

O DYCHOTOMII MIŁOŚCI I PRZYJAŹNI U ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Miłość przyjaźni, nie oczekując nagrody oraz idąc za prawdą woli, a więc za dobrem, w którym osoba rozpoznaje coś „godnego” siebie (dobro godziwe), zyskuje najwięcej: w aktach tej miłości człowiek doskonali się jako osoba.

Czy współczesny świat i określające go relacje międzyludzkie (społeczne, rodzinne, partnerskie) pozwalają zrozumieć, czym jest miłość? Praktyka życia codziennego nierzadko zdaje się wykluczać odpowiedź pozytywną. Jakże często przybici otaczającym zewsząd egoizmem łatwo ulegamy prostym wnioskowi. Rzeczywistość praktyczna z góry niejako przesądza nasze rozumienie. Czy jednak wizja działania jedynie dla własnej korzyści i przyjemności ma pozostać paradygmatem przesądzającym, że nie istnieje prawdziwa miłość, a najlepszym przyjacielem mogę być co najwyżej sam dla siebie? Znane jest nam z pewnością doświadczenie, które zawiera w sobie intuicję, że miarą przyjaźni nie jest tak naprawdę korzyść czy przyjemność. Znaczenia słów „miłość” i „przyjaźń” są jednak dziś tak rozmyte i wieloznaczne, że nie pozwalają dotrzeć do prawdy o owych najistotniejszych w naszym życiu relacjach. Jeśli zatem konieczne wydaje się teoretyczne rozważanie tych zagadnień, jedną z propozycji niech będzie myśl sięgająca do tradycji klasycznej, która być może okaże się nadal aktualna.

Św. Tomasz podejmował zagadnienie miłości w wielu pismach. Podstawą niniejszych rozważań stał się jeden niewielki tekst, pochodzący z *Sumy teologicznej* (I-II, q.26, a.4), z kwestii *O miłości*, w którym w sposób zwięzły i jasny podejmowane są niektóre kluczowe problemy pojawiające się w dociekaniu istoty miłości. W tekście tego artykułu znajdujemy różnego typu argumenty za słusznością podziału miłości na przyjacielską i pożądlivą.

MIŁOŚĆ PRZYJACIELSKA I POŻĄDLIWA

Pierwszego argumentu (w tzw. *sed contra*) dostarcza autorytet języka potocznego. Wykorzystywany jest on nieraz przez św. Tomasza w kwestiach spornych, gdzie siła tego argumentu ma powagę równą wielkim autorytetom osobowym. Wyrażane w takim języku doświadczenie potoczne jest tu rozu-

miane jako budowane na bazie tradycji proste i oczywiste poznanie rzeczywistości w jej aspektach zasadniczo praktycznych, wielokrotnie korygowane i stosowane, stanowiące pewne dobro wspólne, praktyczną mądrość, która ma być podporą i wskazówką dla przeciętnego człowieka. Owa opinio communis jest tak silnie dowartościowana przez Akwinatę ze względu na wielokrotnie podkreślaną przez niego receptywną naturę poznania ludzkiego, które już na poziomie przednaukowym i (zwłaszcza) przedrefleksyjnym często odzwierciedla jakąś prawdę o rzeczywistości, która winna być podstawą zreflektowanych ujęć naukowych.

A oto jak przedstawia się ów argument: „Mówimy o czymś, że to kochamy, ponieważ tego pożądamy, tak jak kocha się wino z powodu słodczy, której się w nim pożąda [...], z drugiej strony jednak w stosunku do wina czy tego typu rzeczy nie mówimy o przyjaźni, jak zauważa Filozof w VIII księdze *Etyki nikomachejskiej*. Dlatego czym innym jest miłość pożądliva, a czym innym miłość przyjacielska”.

Potoczne rozumienie miłości każe nam zatem odróżnić dwa jej rodzaje, ze względu na przedmiot, do którego miłość się zwraca. Wino i tym podobne rzeczy, ostatecznie wszelkie przedmioty, których człowiek może pożądać, tworzą pierwszą kategorię miłości, opartą na tymże właśnie pożądaniu. Inna jest miłość ze względu na przyjaźń, gdyż tej ostatniej nie zawieramy z rzeczami, ale – co oczywiste – wyłącznie z osobami. Odmienny przedmiot miłości wyznacza więc odmienne sposoby odnoszenia się doń: rzeczy kocha się jako pożądane, osoby zaś jako przyjaciół (to potocznie odczuwane zróżnicowanie sposobów kochania język polski oddaje przez opozycję czasowników: lubić – kochać).

Takie wstępne rozróżnienie służy, jak się wydaje, wykazaniu pewnej oczywistości, dotyczącej niejednolitego charakteru relacji podmiotu miłości w stosunku do przedmiotów, do których miłość się zwraca (słowo „przedmiot” jest tu dla uproszczenia stosowane w sensie logicznym, relacyjnym, nie zaś w sensie sugerującym instrumentalne traktowanie czegoś). Dwa przytoczone wyżej terminy, tj. miłość pożądliva i miłość przyjacielska, dobrze zresztą znane tradycji scholastycznej, określają istotną dychotomię miłości, opartą na fakcie, iż może się ona wiązać bądź z pożądaniem (czy pożądlivością) różnych rzeczy, bądź też z przyjaźnią między osobami. Ale zarówno „kocham, bo pożądam”, jak i „kocham, bo jestem przyjacielem” – w ogóle każde „kocham” – wskazuje na pewną więź z tym, co kochane, oraz (załączkowo) na fakt podporządkowania swego działania temu właśnie przedmiotowi miłości (w obu przypadkach miłość pociąga za sobą, czy wręcz oznacza, pewne konkretne czyny, o czym również wiemy z doświadczenia potocznego).

Wstępnie zatem przyjmujemy, że miłość pożądliva potwierdza, wyraża lub też podtrzymuje fakt pożądania czegoś, miłość przyjacielska natomiast potwierdza, wyraża i podtrzymuje fakt przyjaźni z kimś. Tę pierwotną oczywi-

stość można przeanalizować głębiej, wydobywając i porządkując wszystkie istotne momenty w niej zawarte. Przeanalizujmy kolejny fragment tekstu.

Punktem wyjścia głównego wykładu Akwinaty jest stara, bo przytaczana za Arystotelesem, definicja miłości jako „velle alicui bonum”, tj. życzenie (dosłownie chcenie) komuś dobra. Wprowadza ona zupełnie nową, porządkującą uprzednie wnioski perspektywę. Zauważmy najpierw, że w definicji tej wyróżnić możemy trzy elementy, z których każdy wymagać będzie osobnej uwagi: (1) miłość jest aktem chcenia (velle), i to chcenia „złożonego”, gdyż zarazem (2) odnosi się do osoby (alicui), jak i (3) do dobra (bonum), którego życzy się tej osobie. Każda zatem miłość, jak z tego wynika, dotyczy zawsze jakiejś osoby (kogoś) i jednocześnie jakiejś rzeczy (dobra), której życzy się tej właśnie osobie. Nie można zatem kochać osoby nie życząc jej jakiegoś dobra, tak jak nie można w miłości odnosić się do rzeczy inaczej, jak tylko życząc jej jakiejś osobie.

By nie rodzić nieporozumień, dodajmy od razu za św. Tomaszem: tym, komu życzy się dobra w miłości, jest druga osoba bądź sam kochający podmiot, który w tym przypadku chce dobra dla siebie samego. Sytuacja pierwsza opisuje przyjaźń, stąd takie życzenie dobra nazwiemy, zgodnie z wcześniejszym założeniem, miłością przyjacielską. Natomiast w przypadku, gdy dobra chce ktoś dla siebie samego, mamy do czynienia z miłością pożądliwą. Dlatego też na przykład pożądanie wina, a raczej jego słodczy, powoduje chcenie (życzenie sobie) go jako dobra. Przyjaźń z kimś sprawia natomiast, że życzymy mu na przykład zdrowia (jako dobra). Dokonując tych uściśleń trzymamy się co prawda podanych wcześniej określeń, trzeba jednak zaznaczyć, że w wykładzie Akwinaty chodzi o coś więcej.

Zaraz po przytoczeniu definicji miłości wywód przybiera postać stricte filozoficzną, czy też metafizyczną (w aspekcie metody wyjaśniania). Św. Tomasz mówi o dwukierunkowym „ruchu” miłości, przy czym każdy kierunek jest traktowany jakby samodzielnie, gdyż posiada inny punkt odniesienia (cel). Każda miłość okazuje się złożona z dwóch zależnych od siebie „ruchów”, tj. z ruchu ku osobie i ruchu ku rzeczowemu dobru. Pierwszy nazwany zostaje miłością przyjacielską, drugi miłością pożądliwą. Uporządkowane zatem przez nas dotąd terminy otrzymują tu nowe, dodatkowe jakby znaczenia. Miłość jawi się teraz jako synteza miłości przyjacielskiej do osoby i pożądlivej do dobra rzeczowego. Jest więc zasadniczo rozumiana jako fakt złożony z dwóch prostych aktów-odniesień.

Pojawia się pytanie: po co wprowadzać takie skomplikowane nawarstwienia pojęciowe wobec tak prosto w oparciu o potoczne doświadczenie wyłożonego problemu miłości? Po co dzielić miłość „na dwoje” i każdej „części” nadawać nazwę poprzednio wprowadzoną na oznaczenie jednego z rodzajów miłości? Wygląda to na pewien nieład. Prześledźmy jednak dalszy ciąg myśli Doktora Anielskiego: „Miłością przyjacielską kochamy coś w sensie zasadni-

czym i dla niego samego, miłością pożądliwą kochamy natomiast jakąś rzecz nie w sensie zasadniczym i nie dla niej samej, lecz ze względu na coś innego”. Zdanie to, proste w brzmieniu, okazuje się brzemienne w treści, jakie ze sobą niesie.

Wydaje się, po pierwsze, że św. Tomasz łączy w tym miejscu oba dostrzeżone przez nas znaczenia miłości pożądlivej i przyjacielskiej. Zaczniemy od pierwszej z nich. Wino kochamy nie ze względu na nie samo, ale dla słodyczy, której w nim pożądamy. Kochamy je zatem jako własne dobro, ostatecznie kochając w nim siebie. Dostrzegamy więc zarówno ową dwukierunkowość tej miłości, jak i jej względność, gdyż będąc chceniem dobra rzeczowego odnosi się ostatecznie do osoby (tj. do samego podmiotu miłości). Podobnie rzecz się ma z miłością przyjacielską. Tu druga osoba jest kochana dla niej samej, a zatem bez konieczności dodatkowego odniesienia¹. Również jednak i ta miłość posiada swój „drugi kierunek”, w sposób konieczny (a nie tylko dodatkowy) jej przynależny. Kochać kogoś to życzyć mu dobra – jest to zatem w istocie ten sam „ruch”, który kieruje się do dóbr chcianych dla siebie. Czyż nie tak samo (tj. z tym samym zapałem i gorliwością) pragniemy dobra dla ukochanej osoby, jak dla samego siebie?² I w tym właśnie sensie jest to miłość pożądliva. Mamy więc i w tym przypadku fakt złożenia miłości oraz to, co decyduje o jej wyjątkowości (a o co tu głównie chodzi), mianowicie jej bezwzględność. Dlatego właśnie jest ona miłością w sensie zasadniczym, co jest zgodne zresztą z powszechną intuicją, według której miłość dotyczy w swej pełnej postaci osób-przyjaciół, a tylko drugorzędnie i analogicznie (jako lubienie) jakiejś rzeczy lub jakiegoś stanu (np. gdy mówimy o miłości do podróży, do sztuki czy też do rozrywki).

Widzimy więc teraz, czemu właściwie służył ten „metafizyczny zabieg”: miłość pożądliva różni się od przyjacielskiej nie tylko przedmiotem i sposobem odniesienia do niego, ale przede wszystkim – tak to nazwijmy – stopniem w hierarchii miłości, w której mamy do czynienia z pewnym pierwszeństwem i następstwem (*prius et posterius*) ze względu na konstytutywne czynniki, które stanowią o miłości. Miłość pożądliva jest więc miłością tylko na mocy jakiejś miłości przyjacielskiej (tj. miłości wobec samego siebie), gdyż sama jako taka jest względna i ostatecznie nie tłumaczy się sama. Akwinata uzasadnia tak ustanowioną hierarchię analogicznością dobra, które jako zamienne z bytem,

¹ Oczywiście jest zatem, że druga osoba jest dobrem. Dotychczas używane słowo „dobro” odnoszone było do pożądanego dla osoby rzeczy. Teraz jednak potrzebne będzie szersze rozumienie dobra (patrz niżej).

² Często nawet pragnienie to jest jeszcze większe, niż gdy odnosi się do samego podmiotu chcenia: tego bowiem, czego można by odmówić sobie, nie chcemy szczędzić ukochanemu przyjacielowi. Mowa tutaj o przykładach prawdziwej miłości i przyjaźni, których chyba (oby!) każdy człowiek miał okazję doświadczyć już to jako obdarowujący, już to jako tę miłość „przyjmujący”.

posiada również sposób istnienia substancjalny i przypadłościowy. I jeśli w pełni bytem jest to, co istnieje samodzielnie i w sobie (substancja), tak też i dobru w pełni przysługuje to miano, gdy samo w sobie posiada treść dobra, a nie jest odniesione do czegoś innego. W ten sposób miłość, kierując się do dobra prawdziwego, jest sama miłością prawdziwą, pełną. Zasadnie zatem możemy mówić o miłości wtedy, gdy dotyczy ona dobra samego w sobie, to znaczy gdy jest miłością przyjacielską. Takim bowiem dobrem samym w sobie, chcianym dla niego samego, może być tylko osoba.

Kolejne zagadnienie z tym związane dotyczy jedności aktu miłości, który – jak się wydaje – został rozdzielony na dwa koniecznie złączone ze sobą akty. Jak uzasadnić takie rozdzielenie odczuwanego przecież jako jedność aktu miłości? Tu także należy odwołać się do eksplikacji metafizycznych: akt chcenia czegoś jest zawsze jednocześnie chceniem celu i chceniem środków zmierzających do tego celu, gdyż tylko poprzez środki cel może być osiągnięty. Chcąc na przykład zdrowia, chcemy jednocześnie (tym samym aktem chcenia) różnych leków, które do tego zdrowia prowadzą. Tak samo jest w miłości: kochając przyjaciela jednocześnie życzę mu dobra, a w konkretnych warunkach jest to również konkretne dobro, wymagające mojego zaangażowania, na przykład pomocy w trudnej sytuacji. Mimo iż chcenie środków przybiera tu postać czegoś odrębnego (jakiś czyn), to jednak źródłowy moment ich chcenia płynie z fundamentalnego chcenia dobra dla przyjaciela, czyli aktu miłości przyjacielskiej: ukochania drugiej osoby jako celu swego działania, a więc jako dobra o takiej mocy, wartości, że jest chciane dla niego samego.

Jeszcze większe wątpliwości może budzić „rozdwojona” miłość pożądliva. Tu akt chcenia, tak jak go odczuwamy i przeżywamy, dotyczy środków, które przyporządkowuję sobie samemu. Celem jestem ja sam, ale cel ten jest niejako w moim przeżywaniu zakryty, nie uświadomiony, inaczej niż to było w poprzednim przypadku. Zgodnie jednak z powyższymi wnioskami należy stwierdzić, że to właśnie ja sam jestem zasadniczym przedmiotem chcenia we wszystkim, co sobie przyporządkowuję w aktach miłości pożądlivej. Inaczej być nie może, gdyż nie można chcieć środków do celu nie chcąc samego celu.

Do wyjaśnienia pozostaje wszakże nie uświadomiony charakter chcenia siebie samego w tego typu aktach, które przecież nieustannie przeżywamy. Jest to szerokie zagadnienie, gdyż odnosi się do problemu natury ludzkiej. Człowiek, jak każdy byt, z natury dąży do swej doskonałości, chcąc życia i wszelkich dóbr, które są mu niezbędne do jego podtrzymania, przekazania i rozwoju. Człowiek jest w swej naturze niezrealizowany, niepełny, a zatem z konieczności dąży do aktualizacji tego, co w swojej naturze wirtualnie nosi. Na tym polega bycie człowiekiem i to, co potocznie nazywamy życiem ludzkim. W ten sposób cel, o który chodzi w miłości pożądlivej, jest właściwie celem natury, gdyż wszystko, czego się chce (tj. jakiegokolwiek rzeczy), jest pożądane dla własnej doskonałości podmiotu, który chce czegoś nie inaczej,

jak tylko dla siebie. Owo „dla siebie” jest przecież często bardzo wyraźne w naszym doświadczeniu, zwłaszcza gdy wiąże się z jednoczesnym odtrąceniem dóbr osobowych (zwykliśmy to nazywać egoizmem).

Ostatnim zagadnieniem, które warto przy okazji tej grupy problemów poruszyć, jest kwestia tak zwanej źródłowości aktu miłości. Chodzi o to, czy zgodnie z pierwotnymi intuicjami, wyrażonymi w poprzednio analizowanym *sed contra* miłość pojawia się dopiero na bazie przyjaźni i pożądlivosti, czy też stanowi pierwotny i zasadniczy akt chcenia, dzięki któremu możemy być w ogóle czyimś przyjacielem i pożądać jakiejś rzeczy. Św. Tomasz w odpowiedzi na pierwszy zarzut w analizowanym przez nas artykule powiada: „Wtedy rzeczywiście nazywamy kogoś przyjacielem, gdy chcemy dla niego jakiegoś dobra. Mówimy natomiast, że czegoś pożądamy, gdy chcemy tego dla siebie”. A zatem *de facto* to właśnie miłość jest podstawą zarówno przyjaźni, jak i pożądlivosti. A to z racji tego, że ustanawia ona więź z dobrem. Nie jest natomiast możliwe jakiegokolwiek działanie (bardzo szeroko rozumiane) bez związania się z dobrem, gdyż to ono wyzwala wszelki czyn. Dlaczego zatem potocznie mówimy, że kochamy, bo pożądamy, czy też kochamy, bo jesteśmy przyjaciółmi? Są to sytuacje praktyczne, które wyrażają nic innego, jak tylko konsekwencje pierwotnego związania się z dobrem. Miłość tworzy bowiem pewną więź, która – by móc trwać – musi być podtrzymywana w kolejnych aktach (miłości), ale to korzenie tej więzi stanowią o jej mocy: jest to ukochanie dobra. Jeśli więc mówię, że kocham wino, bo pożadam go (jego słodczy), to właściwie pożadam go, bo chcę dobra dla siebie, a zatem ostatecznie kocham siebie, w akcie zaś „ukochania”, czy raczej lubienia wina, potwierdzam tę naturalną miłość do siebie samego. Jeśli natomiast twierdzę, że kocham jakąś osobę, bo jestem jej przyjacielem, to właściwie należałoby powiedzieć, że najpierw jestem tej osoby przyjacielem, dlatego że chcę dla niej dobra (pokochałem ją) i teraz w konkretnych aktach miłości tę miłość potwierdzam trwając w przyjaźni. Miłość jest zatem czymś zawsze konkretnym, zasadniczo źródłowym, ale przeżywanym jako podtrzymywanie i potwierdzanie tego pierwotnego i fundamentalnego aktu chcenia dobra.

PRZYJAŹŃ I BEZINTERESOWNOŚĆ

Wszystkie dotychczasowe uwagi, raczej sygnalizując niż tłumacząc wskazane problemy, nie tylko nie wyczerpują samego zagadnienia miłości, ale również nie zamykają wywołu w analizowanym przez nas tekście. W przedstawionym na początku Tomaszowego artykułu trzecim zarzucie oraz w odpowiedzi na ten zarzut natrafiamy na niezwykle ważny problem, który *implicite* dał już o sobie znać w naszych rozważaniach. Zarzut (tj. jedna z tzw. *obiectio* sprzeciwiających się stawianej i bronionej w artykule tezie) brzmi następują-

co: „Filozof w VIII księdze *Etyki nikomachejskiej* wylicza trzy rodzaje przyjaźni: (1) użyteczną [tj. ze względu na korzyść], (2) przyjemną [ze względu na przyjemność] i (3) godziwą [ze względu na godziwość]. Otóż w dwóch pierwszych rodzajach przyjaźni jest obecna pożądlivość. Nie może być ona zatem w tym podziale [tj. w podziale miłości] przeciwstawiana przyjaźni”³.

Zarzut dotyczy właściwie zasadności podziału przyjaźni, której dwa pierwsze typy związane są z pożądlivością – miałyby to wskazywać na brak przeciwstawienia pomiędzy przyjaźnią i pożądlivością, a zatem niesłuszność (logiczną) podziału miłości na dwa omówione już przez nas rodzaje. Faktyczna treść tego zarzutu jest jednak głębsza, niż to sugeruje dosłowne i powierzchowne jego odczytanie. Chodzi bowiem o samo rozumienie przyjaźni, którą – jak się dotychczas wydawało – miała określać swym charakterem miłość przyjacielska, skierowana wyłącznie do dóbr chcianych dla nich samych, a więc do tak zwanych dóbr godziwych, gdyż tylko tak, to jest godziwie (*honeste*), może być kochana osoba. Gdy jednak przyjaźń jest zawierana ze względu na korzyść lub przyjemność (w obu wypadkach jest to dobro względne, tj. odnoszone do czegoś innego niż ono samo: do podmiotu chcenia), powstaje wątpliwość, czy wtedy możemy jeszcze mówić o przyjaźni, a jeśli tak, to na jakiej zasadzie.

Akwinata, będąc świadomym tych trudności, odpowiada na zarzut następująco: „W przypadku przyjaźni użytecznej i przyjemnej ktoś chce mimo wszystko jakiegoś dobra dla przyjaciela i w tej mierze możemy tu mówić o przyjaźni. Ponieważ jednak odnosi on to dobro poza tym do własnej przyjemności lub korzyści, jasne jest, że przyjaźniom tym, w stopniu, w jakim ulegają one miłości pożądlivoj, nie przysługuje miano przyjaźni prawdziwej”.

Kolejny już raz dość lakoniczne stwierdzenie św. Tomasza musi stać się przedmiotem dokładniejszych analiz. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę, że zbyt wielkim uproszczeniem byłoby na podstawie tak nieznacznego fragmentu tekstu szukać jakiegoś wystarczającego wyjaśnienia problemu, ledwie tu zasugerowanego. Dlatego zagadnienie to będzie nas interesować o tyle, o ile dopełnia ono dotychczasowe wnioski.

Po pierwsze, należy uświadomić sobie, że stajemy tu przed problemem o istotnej wadze moralnej. Przyjaźń ze względu na korzyść lub przyjemność pozostaje przyjaźnią, choć nie można jej nazwać przyjaźnią prawdziwą. Jej stosunek do przyjaźni prawdziwej nie może być już jednak pojmowany, jak się wydaje, na wzór stosunku miłości pożądlivoj do miłości przyjacielskiej (prawdziwej), gdyż przedmiot przyjaźni nie zmienia się, pozostaje nim nadal

³ Nazwy w nawiasach kwadratowych zostały tu wprowadzone za tłumaczeniem *Etyki nikomachejskiej* (Danieli Gromskiej), z wyjątkiem ostatniego określenia, w którym tłumaczka zrezygnowała ze słowa „godziwość” (na rzecz „dzielności etycznej”). Słowo to jednak z wielu powodów, mimo jego zapoznania we współczesnej kulturze, wydaje się tu najbardziej odpowiednie.

osoba: dobro godziwe, jako takie więc domagające się ukochania samo dla siebie, bez żadnej korzyści czy przyjemności stąd płynącej.

Po drugie, mówiąc o przyjaźni dotykamy problemu miłości osobowej, to znaczy takiej, w której zarówno podmiotem, jak i przedmiotem (w sensie wcześniej sprecyzowanym) jest osoba. Problem dotyczy tu więc pewnego konfliktu czy też zderzenia ze sobą dwóch dóbr-celów, dóbr godziwych, a mianowicie (jakiegokolwiek) drugiej osoby (jako drugiej) oraz samego podmiotu miłości czy przyjaźni. Pojawia się natychmiast pytanie o możliwość miłości tak zwanej bezinteresownej, wobec naturalnej konieczności pożądania dóbr dla swej doskonałości. Tak sformułowany problem stanowi w pewnym sensie samo serce zagadnień moralnych i – jak wspomniano wyżej – implicite pojawiał się we wcześniejszych uwagach, które jako takie nie dotyczyły bezpośrednio tego problemu. Spróbujmy zatem przynajmniej pokrótce rozważyć to zagadnienie w perspektywie tego, co dotychczas zostało powiedziane o miłości.

Analizując cytowany przed chwilą tekst św. Tomasza zauważamy, że w pierwszej jego części ocalony zostaje charakter przyjaźni, którą zawiera się (czy też utrzymuje) ze względu na korzyść lub przyjemność. Elementem, który pozwala na mówienie w tym wypadku o przyjaźni, jest życzenie dobra drugiej osobie, które stanowi o istocie przyjaźni jako takiej. Nie jest to jednak „czyste” życzenie dobra, gdyż – jak mówi Akwinata – dobro to jest poza tym odnoszone do samego siebie. W świetle wcześniejszych wniosków odniesienie się w miłości do drugiej osoby jest równoznaczne z aktem miłości przyjacielskiej, czyli takim aktem, w którym dobro (osoba) jest chciane dla niego samego, tak jak cel, któremu przyporządkowuje się następnie w działaniu środki (życzenie dóbr rzeczowych), by ową więź potwierdzić. Odniesienie życzonego przyjacielowi dobra do siebie samego jest jakąś próbą połączenia miłości przyjacielskiej i miłości pożądlivej, w której podmiot potwierdza poniekąd siebie samego. Tym samym miłość przyjacielska zostaje „rozmieniona na dwoje”, wyrażając pewną słabość podmiotu, który wobec przeżywanej z naturalną koniecznością pożądlivości (tj. pragnienia dóbr dla swojej doskonałości) nie potrafi się zdobyć na afirmującą przyjaciela miłość bezinteresowną.

Stajemy w tym miejscu wobec hipotezy (być może jednej z możliwych), że miłość bezinteresowna jest po prostu niemożliwa w obecnej kondycji ludzkiej, skrzepowanej pożądaniem naturalnym, które zmusza do tego, by w jakimkolwiek związku szukać czegoś dla siebie. Wówczas tak zwana przyjaźń godziwa (tj. prawdziwa, czysta) byłaby tylko ideałem, czynnikiem normatywnym, wyznaczającym pewne optimum do końca nierealizowalne w praktyce. Zanim rozważymy tak postawiony problem, warto nieco głębiej wniknąć w tekst Akwinaty.

Jak rozumieć stwierdzenie, że życząc dobra drugiej osobie poza tym odnosi się je do samego siebie? Nie ma tu raczej mowy o instrumentalizacji przyja-

ciela, to znaczy potraktowaniu go jak rzeczy, którą podporządkowuje się sobie przynajmniej nie bezpośrednio i celowo, gdyż wtedy nie można by już mówić o przyjaźni. Zgodnie z określeniem św. Tomasza dobro życzone przyjacielowi jest jednocześnie (poza tym, *ulterius*) chciane, pożądane dla siebie. Dobro przyjaciela jest zatem moim dobrem, ostatecznie „wraca” ono do mnie, a więc nie jest do końca dawane, darowane (co suponuje, jak widzieliśmy, akt miłości przyjacielskiej). Chodzi zatem o oczekiwanie jakiejś wzajemności w aktach życzenia dobra drugiej osobie. Daję (lub umożliwiam) komuś zysk (przyjemność) myśląc o własnym zysku (przyjemności), jaki ma również z mojego daru wyniknąć. Nie suponuje to bynajmniej jeszcze niweczenia godności drugiej osoby⁴.

Wracając do nieco przerysowanej hipotezy niemożliwości okazywania bezinteresownych aktów drugiej osobie, należy dodać parę uwag. Po pierwsze, współwystępowanie aktów miłości przyjacielskiej i pożądliwej w relacji międzyosobowej jest poniekąd oczywiste ze względu na naturę człowieka. W fakcie przyjaźni łączą się zatem z konieczności momenty darowania komuś dobra ze względu na niego samego oraz momenty pożądania dobra dla siebie. Pozostaje jednak problem pewnego porządku tego połączenia. W tym miejscu prawdziwa przyjaźń, wypełniona aktami miłości przyjacielskiej, jest rzeczywiście normą, nie tylko jako ideał, lecz przede wszystkim jako prawda (przyjaźń prawdziwa), prawda o człowieku jako osobie, która z istoty swej jest dobrem bezwzględnym.

Na tego typu normatywność, wynikającą oczywiście z obiektywnej hierarchii w analogicznie „uporządkowanej” rzeczywistości, zwraca uwagę Akwinata parokrotnie w tak krótkim tekście. Mówi mianowicie o zasadniczym, to jest fundamentalnym, „pełnym” rozumieniu dobra i miłości oraz o prawdziwej przyjaźni. Przyjaźń nieprawdziwa to ta, która ulega miłości pożądliwej: o ile zatem w punkcie wyjścia przyjaciel jest uznany za dobro godziwe (bezwzględne), o tyle w pewnym momencie (a raczej w pewnych momentach) górę bierze pożądliwość i chęć wykorzystania (mniej lub bardziej) przyjaciela. Ujawnia się tu istotny dramat osoby ludzkiej, który polega na pewnej dialektyce miłości przyjacielskiej i pożądliwej w relacji przyjaźni⁵.

⁴ Wydaje się, iż w celu uniknięcia niewłaściwego rozumienia obu przyjaźni tzw. niższych, należałoby inaczej zinterpretować same ich nazwy: chodzi bowiem o przyjaźń nie tyle „ze względu na”, co raczej „z” korzyścią lub „z” przyjemnością, gdyż żaden z tych motywów nie jest jedyny (inna rzecz, czy podstawowy, decydujący) dla odpowiadających mu przyjaźni. Taką interpretację, jak się zdaje, sugeruje tekst Akwinaty.

⁵ O ile miłość pożądliwa wyraża istotną aktywność podmiotu, będącą źródłem jego udoskonalenia i „pchającą” go ku osiągnięciu potrzebnych mu rzeczy mocą jakiejś naturalnej siły, spontanicznej u swych źródeł, o tyle miłość przyjacielska, wiążąc się zasadniczo z wolnością i rozumnością osoby, określa moment przyłgnięcia do celu, który jest dobrem dla siebie. Racją ukochania jest w drugim przypadku samo dobro, które podmiot swym wolnym aktem niejako afirmuje.

Należy tu podkreślić istotną różnicę, jaka zachodzi pomiędzy faktem koniecznego współwystępowania w przyjaźni obu typów miłości a faktem, że występują one również z konieczności w jakimś porządku, to znaczy że jeden z tych sposobów kochania dominuje i podporządkowuje sobie drugi. Gdzie bowiem wchodzi w grę dwa dobra zyskujące charakter celu, tam jedno z nich musi zostać uznane za pierwszorzędne względem drugiego, gdyż inaczej działanie stałoby się niemożliwe. Dlatego nie wolno pomylić faktu współwystępowania w dynamice przyjaźni obu tych czynników z rzekomą ich równowartością, która nie liczy się z porządkiem obiektywnym, to znaczy z prawdą jako istotną normą postępowania, ujawniającą się swoiście w przyjaźni.

A zatem im bardziej pozwolimy, by przyjaźń została zdominowana (ulegała) przez miłość pożądlivą, tym bardziej ta pierwsza stanie się dwuznaczna, by w końcu, tracąc swoją „tożsamość” przyjaźni, zniszczyć więź, która zrodziła się między osobami. Fakt rozpadu przyjaźni jest znakiem, że chcąc zyskiwać w przyjaźni ponad to, co ona sama daje (tj. radość i bogactwo bycia z drugą osobą jako taką, czyli jako dobrem dla siebie), traci się nie tylko to, co daje, ale i ją samą⁶.

Miłość przyjaźni, nie oczekując nagrody oraz idąc za prawdą woli, a więc za dobrem, w którym osoba rozpoznaje coś „godnego” siebie (dobro godziwe), zyskuje najwięcej: w aktach tej miłości człowiek doskonali się jako osoba. Dobro godziwe, dzięki swej analogiczności (inaczej mówiąc: dzięki racji pierwszeństwa w hierarchii dóbr), jest zarazem dobrem użytecznym i przyjemnym. Przyłgnięcie natomiast do dobra samego (nie: własnego) wiąże człowieka z Dobrem najwyższym, pozwalając wyjść z „ciasnych bram” własnego ja ku temu, co absolutne (rzeczywiste, prawdziwe). Miłość może być wynagrodzona w pełni jedynie wówczas, gdy nie szuka nagrody, to znaczy gdy jest bezinteresowna.

⁶ Chyba że owa dwuznaczność służy obu osobom, a wtedy obie ulegają wzajemnej demoralizacji.