

Józef Kozuchowski

JOSEFA PIEPERA KLASYCZNA WIZJA SZCZĘŚCIA

Uwagi wstępne

W klasycznej myśli szczęście postrzega się jako najgłębsze pragnienie i naturalne dążenie ludzkie, cel ostateczny człowieka, rzeczywistość obiektywną, warunkującą spełnienie, a jednocześnie jako dar wymagający maksymalnego wysiłku duchowego (poznawczego i moralnego), dostępny w egzystencji historycznej zaledwie w niedoskonałej postaci.

Szczęście stanowi rezultat urzeczywistnienia obiektywnego i prawdziwego dobra, a nie wynik zaspokojenia samych potrzeb, które to zaspokojenie zmierza do przeżycia przyjemności i zmysłowej satysfakcji.

Szczęście ściśle łączy się z radością, jako że ta ostatnia również ma naturę duchową i podobnie jak szczęście zjawia się jako odpowiedź na osiągnięte, prawdziwe dobro.

Szczyt szczęścia umożliwiała kontemplacja i miłość bezinteresowna. W swej pełnej, doskonałej postaci staje się udziałem człowieka w wyniku osiągnięcia dobra powszechnego (Bóg), czyli po śmierci. Właściwego bowiem spełnienia nie uzyskujemy mocą swej natury, jako że nie jesteśmy istotami samowystarczalnymi. Spełnienie, to jest ostateczne urzeczywistnienie, dokonuje się w spotkaniu z Bogiem, w wizji uszczęśliwiającej.

Wszystkie powyższe elementy klasycznie pojmowanego szczęścia Pieper usiłował w swej twórczości wciąż na nowo wyjaśnić i ukazać coraz bardziej zrozumiałymi, co czynił również w konfrontacji z innymi (np. stoicy), przeciwnymi, przeważnie współczesnymi ujęciami (między innymi Immanuela Kanta, Juliana Huxleya, Ernsta Blocha).

Klasyczna koncepcja szczęścia Piepera jawi się jako nowatorska we współczesnej filozofii niemieckiej z dwóch powodów. Pierwszy wiąże się ze spojrzeniem na szczęście nowożytnej filozofii. Otóż dominuje w niej subiektywne jego rozumienie. Sprowadza się go bowiem do stanu zadowolenia, poczucia błogości, a czynniki zewnętrzne (między innymi dobrobyt, pokój, dobre samopoczucie) traktuje jako jego wyznaczniki. Tymczasem Pieper roztacza przeciwną perspektywę szczęścia, ponieważ określa je jako rzeczywistość obiektywną. Stanowi ono bowiem owoc realizacji dobra prawdziwego, a przede wszystkim wynik osiągnięcia Dobra Najwyższego (Absolut), gwarantującego rzeczywiste spełnienie człowieka.

Drugi znamienity powód, dla którego koncepcję szczęścia Piepera uznać trzeba za nowatorską, wynika stąd, iż, jak podkreślają R. Spaemann i B. Wald, przedstawił on i wyjaśnił klasyczne jego rozumienie w nowy sposób – akcentując zwłaszcza myśl Tomasza z Akwinu, a także Arystotelesa i Platona. W rezultacie staje się ono na powrót żywe, aktualne i doniosłe.

W zarysowej, klasycznej wizji szczęścia Piepera autor ukazuje także, w jakiej relacji względem siebie należy widzieć koncepcję szczęścia myśliciela z Münster i Władysława Tatarkiewicza. Wreszcie odpowiada on na pytanie, czy teoria szczęścia Piepera jawi się jako oryginalna względem doktryny Tomasza z Akwinu i Arystotelesa.

Analizy te oparto przede wszystkim na tekstach źródłowych tłumaczonych przez autora, a zatem na następujących traktatach Piepera: *Glück und Kontemplation, Was heisst Glück? Erfüllung im Schauen, Über die Liebe, Alles Glück ist Liebesglück. Selbstlosigkeit oder Glücksverlangen in der Liebe, Über das Gute und das Böse*. Naturalnie, uwzględniono myśl klasyczną, którą inspirował się Pieper, czyli twórczość Arystotelesa (zwłaszcza *Etyka Nikomachejska*) i Tomasza z Akwinu (*O szczęściu*). Ważne uzupełnienie stanowiły rozważania najwybitniejszego ucznia i kontynuatora myśli Piepera, B. Walda (zaczepnięte z jego prac i bezpośrednich z nim autoryzowanych rozmów przeprowadzonych przez autora na przestrzeni lat 2003–2007) oraz informacje uzyskane od R. Spaemanna (trzykrotne wywiady w latach 2004, 2005, 2007 i wypowiedź pisemna), potwierdzające unikalność i szczególną doniosłość dociekań myśliciela z Münster w kwestii szczęścia.

Wzbogacenie współczesnej myśli niemieckiej

W filozofii współczesnej problematyka szczęścia traktowana jest w dalece niezadowolający sposób. Podkreśla się bowiem przede wszystkim subiektywną stronę szczęścia jako stanu zadowolenia i błogości oraz zewnętrzne czynniki warunkujące spełnienie egzystencji¹. Akcentuje się więc kwestie zadowolenia z życia, dobrego samopoczucia, dobrobytu, społecznego pokoju. Tymczasem szczęście u Piepera nie może zostać zredukowane do subiektywnego zadowolenia i realizacji zewnętrznych jego uwarunkowań. Szczęście jest zawsze odpowiedzią na osiągnięte prawdziwe

¹ J. Galarowicz, *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*, Kraków 1995, s. 117.

dobro, a nie jawi się iluzjonistyczną grą wyizolowanych emocji². Na gruncie tak rozumianego szczęścia Pieper toczy spór z Huxleyem, który zakładał możliwość wytworzenia entuzjastycznej radości na drodze elektrycznego pobudzenia określonych regionów mózgu³.

Pieper podzielał raczej spojrzenie Nietzschego, według którego lepiej być nie-szczęśliwym w stanie obłąkania aniżeli szczęśliwym pod wpływem złudzenia. Jeżeli bowiem przebudzimy się z tego stanu, stwierdzając, że rzeczywistość jest inna niż sądziliśmy, to doświadczamy najgłębszej rozpaczy⁴.

Pieper kwestię szczęścia uchwycił więc w zasadniczy sposób. Zaakcentował bowiem, iż nie tylko zewnętrzne warunki są nieodzowne. Pyta on więc o to, co w nas samych i przez nas samych ma być zrealizowane, aby żyć szczęśliwie. W takim kontekście wypowiedział się przeciw Kantowskiej tezie podważającej możliwość kontemplacji, a warunkującej przecież perspektywę osiągnięcia szczytu szczęścia. W związku z tym możemy powiedzieć, iż Pieper klasyczne pojęcie szczęścia w całościem nowy sposób pogłębił. Wyjaśnił bowiem i ukazał aktualność i doniosłość dawnej nauki o szczęściu, wywodzącej się od Arystotelesa i stanowiącej fundament jego etyki i filozofii politycznej. Tak czy inaczej sam Spaemann oraz Wald tego rodzaju przedsięwzięcie uznają za *novum* we współczesnej filozofii⁵.

Wkład Piepera do teorii szczęścia we współczesnej filozofii niemieckiej polega następnie na tym, iż ukazuje je jako właściwe spełnienie człowieka, którego nie jest sam w stanie osiągnąć. Wprawdzie temat ten interesuje autorów podręczników teologii (zresztą tak naprawdę toczących raczej spory o pojęcie szczęścia u Tomasza z Akwinu), ale nie współczesną filozofię. Tymczasem Pieper w swych analizach koncentrował się na interpretacji właśnie tego rodzaju spojrzenia na szczęście z punktu widzenia Akwinaty. Myśliciel z Münster mówi zatem, iż szczęście wprawdzie jest dla nas realne i osiągalne do pewnego stopnia w ziemskim pielgrzymowaniu, ale nie w doskonałej jego postaci. Wskazuje dlatego na szczęście, którego z nadzieją oczekujemy (łaska) i w którym będziemy uczestniczyć, jakkolwiek nie dzięki własnej aktywności.

Wkład Piepera do współczesnej refleksji nad szczęściem jest jednak jeszcze bardziej złożony. Zwróćmy więc uwagę, iż przybliżyła on pełną jego koncepcję, jako że łączy ze sobą wizję szczęścia wielkiej zachodniej filozofii z ujęciem teologii. Takiego przedsięwzięcia nie konstatujemy we współczesnej filozofii. Dodajmy, iż czynił

² J. Pieper, *Was heißt Glück? Erfüllung im Schauen*, [w:] *Buchstabier-Übungen*, München 1980, s. 134–135; Rozmowa autoryzowana z Waldem, grudzień 2006.

³ J. Pieper, *Was heißt Glück? Erfüllung...*, s. 134.

⁴ Rozmowa autoryzowana z B. Waldem, grudzień 2006.

⁵ Rozmowa autoryzowana z B. Waldem, grudzień 2006; Tekst wypowiedzi doręczony autorowi przez R. Spaemanna w sierpniu 2007.

to również Arystoteles. Rozróżniał on bowiem szczęście dostępne nam na tej podstawie, że jesteśmy ludźmi, i ten jego rodzaj, który przekracza możliwości człowieka⁶.

Niewątpliwie więc konstatuujemy wzbogacające elementy Piepera teorii szczęścia we współczesnej myśli niemieckiej. Jak z analiz wynika, wymienić ich można kilka. Pokazuje on zatem aktualność wizji szczęścia u dawnych myślicieli, zwłaszcza Tomasza z Akwinu, Arystotelesa, Platona. Naturalnie, Pieper przybliżył jej obiektywną stronę, wręcz metafizyczną, czyniąc to w nowy sposób i w formie syntezy spojrzenia filozoficznego z teologicznym. Podkreślić należy znaczenie takiego ujęcia, szczególnie zważywszy, iż w naszej kulturze dominuje hedonistyczne i subiektywne pojmowanie tego szczęścia⁷.

Dodajmy, iż całość rozważań o szczęściu ukazał Pieper w kontekście, który już bardzo wcześniej go interesował. W grę wchodzi tu kwestie takie, jak: czym jest właściwie spełniona ludzka egzystencja albo co przewyższa duchową próżnię lub co zaspokaja nienasycone w ziemskim pielgrzymowaniu dążenie do spełnienia, czyli ostatecznego urzeczywistnienia.

Josef Pieper a Władysław Tatarkiewicz

Zrodzić się może pytanie, czy istnieje możliwość porównania wizji szczęścia Piepera z koncepcją Tatarkiewicza. Otóż trzeba podkreślić, iż są to dwa zupełnie inne spojrzenia w tej kwestii, niewykazujące ze sobą styczności. Koncepcję Tatarkiewicza nazwać trzeba z pewnością psychologiczną, skoro wynika z niej, że szczęście jest stanem obiektywnie uzasadnionego zadowolenia z życia⁸. Natomiast ujęcie Piepera jest na wskroś metafizyczne. Akcentuje więc, iż człowiek, nie będąc istotą samowystarczającą (zwłaszcza w życiu duchowym), odpowiednio do swej struktury bytu stworzonego prezentujący się jako pielgrzym, w perspektywie egzystencji historycznej realizuje pragnienie szczęścia zaledwie w niedoskonałej, zaczątkowej postaci. W rezultacie szczęście polega przede wszystkim na osiągnięciu Dobra Najwyższego (Absolut), co nie dokonuje się mocą możliwości natury ludzkiej, jakkolwiek jest nie do urzeczywistnienia w oderwaniu od świadomego, duchowego wysiłku ze strony człowieka⁹.

Ponadto u Tatarkiewicza odnotowujemy zaakcentowany raczej subiektywny rys szczęścia. Sam polski historyk filozofii podkreśla, iż miarą szczęścia jest zadowolenie będące stanem subiektywnym¹⁰. Tymczasem w spojrzeniu Piepera konstatuje-

⁶ Autoryzowana rozmowa z B. Waldem w kwietniu 2007; Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 291.

⁷ B. Wald, *Szczęście – spojrzenie klasyczne a współczesny hedonizm*, [w:] J. Kożuchowski, *Filozofia klasyczna a kultura współczesna*, Pelplin 2004, s. 180.

⁸ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1990, s. 39–40.

⁹ J. Pieper, *Glück und Kontemplation*, München 1957, s. 49; *idem, Über die Liebe*, München 1972, s. 125; *idem, Glauben – Hoffen – Lieben*, [w:] *idem, Miscellen Register und Gesamtbibliographie...*, Hamburg 2005, s. 332–333.

¹⁰ W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 39.

my obiektywne widzenie powyższej problematyki. Jak bowiem stwierdza myśliciel z Münster, szczęśliwość nie tyle oznacza subiektywne uczucie szczęścia, ile obiektywne bytowe zaspokojenie woli przez Dobro Uniwersalne (Bóg)¹¹.

Czy teoria szczęścia Piepera jest oryginalna względem myśli Akwinaty i Arystotelesa?

Pieper spostrzegany jest przez wybitnych znawców zagadnienia (np. Karla Rahnera, Jürgen Habermasa) jako niezrównany interpretator doktryny św. Tomasza¹². Tymczasem myśliciel z Münster o swej wizji szczęścia wyraził się identycznie jak Spaemann o swym spojrzeniu w tej kwestii, podkreślając, iż nie prezentuje ono nic nowego¹³. Otóż Pieper w tym sensie nie wnosi nieodkrytych treści, że nie pokazuje czegoś, co Tomasz z Akwinu i Arystoteles nie spostrzegli. Wszakże trzeba podkreślić, iż Pieper naukę o szczęściu Akwinaty i Stagiryty na nowo konkretnie wyjaśnił, zobrazował, pogłębił, ukazując jej aktualność i doniosłość. Zarazem Pieper w tym sensie przybliży klasyczne rozumienie szczęścia w całkiem nowy sposób, że (jak podkreśla Spaemann) naświetla je w nowej konstelacji i w konfrontacji z innymi (np. stoikami), przeciwnymi, przeważnie subiektywistycznymi czy też subiektywnymi, współczesnymi koncepcjami (zwłaszcza Kanta, Huxleya, Blocha). *Novum* wizji szczęścia Piepera należy rozumieć relatywnie, ponieważ ma odniesienie do sytuacji, wrażliwości i zainteresowań współczesnego człowieka. Temu bowiem człowiekowi perspektywa szczęścia Piepera jawi się naprawdę rzeczą nową, nieoczekiwaną, jakkolwiek Pieper odwołuje się do rozwiązania znanego, czyli spojrzenia Tomasza z Akwinu, Arystotelesa i Platona. Nieprzypadkowo zatem podstawowe dzieło Piepera o szczęściu *Glück und Kontemplation* oprócz innej jego doniosłej pracy *Muße und Kult* zaliczane są do podstawowych lektur w nauczaniu uniwersyteckim w Stanach Zjednoczonych¹⁴.

Etymologia słowa

Wieloznaczność, a nawet tendencję do banalności odnotowujemy we wszelkich rodzimych językach. Tylko język grecki wyróżnia się czymś niepowtarzalnym. Dzięki temu słowo „szczęście” otrzymuje, zdaniem Piepera, nieskończoną głębię. I tak, greckie słowo *makares* oznacza wyłącznie szczęście boskie. Wywodzący się z tego wyrażenia termin *makrios*, który określa w zasadzie udział człowieka w wolnym od cierpienia szczęściu bożków, został niestety sprowadzony w codziennym języku greckim do poziomu wulgarnego znaczenia. Z tej właśnie racji zdystansowali się do niego poeci Ajschylos i Sofokles. Inne greckie słowo *eudaimon* oznacza w potocznej

¹¹ J. Pieper, *Über die Liebe...*, s. 178–179.

¹² Tekst wywiadu przeprowadzonego przez autora z B. Waldem, 14 grudnia 2007.

¹³ Tekst wywiadu przeprowadzonego przez autora z R. Spaemannem, 3 października 2006.

¹⁴ Tekst wywiadu przeprowadzonego przez autora z J. Splittem, 2 października 2006.

mowie mężczyznę, który ma pieniądze. Natomiast w sensie pierwotnym wskazuje ono na ponadludzkie pochodzenie szczęścia oraz na orszak ducha opiekuńczego. Charakterystyczne, że Nowy Testament nie stosuje ani razu greckiego słowa *eudaimonia*; w nauce o błogosławieństwach występują terminy *makarios*, *makariotes*. W łacińskim przekładzie Biblii (Wulgata) zaś konstatujemy słowa *beatus* i *beatitudo*. Ich też używa się dla określenia zarówno szczęśliwości Boga, jak i tej szczęśliwości, której źródłem jest relacja z Trójjedynym *beatus ille homo, qui sedet in sua domo, qui sedet post fornacem...*

Owszem, może się wydawać, podkreśla Pieper, że uniknie się wieloznaczności, przeciwstawiając wyrażeniu bycie szczęśliwym *Glück* termin szczęśliwość (błogosławieństwo) *Glückseligkeit* lub nawet zbawienie (szczęśliwość wieczna) *Seligkeit*. Te dwa ostatnie słowa, ściśle biorąc, oznaczają to, co jawi się jako szczególne i niespotykane w życiu codziennym. Wszakże ten stan rzeczy dokładnie oddają również słowa *beatitudo* i *makariotes*¹⁵. Poza tym „nieuprzedzone spojrzenie dostrzeże, że niemieckie słowa dokładnie w równie małym stopniu są zabezpieczone przed popadnięciem w powierzchowność, rubasność i banalność”¹⁶.

Rozumienie szczęścia

Nazwa „szczęście” posiada niejedno znaczenie. Opatruje się nią bowiem nie tylko pełnię boskiego życia oraz udział w nim człowieka. Również różnorakie drobne nasylenie przelotnych pragnień i osiągnięcie stworzonego dobra uważa się za szczęście. Jak podkreśla Pieper, dokonuje się to na tysiąc różnych sposobów¹⁷. „Realizuje się zawsze tam, gdzie pragnący pije, kiedy temu kto pyta, zajaśnieje poznanie, jeśli kochający się są razem oraz wówczas, gdy powiedzie się dzieło, a plan przynosi owoc”¹⁸. To prawda, iż wszystko to ludzie nazywają szczęściem lub szczęśliwością. Owszem, każdego rodzaju zaspokojenie wskazuje na rzeczywistość ostateczną, a wszelkiego typu bycie szczęśliwym ma coś wspólnego z wieczną szczęśliwością. Wszakże w każdym ziemskim spełnieniu momentalnie okazuje się, iż ono nie wystarczy i nie stanowi obiektu właściwie poszukiwanego, który mógłby zupełnie zaspokoić. Bardzo więc celnie spostrzega Andre Gide: „rzeczą straszną jest to, że nigdy nie można się wystarczająco upić”¹⁹.

Szczęście jako naturalne dążenie

Nie ma rzeczy bardziej naturalnej niż ta, że ludzie chcą być szczęśliwi. Wszakże szczęścia pragnie wyłącznie istota duchowa. Tylko osoba, czyli „ktoś”, może być

¹⁵ J. Pieper, *Glück und Kontemplation...*, s. 11–12.

¹⁶ *Ibidem*, s. 12.

¹⁷ *Ibidem*, s. 12–13.

¹⁸ *Ibidem*, s. 13.

¹⁹ *Ibidem*, s. 13.

szczęśliwa lub nieszczęśliwa. Nazywanie zwierzęcia szczęśliwym trzeba uznać za nadużycie językowe. Szczęśliwość jest przecież aktem o charakterze duchowym i świadomym. Okazuje się aktywnością duszy – nie jest bowiem ani czymś pasywnym, ani po prostu uczuciem, a tym bardziej ślepy odruchem, nie wywodzi się z zewnątrz, lecz z wnętrza, wymagając jak największego zaangażowania sfery świadomej.

Człowiekowi nie jest dane, aby nie chciał być szczęśliwy. Innymi słowy, to, że chcemy być szczęśliwymi, nie jest kwestią wolnej decyzji. Wola ukazuje się w tym wypadku bezsilna. Człowiek pragnie szczęśliwości z natury i dlatego z konieczności²⁰. Jako duchowa istota pragnie własnej szczęśliwości w taki sam sposób jak rzucony kamień chce głębi, w jaką spada, jak kwiat zwraca się w stronę światła, a zwierzę idzie za zdobyczą. Stwierdzamy zatem w przypadku szczęśliwości, że działa w nas jakby siła ciężenia. Nie mamy nad nią władzy, ponieważ my sami jesteśmy tą siłą. Wszakże tylko ten, kto rozumie człowieka (aż do głębi jego egzystencji) jako duchową istotę, może za pełen sensu uważać pogląd, że duchowa wola jest niezdolna nie chcieć szczęśliwości²¹. Wola stanowi przecież skłonność ku szczęśliwości²².

Szczęście i działanie

Jak podkreśla Pieper, życie szczęśliwe polega na działaniu. Przecież również Dobro Uniwersalne, osiągnięcie którego warunkuje ostateczne zaspokojenie ludzkiej natury, stanie się naszym udziałem wówczas, gdy otworzymy się na nie w sposób czynny. Rodzi się tu wszakże pytanie, jakiego rodzaju powinno być to działanie? Otóż w rachubę nie wchodzi tu na pierwszym miejscu czyn skierowany na zewnątrz. Wprawdzie przeciętnemu, aktywistycznie zorientowanemu, ale przez to zawężonemu myśleniu jawi się on jako jedyna odmiana działania. Tymczasem działanie, które rozstrzyga o spełnieniu, ma charakter wewnętrzny. Działanie bowiem wypowiada się nie tylko w zewnętrznych przejawach: budowaniu, produkowaniu, walce itd. Również poznanie okazuje się w rzeczywistości działaniem, to znaczy wpływającym z centrum życiowego urzeczywistnianiem możliwości bytowych. I nie polega ono na skierowanej na zewnątrz aktywności. Tym niemniej działanie wewnętrzne przynosi owoc i rezultat. Wprawdzie nie wykracza on na zewnątrz ku światu, jako że jest to owoc dojrzewający wewnątrz, np. słowo (głos) serca, niewyartykułowany głosem plon poznania.

Wobec takiego spojrzenia zrodzić się może sprzeciw uargumentowany następującą racją: przecież człowiek wtedy czuje się szczęśliwy, jeśli może według własnego projektu działać twórczo w świecie. Czyż nie jest zresztą tak, że budujący i działający człowiek, np. ogrodnik, a zwłaszcza twórczy artysta okazuje się, pomimo odręki tworzenia, prapostacią szczęśliwego człowieka? Wolno mu przecież zin-

²⁰ *Ibidem*, s. 14; K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1995, s. 71.

²¹ J. Pieper, *Glück und Kontemplation...*, s 19–20.

²² Tomasz z Akwinu, *O szczęściu. Suma Teologiczna*, t. 9, Londyn 1963, s. 69.

tensyfikować działanie, wydobyć z siebie obiektywne dzieło twórcze i „zasadzić” je w świecie. Dla przejrzystości tego zagadnienia podkreślmy więc, iż rozróżnienie pomiędzy działaniem wewnętrznym i skierowanym na zewnątrz nie oznacza wykluczającego się całkowicie przeciwieństwa. W przypadku tego ostatniego dokonuje się nie tylko coś w wymiarze zewnętrznym, to znaczy na roli, grządce z różami. Coś z rzeczywistości czynu odnotować trzeba w samym działającym. Wraz z tworzeniem dzieła powstaje owoc, który się nie ujawnia. Pozostaje wszakże w samym twórcy, czyli w jego wnętrzu, być może zwłaszcza jako owoc poznania rozkwitający podczas usprawniania uległej lub niesfornej materii ogrodów, gliny garncarskiej, marmuru itd. Jeszcze raz podkreślmy – to, co właściwie uszczęśliwia, ma swą podstawę (źródło) w owocowaniu dokonującym się wewnątrz²³. „Działanie, w którym udzielony jest nam napój szczęśliwości ma charakter działania wewnętrznego. Inaczej nie może być, ponieważ tylko w nim działający się urzeczywistnia. Ten skierowany na zewnątrz czyn sprawia raczej dzieło doskonałe, aniżeli jego twórcę. Dzieje się tak, ponieważ doskonałość dzieła nie podwyższa wartości jego autora, który po wykonaniu tegoż dzieła musi powrócić do swego małego ja”²⁴.

Szczęście a poznanie

„Szczęśliwość polega na poznaniu i na niczym innym”. Tę myśl Tomasz zaakcentował dobitnie wiele razy w swoich pismach. Jak podkreśla Pieper, Akwinata prezentował ją w ten sposób dlatego, aby uobecnić ukrytą tradycję i przywołać mądrość, której grozi zapomnienie. Dlaczego szczęśliwość realizuje się w poznaniu? Tomasz wyjaśnia tę tezę w sporze z Augustynem, którego zdaniem życie szczęśliwe ma odniesienie do woli ludzkiej. Uniwersalny Nauczyciel udziela zaś swojej odpowiedzi w zwięzłym i zaskakującym sformułowaniu, że zwolennicy spojrzenia Augustyna mogą nie spostrzec swej porażki. Podkreśla więc Akwinata, iż człowiek jest szczęśliwy przez to, że posiada to, co chce. Posiadanie to realizuje się jednak nie poprzez akt woli. Zarazem według Augustyna – jak już zaznaczono – szczęśliwość zakłada posiadanie tego wszystkiego, co wola usiłuje chcieć. Szczęśliwość taka jednak, podkreśla za Tomaszem Pieper, polega na tym, że jest nam udzielone Dobro Uniwersalne, do którego dąży nasza natura i tkwiąca w niej siła. Posiadanie takiego dobra i udział w nim jest czymś innym aniżeli chcenie. Realizuje się bowiem jako poznanie. Urzeczywistnia się dlatego w powyższym fakcie, ponieważ nie ma doskonalszego sposobu, by Dobro Uniwersalne, jak również w ogóle wszystko to, co rzeczywiste, mogło zostać nam prawdziwie udzielone²⁵.

²³ J. Pieper, *Glück und Kontemplation...*, s. 55–58.

²⁴ *Ibidem*, s. 58.

²⁵ *Ibidem*, s. 64–65.

Szczyt szczęścia – kontemplacja

Ostateczne nasycenie ludzkiej natury i ostateczne zaspokojenie jej najgłębszego pragnienia realizuje się w kontemplacji. Jak słusznie podkreśla Pieper, nie można się zgodzić z kimś, kto usiłuje twierdzić, że kontemplacja wprowadza perspektywę doskonałego szczęścia, ale wyłącznie względem filozofa. Jest tu bowiem mowa nie o jego szczególnym szczęściu, lecz o szczęściu człowieka w ogóle, czyli całego człowieka cielesnego, ziemskiego. To prawda, iż najwyższe wzmoczenie egzystencji, po prostu doskonały czyn życiowy, ostateczne zaspokojenie wszelkiego chcenia, udział w pełnym życiu ma miejsce w postaci widzenia, dokładniej mówiąc – realizuje się w kontemplacyjnym spostrzeganiu boskiej przyczyny świata.

W przypadku kontemplacji nie chodzi wyłącznie o eschatologię, czyli szczęście przyszłe, i o treści, tylko o ostateczne spełnienie. Mówi się tu bowiem o cielesnym, historycznym człowieku, traktuje się więc o tym, że z natury swej każdy pragnie zaspokojenia poprzez widzenie²⁶. Jest nim przede wszystkim widzenie duchowe, intelektualny ogląd, które nie ograniczają się do samego myślowego wysiłku²⁷.

Również w historycznej egzystencji szczęście ludzkie ma postać oglądu intelektualnego i kontemplacji. Człowiek w pełni szczęśliwy, po prostu zaspokojony, spełniony jest poprzez widzenie. Właśnie widzenie sprawia szczęście, zaspokojenie, spełnienie. Wszystko to zasadniczo, jakkolwiek nie wyłącznie, ma miejsce w wiecznej szczęśliwości, ale nie w niej wszakże tylko się realizuje. Również historyczny, „ziemski” człowiek dąży do tego, aby widzieć. Ściśle biorąc, podkreśla Pieper, nie tęskni za niczym innym. Jest on tego typu istotą, że najdoskonalej urzeczywistnia się jako widzący w kontemplacji. „Widzenie przedkładamy nad wszystko” – brzmi jedno z pierwszych zdań arystotelesowskiej metafizyki. Pierre Teilhard de Chardin znajduje się w tej samej tradycji, jeśli sądzi, iż widzeniu jest podporządkowane całe życie, a ewolucja kosmosu zmierza do wytworzenia bardziej doskonałych oczu, jak o tym pisze w prologu do swej książki *Człowiek w kosmosie*. Dlatego Pieper całkowicie zgadza się z Tomaszem, którego zdaniem „istota szczęśliwości polega na akcie duchowej władzy poznawczej”. Tym się tłumaczy fakt ten, iż cała energia naszej natury kieruje się ostatecznie ku poznaniu. Spełnienie egzystencji, podkreślamy jeszcze raz, dostępuje się poprzez spostrzeganie (poznanie) rzeczywistości²⁸. W każdym razie szczęście poznającego (kontemplującego) przekracza wszelkiego rodzaju szczęście pod względem jego głębi i wartości. Wypowiedź o szczęściu i kontemplacji dotyka fundamentu egzystencji z jednej strony, a z drugiej nie dotyczy tylko określonego typu człowieka, np. o profilu intelektualnym, filozoficznym, teoretycznym, lecz człowieka w ogóle²⁹.

²⁶ *Ibidem*, s. 59–60.

²⁷ *Ibidem*, s. 81.

²⁸ *Ibidem*, s. 55–60.

²⁹ *Ibidem*, s. 61.

Szczęście jako cel ostateczny, subiektywny i obiektywny

W klasycznym rozumieniu szczęście rozważa się w kontekście ostatecznego, obiektywnego i subiektywnego celu ludzkiego życia³⁰. Z takim samym podejściem spotykamy się u Piepera. Ostateczny, subiektywny cel oznacza spełnienie pragnienia pełnego i doskonałego szczęścia, które w historycznej egzystencji nie może zostać zrealizowane³¹. Nie zrealizuje go bowiem człowiek ani mocą swojej natury, ani za sprawą wszystkich pozostałych dóbr stworzonych. Natury ludzkiej nie uszczęśliwi cały świat³².

Celem ostatecznym i obiektywnym ludzkiego życia jest Dobro Uniwersalne (Bóg), „które jedyne tylko swoją nieskończoną dobrocią może doskonale nasycić wolę człowieka” i tym samym uszczęśliwić³³. Człowiek pozostanie niezaspokojony dopóty, dopóki sam Bóg go nie nasyci. Człowiek sam siebie nie zaspokoi, czyli nie uszczęśliwi. Dopiero nasycenie ze strony nieskończonego Dobra w pełnym i dokładnym tego słowa znaczeniu nazwać można szczęśliwością³⁴.

Cele doczesne i cel ostateczny a szczęście

Cele doczesne, np. w postaci dążenia do bezklasowego społeczeństwa lub dobrobytu, albo w formie wizji życia pozwalającej „lepiej lub gorzej przebijać się przez życie”, czy też nakazującej postępować według zasady: „Korzystaj z dnia dzisiejszego, bo jutro możemy nie żyć” (jeśli są traktowane i przeżywane jako ostateczne cele), okazują się przejawami konsumpcji, zużycia, niedostatku i niespełnienia. Owszem, współbrzmia pod jednym względem – mianowicie nie realizują tego, do czego naprawdę dąży człowiek³⁵. I nie ma w tym nic niezrozumiałego.

Wprawdzie według słynnej wypowiedzi Cyceronu w pełni szczęśliwymi są ci, którzy zdobywszy cześć i sławę w taki sposób toczą swe życie w doskonałej wspólnocie, że mogą bez przeszkód oddać się swej pracy oraz realizowaniu z całą godnością czynów samych w sobie sensownych, tak zwanych *Musse* (np. kontemplacja filozoficzna i religijna). Dobra te jednak nie mogą okazać się wystarczającymi do utworzenia rajy na ziemi. Również takie dobra, jak zewnętrzne mienie, zdrowie, dary duchowe, cześć, pokój, jakkolwiek słusznie uznajemy za prawdziwie dobre, nie są zdolne zaspokoić właściwego i najgłębszego pragnienia istoty ludzkiej³⁶. Nie może nas to dziwić.

Naturalny człowiek w doczesności nie jest w stanie w pełni zaspokoić swojego głodu szczęścia. A jeśli tak się rozumie lub tak się zachowuje, jak gdyby było to

³⁰ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Lublin 1996, s. 81–82.

³¹ J. Pieper, *Glück und Kontemplation...*, s. 23–24.

³² *Ibidem*, s. 36–38.

³³ Tomasz z Akwinu, *op. cit.*, s. 64.

³⁴ J. Pieper, *Was heißt Glück?*, [w:] *idem, Miszellen...*, s. 403.

³⁵ *Idem, Glück und Kontemplation...*, s. 39.

³⁶ *Ibidem*, s. 36.

możliwe, wtedy niewłaściwie pojmując siebie. Wówczas działa wbrew własnej naturze. Natury ludzkiej nie nasyci bowiem cały świat. Gdyby go nawet człowiekowi podarowano – musiałby powiedzieć i powiedziałby: „to jest za mało, by siłą pożądania mogła całkowicie zostać zaspokojona, a człowiek stał się szczęśliwy”³⁷.

Jaki to jest zatem, według przeświadczenia dawnych myślicieli – pyta Pieper – „napój” szczęśliwości zdolny ostatecznie zaspokoić pragnienia człowieka? Można by przypuszczać, że wielcy nauczyciele chrześcijaństwa odpowiedzą w sposób mniej lub bardziej bezpośredni, iż ma on nazwę „Bóg”, lecz nie czynią tego. Tomasz z Akwinu np. określa go jako „Dobro uniwersalne”³⁸. Takiego dobra nie możemy rozumieć jako czegoś abstrakcyjnego, lecz odwrotnie, należy je widzieć w najwyższej mierze jako konkretne. Raczej można powyższe dobro spozstrzegać tak bardzo dobrym, by stwierdzić, że nie ma w nim niczego, co nie byłoby dobrem; żadnym innym bowiem dobrem człowiek nie może się nasycić. Z tej racji Tomasz podkreśla, iż ostatecznie nie można unikać określenia go nazwą Bóg. Dobro Uniwersalne bowiem nigdzie w świecie nie spotkamy, jako że znajduje się ono jedynie w Bogu. Twierząc tak, podkreśla Pieper, nie wchodzimy na teren teologii. Konstatujemy tu po prostu stan rzeczy. Okazuje się, iż skończony duch – człowiek, chociaż jest „fragmentem” bytu, skierowany jest na całą rzeczywistość, którą pragnie osiągnąć i poznać. Skończony duch, to jest człowiek mocą swej istoty, jest nienasycony. Przeświadczenie, jakoby mógł stać się nim jej mocą, okazuje się więc utopijne i osiągalne tylko w śnie lub w bajkach³⁹. Człowiek pozostanie niezaspokojony dopóty, dopóki sam Bóg go nie nasyci⁴⁰. „I to nasycenie ze strony nieskończonego dobra w pełnym oraz dokładnym sensie tego słowa znaczeniu jawi się szczęśliwością. I właściwe są również wszystkie inne nazwy, którymi język ludzki usiłuje określić ostateczne spełnienie ludzkiej woli: wieczne życie, wieczny pokój, światło wieczne, wielka uczta, pokój, zbawienie”⁴¹.

Czy człowiek jest racją ostateczną szczęścia? Szczęście jako dar a dług wdzięczności

W świecie, w którym żyjemy, to jest w świecie czystej *praxis*, nie ma zrozumienia dla szczęścia pojmowanego jako podarunek. Sądzi się bowiem, że można je wytworzyć przy zastosowaniu wiedzy technicznej⁴². Tak więc, np. zdaniem niekwestionowanego intelektualisty, Juliana Huxleya, jest ono osiągalne poprzez elektryczne pobudzenie określonych regionów mózgu ludzkiego. Jednak takie wyobrażenie

³⁷ *Ibidem*, s. 37.

³⁸ *Idem*, *Was heißt Glück?...*, s. 403.

³⁹ *Ibidem*, s. 403.

⁴⁰ *Idem*, *Was heißt Glück? Erfüllung...*, s. 137–138.

⁴¹ *Ibidem*, s. 139.

⁴² B.N. Schumacher, *Rechenschaft über die Hoffnung*, Mainz 2000, s. 52–53.

szczęścia, jak podkreśla Pieper, jawi się nie tylko jako materialistyczne, ale po prostu niehumanitarne⁴³.

Nie jesteśmy bowiem kowalami własnego szczęścia. Dotyczy to nawet tych, którzy mają niby szczęście, przez co bynajmniej nie oznacza, że są szczęśliwi. Naturalnie można zdobyć jakieś stworzone dobro, co dosyć często dokonuje się w wyniku celowej aktywności. Być może roztropnością, energią, pilnością zdoła ktoś osiągnąć niektóre, tak zwane uszczęśliwiające dobra: potrawę, napój, dom, ogród, książki, bogatą, piękną kobietę. Nikt wszakże nie może sprawić, aby wszystkie powyższe zdobycze, albo tylko jedna z nich, zaspokoiła nasze zagadkowe pragnienie szczęścia. Z tego powodu rozumiemy również, że do elementów bycia szczęśliwym należy uczucie długu wdzięczności, którego po prostu nie jesteśmy w stanie spłacić. Dzięki temu nie jesteśmy dłużni sobie samym. Kto zaś doświadcza wdzięczności, zdaje sobie sprawę z tego, że jest obdarowany⁴⁴.

To prawda, że mamy udział w szczęściu widzianym jako dar. Szczęście nie prezentuje się w każdym razie zjawiskiem pasywnym czy tym bardziej aktem bezrefleksyjnym. Nie wydarza się tylko lub spotyka nas tak po prostu. Jest również świadomym działaniem i aktywnością duszy, wynikiem wysiłku, odwagi i pracy. Jednak nie na tej drodze następuje rzeczywiste spełnienie człowieka. Nadal brakować mu będzie właściwego szczęścia *beatitudo*. To, co on uzyskuje własnym staraniem, określonym sposobem życia, jawi się jako zaczątek szczęścia. To ostatnie spostrzegać należy bowiem jako łaskę bożą i podarunek. Dlatego pojęcie szczęścia Pieper opatrzył słowem *fortuna*. Znaczy to, że pod tym terminem nie rozumie przypadek, los, lecz zrządzenie Boże. Tym samym Pieper stwierdza, iż istnieje ktoś kierujący naszym życiem, a ma tu na myśli naturalnie Boga⁴⁵. Charakterystyczne, że tytuł ostatniego wykładu, którego osobiście nie wygłosił, a zastąpiła go w tym córka, brzmiał: „Planujemy lub jesteśmy zaplanowani”. Myśliciel z Münster w wykładzie tym podkreślił, że on własne życie rozumie bardziej jako planowanie ze strony drugiego, czyli Boga, aniżeli przez siebie samego.

Wszystko to, co nie od nas zależy, wiąże się istotnie ze szczęściem, stanowi element *fortuny*, a z punktu widzenia wiary ukazuje się zrządzeniem, czyli działaniem Boga w ludzkim życiu⁴⁶.

Jak powyżej podkreślono, szczęście należy postrzegać jako dar. Jeśli to jest prawdą, podkreśla Pieper, to z jakiej racji może ono być również naszym czynem? Za wyjaśnienie może posłużyć, zdaniem niemieckiego myśliciela, przenikliwa i zarazem prosta odpowiedź hiszpańskiego komentatora *Sumy Teologicznej*, sformułowana

⁴³ J. Pieper, *Was heißt Glück? Erfüllung...*, s. 134.

⁴⁴ *Idem*, *Glück und Kontemplation...*, s. 22–23.

⁴⁵ *Idem*, *Über das Ende der Zeit*, [w:] *Kulturphilosophische Schriften*, Hamburg 1999, s. 306–307.

⁴⁶ Autoryzowana rozmowa autora z B. Waldem we wrześniu 2006 w Münster; J. Kozuchowski, *op. cit.*, s. 210.

ponad 400 lat temu: „gdyby ślepemu podarowano wzrok, to czyż nie byłoby to jego uzdolnienie, dzięki któremu widziałby?”⁴⁷

Obiektywna strona szczęścia i dwa jego rodzaje

Szczęście jawi się zawsze odpowiedzią. Jesteśmy szczęśliwi albo z czegoś, albo dlatego, ponieważ kochamy kogoś czy też coś. Dokładniej mówiąc, przeżywamy radość wówczas, gdy wchodzimy w relacje z dobrem, które rzeczywiście nas uszczęśliwia. Jest nim dobro obiektywne, czyli dobre stosowne dla człowieka jako człowieka. W szerszym sensie takim dobrem jest całe stworzenie, które Bóg powołał do istnienia po to tylko, aby uszczęśliwiać człowieka. Naturalnie, fundament szczęścia ludzkiego tworzy relacja z Bogiem i innymi ludźmi. Właśnie tego rodzaju dobra stanowią obiektywny wymiar szczęścia.

W swej prezentacji problematyki szczęścia Pieper dokonuje innego jeszcze znamienego rozróżnienia. Wyróżnia on mianowicie dwa rodzaje szczęścia. Mówi zatem o „szczęściu małym” oraz o szczęściu w pełnym i dokładnym tego słowa znaczeniu⁴⁸. To pierwsze osiągalne jest w drobnych, przelotnych, uszczęśliwiających momentach dnia codziennego, ale nie tylko w nich. Istnieją bowiem nieprzeliczone rzeczy, które człowiek odbiera jako dobro, usiłując je osiąść. Ich zdobycie miałyby być podstawą zarówno radości, jak i szczęśliwości. Nasuwa się tu jednakże taka oto wątpliwość: czyż słowo szczęście nie jawi się jako zbyt wielkie, aby można było każde przelotne zaspokojenie jakiegokolwiek dobra postrzegać za źródło tego szczęścia tylko z tej racji, że sprawia przyjemność? Małe szczęście nie jest przecież już szczęściem⁴⁹.

Wprawdzie dodać tu trzeba, że do trywializacji i banalizacji szczęścia przyczynia się również wieloznaczność tego pojęcia, jaką konstatujemy we wszystkich rodzimych językach. Nazwą „szczęście” opatruje się przecież tak dalece różne rzeczy – zarówno pełnię boskiego życia i udział w nim człowieka, jak również najskromniejsze nasylenie ciągle zmieniającego się pragnienia. Owszem, wszelkiego typu zaspokojenie ma coś wspólnego z wieczną szczęśliwością. Jednocześnie w każdej jego postaci okazuje się oczywistym faktem, że nie wystarczy ono, aby zupełnie nasycić. Tak rzecz się ma w przypadku każdego odurzenia, a więc nie tylko o charakterze zmysłowym. Dlaczego jawi się ono jako niewystarczająco owocne? Faktem jest, iż my dążymy w sposób nieprzeparty do tego, aby zostało po prostu nasycone nasze pragnienie, a tymczasem nie czyni mu zadość żadne z powyższych odurzeń.

Czego więc chcemy naprawdę? Jakiego rodzaju jawi się to dobro, które jest ostatecznie przez nas chciane i zarazem okazuje się władne całkowicie zaspokoić najgłębszą potrzebę naszej natury? Otóż jest nim Dobro nieskończone. I właśnie

⁴⁷ J. Pieper, *Glück und Kontemplation...*, s. 53

⁴⁸ B.N. Schumacher, *op. cit.*, s. 150; J. Pieper, *Was heißt Glück? Erfüllung...*, s. 139.

⁴⁹ J. Pieper, *Was heißt Glück? Erfüllung...*, s. 135.

dopiero nasycenie, które ono sprawi, zasługuje na miano szczęśliwości w pełnym i dokładnym tego słowa znaczeniu.

Szczęście i radość. Dyskusja Josefa Piepera z Julianem Huxleyem

Za Tomaszem z Akwinu Pieper podkreśla, iż szczęścia bez radości tak dalece nie można sobie wyobrazić, że powstaje pytanie, czy szczęście w zasadzie nie jest niczym innym jak przepełnioną, nieskończoną radością. Tym niemniej radość i szczęście są dwiema różnymi rzeczami. Owszem, ich wzajemne odniesienie prezentuje się jako skomplikowane, o czym przekonają nas poniższe analizy.

Szczęście i radość łączy to, że są one aktami duchowymi i zarazem reakcjami (odpowiedziami) na uzyskane lub otrzymane w darze prawdziwe dobro.

Różnica pomiędzy nimi lepiej się nam odsłoni w takim oto obrazowym przedstawieniu tego, czym prezentują się w sobie samych i we wzajemnym odniesieniu. Jeśli więc szczęściem nazwiemy „napój” i „picie tego napoju” – wówczas radość nie okaże się ani jednym, ani drugim. Szczęście jako „napój” należy tu rozumieć jako to, dzięki czemu je uzyskujemy. Jeśli jest on doskonały, czyli jawi się najwyższym dobrem (dobrem niestworzonym, to znaczy Bogiem) – wtedy sprawia stan szczęśliwości człowieka, ale nie utożsamia się z radością. Tymczasem nawet radość będąca rezultatem doskonałego dobra nie jest istotą szczęśliwości. Również szczęśliwość jako „picie napoju”, czyli osiągnięcie szczęścia, wprawdzie podobnie jak radość jest duchowym aktem, okazuje się czymś innym niż ona. Tak jak picie i delektowanie się picciem są dwiema rzeczami, tak również prezentują się szczęśliwość („picie”, czyli urzeczywistnianie szczęścia) i radość, to jest delektowanie się „picciem” (naturalnie, nie przestaje być trafnym określenie szczęśliwości jako przede wszystkim osiągnięcia najwyższego dobra, czyli Boga, albowiem istota szczęśliwości sprowadza się do urzeczywistnienia przez człowieka ostatecznego celu i radowania się nim)⁵⁰.

Z innego jeszcze względu ukazuje się odrębność szczęścia i radości. Co prawda, odnotowujemy w sobie naturalne i gorące pragnienie radości, nie oznacza to wszakże, że chcemy za wszelką cenę osiągnąć stan ducha, który pozwala się cieszyć. Natomiast rzeczywiście usilnie pragniemy trzech następujących dóbr składających się na istotę szczęścia, jakimi są: widzenie, wiedza, przypomnienie (istotne jest również dobro w postaci bycia dobrym)⁵¹. Sprowadzają się one do jednego dobra, to jest prawdy. Właśnie, my chcemy za wszelką cenę znać prawdę, również wtedy, gdy jest

⁵⁰ *Idem, Glück und Kontemplation...*, s. 45–49; E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1960, s. 487.

⁵¹ Naturalnie, dobro w postaci widzenia odnosi się tu przede wszystkim do widzenia (kontemplacji) Boga, jako że prawdziwą szczęśliwość można znaleźć tylko w jasnym widzeniu istoty Boga. Por. E. Gilson, *op. cit.*, s.196. Dobro jako wspomnienie dotyczy osiągniętych (np. cnoty) lub otrzymanych (np. łaska nadprzyrodzona i inne dary boże), prawdziwych dóbr z przeszłości, gdyż tylko takie zasługują na wspomnienie; por. Święty Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1982, s.167.

dla nas okrutna. Owszem, brzmi to dla nas jakby nierealnie (Tomasz z Akwinu), że chcemy takiego dobra nie tylko nieowocującego radością, lecz przeciwnie, sprawiającego ból, zaniepokojenie czy też zakłopotanie. Jednak poznanie powyższe czyni zadość ludzkiemu sercu. Z tego powodu można mówić, że również tu dochodzi do głosu radość. Naturalnie, radość taka jest czymś wtórnym⁵².

Radość jest ze swej natury czymś wtórnym, pochodnym. Owszem, może się wydawać, że kwestia ta wygląda odwrotnie. Skoro każdy uznałby za nonsens pytanie, dlaczego chcemy przeżywać radość, może się ona jawić czymś, czego szukamy dla niej samej. Elementarne, niewymagające uzasadnienia pragnienie radości nie jest tak jednoznaczne jak to się wydaje⁵³. Pragniemy wszakże, jak już stwierdzono, pewnych dóbr, nawet wtedy, gdy nie przynoszą żadnej radości. Nie pragniemy więc za wszelką cenę osiągnąć stan ducha warunkujący radość. Pragniemy raczej mieć racjonalny powód wszelkiej prawdziwej radości, również tej przerastającej wszelką miarę, nieskończonej, wypełniającej całkowicie, entuzjastycznie.

Są niezliczone powody radości, lecz można je wszystkie sprowadzić do jednego mianownika równoznacznego z tym, że otrzymujemy lub posiadamy to, co kochamy, nawet gdybyśmy się tego otrzymania lub posiadania spodziewali dopiero w przyszłości lub wspominali je jako przeszłość⁵⁴. Ten powód (odpowiednie dobro) poprzedza radość i zarazem okazuje się innej natury niż ona. Radość z konieczności wynika z czegoś. Zarówno ona sama, jak i szczęście są następstwem osiągniętego lub otrzymanego w darze dobra⁵⁵. „Wszelkie istoty bowiem pragną radości ze względu na dobro, a nie odwrotnie” (Tomasz z Akwinu). Radość niemająca racjonalnej przyczyny, lecz dowolnie z zewnątrz uruchomiona nie ukazuje się prawdziwą radością, lecz złudnym, nieumotywowanym uczuciem radości⁵⁶.

Radość jest niczym innym niż zaspokojeniem pragnienia poprzez przyswojenie sobie dobra. Również ta konstatacja potwierdza myśl, że radość jest czymś wtórnym. Zawsze bowiem w pierwszej kolejności poszukujemy dobra, co oczywiście czynimy z radością. W dobru bowiem samym, a nie poza nim, znajdujemy radość⁵⁷. Dlatego Akwinata stwierdza: „wszelkie istoty chcą radości w ten sam sposób, w jaki chcą tego co dla nich jest dobre”⁵⁸. Cieszą się więc, że posiadają odpowiednie dobra czy to w rzeczywistości, czy w nadziei, czy też dzięki wspomnieniu⁵⁹. Wynika stąd, że każda radość stanowi rezultat dobra oraz że istnieje radość będąca owocem osiągn-

⁵² J. Pieper, *Glück und Kontemplation...*, s. 48–49.

⁵³ *Idem*, *Was heißt Glück?...*, s. 399.

⁵⁴ *Idem*, *Über die Liebe...*, s. 114.

⁵⁵ *Idem*, *Glück und Kontemplation...*, s. 44–47.

⁵⁶ *Idem*, *Über die Liebe...*, s. 114.

⁵⁷ *Idem*, *Glück und Kontemplation...*, s. 47.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 47.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 45.

nięcia Dobra najwyższego. Owo Dobro i jego zdobycie jest szczęśliwością, a radość ukazuje się jako odpowiedź na szczęśliwość⁶⁰.

Radość jest duchowym aktem. Tym niemniej wraz z nią występuje również cielesne dobre samopoczucie. Znaczy to, że ma ona odcień zmysłowy. Tego ostatniego nikt, jeśli wierzy w zmartwychwstanie umarłych, nie może poważnie wykluczyć⁶¹.

Huxley – uczony o niekwestionowanym autorytecie – wskazywał możliwość wytwarzania szczęścia i radości na drodze elektrycznego pobudzenia określonych regionów mózgu. Ustosunkowując się do opinii niektórych ludzi, zdaniem których szczęście i radość tego rodzaju musi jawić się rzeczą za bardzo materialistyczną, intelektualista ten podkreśla, że elektryczne szczęście jest jednak szczęściem. Tak naprawdę, według Piepera, wizja takiego szczęścia prezentuje się nie tyle jako materialistyczna, ile nieludzka. W każdym razie można tu mówić tylko o złudnym poczuciu (doznaniu) radości i szczęścia. Prawdziwa radość i prawdziwe szczęście mają ścisły związek z rzeczywistością. Pojawiają się więc jako owoc spotkania z tym, co rzeczywiście dobre dla człowieka. Innymi słowy, mają racjonalną, realną przyczynę, niewywołaną w wyniku manipulacji. Trafnie oddaje więc ten stan rzeczy stwierdzenie św. Augustyna, według którego nie ma takiego człowieka, który wolałby cieszyć się w stanie obłąkania aniżeli cierpieć pozostając zdrowym psychicznie⁶². Miłość i radość są duchowymi aktami, a nie iluzoryczną grą oderwanych od rzeczywistości emocji, doznań lub fizjologicznych pobudzeń. Dlatego każda próba wytworzenia radości i szczęścia stosownie do potrzeb, np. przez wspomniane posłużenie się elektrycznością albo zażycie narkotyków, musi jawić się rzeczą beznadziejną. Tak czy inaczej prawdziwe szczęście i prawdziwa radość nie mogą okazywać się czymś sztucznie wytworzonym przez nas. Zauważać należy w nich te treści, na które się nie zasłużyło i nie zdołało uzyskać własnym wysiłkiem. Idą one w parze z podziwem i wdzięcznością, ponieważ odczytuje się je jako dar i łaskę⁶³.

Człowiek jako pielgrzym a perspektywa szczęścia

Człowiek ze swojej natury szuka szczęśliwości, lecz jej nie posiada z natury. Całą jego egzystencję charakteryzuje niezdolność ostatecznego zaspokojenia. Na taki jej wymiar wskazuje zresztą stan typowy dla ziemskiego bytowania – mianowicie pielgrzymowanie. Pielgrzymować, czyli *być w drodze*, znaczy nie cieszyć się pełną szczęśliwością, ale dążyć do niej. Osiąga się ją przecież w wizji uszczęśliwiającej, w życiu po tamtej stronie. Jednak pojęcie tego życia, które jest wiecznym pokojem, przerasta możliwości naszego zrozumienia. Nie jesteśmy, dokładnie mówiąc, w stanie wyobrazić sobie realności doskonałego szczęścia i ostatecznego zaspokojenia.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 47.

⁶¹ *Ibidem*, s. 43.

⁶² *Idem*, *Über die Liebe...*, s. 114.

⁶³ *Ibidem*, s. 400.

nia⁶⁴. Istnieje tylko jedna istota, która z racji samej egzystencji jest szczęśliwa. Bogu jedynie przypada doskonała szczęśliwość mocą Jego natury⁶⁵.

Czy człowiek jest istotą samowystarczalną? Dyskusja Josefa Piepera ze stoicyzmem i Immanuelem Kantem

Pragnienie szczęścia jest czymś naturalnym, a jednocześnie nie można uczynić siebie samego szczęśliwym. W przeświadczeniu natomiast stoików człowiek jest istotą samowystarczalną. Ich zdaniem za wyróżnik jego wielkości uznać trzeba chcenie posiadania wyłącznie dóbr wytworzonych przez siebie⁶⁶. Jak bowiem stwierdził Seneka: „Szczęśliwym nazywamy człowieka, który nie zna jakiegokolwiek dobra będącego większym niż on sam potrafi je sobie dać”⁶⁷. Zaprzecza się więc wyraźnie oczywistej prawdzie, w świetle której człowiek jest istotą potrzebującą. Nikt nie może nasycić się sobą i w sobie – słusznie podkreśla Pieper. Człowiek z natury swej ciągle czegoś potrzebuje, co nie jest nim samym. Z tego powodu nie tylko nieustannie zwraca się do czegoś, co jest poza nim, ale pragnie również udziału w tego rodzaju rzeczywistości i obdarowania z jej strony⁶⁸.

Można, jak podkreśla Pieper, osiąść pewne, nawet atrakcyjne dobra, co wcale nie oznacza, że zostało zaspokojone pragnienie szczęścia⁶⁹. Fakt taki potwierdza, że nie pokrywają się ze sobą tęsknota człowieka za szczęściem i możliwość jej spełnienia. Ta tęsknota sięga i rozciąga się dalej aniżeli uzdolnienie natury ludzkiej do jej zaspokojenia. Mocą swojej natury cieszyć się może doskonałą szczęśliwością jedynie Bóg⁷⁰. Ostatecznie Pieper podziela stanowisko teologów chrześcijańskich, którzy podkreślają, iż prawdziwe szczęście realizuje się w oglądaniu Boga i ma miejsce dopiero po tamtej stronie rzeczywistości, czyli we wspólnocie z Bogiem. Wprawdzie życie doczesne otwiera do pewnego stopnia widoki na szczęście, ale nie o obliczu ostatecznym, czyli w niedoskonałej i niepełnej postaci⁷¹.

Człowiek jest z natury istotą potrzebującą. Nie można się zgodzić z Kantem, według którego okazuje się nią tylko w sferze życia zmysłowego, przez co przynależy do świata zwierząt. Powyższe oblicze człowiek ujawnia we wszystkich piętach swej istoty. Jest on po prostu „głodną istotą”. Tym niemniej pragnienie szczęśliwości, dochodzące do głosu w warstwie duchowej człowieka, ujawnia niewystar-

⁶⁴ *Ibidem*, s. 24–25.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 25.

⁶⁶ Inaczej interpretuje idee samowystarczalności u stoików Spaemann, którego zdaniem mędrzec stoicki jest samowystarczalny dlatego, że wszelkie dobra, które *fortuna* może dać lub zabrać, są mu obojętne. Por. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, Stuttgart 1989, s. 90.

⁶⁷ J. Pieper, *Glück und Kontemplation...*, s. 23.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 23–24.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 52.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 23–24.

⁷¹ Autoryzowana rozmowa z B. Waldem we wrześniu 2006, Tomasz z Akwinu, *op. cit.*, s. 110.

czalność istoty ludzkiej dużo wyraźniej aniżeli w potrzebach cielesnych. Te ostatnie w porównaniu do duchowych prezentują się jak łatwe do spełnienia życzenia dziecka. Chociaż często twierdzi się, że szczęście zapewnić może realizacja pożądań⁷², można tu jako odpowiedź przytoczyć zarówno stanowisko Tomasza, jak i Platona, wykazujące zaskakującą zbieżność w powyższej kwestii. Dusza kochającego pragnie, jak akcentuje nauczyciel Arystotelesa w *Sympozjone*, „czegoś innego” aniżeli przyjemności miłosnej. „Nie potrafi ona jednak wyrazić, czego szuka w rzeczywistości i mówi o tym sama w zagadkowy sposób”.

Zdaniem Kanta człowiek, który chce być prawdziwie moralnym, swe naturalne pragnienie szczęśliwości powinien całkowicie odseparować od pojęcia obowiązku. Godność człowieka bowiem polega na tym, że jest posłuszny jedynie temu prawu, które sam sobie nadał⁷³. Z tego powodu okazuje on nieufność względem tego, co wypływa z naturalnej skłonności, jaką jest właśnie pragnienie szczęścia. Pragnienie to traktuje Kant jako coś żenującego, zanadto ludzkiego i niemającego żadnego związku z doskonałością. Wszakże Pieper powtarza za Tomaszem z Akwinu, iż rzecz się ma przeciwnie. Pragnienie szczęścia skonstatować można tylko u istoty obdarzonej duchem. Przecież zwierzę ani może być, ani zostać nazwane szczęśliwą istotą; można tylko o nim powiedzieć, że jest zadowolone. Szczęście wymaga umiejętności poznania duchowego i intelektualnego. Wreszcie oznacza spełnienie bytu, doskonałą realizację tego, na co istota ludzka jest ukierunkowana i do czego zmierzają jej tęsknoty, pragnienia, a zwłaszcza naturalne inklinacje. Rzeczywiście więc pragnienie szczęścia prezentuje się jako kwintesencja wszelkich naturalnych inklinacji⁷⁴.

Wreszcie Pieper, wypowiadając się przeciw Kantowskiej tezie, jakoby nie istniała możliwość kontemplacji, uczynił to z tego względu, że teza ta wykluczała najwyższy rodzaj szczęścia, jaki roztacza właśnie kontemplacja. Jak wiadomo, Kant poznanie rozumiał jako wychodzące od poznającego zwrócenie się do rzeczy, w ramach którego intelekt tylko w takim stopniu poznaje, w jakim wkłada w rzeczy formę. Pieper twierdzi przeciwnie, podkreślając, że właściwe szczęście człowieka polega właśnie na tym, iż rzeczy go pobudzają i oddziałują nań. Nie człowiek bowiem oddziałuje na rzeczy, lecz odwrotnie – czynią to rzeczy swym niewysłowionym bogactwem piękna.

Eros, miłość bezinteresowna i szczęście

Eros, czyli miłość własna, prezentuje się jako dążenie do spełnienia siebie. Wszakże nie tylko człowiek, ale i anioł ze swej natury dąży w tym kierunku, to znaczy do własnego dobra. *Eros* bowiem to kwintesencja wszelkiego pragnienia mającego na

⁷² W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 281.

⁷³ J. Pieper, *Glück und Kontemplation...*, s. 21–22.

⁷⁴ *Idem*, *Über das Gute und das Böse*, [w:] *idem*, *Darstellungen und Interpretationen von Thomas Aquin und die Scholastik*, Hamburg 2001, s. 41–42; *idem*, *Über die Liebe...*, s. 123.

uwadze pełnię swego bytu (istnienia) i wyniesienie własnej egzystencji. Jednakże *eros* to także tęsknota mająca na uwadze zaspokojenie największego ludzkiego pragnienia, jakim jest szczęście⁷⁵. Zakłada ona nasycenie się dobrami, do których należy nie tylko obecność innych ludzi i wspólnota z nimi, lecz także uczestnictwo w życiu samego Boga. Tak rozumiany *eros* jest w swej istocie wypływającym z natury impulsem, bezpośrednio danym nam wraz ze stworzoną istotą śmiertelnego człowieka („stworzenie duchowe z natury pragnie szczęścia i dlatego nie może chcieć, aby nie być szczęśliwym” – Tomasz z Akwinu). Jak wiadomo bowiem, wraz z niedocenianiem *erosa* postępuje zniesławienie ludzkiego pragnienia szczęścia, co z kolei mąci obiektywne spojrzenie na miłość⁷⁶. Potwierdza się więc to, co podkreśla Pieper, a mianowicie, że również miłość własna, czyli *eros*, jawi się jako szczęście w miłości czy też szczęście z miłości⁷⁷. Wszelka szczęśliwość w gruncie rzeczy okazuje się szczęściem miłości niezależnie od tego, jaką nosi nazwę (*caritas*, *agape*, *eros*) i do kogo się odnosi (przyjaciel, zakochany, syn, bliźni czy Bóg)⁷⁸.

Miłość własna, *eros*, to zatem, najzwyczajniej mówiąc, pragnienie szczęścia. Owszem, nie wiadomo, czym jest ostatecznie szczęście. Pod tym względem zgadzają się w swych poglądach Platon z Tomaszem. Wiadomo jednakże, że dusza kochającego pragnie czegoś innego niż rozkoszy cielesnej; nie potrafi wypowiedzieć, przeczuwa tylko, czego naprawdę szuka, i do samej siebie mówi w zagadkach – oznajmia Platon. Wprawdzie „wszyscy przez szczęście rozumieją stan w najwyższy sposób doskonały, lecz pozostaje zakryte na czym ono polega” – konstatuje Tomasz z Akwinu⁷⁹. W każdym razie, jeżeli nie jesteśmy zainteresowani miłością bezinteresowną, lecz uwagę naszą koncentrujemy na zażywaniu rozkoszy, to – mówiąc słowami Kierkegarda – wstępujemy na drogę rozpaczy lub przynajmniej doświadczamy melancholii „spełnienia”, jak powiedziała Bloch⁸⁰.

Naturalnie, w świetle niniejszych rozważań potwierdza się również, że u podstaw wszelkiego rodzaju miłości znajduje się koncepcja człowieka. Ten tylko bowiem nie może się zgodzić z myślą, że wola duchowa nie potrafi nie chcieć spełnienia i realizacji własnego życia, innymi słowy – szczęścia – kto spostrzega człowieka, przynajmniej w życiu duchowym, jako istotę wolną, niepotrzebującą niczego, samodzielną⁸¹.

Jednocześnie Pieper akcentuje, iż pragnienie szczęścia, które okazuje się wrodzone i z tej racji również nieegoistyczne, jest możliwe do zaspokojenia na drodze miłości bezinteresownej. Zarówno bowiem najmądrzejszy, jak i najprostszy człowiek przyzna, że najbardziej bezinteresowne chwile w jego życiu okazywały się

⁷⁵ *Idem*, *Über die Liebe...*, s. 110.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 112.

⁷⁷ *Idem*, *Alles Glück ist Liebesglück. Selbstlosigkeit...*, s. 5.

⁷⁸ *Idem*, *Über die Liebe...*, s. 112.

⁷⁹ *Idem*, *Alles Glück ist Liebesglück. Selbstlosigkeit...*, s. 19–20.

⁸⁰ *Idem*, *Über die Liebe...*, s. 113.

⁸¹ *Ibidem*, s. 125.

jednocześnie najszczęśliwsi, ponieważ byli najbardziej bezinteresownymi⁸². Sprawdza się tu więc stwierdzenie Goethego: „właściwie tylko na uczestnictwie polega szczęście”⁸³.

Caritas – szczęście – miłość

Najwyższa postać miłości to *caritas*. Jednocześnie miłość ta wykazuje bezpośrednie, ściśle i szczególne odniesienie do szczęśliwości. Jak bowiem podkreśla Pieper, wszelka miłość ma nie tylko jako naturalny owoc radość, lecz również wszelkiego rodzaju szczęście. Można dlatego powiedzieć, że owocem najwyższej postaci miłości musi być największe szczęście, określane właśnie mianem szczęśliwości. Tego rodzaju miłość nie ukazuje się jako jakakolwiek forma miłości do Boga, lecz jako ta, którą kochamy Boga jako obiekt i sprawcę szczęśliwości.

Naturalnie, powyższe rozumienie szczęśliwości nie ma nic wspólnego z eudajmonizmem. W swej istocie, a zwłaszcza w tym przypadku, nie prezentuje się ono na pierwszym miejscu jako obiektywne uznanie szczęścia. Oznacza przede wszystkim subiektywne, bytowe zaspokojenie woli przez *bonum universale*. Jedyne to ostatnie władne jest nasycić całkowicie i ostatecznie najgłębsze pragnienie istoty ludzkiej⁸⁴. Jawi się bowiem kwintesencją tego, czego łaknie i zdolna jest pragnąć nasza cała istota, kierowana bezinteresowną miłością samego siebie⁸⁵.

Jak widzimy, Pieper ujmuje szczęście ludzkie z wielu stron. W sposób zasadniczy jedną z nich charakteryzuje szczęście płynące z miłości. Bez tej ostatniej nie ma szczęścia. Na miłość składają się dwa zasadnicze akty. Pierwszy to pragnienie, tęsknota, pożądanie, dążenie *motus ad finem*, a drugim jest radość, zachwyty, stan szczęścia w odpowiedzi na to, że zostało udzielone dobro, które kochamy. To zaś udzielenie realizuje się w poznaniu. Miłość jest przede wszystkim sposobem, w którym posiadamy to, co kochamy, i który łączy się ściśle z poznaniem. To ostatnie jawi się przecież najdoskonalszym sposobem posiadania. Charakterystyczne, że również Biblia zjednoczenie w miłości określa jako wzajemne poznanie. Taką nazwę miłości nie można traktować jako eufemizm, czy też dyskretny jej opis – przeciwnie – w sposób niedościgniony ujawnia ona, podkreśla Pieper, prawdę stanu rzeczy, o czym przekonuje nas znaczenie hebrajskiego słowa „poznanie”. Jak akcentuje Martin Buber, wskazuje ono na bezpośrednie bycie razem i na najbardziej intymną obecność⁸⁶. Innymi słowy, jeżeli miłość sprowadza się do wzajemnego poznania – to tym samym i do oglądu, i widzenia. Jak to należy rozumieć? Czyżby oznaczało, że kochamy dlatego, aby poznawać?

⁸² *Idem, Alles Glück ist Liebesglück. Selbstlosigkeit...*, s. 19.

⁸³ *Ibidem*, s. 20.

⁸⁴ *Idem, Glück und Kontemplation...*, s. 38.

⁸⁵ *Idem, Über die Liebe...*, s. 178–179.

⁸⁶ *Idem, Was heißt Glück?...*, s. 407–409; *idem, Glück und Kontemplation...*, s. 72.

Celem uniknięcia nieporozumień zaznaczymy najpierw, iż poznanie nie jest równe poznaniu. Ma ono swoje stopnie, począwszy od przelotnego jego charakteru, poprzez myślenie odkrywcze, aż do duchowego widzenia. Właśnie w tym ostatnim, czyli w poznaniu typu oglądowego, można mówić o najbardziej intensywnym posiadaniu dobra przez nas kochanego. Szczęście, miłość, poznanie, widzenie, a także posiadanie wykazują ścisły związek ze sobą. Poznanie, jak powiedzieliśmy, zakłada najbardziej serdeczną relację z ukochaną osobą i naturalnie jej obecność, czyli widzenie. Samo widzenie i poznanie wszakże nie czynią jeszcze szczęśliwym. Jak podkreśla Pieper, szczęśliwym jest ten, kto widzi tego, którego kocha. Być może siła widzenia wzmoże się poprzez miłość, osiągając pełne urzeczywistnienie, zgodnie ze wspaniałą zwięzłą sentencją: *ubi amor, ibi ocultos* – „gdzie jest miłość, tam otwiera się oko”⁸⁷. Miłość zatem stanowi przesłankę szczęśliwości. Jest jednocześnie nie do pomyślenia bez obecności ukochanej osoby. Ta obecność z kolei jawi się jako widzenie, w którym kochającemu dana jest uszczęśliwiająca bliskość ukochanego. Konstatuje i tę prawdę jeden z najpiękniejszych wierszy niemieckich, rozpoczynający się wersem: „Jeśli ja jestem głęboko zaspokojony przez Twoje patrzenie na mnie...”. Naturalnie, zazwyczaj osoby kochające nie ograniczają się do patrzenia na siebie. Jest jednocześnie wiadome, że bardzo dobre *faire l'amour* może istnieć bez *amour*. Tym należy tłumaczyć interesujący fakt, że prawdziwie kochający się promieniują po prostu szczęściem, a partnerzy seksualni prezentują się sfrustrowanymi.

Jak stwierdzono, uszczęśliwiające zjednoczenie z ukochanym dokonuje się w postaci poznania i widzenia. Dodajmy tu jeszcze, iż od dawna zarówno poznanie, jak i widzenie z punktu widzenia źródła, którym jest język, oznaczają bycie razem i obecność. Naturalnie, dotykamy tu nie tylko obszaru miłości erotycznej. Niewykluczone, iż miłość dzieci można uznać za najsilniejszą, ponieważ ona wie, że nie może czegoś oczekiwać. Tymczasem znana jest ona nam wszystkim z tego, że nie może się nasycić widzeniem swego małego potomka. Widocznie w akcie tym uszczęśliwia jego rodziców. Potwierdza się tu więc, iż szczęśliwym jest ten, kto widzi (i poznaje). Charakterystyczne w każdym razie, iż dawni myśliciele przedstawili cały katalog elementów wspólny dla widzącego i szczęśliwego⁸⁸.

Udział własny w szczęśliwości

Szczęśliwymi czyni nas nieskończone i niestworzone bogactwo Boga. Jednocześnie udział w szczęśliwości i naturalnie samo bycie szczęśliwym jest całkowicie czymś stworzonym. Nie wypływa wszakże z jakiejś z zewnątrz zniewalającej nas siły. Szczęśliwość po prostu jest nie tylko czymś, co nas spotyka. My sami jako istoty działające mamy w niej intensywny udział. Innymi słowy, szczęśliwości nie należy sobie wyobrażać jako stanu ślepej egzystencji. Nie jest ona czystą pasywnością ani

⁸⁷ *Idem, Alles Glück ist Liebesglück. Selbstlosigkeit...*, s. 5.

⁸⁸ *Idem, Was heißt Glück? Erfüllung...*, s. 409–410.

uczuciem; przeciwnie, prezentuje się jako coś, co wydarza się w świadomej sferze ducha; jest działaniem i aktywnością duszy⁸⁹. W każdym razie nie sposób być szczęśliwym z wyłączeniem wysiłku. Szczęście bezpośrednio wiąże się z aktywnością, jakiej się podejmujemy, z realizacją działań, które jawią się jako dobro dla nas.

Pogląd ten stanie się bardziej zrozumiały na tle trzech następującej treści tez, w jakich zawiera się zresztą zachodnia nauka o człowieku.

1. Szczęśliwość oznacza spełnienie, jako że „kto zawsze jest szczęśliwy ten osiągnął ostateczny cel. W doskonałej szczęśliwości spełnia się cały człowiek”⁹⁰.
2. Spełnienie oznacza urzeczywistnienie w sposób ostateczny.
3. Urzeczywistnienie dokonuje się poprzez działanie. To ostatnie stanowi ostateczne urzeczywistnienie tego, który działa, to znaczy tylko, gdy człowiek działa, urzeczywistnia siebie samego. „Szczęśliwość zatem należy wyobrazić sobie jako działanie, które rozbudza wszelkie możliwości człowieka, aż do ostatecznego urzeczywistnienia”⁹¹.

Szczęśliwość Boga

Obecnie, podkreśla Pieper, również w chrześcijaństwie wyobrażenie o doskonałej szczęśliwości Boga wydaje się być obce. Natomiast, zdaniem Tomasza z Akwinu, uchylałoby po prostu Jego rzeczywistości, gdybyśmy podzielali takie stanowisko. Bóg jest nie tylko szczęśliwy, ale jawi się szczęśliwością. Dlatego można powiedzieć, że Bóg i szczęśliwość są tym samym. Zwykle ten, kto jest szczęśliwy, ma udział w szczęściu, które prezentuje się jako różne od niego samego. Dla Boga wszakże byt i bycie szczęśliwym są tym samym. Bóg jest szczęśliwy z tej racji, że jest. Oczywiście powyższa wizja Boga pociąga za sobą zdumiewające skutki. Jeżeli szczęśliwość Boga nie zależy od tego, co się wydarza lub jest – to nie może zostać zmałowana lub wzmożona przez cokolwiek, np. przez zdarzenia w obszarze dzieła stwórczego i historycznego świata człowieka⁹². Zgodziłby się z tym spojrzeniem Tomasz. W swoim *Traktacie o stworzeniu* stwierdził: „szczęśliwość Boga nie polega na działaniu, poprzez które powołuje stworzenie do istnienia, lecz na takim działaniu, dzięki któremu sam sobą się rozkoszuje, pozostając niezależny od stworzenia”, *creaturis non egens*⁹³.

Wiara w absolutną szczęśliwość Boga stanowi jednocześnie rękojmię zaufania względem rzeczywistości, pozwalającego dostrzec w niej ład. Zaufanie takie nie ma nic wspólnego z jakimkolwiek niedozwolonym uproszczeniem w historycznej rzeczywistości. Jak wiadomo, nie sposób nie dostrzec różnego rodzaju nieszczęść w świecie. Mogą one zrodzić trudność zrozumienia niezakłóconej szczęśliwości Boga. Nawet

⁸⁹ *Idem, Glück und Kontemplation...*, s. 52.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 54.

⁹¹ *Ibidem*, s. 55.

⁹² *Ibidem*, s. 26–27.

⁹³ *Ibidem*, s. 27.

przecież u najgłębszego i najbardziej konsekwentnego myśliciela, którego zdaniem odnotować trzeba brak harmonii, porządku, sprawiedliwości w świecie, nasunąć się może pokusa, aby sądzić: „Bóg nie jest w zgodzie z sobą, Bóg nie jest szczęśliwy”. W tym miejscu podkreślić należy również dochodzący od czasu do czasu w historii myślenia o człowieku charakterystyczny sprzeciw. Skłania on do tego, aby negować zasadność określenia celu życia ludzkiego mianem szczęśliwości. Zdaniem Piepera, należy przypuszczać, iż sprzeciw ten wykazuje związek z takim wyobrażeniem Boga, w którym stawia się pod znakiem zapytania pojęcie boskiej szczęśliwości. Zawsze zresztą jest tak, że pomyślność lub niepomyślność całej egzystencji tłumaczy się w zależności od rozumienia ostatecznej przyczyny bytu. Należy jednak skonstatować tak oto: wiara, że świat u swych korzeni i w całości jawi się jako sprawiedliwy i będący w „harmonii”, w „porządku”, karze orzec za Pawłem Claudelem – „ponure słowo, ale nie pod adresem Boga, albowiem prawda – owszem jest smutna; właściwa realność świata zawodzi”⁹⁴.

Szczęśliwość Boga wykracza poza wszelką możliwość jakiegokolwiek zasmucenia. Pieper podkreśla, że Bóg jest doskonale szczęśliwy mocą własnej natury. Jednocześnie, zdaniem niemieckiego myśliciela, szczęśliwość Boga ma również swą podstawę w tym, co się dokonuje w sferze ludzkiej. Gdyby bowiem tak nie było – wówczas nie można by sobie nawet wyobrazić możliwości uleczenia empirycznych ran występujących w stworzeniu⁹⁵.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 29.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 27.