czasach nowożytnych zerwano z pojmowaniem d. jako powszechnej właściwości bytu. Proces ten zapoczątkował Kartezjusz, dzieląc byty na „res extensa” (rzecz materialna) i „res cogitans” (umysł); nawiązał w tym do dualistycznej wizji świata, w którym rządzą dwie zasady: zasada cogitatio (zabsolutyzowana, została podniesiona do zasady bytowania i d.) oraz zasada reifikacji (determinuje ona świat materii, pozbawiony wszelkich wartości). Ponadto porzucono filozofię metafizyczną, której przedmiotem jest byt, a zwrócono się ku filozofiom podmiotu, w których przedmiotem badań filozoficznych stały się różnorakie akty ludzkie. Wszystko to sprawiło, że cała dziedzina d. została zsubiektywizowana i związana z dziedziną przeżyć lub aktów poznania.

Redukcja d. metafizycznego do d. moralnego. Zapoczątkowany przez Kartezjusza proces redukcji d. metafizycznego do sfery d. moralnego stał się zjawiskiem powszechnym dla filozofii ponowożytnej. Kartezjusz (*Namiętności duszy*, Wwa 1986, art. 211–212) związał d. z pożądaniem i „namiętnościami duszy”. Uważa, że namiętności są z natury dobre, można ich tylko źle używać lub dopuszczać do nadmiernego wzrostu. Z kolei pożądanie jest dobre, gdy wypływa z prawdziwego poznania, a złe, gdy opiera się na jakimś błędzie. Z podejścia tego przebijają elementy intelektualizmu etycznego, zgodnie z którym istota moralnego działania leży w poznaniu d. U podstaw takiego stanowiska leży nieumiejętność dostrzeżenia w duszy istnienia intelektu i woli jako autonomicznych władz działania.

Inną interpretacją d. spotykaną w nowożytnej filozofii jest podporządkowanie dobra subiektywnym potrzebom człowieka oraz związanie z miejscem i czasem, czyli jego relatywizacja (Th. Hobbes). Słowa „dobro” i „zło” — uważa Hobbes (*Lewiatan*, Kr 1954, I 6) — „są zawsze używane z uwzględnieniem osoby, która się nimi posługuje”. Z tej racji cokolwiek „jest przedmiotem jakiegoś apetytu i pożądania, to człowiek nazywa dobrem” (tamże). D. i zło są pojęciami względnymi. Od konkretnej jednostki (w przypadku gdy abstrahujemy od państwa) zależy d. i zło; w państwie natomiast suweren reprezentujący jednostkę rozstrzyga o tym, co jest dobre, a co złe. Ostatecznie miarą d. i zła jest prawo państwowe („mensuram boni et mali in actionibus esse legem civilem”). W podobnym duchu wypowiada się B. Spinoza, wg którego d. nie tkwi w naturze rzeczy, lecz określa je rozum. „Przez dobro rozumiem to — deklaruje Spinoza (*Etyka*, Wwa 1991, 134) — o czym wiemy na pewno, że jest nam pożyteczne”, i dodaje: „co się tyczy dobra i zła, to te wyrazy nie oznaczają nic pożytecznego w rzeczach rozważanych same w sobie, same zaś nie są niczym in-

nym, jak objawami myślenia, czyli pojęciami, które urabiamy porównując rzeczy między sobą” (tamże, 133). Stąd — wyjaśnia Spinoza — „przez dobro [bonum] rozumiem tutaj wszelkiego rodzaju radość, a nadto wszystko co ją sprowadza, w szczególności zaś to, co zaspokaja jakąkolwiek tęsknotę [...]. [...] każdy na podstawie swych afektów sądzi, czyli ocenia, co dobre, a co złe, co lepsze, a co gorsze, co wreszcie najlepsze i co najgorsze” (tamże, II 39, przypis). Wzorem, do którego następuje równanie d., jest natura ludzka. D. jest to, co jest środkiem prowadzącym do większego zbliżenia się do wzoru natury ludzkiej.

G. W. Leibniz, krytykując Hobbesa za relatywizację i subiektywizację d. oraz uzależnienie go od faktu ludzkiego pożądania, uznał konieczność egzystencji d., które utożsamiał z doskonałością Stwórcy i stworzenia. Dobroć, wg Leibniza (*Scientia Generalis Characteristica*, w: *Die philosophischen Schriften*, wyd. C. I. Gerhardt, B 1890, VII 195), jest różna od doskonałości metafizycznej. Dobroć jest wynikiem rozumnego wyboru doskonałości. „Dobrem jest to, co przyczynia się do doskonałości. Doskonałością zaś jest to, co w najwyższym stopniu istotowe”. Doskonałość podniósł Leibniz (*Teodycea*, w: tamże, B 1880, IV 284) do zasady bytowania Boga i świata: „Można w pewnym sensie powiedzieć, iż konieczne jest, [...] aby Bóg wybrał to, co najlepsze”. Zgodnie z tą zasadą Bóg czyni wszystko w obiektywnie najlepszy sposób, a człowiek działa, mając na celu to, co wydaje mu się najlepsze. Z tej racji — powie Leibniz (*List do Boyle’a*, w: tamże, B 1887, III 54) — „z Bytu działającego z doskonałą mądrością [...] należy wszystko dedukować w fizyce”.

Pogląd o powiązaniu d. moralnego z doskonałością działania Boga i człowieka od Leibniza przejmie Ch. Wolff, twierdząc, że „actiones liberae ad perfectionem hominis eiusque statum tendentes [...] bonae sunt” („działania wolne, które trwale prowadzą do doskonałości człowieka [...] są dobrem”) (*Institutiones iuris naturae et gentium*, Hl 1750, par. 12). Chociaż działanie Boga jest wolne, to rację dla wolnego działania Boga widzi Wolff, podobnie jak Leibniz, w zasadzie doskonałości. Wybór bycia doskonałości jest racją dobroci i d. Na tej podstawie można rozróżnić pomiędzy d. jako rezultatem wolnego wyboru (d. powszechne) a d. jako rezultatem wyboru doskonałości (d. moralne). Wybór doskonałości jest jednak aktem rozumu — świadczy to o elementach intelektualizmu etycznego występujących także u Wolffa.

Redukcja d. moralnego do sfery obowiązku i prawa. I. Kant podjął próbę obrony bezwzględnej obowiązywalności d. moralnego, wskazując na aprioryczne prawo moralne, które jest powszechne, wyrażone w bezwarunkowym imperatywie: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem” (*Uzasadnienie metafizyki moralności*, Wwa 1984³, 421). Wprowadzając odróżnienie pomiędzy sferą bytu (Sein) i sferą powinności (Solen), Kant związał d. ze sferą obowiązków (powinności) i praw, które mają motywować wolę do działania. „Nigdzie na świecie — napisał Kant — ani nawet w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobro, oprócz jedynie dobrej woli” (tamże, 393). W celu wyjaśnienia rozumienia słowa „dobro” w odniesieniu do woli, przywołuje Kant pojęcie obowiązku. Obowiązek jest wykładnikiem świadomości moralnej. Wola, która działa motywowana obowiązkiem, jest dobra. To zatem, co motywuje wolę do

działania, to nie d., lecz obowiązek; istota obowiązku polega na podporządkowaniu się prawu.

Dla J. G. Fichtego kantowska dobra wola jest tylko „formalnie dobra”. Fichte rozróżnia pomiędzy wolnością formalną a materialną. Ta pierwsza wymaga jedynie obecności świadomości (nie wyklucza podążania za naturalnymi bodźcami), ta druga urzeczywistnia się w całkowitej niezależności i wolności „ja”. Możliwość takiego zjednoczenia widzi w działaniu absolutnej samoświadomości podmiotu (jaźni), który aby móc o sobie wiedzieć, musi się oddzielić od „nie-ja”; w ten sposób jednoczy się w sobie i doświadcza niczym nieograniczonej wolności działania, która jest podstawą dobra. Niczym nieograniczone wolne działanie „samoświadomego ja” jest naczelną zasadą dobra (*Das System der Sittenlehre*, L 1798, 593 n.). Dobra wola to taka, która działa z przeświadczeniem o swym obowiązku lub zgodnie z sumieniem. Sumienie to, wg Fichtego, bezpośrednia świadomość własnej powinności.

G. W. F. Hegel przejął od Fichtego zasadę autonomicznej woli jako podstawy d., dokonując jej innowacji. Innowacja ta polega na tym, by dojść do takiej idei woli szczegółowej (samoświadome „ja”), która utożsamia się z wolą rozumną, czyli wolą ogólną. Dopiero wtedy wola może osiągnąć nieograniczoną wolność i rozciągnąć się na całą rzeczywistość. W ten sposób następuje zjednoczenie subiektywnej woli i obiektywnej moralności, w którym to zjednoczeniu realizuje się d. D. są prawo i instytucje państwowe. Tylko wola ogólna dąży do ogólnej pomyślności. Jedność woli szczegółowej z wolą samą w sobie (z wolą jako taką) jest d. Samo d. określa Hegel (*Encyklopedia nauk filozoficznych*, Wwa 1990, par. 507, 508) jako „zrealizowaną wolność, absolutny cel ostateczny świata”.

Etyce S. Kierkegaarda właściwy jest heroizm. Istota jednostkowa wyrzeka się sama siebie i swego d. na rzecz tego, co ogólne (*Bojaźń i drżenie*, Wwa 1982³, 81). Wola jednostki staje się dobra, gdy zostanie podporządkowana ogólnym ideom. W przypadku etyki religijnej, wola staje się dobra mocą bezwzględnego posłuszeństwa przykazaniom Boga (tamże, 125–126).

Redukcja d. moralnego do szczęścia. Wg J. St. Milla d. jest tym, co użyteczne i co daje szczęście. Zasada, na której powinna opierać się etyka utilitarystyczna, głosi: „przyjmuje się jako podstawę moralności użyteczność, czyli zasadę największego szczęścia” (*Utylitaryzm*, Wwa 1959, 13). Zgodnie z tą zasadą „czyny są dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia, złe, jeżeli przyczyniają się do czegoś przeciwnego” (tamże). Szczęście jest, wg Milla, tym, co w powszechnym przekonaniu uchodzi za d. Jest ono nie tylko jakimś dobrem, ale d. jedynym. „Szczęście każdego — uważa Mill — jest d. dla każdego i [...] wobec tego, szczęście ogółu jest d. dla ogółu ludzi” (tamże, 61). Takie rozumienie d. moralnego pogłębił W. James w swoim pragmatyzmie. Wprawdzie pragmatyzm w początkowych intencjach Jamesa miał być tylko metodą rozstrzygania sporów metafizycznych, ale wkrótce stał się postawą filozoficzną. Wola staje się dobra nie przez nieograniczoną samoświadomość, lecz dzięki wyborowi, który jest „przymusowy, żywotny i natychmiastowy” (*The Will to Believe*, NY 1904, 3); innymi słowy, gdy w grę wchodzi żywotna i ważna kwestia.

Rozciągnięcie d. na idealną sferę wartości. Wraz z F. Brentano rozpoczęła się w filozofii próba poszerzenia rozumienia d. jako przedmiotu

intencjonalnego rozumu praktycznego (czyli woli). Przedmiot taki stanowi „idealną naoczność”, której nie można jednak utożsamić z realnie istniejącym bytem-d. D. należy do sfery przedmiotów idealnych i stanowi oddzielną sferę wartości. Poszukiwanie „eidosu”, czyli podstawowych struktur świadomości, które nie są strukturami przedmiotów realnych, ale czymś intencjonalnym i skierowanym na zewnątrz, dzięki którym możemy ująć d. — to cel badań fenomenologicznych realizowanych przez E. Husserla. D. to korelat aktów intencjonalnych, „a priori czystego rozumu” praktycznego. Akty woli i rozumu nie są istotnie zróżnicowane, gdyż nie są aktami różnych władz, lecz aktami tego samego „ja” poznającego. „Temu podobieństwu — wyjaśnia Husserl (*Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej metody*, Wwa 1974, II 15) — miała dać wyraz paralela językowa: spostrzeganie i chłonięcie wartości. Odczucie wartości pozostaje ogólniejszym wyrażeniem dla świadomości wartości i jako odczuwanie tkwi ono w każdym modus takiej świadomości, także w niezródłowym”. Dla Husserla i całej fenomenologii termin „wartość” staje się kluczem do wyjaśniania problematyki d. „Bycie wartościowym i bycie dobrym” w sferze i uczuć i woli to modalność zwykłego istnienia (E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, Wwa 1982, 83).

Redukcja d. do prostych niedefiniowalnych pojęć (idei). G. E. Moore ugruntowuje ideę poszerzenia pojęcia d. poza sferę d. moralnego. Także inne rzeczy, poza postępowaniem ludzkim, mogą być dobre. Z tej racji etykę pojmuję jako metafizykę d., której celem jest „ogólne dociekanie w sprawie, jakie rzeczy są dobre” (*Zasady etyki*, Wwa 1919, 2). Główne pytanie tak pojętej etyki, na które należy odpowiedzieć najpierw, to pytanie o to, czym jest d. samo w sobie? Pytanie to dotyczy definicji d. Nie można jednak dać definicji d., gdyż d. jest ideą prostą. Możliwe jest definiowanie tylko tego, co złożone. Z tej racji d., jako idea (pojęcie) prosta, jest niedefiniowalne (tamże, 9). D. nie można zatem utożsamiać ani ze szczęściem, ani z przyjemnością, ani z tym co korzystne lub praktyczne. Utożsamiając d. z tymi wartościami dopuszczamy się błędu naturalizmu. Dobro, wg Moore’a, jest „jakością nie-naturalną, gdyż »dobry« nie oznacza cechy empirycznej” (tamże, 40). Termin „dobro” wyraża postawę wartościującą; nazywając jakąś rzecz dobrą, wyrażamy tę postawę (tamże, 148).

Od Moore’a rozpoczyna się tradycja filozofii analitycznej, której zadaniem jest dociekanie nie tyle natury d., co znaczenia terminów i pojęć. W ten nurt analiz wpisali się m.in. M. Schlick oraz A. J. Ayer. Problematyka d. została zredukowana do problematyki znaczenia terminów, pojęć i sądów oraz wyjaśniania właściwych sposobów ich użycia. Uważano, że termin „dobro” to albo pseudopojęcie, albo znaczenie sądu powinnościowego. Poza językiem i mową nie ma d. Realizm d. i jego moc zostały w ujęciu filozofii analitycznej złożone w siłę języka i mowy.

Przegląd stanowisk filozofii nowożytnej i współczesnej dotyczących rozumienia d. dowodzi, że d. należy rozumieć analogicznie, a nie jednoznacznie. Fakt ten nie zawsze dostrzega (a niekiedy pomija) współczesna filozofia, co stanowi przyczynę błędnego lub redukcjonistycznego rozumienia d. Podstawą rozumienia d. kategoriałnego — czy to ekonomicznego, czy moralnego — jest transcendentale rozumienie d., wskazujące na d. jako powszechną właściwość bytów, które istnieją zawsze jako będące „od” i „dla” kogoś lub czegoś.

Bibliografia: W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności d.*, Wwa 1919; G. Schulemann, *Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie*, L 1929; J. B. Lotz, *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms. „Ens et bonum convertuntur“ im Raume der scholastischen Transzendentalienlehre*, Pa 1938; W. D. Ross, *The Right and the Good*, Ox 1930, Indianapolis 1988; E. G. Salmon, *The Good in Existential Metaphysics*, Miw 1953; E. Dupreél, *Sur l'idée métaphysique du bien*, RIP 10 (1956), 385–405; J. de Finance, *La notion du bien*, Gr 39 (1958), 5–42; É. Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, GC 1960 (*Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Wwa 1965); G. H. Wright, *The Varieties of Goodness*, Lo 1963; S. Kowalczyk, *Koncepcja d. ontycznego wg świętego Augustyna*, STNKUL 14 (1965), 74–77; Krapiec Dz VII; M. A. Krapiec, *Filozoficzne aspekty d. i zła moralnego*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Wwa, 1969, III 51–70; tenże, *Prawda — d. — piękno jako wartości humanistyczne*, w: *Wezwanie do prawdy i miłosierdzia. W nurcie zagadnień posoborowych*, Wwa 1987, XVII 9–26; A. Maryniarczyk, *Transzendentalia a poznanie metafizyczne*, RF 39–40 (1991–1992) z. 1, 305–322; tenże, *Zeszyty z metafizyki*, IV: *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lb 2000.

Andrzej Maryniarczyk

Dobro w myśli indyjskiej — pierwotne pojęcie d. moralnego w Indiach wiązało się ze zgodnością życia z kosmiczną zasadą „ṛta”, skupiającą w sobie zarówno prawa natury, jak i powinności etyczne człowieka.

Wedyjska koncepcja ṛty przekształciła się z czasem w pojęcie dharmy, prawa regulującego obowiązki człowieka, wynikające z jego przynależności do stanu (varṇa-dharma), z wieku (āśrama-dharma), jak i jego powinności jako jednostki (sva-dharma). Za d. etyczne uważano czyny zgodne z dharmą. D. w tym znaczeniu oddają rzeczowniki „sādhu”, „puṇya”, „praśasya”, „guṇavattā”. Sanskr. język potoczny i literacki zna wiele terminów na określenie pojęcia „dobro”. Niektóre z nich równoznaczne są z pięknem (np. śubha, śobhana, kalyāṇa), inne oznaczają pomyślność (bhadra). Ostatecznym filozoficznym kryterium d. w myśli hinduskiej jest natura samego bytu. Coś jest dobre o tyle, o ile rzeczywiście jest — d. wynika więc z samego faktu istnienia. Imiesłów czynny czasu terażniejszego „sat” (będące, byt, odpowiednik łac. ens), od rdzenia czasownikowego „as” (być) — znaczy równocześnie dobry, uczciwy, prawy. Zaprzeczenie imiesłowu „sat” przez prywatywny przedrostek „a-” — „asat” nie oznacza czegoś po prostu „nie będącego”, „niebytu” w naszym rozumieniu, lecz coś, czego zaistnienie jest absolutnie niemożliwe, z powodu zawartej w swojej istocie sprzeczności logicznej, np. „syn niepłodnej”, lub coś, co ze swej natury nie może stać się częścią naszego doświadczenia, np. „róg zająca” lub „kwiat rosnący na niebie”. Przeciwnością bytu i d. jest więc nie tyle nieistnienie i zło, co wewnętrzna sprzeczność i niemożność zaistnienia. Z imiesłowu „sat” (będące, byt) powstał także rzeczownik „satya” — „prawda”, czyli po prostu to, co jest. Słynny napis na kolumnie Aśoki „Prawda tylko zwycięża” (satyam eva jayate), staje się w pełni zrozumiałą dopiero wtedy, kiedy pamięta się o znaczeniu słowa „prawda” (satya). Zwycięstwo prawdy wynika z przewagi bytu nad nieistnieniem. 3 pojęcia: „byt” (sat), „dobro” (sat) oraz „prawda” (satya) wywodzą się od jednego pierwiastka „być” (as). Rzeczownik „sat” jest więc terminem zarówno etycznym, jak i metafizycznym. W pierwszym przypadku pojęcie „sat” prowadzi do etycznego intelektualizmu. Człowiek postępuje źle dlatego, że nieświadomy jest rzeczywistego stanu rzeczy. Winna jest jego niewiedza (avidyā, ajñāna), która sprawia, że coś nieistniejącego bierze za istniejące, a więc zarazem dobre. Kiedy człowiek osiąga wiedzę (vidyā, jñāna), postępuje za tym, co jest, czyli za d. rzeczywistym, porzucając d. złudne. W sensie metafizycznym, „sat” staje się synonimem absolutu (Brahman) już w literaturze wedyjskiej. Ilekroć użyte jest słowo „sat”

(byt), nie należy tracić z oczu jego drugiego znaczenia, jakim jest d. Te 2 pojęcia są zawsze w nim obecne, niezależnie od tego, jak w danym przypadku przekładamy je na inne języki. W późniejszych upaniśadach pojawiła się triada pojęciowa określająca Brahmana — „byt-szczęście-świadomość” (sac-cid-ānanda). Szkoły filozoficzne vedānty, rozwijając i komentując idee upaniśad, różnie to określenie interpretowały. Te z nich, które dopuszczały posiadanie przez Absolut atrybutów (saguṇa-brahman), w większości uznały „sac-cid-ānanda” za cechy Brahmana. Na poważną trudność napotyka tu advaita-vedānta, głosząca absolutną jedność i prostotę bytu, zgodnie z zasadą „Jedno tylko bez drugiego” (ekam evādvītyam) i dlatego nie dopuszczająca żadnych atrybutów bytu ostatecznego (nirguṇa-brahman). Określenie Brahmana jako „byt-szczęście-świadomość” wydaje się naruszać tę zasadę zarówno wtedy, gdy uznamy je za definitio per accidens (taṭastha-lakṣaṇa) — Brahman bowiem z założenia wolny jest od przypadłości, jak i wtedy, gdy potraktujemy je jako definitio per essentiam (svarūpa-lakṣaṇa), wprowadzając pojęcie wielości do ujęcia samej istoty absolutu. Śaṅkara i jego uczniowie nie podjęli próby rozwiązania tego problemu. Uczynił to współczesny Śaṅkarze filozof Maṇḍana Miśra w *Brahmasiddhi* i jego następcy (np. Vimuktātman). Wg Maṇḍany Miśry, określenie „sac-cid-ānanda” dotyczy samej istoty Brahmana, nie naruszając jednak w niczym jego jedności. Tak samo określenie słońca jako „mocne światło” (prakṛṣṭaḥ prakāśaḥ savitā) nie wskazuje na wielość w słońcu. Moc światła nie jest czymś różnym od samego światła, stanowiąc z nim nierozdzielną jedność. Oba wyrazy: „mocne” i „światło” odnoszą się do jednego słońca i oba ukazują jego istotę. Tak też wyrazy „cit” (świadomość) i „ānanda” (szczęście) odnoszą się do samej istoty bytu i d. zarazem. Maṇḍana i Vimuktātman jednoznacznie stwierdzili, że nazwanie bytu szczęściem jest wskazaniem na jego istotę. Brahman, będąc czystą podmiotowością (ātman), musi być samym szczęściem, skoro powszechnie jest przedmiotem najwyższej miłości (para-premāspadtvāt) jako najgłębsza tożsamość każdej z istot żyjących. Ta miłość przejawia się w powszechnym pragnieniu życia, które można zaobserwować nawet u małego robaczka (krimer api). Owo pragnienie (ātmāśiḥ) może być skierowane tylko ku temu, co przyjemne (priya), nikt bowiem nie pragnie dla siebie przykrości. Tak oto Brahman — ostateczny byt, ale i najwyższe d., jest zarazem najwyższą mocą pociągającą ku sobie wszystkie istoty. Samounicestwienie nie może być wszak przedmiotem pragnienia (ātmocchedasya cāniṣṭatvāt). Najwyższy byt, czyli najwyższe d., jest więc jednocześnie przedmiotem najwyższego pragnienia i pośrednio ostatecznym motorem wszelkich ludzkich działań. Klasyczne rozumienie d. w myśli ind. nie odbiega od definicji św. Tomasza: „Bonum est quod omnia appetunt” (C. G., 1, 34) — z tym tylko zastrzeżeniem, że pojęcia d. i bytu mieszczą się w zakresie znaczeniowym tego samego terminu „sat”.

Bibliografia: N. C. Ghosh, *The Idea of the Good and God of Plato as Compared with the Ideas of Brahman and Īśvara of Śaṅkara*, *Journal of the Indian Institute of Philosophy* 2 (1919) z. 1, 19–21; S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I–V, C 1922–1955, Delhi 1975; P. Hacker, *Die Lehre von den Realitätsgraden im Advaita-Vedānta*, w: tenże, *Kleine Schriften*, Wiesbaden 1978, 277–293.

Paweł Sajdek