

ZAGADNIENIE SZCZĘŚCIA W UJĘCIU JANA DUNSA SZKOTA

1. Poszukiwania źródeł i tradycji polskiej filozofii i teologii zwróciły uwagę na niektóre postacie scholastyki europejskiej szczególnie inspirujące polską kulturę filozoficzną, teologiczną czy szerzej – naukową. Między innymi wskazuje się na Jana Burydana (i burydanizm) jako na tego, który w dużej mierze oddziałwał w wyraźny sposób na rozwój XV-wiecznej myśli polskiej, a szczególnie na rozwój filozofii na Uniwersytecie Krakowskim¹. O ile jednak Burydan odegrał niewątpliwie dużą rolę w rozwoju nauk przyrodniczych przez swoją koncepcję impetu, o tyle w dziedzinie antropologii i filozofii moralnej był raczej kontynuatorem tradycji szkoły franciszkańskiej, w tym przede wszystkim Ockhama i Duns Szkota. Dlatego też pasowanie go w tych dziedzinach na filozofa oryginalnego i prekursora nowożytności wydaje się być pewną przesadą². Oryginalność jego może polegać raczej na podtrzymaniu i wyostreniu pewnych zastanych poglądów, w tym przede wszystkim woluntarystycznych, co robił zresztą nie on jeden tylko, niż na ich twórczym zapoczątkowaniu. Dlatego też pierwotnego źródła znanych krakowskich tendencji praktycystycznych i rozdziału filozofii (tutaj szczególnie praktycznej) od teologii oraz podkreślania dwóch celów ostatecznych człowieka, a co za tym idzie rozróżnienia szczęśliwości ziemskiej i wiecznej³, szukać należy u prekursorów woluntaryzmu, tzn. u Ockhama i Jana Duns Szkota.

Niewątpliwie problematyka ta u Burydana, a zwłaszcza u mistrzów krakowskich nie jest kopią poglądów tamtych dwóch. Niemniej jednak pierwotne źródło tych poglądów znajduje się w pismach dwóch wielkich mistrzów franciszkańskich. Wydaje się więc, że znajomość ich poglądów jest niezbędna dla właściwego odczytania polskiej myśli moralnej tego okresu.

¹ Por. np. M. Markowski. *Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim*. Wrocław 1971; J. B. Korolec. *Filozofia moralna Jana Burydana*. Wrocław 1973.

² „Filozof nasz nie uległ jednak bez reszty wpływowi woluntaryzmu. Mówiąc o *libertas finalis ordinationis*, o tym, iż człowiek sam jest zdolny wyznaczać cel swoich dążeń, opowiedział się za pełną niepodległością intelektu i jego niezależnością od woli” (Korolec, jw.). Sformułowanie takie, pomijając już, że jest dość ogólne, wcale nie musi świadczyć o „niepodległości intelektu” i może być równie dobrze przypisane Dunsowi Szkotowi. Nie można więc w tym doszukiwać się jakiegos przeciwstawienia woluntaryzmowi. Można zresztą w tej książce znaleźć i inne określenia, pod którymi mógłby podpisać się Duns Szkot czy Ockham.

³ Por. J. Rebeta. *Komentarz Pawła z Worczyna do „Etyki Nikomachejskiej” Arystotelesa z 1424 roku*. Wrocław 1970; P. Czartoryski. *Ontologiczne i metodologiczne podstawy krakowskiej filozofii moralnej w początkach XV w. (1400-1425)*. W: *Z dziejów filozofii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*. Wrocław 1965.

2. Punktem wyjścia rozważań o szczęściu jest następujące określenie Dunsza Szkota: „cokolwiek jest stworzone po to, aby być zespolone z czymś innym od siebie, co jest dobrem dla niego, tak długo nie będzie się miało w pełni dobrze, póki się z nim nie zespoli”⁴. Wyjaśnienia tego powiedzenia szukać należy w Szkotowej teorii człowieka. Człowiek, jako byt przygodny, nie jest samowystarczalny, w najogólniejszym tego słowa znaczeniu, co znajduje swój wyraz między innymi w „ucelowieniu”, w skierowaniu do celu ostatecznego. Wskazanie na człowieka jako na podmiot szczęścia jest zbyt ogólnikowe i mało precyzyjne. Zdaniem Dunsza Szkota człowiek w całej swojej złożoności bytowej jest podmiotem dalszym (materialnym) szczęścia, podmiotem właściwym zaś jest wola. Rozważania, dlaczego podmiotem właściwym jest wola, można tutaj pominąć, gdyż było to zrobione przy innych okazjach⁵. Duns Szkot konkluduje ostatecznie, że wola posiada wyższą od innych władz doskonałość z tej racji, iż jest władzą doskonalszą w porządku doskonalszym.

W przyporządkowaniu prawdy i dobra do odpowiednich władz człowieka prawda będąc bliższa bytu jest „szlachetniejszą” od dobra, ale jest to doskonałość w tym tylko aspekcie (*secundum quid*), a nie doskonałość po prostu (*simpliciter*)⁶. W „wyższym” porządku doskonałości istotnej, czyli w porządku działania, szlachetniejsze jest dobro, gdyż samo się udziela. Określenia te wymagają bliższego wyjaśnienia. Chodzi tu prawdopodobnie o to, że prawda „pochodzi” od bytu (przedmiotu zewnętrznego), zaś dobro „pochodzi” od podmiotu. To, co prawdziwe, uzależnione jest przede wszystkim od przedmiotu poznawczego, od jego treści, natomiast dobro jest zależne od wewnętrznego nastawienia podmiotu działającego. Poznanie prawdy nie sprawia, że podmiot poznający staje się „prawdziwy”, natomiast powodowanie dobra sprawia, że sam podmiot nabiera charakteru dobrego, staje się dobrym. Prawda jest bardziej „obiektywna”, kierunek relacji jest od przedmiotu do podmiotu, natomiast dobro jest bardziej „subiektywne”, kierunek relacji jest przeciwny, od podmiotu do przedmiotu. Prawda jest mniej doskonała, gdyż jest bliższa potencjalności. Chodzi tu o bierny charakter poznania (co łączy się z „obiektywnością”, przedmiotowością poznania). Znajduje się tutaj myśl, którą w pełni rozwinął I. Kant, że substancja jest tam, gdzie aktywność.

Wobec tego szczęście będąc, najogólniej mówiąc, zjednoczeniem się człowieka z najwyższym dobrem osiągalne jest poprzez wolę, jako najdoskonalszą władzę. Jedną z podstawowych tez antropologii Dunsza Szkota jest teza o naturalnej dążności woli do szczęścia. Wymaga ona pewnego wyjaśnienia, gdyż to, co naturalne, w rozumowaniu Szkota jest najczęściej przeciwieństwem tego, co wolne. Szkot wyróżnia dwa porządki dążenia woli – naturalny i wolny (*appetitus naturalis* i *appetitus liber*). Nie oznacza to ani dwóch władz, ani też dwóch sposobów działania tej samej władzy. Mówiąc innym językiem, bliskim jednak Szkotowemu są to dwie warstwy woli. Pożądanie (dążenie)

⁴ Par IV d. 49 q. 1 n. 6.

⁵ Por. J. Gałkowski. *Prawo naturalne w ujęciu Jana Dunsza Szkota*. RF 15:1967 z. 2 s. 91-101; t e n ż e. *Uwagi o koncepcji prawa naturalnego Jana Dunsza Szkota*. Tamże 18:1970 z. 2 s. 119-126; t e n ż e. *Z historii pojęcia wolności – Duns Szkot, Kant, Sartre*. Tamże 19:1972 z. 2 s. 59-101; t e n ż e. *Z zagadnień antropologii Dunsza Szkota*. „Summarium” 21:1972 s. 188-193; t e n ż e. *Działanie moralne w etyce Jana Dunsza Szkota*. RF 22:1974 z. 2 s. 83-110.

⁶ Par. IV d. 49 q. 2 n. 10.

naturalne jest wrodzonym skierowaniem do szczęścia. Nie jest to jednostkowy, istniejący w czasie akt zależny od woli. Jest trwałą (*perpetuo*) i inklinacją skierowaną do osiągnięcia doskonałości, na podobieństwo materii „pożądej” swej formy. Jako inklinacja jest dążeniem koniecznym (*necessario*), gdyż nie leży w naturze woli możliwość powstrzymywania go. Inklinacja ta nie jest także następstwem poznania, ale jest wrodzona. Jako skierowanie do najwyższej doskonałości jest dążeniem najwyższym, najdoskonalszym i najmocniejszym (*summe*). Szczęście, będące osiągnięciem tej doskonałości, powoduje realną zmianę w konkretnej, jednostkowej woli, dlatego wola w tym dążeniu pożąda szczęścia konkretnego (*in particulari*), a nie w ogólności (*in universali*)⁷.

Pożądanie wolne ma cechy przeciwne — jego akty nie są nieustanne, występują w nim przeciwne, a nawet sprzeczne akty, są wolne i całkowicie zależne od woli oraz są następstwem poznania, co nie oznacza, że pochodzą z nakazu intelektu. W dążeniu wolnym wola tylko przygodnie (*contingenter*) chce celu ostatecznego i szczęścia.

Oprócz tych różnic są i pewne podobieństwa między tymi dwoma „warstwami” woli. Pierwszym jest to, że wolne chcenie szczęścia jest usprawnione (*velle virtuosum*) przez łaskę i wyłonione ze względu na to usprawnienie. Mimo tego zewnętrznego czynnika w stosunku do chcenia wolność nie zostaje przekreślona, gdyż żaden *habitus* nie może być ani całkowitą przyczyną aktu, ani nawet jego główną przyczyną. Drugie podobieństwo polega na tym, że wola w swej wyższej, „wolnej warstwie” ma pewne zdeterminowanie do szczęścia, gdyż ono jest „bardziej” przedmiotem chcenia (*velle*), zaś nieszczęście (*miseria*) „bardziej” przedmiotem niechcenia (*nolle*). Inaczej mówiąc, między wolną wolą a szczęściem (rozumianym przedmiotowo) istnieje pewnego rodzaju odpowiedniość, która jednak nie jest żadnym zdeterminowaniem⁸. Twierdzenie więc, że do czegokolwiek dążymy, dążymy ze względu na szczęście, jest w pełni prawdziwe tylko w stosunku do dążenia naturalnego, gdyż w dążeniu wolnym możemy obrać coś innego niż rzeczywisty cel ostateczny⁹.

Szkot nic nie mówi o współdziałaniu ani kolizji tych dwóch dążeń. Widać tutaj pewne rozdzielenie. Z jednej strony istnieje konieczność (zdeterminowanie), z drugiej — wolność. Akty wolne, które byłyby wyłonione ze względu na szczęście, czyli na osobistą doskonałość, wypełnianie swoich możliwości, a więc zwrócone tylko do siebie, nie byłyby aktami doskonałymi, a więc w konsekwencji nie prowadziłyby do prawdziwego szczęścia. Występuje tutaj swoista dialektyka Duns Szkota¹⁰. Akty wolne winny być uzgodnione z aktami naturalnymi woli w dążeniu do osiągnięcia najwyższej doskonałości. Jednocześnie powinno nastąpić przekroczenie i wysublimowanie ich przez miłość, aby nie było to dążenie egoistyczne, a więc ze względu na siebie, na swoje dobro, ale na dobro samego przedmiotu.

Duns Szkot mówi o aktach naturalnych, ale jak się wydaje, nie ma w jego antropologii miejsca na takie akty, gdyż jest to tylko ogólne nastawienie, inklinacja woli, akty zaś nie mogą być ogólne, lecz jednostkowe. Zresztą nie potrafi nawet wskazać ani ich struktury, ani istnienia.

⁷ Tamże q. 9 n. 5.

⁸ Tamże n. 6.

⁹ Tamże n. 19.

¹⁰ Por. W. Hoeres. *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*. 2. Tl. München 1962.

Istnienie w woli dwóch przeciwnych sobie wartości – zdeterminowania i wolności – potrzebne jest Dunsowi Szkotowi, jak się wydaje, do uzasadnienia tezy, że wola ludzka nie jest całkowicie obojętna na dobro i że w samym człowieku, a nie tylko na zewnątrz, znajdują się czynniki pozwalające na istnienie powinności, a więc na skuteczne l u d z k i e dążenie do dobra. Co prawda głównym czynnikiem powinności jest rozkazująca wola Boska¹¹, jednakże jeśliby nie napotkała ona wewnątrz człowieka na odzew, to akty dobre albo musiałyby być wynikiem przymusu, co kłóciłoby się z wolnością, albo byłyby dziełem przypadku czy też nie miałyby wcale miejsca w życiu ludzkim. Z drugiej strony obdarzenie woli zarazem dwoma sprzecznymi cechami byłoby właśnie sprzecznością. Chcąc więc uratować obie wartości, mające długą historię zarówno w myśli filozoficznej, jak i w myśli chrześcijańskiej, Duns Szkot rozwarstwiał wolę i każdej „warstwie” przydzielił jedną z właściwości – „warstwie” niższej: deterministyczną dążność do szczęścia, wyższej: wolność. Jednakże mimo to nie uniknął niekonsekwencji, bowiem „warstwa” niższa nie jest zdolna do wywoływania aktów, a nie bardzo wiadomo, w jaki sposób mogłaby wpływać na wolne akty „warstwy” wyższej.

Jak widać z powyższych analiz, szczęście odnosi się do człowieka ze względu na wolę, a więc wola dzięki swej wolności jest formalnym podmiotem szczęścia, człowiek zaś jest podmiotem materialnym.

3. Według Szkota szczęście osiąga się dzięki zespoleniu się ze swoim dobrem najlepszym (*perfecte optimo*)¹², z przedmiotem najdoskonalszym, najbardziej pożądanym (*summe volendum*), ten bowiem jest przedmiotem uszczęśliwiający, będąc najdoskonalszym przedmiotem zewnętrznym (*perfectivo extrinseco*)¹³. Ustalenie przedmiotu szczęściodajnego jest zarazem ukrytą polemiką z Arystotelesem, który daje podział na dobro samo w sobie i dobro najwyższe i twierdzi, że celem ostatecznym człowieka może być tylko to drugie dobro¹⁴. Przy czym pod nazwą dobra samego w sobie można rozumieć zarówno dobro ontologiczne („może być orzekane o wszystkim”), jak i absolutne („może posiadać byt odrębny samo w sobie”), zaś pod nazwą dobra najwyższego można rozumieć dobro najwyższe dla człowieka, zrelatywizowane do natury ludzkiej. Jest jasne, że ani dobro ontologiczne, ani arystotelesowski Bóg nie mógł być przedmiotem dążenia, jednakże chrześcijaństwo wnosząc inne pojęcie Boga dało też człowiekowi inne perspektywy ostateczne. W tym miejscu Duns Szkot, idąc za św. Augustynem, staje w obronie prawd chrześcijańskich, tym bardziej że aktualne są jeszcze polemiki na temat wartości myśli Arystotelesa dla chrześcijaństwa, polemiki, które przybierały nieraz bardzo drastyczny wyraz¹⁵.

Dlatego też Duns Szkot twierdzi, że do szczęścia nie wystarcza człowiekowi to, co stworzone, choć jest na tym samym co on poziomie bytowym. Ale Duns Szkot

¹¹ Por. Gałkowski. *Działanie moralne*.

¹² Par. IV d. 49 q. 1 n. 7.

¹³ Ox. IV d. 49 q. 2 n. 27.

¹⁴ „Jeśli bowiem nawet istnieje jakieś jedno dobro, które może być orzekane o wszystkim, co dobre, lub może posiadać byt odrębny samo w sobie, to jasne, że człowiek nie mógłby go osiągnąć przez swoje działanie, ani osiąść [...]” (EN 1096 b 32-34. Według tłumaczenia D. Gromskiej).

¹⁵ Par. IV d. 49 q. 2 n. 2.

rozmija się z Arystotelesem, gdyż pod mianem „tego, co stworzone” rozumie właściwie tylko rzeczy materialne¹⁶. Tylko więc Bóg jest przedmiotem szczęśliwym¹⁷, bo każda natura rozumna jest przyporządkowana bezpośrednio osiągnięciu celu ostatecznego, którym jest Bóg¹⁸. Chociaż człowiek jest bytem przygodnym i ograniczonym, to jego pragnienia są nieskończone i tylko taki przedmiot może je zaspokoić, który posiada doskonałość wyczerpującą w sobie doskonałość wszelkich przedmiotów mogących być celem działania woli¹⁹, a takim jest Bóg. Oczywiście, wola ludzka nie może wyczerpać całej jego doskonałości, gdyż władza skończona może wyłonić z siebie też skończony tylko akt, ale nie chodzi tutaj o posiadanie materialne, lecz o to, co jest odpowiednim przedmiotem dla dążeń ludzkich²⁰. Choć więc byt nieskończony nie jest w bytowaniu adekwatny do człowieka, jest jednak odpowiadający nieskończonemu pragnieniu woli ludzkiej, jest do nich nie bytowo, ale „proporcjonalnie” adekwatny²¹.

Obok tego argumentu psychologicznego (subiektywnego), który wyraźnie nawiązuje do myśli św. Augustyna, Duns Szkot podaje drugi, ontologiczny (teleologiczny): każdy byt skończony istnieje „ku”, tzn. musi mieć oparcie w bycie nieskończonym²².

Duns Szkot przyjmuje augustyńską definicję szczęścia – *beatus est qui habet omnia, quae vult, et nihil mali vult*²³. Wyjaśnia przy tym, że *omnia* nie oznacza rozdzielnego posiadania pojedynczych dóbr, ale ich posiadanie łączne (*non distributive pro singularis, sed unitive*)²⁴, to znaczy posiadanie ich poprzez to dobro, które posiada w sobie wartość łączącą wszystkie inne. Oznacza to, że przedmiotem tym jest dobro absolutne, czyli Bóg, oraz to, że pełne szczęście nie jest osiągalne na ziemi. Złączenie z celem ostatecznym jest najwyższym dobrem człowieka, gdyż w tym zjednoczeniu zniesione zostają wszystkie braki²⁵, dlatego też szczęście jest zarazem najwyższą wewnętrzną doskonałością człowieka²⁶.

Duns Szkot wielokrotnie w swoich analizach łączy szczęście z celem ostatecznym, co jednakże nie znaczy, że utożsamia albo łączy w ściślejszy sposób aspekt eudajmonistyczny z aspektem teleologicznym w swojej etyce. Szczęście rozumiane zarówno podmiotowo (subiektywnie), jak i przedmiotowo (to znaczy jako złączenie się z przedmiotem szczęśliwym) nie jest celem ostatecznym człowieka²⁷. Wybiegając nieco

¹⁶ Mimo to trzeba chyba umieścić Duns Szkota wśród prekursorów późniejszego radykalnego rozdziału dziedziny ziemskiej od boskiej (nadprzyrodzonej czy też pozagrobowej) w etyce, co znalazło swój wyraz w koncepcji szczęścia ziemskiego i pozaziemskiego oraz odpowiednio dwóch porządków działania moralnego, np. u Ockhama, Buridana, a u nas Pawła z Worczyna (por. Rebeta, jw.) Co prawda autorzy ci powołują się w tym wypadku na Arystotelesa, jednakże nie miały wpływu miało na to rozdzielenie dwóch rodzajów prawa naturalnego oraz wyróżnienie szczęścia pełnego (*in patria*) i szczęścia ziemskiego (*fruitio, in via* – o czym będzie dalej).

¹⁷ Par. IV d. 49 q. 1 n. 9.

¹⁸ Ox. IV d. 49 q. 8 n. 6.

¹⁹ Ord. I d. 1 p. 1 q. 1 n. 15.

²⁰ Tamże p. 2 q. 1 n. 74.

²¹ Tamże p. 1 q. 1 n. 19 (textus interpolatus).

²² Tamże.

²³ *De Trinitate* 13 cap. ult.

²⁴ Par. IV d. 49 q. 1 n. 8.

²⁵ Tamże q. 5 n. 6.

²⁶ Ox. IV d. 49 q. 2 n. 27.

²⁷ Par. IV d. 49 q. 1 n. 10.

do zagadnień, które będą później analizowane, trzeba od razu powiedzieć, że uzasadnieniem (racją) zarówno szczęścia, jak i celu jest dobro, zaś dobro i cel występują w filozofii Duns Szkota w różnych porządkach. Zresztą problem ten nie jest u niego jednoznaczny, bowiem w niektórych pismach występuje cel ostateczny jako uzasadnienie działania ludzkiego (i dobra także!), a w niektórych dobro właśnie jest uzasadnieniem działania i jego celowości. Różnic tych nie można wytłumaczyć tylko historycznym rozwojem myśli Szkotowej, gdyż przeplatają się w czasie. Widać raczej tutaj pewne wahania: co wysunąć jako uzasadnienie przynajmniej niektórych tez etyki i antropologii – celowość, co u Szkota łączy się z podkreśleniem intelektualizmu (a przezeń heteronomii) człowieka, czy też dobro, co wiąże się z akcentowaniem woluntaryzmu (i wolności).

4. Wola w stosunku do swojego przedmiotu może zachować się wielorako i to świadczy o jej wyższości nad innymi władzami człowieka i o jej doskonałości – może zachować się czynnie lub biernie, więc można pojąć ją zarówno jako władzę czynną (działającą) lub bierną (doznającą)²⁸. Jako władza czynna może wytwarzać akty chcenia (*velle*) lub niechcenia (*nolle*) przedmiotu. Akty chcenia dzielą się z kolei na akty miłości (*amicitia, amor amicitiae, fruitio*), tj. chcenia przedmiotu dla niego samego, i akty pożądlivosti (*amor concupiscentiae*), tj. chcenia przedmiotu ze względu na dobro podmiotu²⁹.

Następstwem osiągnięcia dobra przedmiotowego są doznania (*passio*), do których należą: rozkosz (*delectatio*), radość (*gaudium*)³⁰ i nasycenie lub zaspokojenie pragnień (*quietatio*)³¹. Doznania te są przede wszystkim następstwem osiągnięcia celu ostatecznego³², choć niektóre (wszystkie prócz rozkoszy) występują po osiągnięciu niższych dóbr. Która z tych czynności woli – aktywnych i pasywnych – dotyczy szczęścia? Szczęście, będące zespoleniem człowieka z dobrem najwyższym, łączy się z czynnością jednoczącą bezpośrednio z dobrem³³. Tą czynnością może być tylko działanie³⁴, bowiem w nim przejawia się wolność będąca najwyższą ludzką doskonałością. Działanie to może być aktem jednej tylko, najdoskonalszej władzy i nie jakimkolwiek, gdyż jeden jest tylko przedmiot szczęściodajny i jedna jego racja przedmiotowa³⁵ – jest nią dobro absolutne. Z tego powodu działaniem tym jest miłość doskonała (*amicitia*) Boga, bo jedynym właściwym odniesieniem się do Boga jest miłość³⁶. Szczęście umieszcza Duns Szkot wśród tzw. aktów wtórnych. Akty pierwsze lub pierwotne (*actus primus*) są tymi, poprzez które zostaje udoskonalona lub – jak mówi Duns Szkot – „przetworzona” (*perficit*) istota bytu³⁷. Akty wtórne natomiast są doskonałością władz. Doskonałościami władz są ich akty, najwyższą spośród nich jest właśnie

²⁸ Ox. IV d. 49 q. 7 n. 4.

²⁹ Tamże q. 5 n. 2.

³⁰ Tamże q. 7 n. 4.

³¹ Par. IV d. 49 q. 2 n. 6.

³² Tamże.

³³ Tamże n. 2.

³⁴ Tamże q. 1 n. 7.

³⁵ Tamże q. 3 n. 7.

³⁶ Tamże q. 4, n. 2-5; Ox. IV d. 49 q. 5 n. 2.

³⁷ Ox. IV d. 49 q. 2 n. 13.

szczęście, gdyż jest najwyższą doskonałością najwyższej władzy. Aczkolwiek szczęście osiągalne jest przez akt jednej tylko władzy, to rozciąga się na całą istotę człowieka.

Szczęście, jako doskonałość, przejawia się w zniesieniu wszystkich braków podmiotu. Dokonuje się to nie dzięki miłości, gdyż jako akt bytu skończonego jest to tylko forma skończona i ograniczona, ale dzięki przedmiotowi, który jest nieskończony i nieograniczony³⁸. Ostatecznie, pełne szczęście uwalnia człowieka od skutków grzechu pierworodnego i przywraca stan doskonałości pierwotnej. Choć więc szczęście, jako akt miłości, jest aktem wtórnym, to dzięki przedmiotowi, z którym się zespała, powoduje zaistnienie aktu pierwotnego, czyli udoskonalającego przekształcenia struktury ontycznej człowieka.

Ze szczęściem łączą się, jako jego skutki, doznania woli, które są subiektywnym stanem poczucia zaspokojenia³⁹. Można je określić jako szczęście subiektywne czy poczucie szczęśliwości i mają charakter nadprzyrodzony, gdyż nie są skutkiem naturalnym, ale są uzyskane przez łaskę⁴⁰.

Szczęścia pełnego nie może uzyskać człowiek własnymi siłami. Miłość doskonała nie jest przyczyną szczęścia. Jest ona bowiem czymś, co pochodzi od podmiotu – człowieka. Jest ona tym, co człowiek dokonuje, a wszystko, co ludzkie, mierzone musi być ludzką, tj. przygodną i niedoskonałą miarą. Czy szczęście jest trwałe, czy trwa tylko w terażniejszości, to jego przyczyną jest zawsze wola Boża, dlatego też zniszczenie go przez jakiegokolwiek stworzenie nie jest możliwe. W istotny sposób ze szczęściem łączy się bezgrzeszność udzielona w sposób nadprzyrodzony. W tym chyba trzeba upatrywać przekształcenia całej natury ludzkiej.

Choć Duns Szkot idzie w znacznej mierze za myślą św. Augustyna, to jednak w pewnych momentach odchodzi wyraźnie od jego doktryny. Św. Augustyn za podstawę, za konieczny warunek szczęścia uważa *visio*, ogląd intelektualny Boga⁴¹. W tym momencie jest on bardzo bliski filozofii greckiej, choć intelektualne ujęcie Boga jest u niego dopełnione miłością. Niemniej jednak w augustynizmie pierwiastek intelektualny jest bardzo mocno akcentowany⁴². Duns Szkot przeciwnie – zachowując oba te elementy, na pierwsze miejsce wysuwa wyraźnie i zdecydowanie element woluntarystyczny, miłość. Szczęście człowiek może otrzymać tylko i wyłącznie przez wolę, jako władzę najdoskonalszą, gdyż przez nią, jako ostateczną (najwyższą) formę substancjalną, nagrodzony jest cały człowiek. Szczęście będąc nagrodą jest niewspółmierne do naszych zasług. Nie tylko samo szczęście jest aktem woli Boskiej – nawet to, co od strony człowieka je warunkuje, samo także jest wzmocnione łaską. Bez niej człowiek nie byłby w stanie doskonale kochać Boga⁴³, a przygotowujący akt miłości ogląd Boga (*visio*) jest możliwy tylko dzięki natchnieniu Bożemu⁴⁴. Szczęście człowieka bowiem, zależąc całkowicie od Boga, nie jest aktem sprawiedliwości, ale miłości Bożej.

³⁸ Par. IV d. 49 q. 5 n. 6.

³⁹ Tamże q. 2 n. 6.

⁴⁰ Ox. IV d. 49 q. 7 n. 4.

⁴¹ Por. E. Gilson. *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*. Warszawa 1953 s. 1-11.

⁴² Par. IV d. 49 q. 5 n. 10.

⁴³ Ox. IV d. 49 q. 11 n. 10; q. 6 n. 21.

⁴⁴ Tamże n. 9.

5. Zagadnienie szczęścia należy do tego typu zagadnień, które dotyczą ostatecznych losów człowieka jako bytu nieśmiertelnego i wiecznego. Ludzkie istnienie doczesne (*in via*) jest tylko jednym, ale nie jedynym sposobem istnienia człowieka. Po tym istnieniu następuje inne, w którym człowiek uzyskuje możliwość pełnego zaspokojenia swoich dążeń i pełnego zaktualizowania swoich możliwości. Czy to znaczy, że tutaj w pielgrzymce ziemskiej odjęta jest człowiekowi wszelka możliwość spełnienia swoich oczekiwań? Czy tutaj człowiek nie może osiągnąć żadnego zaspokojenia swoich pragnień i dążeń? Przynajmniej takiego zaspokojenia, które by pozwalało łatwiej znosić trudy, i niedostatek przygodności istnienia. Odpowiedź Duns Szkota na te pytania jest pozytywna – tutaj na ziemi możemy osiągnąć także pewien rodzaj szczęścia. Pojęcie szczęścia ziemskiego jest bardzo bogate i różnorodne. Można w nim wyodrębnić następujące aspekty:

- a) wolitywne odniesienie się do celu ostatecznego,
- b) odniesienie się człowieka do Boga,
- c) miłość dobra absolutnego,
- d) podbudowa szczęścia pełnego.

Ponadto pojęcie szczęścia ziemskiego, które Duns Szkot nazywa *fruitio*, wiąże się z nadnaturalną cnotą miłości, *caritas*. Z racji tak bogatej treści trudno znaleźć w polskim języku odpowiedni dla niego termin, toteż będzie się tutaj używać umownego określenia „szczęście ziemskie”.

Człowiek zbawiony, będąc niejako „sam na sam” z Bogiem, z dobrem najwyższym, przywiązuje się do niego niezmiennie, choć nie mocą własną, lecz otrzymaną od Boga (*participando*). Jest wewnętrznie związany całą swoją naturą z Bogiem, więc jest przez Boga bezpośrednio zaspokojony w swoich pragnieniach⁴⁵. Wola ludzka jest związana i uzgodniona z wolą Bożą, gdyż zawsze zgadza się z życzeniami Bożymi. W o wiele mniejszym stopniu niż u człowieka zbawionego zaspokajane są pragnienia człowieka na ziemi. *In via* człowiek jest słabiej związany z Bogiem, gdyż nie ujmuje Go bezpośrednio, a więc i nie tak trwale, co powoduje zmienność w stosunku człowieka do Boga, aż do zupełnego zerwania nieraz, jak wskazują na to fakty życia moralnego.

Inaczej wygląda związek z dobrem absolutnym (Bogiem) człowieka prawego (*iustus*) i złego moralnie (*peccator*). Prawym jest ten, który wybrał dobro ze względu na jego wewnętrzną wartość, wybrał dobro dla samego dobra. Wprawdzie nie jest on bezpośrednio zespolony z Bogiem, ale wtedy zaspokajane są bezpośrednio przez Boga jego aktualne pragnienia, choć o wiele słabiej, gdyż proporcjonalnie do siły przyłgnięcia do Boga⁴⁶. Ten człowiek po prostu kocha Boga.

Człowiek zły moralnie natomiast kocha przede wszystkim siebie, jest sam dla siebie celem ostatecznym. Przedmiotem wyboru dla niego nie jest dobro absolutne⁴⁷. Jeśli on dąży do Boga, to tylko dla zaspokojenia swoich pragnień⁴⁸, można więc powiedzieć, że Bóg jest wtedy dla niego tylko środkiem, a nie celem. Podstawą więc szczęścia ziemskiego jest miłość, jako pewna doskonałość czynnego ustosunkowania

⁴⁵ Ord. I d. 1 p. 3 q. 1-5 n. 175.

⁴⁶ Tamże n. 176.

⁴⁷ Tamże n. 178.

⁴⁸ „[...] obiectum sui actus amat amore concupiscentiae” (tamże n. 173).

się człowieka do Boga, czyli dobra absolutnego. Z miłością łączy się, jako jej następstwo, radość (*delectatio*)⁴⁹. Od innej strony radość przedstawia się jako pełne zadowolenie i zaspokojenie potrzeb człowieka trwające tak długo, jak długo trwa jego przyczyna, czyli miłość człowieka do Boga. Szczęściem ziemskim jest więc miłość człowieka do Boga wraz z płynącym z tej miłości (dzięki dobru absolutnemu) pełnym zadowoleniem i zaspokojeniem przeżywanych tutaj potrzeb ludzkich.

6. Zagadnienie szczęścia podkreśla wyjątkowo silnie przygodność człowieka i jego zależność od Boga, silniej niż to było chyba u współczesnych Dunsowi Szkotowi. Człowiek pozostawiony sam sobie, zdany na własne siły jest właściwie bezradny. Perspektywy człowieka ujętego tylko jako byt naturalny są żadne. Naturalne akty ludzkie kierowane naturalnymi dążeniami i naturalnym światłem rozumu nie mogą zapewnić człowiekowi właściwego mu dobra. Człowiek dobro swoje może poznać w pełni jedynie dzięki nadprzyrodzonej interwencji łaski Bożej, tym bardziej że dobro to w dużej części wyznaczone jest arbitralnie wolą Boga. Naturalne siły człowieka są także niewystarczające do osiągnięcia dobra wskazanego przez Boga. Co więcej, nawet wzmocnione łaską nie są wystarczające, aby zapewnić człowiekowi spodziewaną nagrodę. Pragnienia ludzkie są właściwie nieskończone. W tym wyraża się tragizm ludzkiego losu, gdyż człowiek, jako byt naturalny, skazany jest na los Syzyfa. Jednakże miłość Boża wieńczy ludzkie wysiłki, o ile dokonywane są z pełną dobrą wolą, z miłością, darem przekraczającym nieskończenie ich wartość. Szczęście ludzkie, pełne zaspokojenie ludzkich dążeń, jest więc nagrodą przekraczającą sprawiedliwość, jest darem. W tym właśnie wyraża się zasadnicza zależność człowieka i losu ludzkiego od Boga. Człowiek nie ma możliwości sam pokierowania swoim losem. Jego wysiłki są daremne, jeśli nie dołączy się do nich wola Boża. Skuteczność ludzkiego działania jest więc zależna od dołączającego się do niego czynnika boskiego – daru nadprzyrodzonego łaski.

Mimo to Duns Szkot podkreśla bardzo mocno czynny charakter szczęścia. Wiąże się to niewątpliwie z innym aspektem jego koncepcji człowieka. Brak skuteczności działania, jeśli chodzi o ostateczne losy człowieka, wynika z przygodnego charakteru istnienia ludzkiego. Cała niedoskonałość bytu ludzkiego i jego tak wielka zależność od Boga wynika właśnie z przygodności. Ludzka wolność tym właśnie różni się od wolności Boga, że jest przygodna, że moc jej jest także przygodna, zmniejszona i słabsza. Ludzka wolność, aczkolwiek jest czymś najdoskonalszym w człowieku, to jest niewystarczająca do skutecznego pozytywnego samostanowienia człowieka. W sile wolności zaznacza się najwyraźniej różnica między ludzkim i boskim sposobem istnienia. Z drugiej jednak strony wolność jest cechą czynu, a więc działania ludzkiego. W tym aspekcie antropologii Szkotowej szczęście, silniej niż w jakimkolwiek innym systemie, ukazane jest właśnie jako czyn i zgodnie z tym szczęście osiągalne jest tylko w działaniu.

To z kolei wskazuje na dwie inne, bardzo ważne, konsekwencje. Jedna z nich to oprócz czynnego także przedmiotowy charakter szczęścia – szczęściem jest nie tyle subiektywny stan podmiotu, ile warunkujący go przedmiot szczęściodawny, osiągalny przez działanie, a jest nim Bóg, dobro absolutne. Drugą konsekwencją jest to, że działanie nabiera specjalnego znaczenia dla życia ludzkiego. Niewątpliwie chodzi tutaj o

⁴⁹ Tamże p. 2 q1 1 n. 74.

działanie moralne, ale nie każde działanie moralne ma znaczenie dla ostatecznych losów człowieka, tylko to, które bezpośrednio odnosi się do Boga. Można by więc zaryzykować twierdzenie, że decydujący jest tutaj religijny aspekt działania moralnego. Uwaga ta dotyczy również tego, co nazwane zostało szczęściem ziemskim. Niewątpliwie zadaniem człowieka jest budowanie królestwa miłości na ziemi. Jednakże wzajemna miłość międzyludzka nie gwarantuje człowiekowi szczęścia ziemskiego, lecz dopiero gwarantuje to odpowiedź Boga na miłość człowieka. Takie postawienie sprawy pokazuje może najpełniej „chrześcijański” charakter doktryny Dunska Szkota.

Résumé

Le problème du bonheur peut être considéré comme problème-clé dans la philosophie et dans la théologie de Duns Scot, dans son éthique tout particulièrement (y compris dans sa conception du droit naturel) et dans son anthropologie. Le point de départ de cette conception peut être recherché dans le théologisme de l'auteur. L'analyse des facultés de l'homme et de la façon dont elles se manifestent mène Scot à conclure que la volonté est la plus parfaite faculté humaine. Il distingue en elle deux sphères et deux façons d'opérer: naturelle et libre. La volonté est le sujet formel du bonheur, le bien suprême en étant l'objet. En dépit du théologisme, il considère que le bonheur n'est pas le but en soi. Ce qui justifie le bonheur comme le but c'est le bien; le but se manifeste dans l'ordre intellectuel tandis que le bien et le bonheur — dans l'ordre de volonté.

Le bonheur est une participation active de l'homme au bien suprême, il ne saurait par conséquent être atteint qu'à travers l'acte le plus parfait, l'amour du bien pour lui-même. En tant qu'état constant et immuable (et l'homme, comme être accidentel, n'est pas en mesure de faire naître de tels actes), le bonheur ne peut résulter que de la volonté divine. Comblé des lacunes humaines et transformé l'essence de l'homme est la conséquence du bonheur. Duns distingue le bonheur absolu (l'homme sauvé) et le bonheur terrestre (*in via*) qu'il appelle *fruitio*. Ce dernier vient également de la surnaturelle vertu qu'est l'amour, il est toutefois moins durable.

L'analyse du bonheur démontre bien que l'homme dépend de Dieu; ces facultés naturelles sont impuissantes. L'inefficacité de toute activité humaine (*in via*) pour atteindre le bonheur en est l'expression évidente.

La distinction de l'activité humaine par rapport au monde et par rapport à Dieu donna naissance, au XV^e siècle, à la distinction de deux causes finales de l'homme; cette théorie formulée à l'Université Cracovienne témoigne de l'existence des tendances praticistes qui y régnaient.