

PRZYJAŹŃ JAKO ODKRYWANIE OSOBOWEJ WSPÓLNOTY Refleksje na kanwie myśli Arystotelesa i Tomasza z Akwinu

Chociaż w koncepcji Arystotelesa nie ma jeszcze rozumienia człowieka jako osoby, można w niej dostrzec pewien jego przedsmak. Druga osoba jest kimś godnym kochania nie z uwagi na jej „wartość wsobną”, jak powiedziałby personalista, lecz ze względu na to, że jest ona nośnikiem zrealizowanego już w pewnym stopniu dobra, moralnej doskonałości, z której w relacji przyjaźni można (wzajemnie) czerpać. Prawdziwa przyjaźń rodzi się zatem w oparciu o pragnienie pomnażania dobra, doskonałości, cnoty, czyli bycia lepszym, doskonalszym.

„Starożytnym przyjaźń wydawała się najszcześniejszą, najbardziej ludzką z miłości, koroną życia i szkołą cnót. W porównaniu z tym świat współczesny pomija ją milczeniem. Wszyscy oczywiście uważamy, że mężczyzna powinien mieć – prócz żony i rodziny – kilku «przyjaciół». Ale sam ton tego twierdzenia i rodzaj znajomości, które ci, co to twierdzą, określają słowem «przyjaźń», wykazują jasno, że to, o czym mówią, ma bardzo mało wspólnego z pojęciem *philia*, które Arystoteles zalicza w poczet cnót, czy też z tą *amicitia*, o której Cyceron napisał traktat. Jest to coś całkowicie marginesowego, nie główne danie na uczcie życia, ale rozrywka, coś, co zapełnia luki w czasie”¹. Ta opublikowana już ponad pół wieku temu wypowiedź Clive’a S. Lewisa wydaje się prowokacją i jednocześnie świetną zachętą do refleksji nad rolą i sensem przyjaźni, tym bardziej że we współczesnej kulturze odczuwa się brak (albo przynajmniej duży niedosyt) podobnego namysłu.

Depersonalizacja współczesnej kultury nie tyle usunęła z pola widzenia przyjaźń jako podstawową więź międzyosobową, ile raczej doprowadziła do znaczącej redukcji w jej rozumieniu, wyznaczając jej rolę tworzenia związków opartych na pewnego rodzaju interesie bądź przyjemności. Bez względu na trafność diagnozy kulturowo-społecznej Lewisa prawdziwe pozostaje jego zasadnicze przesłanie: rola przyjaźni w świecie współczesnym zasadniczo różni się od tej, jaką odgrywała ona w epokach dawniejszych. Osobowe wspólnoty i związki społeczne budowane niegdyś w oparciu o pewne systemy wartości w dużej mierze ustąpiły miejsca tak zwanym wspólnotom interesów. Zdaniem wybitnego socjologa mioniej epoki Ferdinanda Tönniesa przyjaźń stanowiła jeden z filarów tradycyjnej wspólnoty (niem. *Gemeinschaft*), której kres obwieściło pojawienie się indu-

¹ C.S. Lewis, *Cztery miłości*, tłum. M. Wańkiewiczowa, Pax, Warszawa 1993, s. 76n.

strializacji, urbanizacji i kapitalizmu jako nowoczesnych form organizowania życia tak zwanego społeczeństwa cywilnego².

Przed rozpoczęciem rozważań konieczne jest również zwrócenie uwagi na istotny związek, jaki zachodzi między przyjaźnią a miłością. Mimo oczywistego ich powinowactwa, wyraźnie dostrzegalne są także różnice między nimi. Podczas gdy miłość (w najbardziej potocznym jej rozumieniu) posiada charakter raczej intymny, silnie zabarwiony emocjonalnie, dostarczający „mocnych wrażeń”, przyjaźń – przeciwnie – kojarzona jest raczej ze sferą rozumu, zdrowego (czyli mało emocjonalnego) osądu przy wyborze bliskich osób, i z zachowywaniem pewnego umiaru w trosce o relację z nimi. Miłość wiążemy ponadto z otoczeniem rodzinnym i małżeńskim (lub partnerskim), gdzie zaznacza się wpływ czynników cielesno-zmysłowych (więzów krwi lub płciowości), przyjaźń natomiast wykracza poza te kręgi, uzupełnia je o „dodatkowe” osoby, niepołączone tego typu więzami³. Nietrudno przy tym dostrzec, że zarówno miłość, jak i przyjaźń wskazują na istotną troskę człowieka o więź z bliskimi osobami, świadcząc tym samym o wadze tego typu relacji w życiu człowieka. Przy wyraźnym odczuwaniu wspomnianych różnic zauważamy, że miłość i przyjaźń w zasadniczy sposób się przenikają lub przynajmniej uzupełniają. Spojrzenie na ten problem w perspektywie filozoficzno-antropologicznej może nam uzmysłowić, że między przeciwstawianymi zjawiskami istnieje jednak subtelny związek i że odkrywając go, mamy jednocześnie szansę odkryć niezwykle ważną prawdę o samym człowieku. Kierując się tą właśnie intuicją, podejmiemy próbę namysłu nad przyjaźnią i jej związkiem z miłością.

Licząc się z wymogami naukowego dyskursu, jakie nakłada się na tego typu opracowania, konieczne wydaje się w tym miejscu jaśniejsze ukazanie zamysłu proponowanego tu ujęcia. Po pierwsze, przyjaźń i miłość jako subtelne i złożone zjawiska wymagałyby z pewnością dokładniejszych i wielowątkowych analiz z uwzględnieniem różnych płaszczyzn naukowych⁴. Wpisując podejmowaną tu refleksję w obszar rozważań stricte filozoficznych (szeroko wszakże rozumianych), wystarczająco jasno – jak się zdaje – określamy zarówno przedmiot, jak i typ naszych rozważań. Po drugie, interpretacja filozoficznej myśli autorów,

² Por. F. T ö n n i e s, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1988. Jako istotny komentarz do polskiego przekładu zob. też: P. Z a ł ę s k i, *Tönnies i społeczeństwo cywilne. Źródła nowoczesnej koncepcji społeczeństwa*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 7(2011) nr 2, s. 72-83.

³ Chodzi wciąż oczywiście o współczesne, najczęściej spotykane rozumienie potoczne tak miłości, jak i przyjaźni. Pozostawałaby jeszcze do ustalenia na przykład różnica między określeniami „koleżeństwo” i „przyjaźń”, niegdyś wyraźna, ostatnio – jak się zdaje – znacząco zatarta.

⁴ Wydaje się, że ze względu na wybrany tutaj typ refleksji omówienie kwestii wielości znaczeń i kontekstów związanych z przyjaźnią i miłością korzystniej będzie rozpocząć od ich zdroworozsądkowego, potocznego rozumienia, by następnie pogłębić je w toku analiz i doprecyzować w tej mierze, w jakiej będzie to niezbędne dla zamierzonego celu.

która stanowią punkt odniesienia dla podejmowanej refleksji, wymagałaby ponadto odniesienia się do istniejących opracowań na ten temat, ustosunkowania się zarówno do prowadzonych na polu współczesnej filozofii dyskusji i polemik, jak też do proponowanych rozstrzygnięć i wniosków. Ze względu na charakter proponowanej tu refleksji, zmierzającej do ukazania roli przyjaźni i miłości w odkrywaniu istotnych cech osoby ludzkiej, pozostawiono zatem na boku filozoficzne polemiki dotyczące rozumienia poszczególnych kontekstów czy interpretacji myśli, odniesienia do współczesnych opracowań ograniczono zaś do kilku pozycji uznanych za niezbędne dla rozjaśnienia lub dopełnienia zasadniczego toku wywodów⁵. Podkreśliśmy, że opracowanie niniejsze ma na celu jedynie zwrócenie uwagi na pewien wart rozważenia problem – jest więc raczej zachętą do medytacji i propozycją nowego spojrzenia na kwestie częściowo znane aniżeli wyczerpującym wykładem czy dogłębną analizą problemu. Ma to być jednak nie tylko propozycja szczególnego namysłu nad zaniedbanym teoretycznie problemem, lecz także próba wskazania metody prowadzenia dociekań nad miłością i przyjaźnią oraz podobnymi im fenomenami, metody nawiązującej do rozwiązań klasycznych, a poszukującej rzeczywistych racji dla badanych faktów i docierającej do natury tychże racji jako pewnych stanów ontycznych, które są realne i konieczne, mimo że nie zawsze dają się empirycznie stwierdzić⁶.

Podobnie nie sposób zawrzeć w niniejszym studium choćby elementarnej analizy wszystkich istotnych aspektów badanego faktu, nawet tych, które z konieczności będą w niniejszych rozważaniach powracać. Niektóre z nich, jak wspomniane rozróżnienie typów relacji (związków o podłożu płciowym oraz rodzinnym i związków wolnych od więzów naturalnych) czy szerszy aspekt

⁵ Wybrane pozycje bibliograficzne dotyczące rozważanych tu kwestii (w ujęciu najbardziej ogólnym) podaję w swoich opracowaniach: zob. A. G u d a n i e c, hasło „Miłość”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 250n.; t e n ż e, hasło „Przyjaźń”, *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 552n.

⁶ Na tle współczesnych opracowań nie tylko problemu przyjaźni i miłości, lecz w ogóle problemów dotyczących rozumienia człowieka odwoływanie się do klasycznej metody metafizyki jest rzadkością. W miejsce rozważań metafizycznych, uznanych przez wiele środowisk za przebrzmiałe, pojawiły się przede wszystkim różnego rodzaju propozycje filozofii analitycznej, próbujące w innym (niemetafizycznym) duchu interpretować teorie Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Potrzeba szerszej dyskusji na temat metod czy też obrony racji metafizyki klasycznej wydaje się dość paląca i oczywista. Niniejsze opracowanie wpisuje się pośrednio w drugi z tych postulatów poprzez pozytywne wskazanie na pewnego typu refleksję, a także poprzez zachętę do głębszego zapoznania się z prezentowaną metodą (gdyż to zapewne jej nieznamość odpowiada w dużej mierze za obecną sytuację). Szerzej na temat metody metafizycznej stosowanej w antropologii zob. S. K a m i Ń s k i, *Naukowa, filozoficzna i teologiczna wizja człowieka*, w: tenże, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 285-291; t e n ż e, *Z metafizologii człowieka*, w: *Jak filozofować?* s. 259-262; por. też: M.A. K r ą p i e c, *Ja-człowiek*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991, s. 22-25.

społeczny przyjaźni⁷, zostaną zatem pominięte lub zaledwie wspomniane, co nie znaczy, że nie zauważa się bądź nie docenia ich rangi na tle całości podejmowanego zagadnienia.

Przytoczona na początku prowokacyjna wypowiedź Lewisa, opisująca ogólnokulturowy, niekorzystny dla przyjaźni kontekst i sugerująca potrzebę głębszego poznania tego fenomenu, w pewnym sensie wyznacza punkt wyjścia obecnych rozważań. Można bowiem uznać, że najkorzystniej będzie rozpocząć je od skierowania uwagi na filozoficzny dorobek epok, w których przyjaźń była fenomenem wielkiej wagi, gdyż dostrzegano jej znaczenie dla rozwoju człowieka i społeczeństwa. Pierwszym punktem refleksji będzie zatem – pełniący rolę historycznego wprowadzenia – przegląd klasycznych koncepcji przyjaźni, który posłuży wydobyciu różnorodnych wątków w nich obecnych⁸. Dalsze rozważania, skoncentrowane na filozofii Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, zmierzać będą do odnalezienia w fenomenie przyjaźni tego, co pozwoli odsłonić pewną istotną prawdę o samym człowieku.

PRZYJAŹŃ W EPOCE KLASYCZNEJ

Można przypuszczać, że temat przyjaźni zajmował poczesne miejsce w świadomości społeczeństw od bardzo dawna, odkąd mityczne opowieści o sławnych bohaterach i bogach stały się podstawą kulturowego rozwoju ludów i narodów⁹. Opisywane nie bez patosu przez greckich poetów przyjaźnie Achillesa z Patroklosem czy Pyladesa z Orestesem dostarczały wzorców wychowawczych i budulca kulturowej tożsamości. Złączeni węzłem przyjaźni bohaterowie byli podziwiani za piękno ich człowieczeństwa, którym się nawzajem ubogacali, za godną naśladowania moralną doskonałość, czyli cnotę (gr. *arete*, łac. *virtus*)¹⁰, którą realizowali pełniej i wyraźniej w relacji przyja-

⁷ Zagadnienie to jest dość szeroko dyskutowane współcześnie (zob. m.in. J. D e r r i d a, *Politics of Friendship*, tłum. G. Collins, Verso, London–New York 1997; zob. też: t e n z e, *Politiques de l'amitié*, Editions Galilée, Paris 1994). W jednym z ciekawszych opracowań na ten temat Alasdair MacIntyre pisze: „Nic dziwnego, że związki przyjaźni zostały we współczesnym świecie zepchnięte wyłącznie do sfery życia prywatnego i w porównaniu z tym, czym były kiedyś, uległy znacznemu osłabieniu” (A. M a c I n t y r e, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 286). Aspekt ten znacznie wzbogaca rozumienie przyjaźni, pozostaje jednak na uboczu prezentowanej w niniejszym opracowaniu kwestii.

⁸ W przeglądzie tym wykorzystuję fragmenty opracowanego przeze mnie hasła „Przyjaźń” w *Powszechnej encyklopedii filozofii* (t. 8, s. 548-553).

⁹ Poniższe uwagi ograniczają się do kręgu kultury europejskiej czy też zachodniej, która stała się kolebką filozofii, nauki i współczesnej cywilizacji atlantyckiej.

¹⁰ Termin „cnota”, niegdyś tak oczywisty i wzniosły, dziś wymaga osobnego komentarza. By móc uniknąć w tym miejscu otwierania nowego teoretycznego problemu, wystarczy – jak się zdaje

cielskiej. Ten moralno-wychowawczy aspekt przyjaźni wydaje się oczywisty w kulturach, w których celem życia jednostek jest dążenie do doskonałości, do spełnienia się w wymiarze osobowym, przekraczającym samą materialność i najbardziej przyziemne potrzeby życia. W dawnych społeczeństwach, uważanych za kulturowe źródła naszej współczesnej cywilizacji, wymiar ten bez wątpienia stanowił jeden z istotnych wyznaczników organizacji życia i kultury¹¹.

Rangę teoretycznego problemu zyskała przyjaźń w czasach świetności antycznych państw greckich, zwłaszcza Aten¹². Powodem zainteresowania Greków tym zagadnieniem była struktura ówczesnej polis, podnosząca znaczenie jednostki do rangi obywatela współtworzącego społeczeństwo. Relacje między obywatelami stały się tym samym podstawą struktur politycznych (obywatelskich). Stąd takie kwestie, jak na przykład kryteria doboru przyjaciół i motywy wiązania się we wspólnoty, zaczęły nabierać znaczenia w nowym kontekście kulturowym. Wydaje się, że dla pierwszych filozofów rozważających podobne problemy¹³ ważna była ponadto głębsza warstwa tego zagadnienia, mianowicie pytanie o istotę oraz o cel przyjaźni. Chodziło więc nie tylko o uzyskanie wiedzy praktycznej, dającej się zastosować w życiu, lecz o sens

– wskazać na istotne warstwy znaczeniowe tego terminu, które wiążą się przede wszystkim z moralną doskonałością, byciem najlepszym (gr. arete – aristos) czy kimś mężnie, dzielnie (łac. virtus – vir) realizującym to, co właściwe człowiekowi. Na ten temat zob. np. M a c I n t y r e, dz.cyt.; Z. P a ń p u c h, hasło „Areté”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 318-325. Nie sposób też nie wspomnieć tu o nader dyskusyjnym tłumaczeniu greckiego słowa „arete” jako „dzielność etyczna”, zaproponowanym przez Daniłę Gromską w jej przekładzie *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa; tłumaczenie to ostatecznie nie weszło do powszechnego użycia.

¹¹ Inna wypowiedź Lewisa, choć nieco przejawiona, ukazuje ten właśnie aspekt kulturowy: „Najgłębszą, najbardziej trwałą ideą tamtych wieków [czasów starożytnych i średniowiecznych – A.G.] była asceza i zaparcie się świata. Obawiano się przyrody, wzruszeń i ciała, ponieważ uważano je za niebezpieczeństwo grożące duszy lub pogardzano nimi jako uwłaczającymi pozycji człowieka. A co za tym idzie, chwalono najgorliwiej ten rodzaj miłości, który wydaje się najmniej uzależniony od natury, lub nawet rzucający jej wyzwanie. [...] Z wszystkich miłości ona jedna [przyjaźń – A.G.] zdawała się wznosić człowieka do poziomu bogów czy aniołów” (L e w i s, dz. cyt., s. 78). Warto też wspomnieć, że Werner Jaeger w swojej *Paidei* analizuje różne tego typu aspekty wychowawcze obecne w dawnej kulturze greckiej, podkreślając ich znaczącą rolę w kształtowaniu się późniejszej cywilizacji. Zob. W. J a e g e r, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

¹² Grecki termin „philia” nie ma jednoznacznego odpowiednika w języku polskim (jak i w innych językach nowożytnych). Należy więc uświadamiać sobie fakt, że mimo zwyczajowo przyjętego (we wszystkich chyba współczesnych europejskich językach) przekładu, naśladującego zresztą w tym ujednoczeniu łacinę (amicitia), terminem tym obejmuje się również przywiązanie i uczucia rodzinne, społeczne i państwowe, a także serdeczność oraz miłość o zabarwieniu zmysłowym.

¹³ Za pierwszego filozofa poruszającego tego typu kwestie uchodzi Sokrates. W epoce przed-sokratejskiej przyjaźń, podobnie jak niemal cały stricte ludzki obszar życia, nie stała się tematem filozoficznych dociekań – mimo że należała do najważniejszych wątków kultury helleńskiej, opiewanych zwłaszcza w eposach Homera.

życia człowieka w ogóle, gdyż dopiero na tym gruncie sam fakt nawiązywania przyjaźni staje się zrozumiały. Rozważania na temat przyjaźni przybierały więc formę – w różnych oczywiście odsłonach – debaty nad człowiekiem, jego losem i społecznym (wspólnotowym) charakterem jego życia.

Platon często podejmował w swych dialogach problemy rozważane nieco wcześniej w różnych zakątkach Aten przez młodzieńców (do których sam należał) dyskutujących ze swoim mistrzem Sokratesem. Poświęcił zagadnieniu przyjaźni jeden ze swych wczesnych dialogów, *Lyzis*, w którym rozważa aporie i paradoksy, szukając istoty i przyczyn przyjaźni. Stawia pytania i formułuje hipotezy, które sam następnie obala, nie dochodząc jednak do ostatecznego rozwiązania. Taki intelektualny warsztat mógłby poniekąd sugerować, że sprawa pozostaje otwarta, że konieczność stawiania pytań pod adresem przyjaźni dotyczy każdego, kto się nad nią zastanawia. Ale ten sposób podejmowania problemu daje też pewne wskazówki dotyczące samej natury przyjaźni: należy ona do rzędu rzeczy niepewnych, może nawet wątpliwych, gdyż nie można ustalić podłoża, na którym możliwe byłoby rozstrzygnięcie kwestii jej istoty (w przypadku miłości-erosa podłożem tym jest przedmiot miłości i dialektyka go dotycząca). Ostatecznie jednak, jak się wydaje, Platon wskazuje na grunt, który zostanie wyraźniej dopracowany w *Uczcie*, a mianowicie na samo (najwyższe) Dobro, ze względu na które rodzi się przyjaźń – brak tego dobra (i jego pożądanie) odczuwamy z natury, co czyni nas sobie pokrewnymi¹⁴.

Można zatem przyjąć – umieszczając dialog *Lyzis* w kontekście całej twórczości Platona, zwłaszcza zaś stawiając go obok *Uczty* – że filozof ten posiadał określoną koncepcję przyjaźni. Sądził mianowicie, iż przyjaźń rodzi się między ludźmi, którzy dobro w jakiejś mierze posiadają i w jakiejś mierze go pragną, gdyż brakuje im go w pełni (znajdują się między dobrem a złem)¹⁵. Racją przyjaźni jest proton philon – ów pierwotny czynnik rodzący jakąkolwiek przyjaźń, którym jest idea Dobra, czyli dobro samo w sobie¹⁶. Siłą napędową przyjaźni jest więc to samo pragnienie posiadania dobra, które wyznaczało pole rozważań o miłości (gr. eros). W ten sposób rozumienie przyjaźni zostało u Platona podporządkowane istotniejszemu dla niego problemowi miłości, mającej doprowadzić człowieka do utraconego boskiego stanu. Przyjaźń (pomimo

¹⁴ Brak dobra i wynikające z niego pożądanie wydają się istotną przyczyną przyjaźni (por. P l a t o n, *Lyzis*, 221 A-E, w: *Platona Charmides i Lyzis*, tłum. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959, s. 147-149). Tą drogą dochodzi Platon do stwierdzenia pokrewieństwa między przyjaciółmi: „Zatem do czegoś swojego widocznie skłania się miłość i pragnienie, i przyjazny pociąg, i żądza. [...] jeżeli jesteście przyjaciółmi, to jakoś z natury każdy z was jest dla drugiego niby swój człowiek i jakby krewny” (tamże, 221 E, s. 149).

¹⁵ „To, co ani dobre, ani złe, i tylko ono jedno może się przyjaźnić tylko z tym, co dobre” (tamże, 216 E, s. 138).

¹⁶ „To będzie to pierwsze miłe [gr. proton philon]; ze względu na nie wszystkie inne rzeczy są i uchodzą u nas za miłe” (tamże, 219 C, s. 144).

zdecydowanie racjonalnego charakteru greckiej philia), podobnie jak miłość, jest w istocie tylko doznawaniem, stanem biernym, uleganiem mocy dobra. Ponieważ zaś dobro jest według Platona transcendentne wobec poznawalnego zmysłowo świata, zarówno miłość, jak i przyjaźń są środkami prowadzącymi do kontemplacji idei Dobra. Z tego właśnie powodu w jego koncepcji nie pojawia się jeszcze druga osoba jako racja przyjaźni.

Inaczej problem ten rozpatrywał Arystoteles, skupiony na badaniu przyrody oraz realiów życia ludzkiego. Nie poświęcił on przyjaźni osobnego dzieła, lecz rozpatrywał ją jako jeden z ważnych problemów etycznych – stąd zajmuje ona aż dwie księgi *Etyki nikomachejskiej* oraz pokaźne części innych jego dzieł z dziedziny etyki, jak *Polityka*, *Etyka eudemejska* czy *Etyka wielka*. W tekstach Stagiryty znajdujemy już w pełni przemyślaną, spójną i harmonizującą z pozostałymi jego koncepcjami filozoficznymi teorię przyjaźni. Podobnie jak w myśli Platona, przyjaźń wynika tu z zakorzenionej w naturze potrzeby, a zatem odwołuje się do rozumienia człowieka jako takiego. Można powiedzieć, że Stagiryta rozwiązał problem Platona poprzez pozbawienie (a raczej nieprzyznawanie) przyjaźni odniesienia transcendentnego. Drugi człowiek jest dobry na mocy własnej natury i jako taki stanowi wystarczającą rację przyjaźni, sama zaś przyjaźń nie jest już tylko doznawaniem, ale czynnym aktem chcenia dobra dla przyjaciela. Człowiek, na mocy natury dążąc do urzeczywistnienia swoich potencjalności, szuka różnych dóbr, które pozwoliłyby mu zrealizować się najpełniej. Druga osoba, przyjaciel, jest dobrem szczególnym, jest kimś godnym kochania (gr. to phileton) ze względu na niego samego¹⁷. Choć w koncepcji Arystotelesa nie ma jeszcze oczywiście rozumienia człowieka jako osoby, można jednak w niej dostrzec pewien jego przedsmak. Druga osoba jest kimś godnym kochania nie z uwagi na jej „wartość wsobną”, lecz ze względu na to, że jest ona nośnikiem zrealizowanego już w pewnym stopniu dobra, moralnej doskonałości, z której w relacji przyjaźni można (wzajemnie) czerpać. Prawdziwa przyjaźń rodzi się zatem w oparciu o pragnienie pomnażania dobra, doskonałości, cnoty (gr. arete), czyli bycia lepszym, doskonalszym (gr. „aristos” – najlepszy; od tego terminu pochodzi termin „arete”)¹⁸.

¹⁷ Gr. ekeinon heneka (por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 3, 1156 b, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007, s. 240).

¹⁸ Por. tamże, ks. IX, rozdz. 12, 1172 a, s. 278. Niezrozumiały, a przynajmniej wysoce dyskusyjny, wydaje się argument użyty przez Alaisdaira MacIntyre’a w jego *Krótkiej historii etyki*. Uznaje on tam etykę Stagiryty za oświadczenie egoistycznym ideałem człowieka doskonałego moralnie, który „pozostaje zamknięty i niedostępny w swej cnotie”. (A. MacIntyre, *Krótka historia etyki*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 121). Przyjaźń jest dla niego „związkiem posiadającym charakter towarzysztwa wzajemnej adoracji” (tamże). Takie wnioski narzucają się rzekomo po lekturze między innymi fragmentów *Etyki nikomachejskiej* 1169b–1170b. MacIntyre nie przyjmował tu chyba kluczowej dla Arystotelesa tezy metafizycznej, stojącej także u podstaw jego antropologii, a głoszącej potencjalność każdego bytu jako złożonego

W dążeniu do optimum swojej natury, a tym samym do osiągnięcia szczęścia, człowiek potrzebuje przyjaciół – stąd przyjaźń uznana zostaje za fundamentalną więź międzyludzką. Wpisany w naturę człowieka istotny wymóg więzi społecznych powoduje, że w dociekaniach nad przyjaźnią dokonuje się przejście od etyki rozumianej jako teoria realizowania jednostkowego dobra do polityki jako teorii dobra wspólnego, realizowanego w relacjach społecznych. Przyjaźń polega więc ostatecznie na naturalnym pragnieniu dążenia ludzi do dobra wspólnego (człowiek jest bowiem z natury istotą społeczną – gr. *dzoon politikon*)¹⁹. Staje się ona w ten sposób istotnym czynnikiem życia społecznego i gwarantem sprawiedliwości, gdyż ustanawia między ludźmi relacje zmierzające do zgodności i równości oraz do współdziałania na rzecz wspólnego dobra²⁰.

Zgodnie z filozofią Arystotelesa najwyższym dobrem dla człowieka, najlepiej go realizującym, jest poznanie rzeczy boskich. Z racji nikłej jednak dostępności i trudnej osiągalności tego celu potrzebna jest człowiekowi przyjaźń, która umożliwi między innymi wspólne rozważanie w gronie przyjaciół zajmujących się dążeniem do mądrości, czyli filozofią, kwestii dotyczących Boga i spraw najwyższych²¹. Przyjaciele decydują się żyć jeden dla drugiego

z aktu i możności. Człowiek jest więc tylko w pewnym aspekcie doskonały i na tyle właśnie może on tej doskonałości użyć przyjacielowi („Dzięki temu, iż [wspólnie] działają, stają się lepsi i jedni drugich nawzajem poprawiają”, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 12, 1172 a, s. 278). Doskonałość moralna, czyli cnota pojmowana jako sprawność działania, powinna być zatem rozumiana analogicznie, a etykę i antropologię należy – zgodnie zresztą z logiką rozważań Stagiryty – osadzać na gruncie metafizyki. W przeciwnym razie cała etyka Arystotelesa, nie tylko jego koncepcja przyjaźni, może się wydać niezrozumiała lub nawet absurdalna. Sam MacIntyre odniósł się zresztą później krytycznie do swego wczesnego odczytania Arystotelesa (por. A. Chmielowski, *Wprowadzenie*, w: MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. XIV). Podobne argumenty usiłujące obronić Arystotelesowską przyjaźń przed zarzutem egoizmu i elitaryzmu, spotkać można w wielu współczesnych opracowaniach anglojęzycznych (zob. m.in. J.M. Cooper, *Aristotle on the Forms of Friendship*, „Review of Metaphysics” 30(1977) nr 4, s. 619-648; Ch. Kahn, *Aristotle and Altruism*, „Mind” 90(1981) nr 1, s. 20-40; J. Annas, *Self-Love in Aristotle*, „Southern Journal of Philosophy” 27(1989) Supplement, s. 1-18; R. Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, Princeton 1989; D. McKeirle, *Friendship, Self-Love, and Concern for Others in Aristotle's Ethics*, „Ancient Philosophy” 11(1991) nr 1, s. 85-101; L. Smith-Paine, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; M. Biss, *Aristotle on Friendship and Self-Knowledge: The Friend Beyond the Mirror*, „History of Philosophy Quarterly” 28(2011) nr 2, s. 125-140; A. Carreras, *Aristotle on Other-Selfhood and Reciprocal Shaping*, „History of Philosophy Quarterly” 29(2012) nr 4, s. 319-336). Na temat fundamentalnych zasad filozofii Arystotelesa zob. M.A. Krąpiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1963; por. też: tenże, hasło „Arystoteles. Poglądy”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, s. 348-351.

¹⁹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. I, rozdz.7, 1097 b, s. 87n.; ks. IX, rozdz. 9, 1169 b, s. 272.

²⁰ Zob. tamże, ks. VIII, rozdz. 6-11, 1158 a-1161 b, s. 244-253.

²¹ Zob. tamże, ks. IX, rozdz. 11, 1171 b, s. 277n. Por. Krąpiec, hasło „Arystoteles”, s. 350.

i wspólnie dążyć do tego samego celu. Przyjaźń taka jest trwała dzięki stałości cnoty i niezależna od warunków zewnętrznych, dostarcza też przyjacielom zarówno przyjemności, jak i korzyści. Jako trzy niezbędne dla przyjaźni elementy wymienia Arystoteles miłość z życzliwością, wzajemność oraz uczestnictwo we wspólnym dobru (wspólnotowość)²².

W szkołach epikurejskich i stoickich podkreślano przede wszystkim relację między przyjaźnią a uczuciami. Dla epikurejczyków przyjaźń odgrywała znaczącą rolę głównie ze względu na przyjemność, jaką sprawia obcowanie z przyjacielem. Przyjaźń nie jest tu już cnotą społeczną, gdyż jednostka osiąga spełnienie bez pomocy innych, jest natomiast – po części zgodnie z koncepcją platońską – środkiem do spełnienia jednostki jako takiej. Przyjaźń pożądana jako środek (korzyść) staje się jednak w pewnym sensie celem, o ile przekształca się we wspólne zażywanie przyjemności²³. Epikur, poniekąd wbrew tej charakterystyce, nazywał przyjaźń największym z dóbr mędrca, dobrem nieśmiertelnym, mającym zapewnić mu szczęście²⁴.

W nauce stoickiej – przeciwnie – więzi społeczne oderwano od uczuć, gdyż mędrzec nie powinien zabiegać o radość życia, a przyjaźń jako więź łączącą mędrców zredukowano do obojętnego emocjonalnie wyświadczania dóbr. Życzliwa i braterska postawa wobec wszystkich ludzi (gr. *philanthropia*), którą głosili stoicy, jest w gruncie rzeczy jedynie nakazem rozumu, trwającego w postawie apatii. Tak „nieżyciowe” oderwanie przyjaźni od uczuć i zaangażowania emocjonalnego nie przetrwało jednak długo. Późniejsi stoicy, tacy jak Cynceron i Seneka, wprowadzali elementy innych doktryn, wskazując między innymi na emocjonalny charakter więzi międzyludzkich²⁵.

W czasach schyłku republiki rzymskiej wzrosło znaczenie przyjaźni, a także jej społeczna rola. Na problem przyjaźni szczególną uwagę zwrócił Cynceron, uważany za filozoficznego eklektyka i inicjatora rzymskiej Stoi. Poświęcił on przyjaźni jeden ze swoich filozoficznych dialogów, *Leliusz o przyjaźni*, który zyskał niezwykłą popularność pod koniec starożytności i w średniowieczu. Cynceron sięgnął do teorii Arystotelesa i polemizował z rozwiązaniami epi-

²² Zob. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 2, 1155 b, s. 238n.; ks. VIII, rozdz. 3, 1156 a-b, s. 239n.; ks. VIII, rozdz. 5, 1157 b, s. 242n.; ks. IX, rozdz. 3, 1165 b, s. 262n.; ks. IX, rozdz. 5, 1167 a, s. 266.

²³ Por. *Gnomologium Vaticanum*, 23, w: *Epicuri epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae. Acc. Gnomologium Epicureum Vaticanum*, red. Peter von der Mühl, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1922, s. 62, 64; por. też: D i o g e n e s L a e r t i o s, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X, 120, tłum. I. Krońska i in., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 642n.

²⁴ Por. D i o g e n e s L a e r t i o s, dz. cyt., X, 148, s. 656; por. też: *Gnomologium Vaticanum*, 78, w: *Epicuri epistulae tres...*, s. 68.

²⁵ Zob. J. G a j d a - K r y n i c k a, hasło „Stoicyzm”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 207-215.

kurejskimi, nie opowiedział się jednak całkowicie za stoicką nauką o apatii. W swoim dziele głosił między innymi pochwałę cnoty przyjaźni, przeprowadził refleksję na temat jej genezy (natury) oraz podał wskazówki odnoszące się do jej praktykowania. Przyjaźń zdefiniował jako „jednomyślność we wszystkich sprawach boskich i ludzkich, połączoną z życzliwością i przywiązaniem”²⁶. Uważał, że należy ją sytuować na najwyższym miejscu wśród ludzkich dóbr – obok mądrości i cnoty – jest bowiem zgodna z naturą oraz podnosi na duchu zarówno w szczęściu, jak i w nieszczęściu. Przyjaźń powstaje na bazie naturalnej potrzeby miłości i życzliwości, a łączy ze sobą tylko ludzi dobrych: cnota (łac. *virtus*) „jest tym, co kojarzy i podtrzymuje związki przyjaźni”²⁷. Życzenie przyjacielowi dóbr jest bezinteresowne, w rezultacie przynosi jednak zarówno korzyść, jak i przyjemność²⁸.

Rozważania Cyncerona wywarły wpływ między innymi na uformowanie koncepcji *agape* (*caritas*) w myśli wczesnochrześcijańskiej oraz w poglądach św. Augustyna. Chrześcijańskie rozumienie Boga wniosło zupełnie nowe wątki do dotychczasowej refleksji nad miłością. Bóg sam jest Miłością i z miłości stworzył i wciąż stwarza wszystkie byty. Miłość-*caritas*, jako dar Bożej łaski, jest źródłem nowego życia i ustanawia istotną więź człowieka z Bogiem („Ojcem”) oraz z każdym innym człowiekiem („bratem”). Miłość do Boga staje się w ten sposób nie tylko ukochaniem ostatecznego celu i szczęścia, ale także przyjaźnią, wspólnotą międzyosobową, w której następuje najściślejsze przyłgnięcie człowieka do najwyższego Bytu. By podkreślić odmienną tę koncepcji miłości od dotąd istniejących, przyjęto na jej oznaczenie nowy termin: w języku greckim „*agape*”, po w łacinie „*caritas*”²⁹. Augustyn nie pogłębił koncepcji Cyncerona, a tylko – w duchu nauki chrześcijańskiej – rozszerzył miarę Cyncerońskiej przyjaźni na wszystkich ludzi, wszyscy bowiem – jego zdaniem – zasługują na miłość, nawet gdyby miała ona pozostać nieodwzajemniona³⁰. Odegrał też znaczącą rolę w upowszechnieniu na gruncie łacińskojęzycznym dwóch znanych w starożytności metafor, opisujących przyjaciela jako drugiego „ja” oraz „*dimidium animae meae*” („połowę mojej duszy”)³¹.

²⁶ C y c e r o n, *Leliusz o przyjaźni*, VI, 20, tłum. J. Korpany, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 22.

²⁷ Tamże, XXVII, 100, s. 70 (w cytowanym przekładzie Józefa Korpantego łacińskie „*virtus*” oddano jako „dobro”).

²⁸ Utworzony na podstawie rozważań arystotelesowskich termin „*amicitia gratuita*”, który stał się w dużej mierze prekursorem nowożytnej „bezinteresowności”, pojawia się u Cyncerona (C y c e r o n, *O naturze bogów*, I, 22, tłum. W. Kornatowski, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, t. 1, s. 72); por. t e n ż e, *Leliusz o przyjaźni*, XXVII 100, s. 70.

²⁹ Por. G u d a n i e c, hasło „Miłość”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, s. 238.

³⁰ Por. św. A u g u s t y n, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 71, 6-7.

³¹ Por. t e n ż e, *Wyznania*, ks. IV, 6, tłum. Z. Kubiak, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 82.

W dwunastym wieku traktat Cyncerona przetransponował na użytek chrześcijan Elred z Rievaulx w *De spirituali amicitia liber*³², a za nim Piotr z Blois w *De amicitia christiana*.

Nowe i twórcze ujęcie tematu przyjaźni przyniosła refleksja Tomasza z Akwinu, której efektem było nie tylko istotne uzupełnienie koncepcji Arystotelesa, ale przede wszystkim osadzenie problemu przyjaźni w kontekście miłości rozumianej analogicznie. Przyjaźń została pojęta jako coś pośredniego pomiędzy amor i caritas, stąd stała się przedmiotem rozważań zarówno dyscyplin filozoficznych, jak i teologii, w której mowa jest o nadprzyrodzonej przyjaźni z Bogiem. Przyjaźń – według Akwinaty – jest więc nie tylko cnotą społeczną, pozwalającą na spełnianie się człowieka we wspólnocie bliskich sobie osób, ale także cnotą uzdalniającą człowieka do życia i działania w perspektywie ostatecznego celu.

Próbując określić rolę i miejsce przyjaźni w życiu człowieka, skupimy naszą uwagę na koncepcji Arystotelesa, a także na oryginalnie ją rozwijającej myśli św. Tomasza z Akwinu. Nietrudno dostrzec, na przykład przy lekturze *Etyki nikomachejskiej*, że refleksja nad przyjaźnią jest u Stagiryty zasadniczo związana z płaszczyzną moralną, a to z uwagi na istotę przyjaźni, która – jego zdaniem – dotyczy realizowania cnoty w oparciu o rozumny wybór. Arystoteles, prowadząc swoje rozważania w ramach filozofii praktycznej, analizuje wiele szczegółów zaobserwowanych w życiu codziennym, czyni liczne aluzje do życia społecznego, posługuje się opisami natury psychologicznej i przytacza informacje (przeważnie są to opinie, gr. doksai) pochodzące z różnych źródeł. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że jego refleksja, z tych samych powodów, dla których mieści się w obrębie etyki, jednocześnie, a nawet poniekąd uprzednio, sytuuje się na gruncie antropologicznym oraz – ostatecznie – metafizycznym. Ponieważ w wielu interpretacjach pomija się ten związek, traktując etykę Stagiryty jako niezależną od metafizyki (co jednak nie wydaje się zgodne z duchem jego filozofii), zaproponowany tu namysł będzie miał na celu dotarcie do antropologicznych i metafizycznych korzeni teorii Arystotelesa, przy wykorzystaniu rozważań Tomasza z Akwinu, a także ukazanie korzyści płynących z takiego ujęcia tematu przyjaźni. Namysł ten będzie tym samym (jedną z wielu) prób wykazania, że filozoficzny personalizm potrzebuje uzasadnień metafizycznych, które – właściwie rozumiane i wciąż na nowo odkrywane – są w stanie racjonalnie ugruntować oraz znacząco ubogacić problematykę filozofii człowieka i jego działania³³.

³² Zob. Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, tłum. M. Wylegała, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.

³³ Karol Wojtyła, mówiąc, że „całkowite usunięcie implikacji antropologicznych w etyce nie jest możliwe” (K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 60), jako przykłady budowania podstaw etyki

W STRONĘ „ALTER IPSE”
CZYLI ODKRYWANIE OSOBY

Stawiając pytanie o rację przyjaźni, Arystoteles odwołuje się do natury i istoty człowieka. Formułuje przy tym tezę, która w swoich różnych wersjach stała się powodem nieporozumień. Głosi on mianowicie, że modelem każdego typu przyjaźni i miłości jest miłość siebie (gr. *philautia*, łac. *amor sui*), wyrażająca potencjalną naturę człowieka, z konieczności dążącą do zaktywizowania zawartych w niej możliwości³⁴. Stagiryta sięga tu do swoich metafizyczno-antropologicznych pryncypiów: jak wiadomo z wykładu metafizyki, relacja jest modyfikacją substancji, a zatem źródło wszelkiego odniesienia bytu poza siebie znajduje się w nim samym, w jego naturze. Miłość siebie nie oznacza egoizmu czy samolubstwa w sensie, w jakim dziś używamy tych słów. Arystoteles skrupulatnie oddziela je od siebie, pokazując, że miłość siebie to wyraz koniecznego, naturalnego pożądania własnej doskonałości (w wymiarze etycznym jest nią doskonałość moralna, optymalne zrealizowanie moralnego dobra)³⁵. Idąc tym torem, Tomasz z Akwinu dopowie, że miłość siebie (łac. *amor sui*) wyraża pierwszą, podstawową i konieczną jedność każdego podmiotu z sobą samym (ze swoim istnieniem). Taka jedność staje się wzorem każdej innej jedności, a więc także relacji przyjaźni³⁶.

Człowiek odnosi się do drugiej osoby jak do siebie samego, a zatem jak do drugiego „ja” (łac. *alter ipse*)³⁷. Potrzebny jest więc specjalny akt, dzięki któremu to, co w naturze stanowi podstawę dążenia do doskonałości, zostaje przeniesione na kogoś drugiego, podobnego w swej naturze do samego podmiotu („ja”). Tym aktem jest życzliwość (gr. *eunoia*), akt woli polegający na zwróceniu się ku drugiej osobie z chceniem dla niej dobra (na wzór chcenia dobra dla siebie samego). Od razu jednak odróżnia Stagiryta życzliwość od przyjaźni, mówiąc, że „nie jest przyjaźnią, gdyż można darzyć życzliwością także osoby nieznanne, i to bez ich wiedzy [...] nie jest też miłością, bo nie ma

w postaci filozoficznej antropologii podaje *Etykę nikomachejską* Arystotelesa i *Summę teologiczną* Tomasza z Akwinu (por. tamże), a więc te dzieła, które są najczęściej cytowane także w niniejszym opracowaniu.

³⁴ Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 4, 1166a, s. 263n.; ks. IX, rozdz. 7-8, 1168a-1169a, s. 268-271; por. też: t e n ż e, *Polityka*, ks. II, rozdz. 2, 1263 b, tłum. L. Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2001, s. 50.

³⁵ Por. t e n ż e, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 4, 1166a, s. 263-265.

³⁶ Por. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 1; I, q. 60, a. 4; t e n ż e, *Summa contra gentiles*, III, c. 153. Por. też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, tłum. J. Bardan, Veritas, London 1967, s. 68-70; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 5, *Aniołowie. Świat widzialny*, tłum. P. Belch OP, Veritas, London 1979, s. 20-22.

³⁷ Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 4, 1166 a, s. 263-265; ks. IX, rozdz. 8, 1168 b-1169 a, s. 269-271.

w niej tej intensywności ani tego pragnienia, które towarzyszą nierozłącznie miłości³⁸. Jest natomiast życzliwość początkiem przyjaźni, a nawet przyjaźnią „nieczynną”, jak nazywa ją dalej filozof³⁹ – gdyż sama życzliwość, krótkotrwała i pozbawiona miłości, jest obojętnym uczuciowo aktem woli (podobnie jak późniejsza stoicka philanthropia), a druga osoba nie staje się „zarzewiem” budowania jakiegokolwiek więzi. Aby życzliwość mogła stać się przyjaźnią, potrzebna jest trwałość relacji i oczywiście miłość, która wiąże osoby węzłem afektywnego zaangażowania⁴⁰, tak że stają się one sobie bliskie – każda z nich zaczyna być drugim „ja” przyjaciela.

Przyjaźń jest dla Stagiryty „cnotą lub czymś z cnotą związanym”⁴¹ i trwałą dyspozycją, natomiast miłość jest uczuciem. Wzajemność miłości, którą umożliwia przyjaźń, to wynik obustronnego wyboru, a jego podstawą jest właśnie trwała dyspozycja, sprawność (gr. heksis)⁴². By zatem miłość przerozdziła się w przyjaźń, potrzebne jest zaangażowanie rozumu i woli polegające na wyborze przyjaciela jako kogoś, do kogo skierowane jest chcenie dobra (akt życzliwości): „Ludzie życzą dobrze tym, dla których żywią uczucie przyjaźni, ze względu na nich samych, idąc za nakazem nie uczucia, lecz trwałej dyspozycji”⁴³. Tomasz z Akwinu, pogłębiając to zagadnienie, twierdził, że przyjaźń jest sprawnością (łac. habitus) – usprawnia ona wolę do wykonywania określonych aktów z większą łatwością i skutecznością. Chodzi tu o akty miłości, a ściślej o akty tak zwanej miłości przyjacielskiej (łac. amor amicitiae), która w odróżnieniu od miłości pożądliwej (łac. amor concupiscentiae) kieruje się ku osobom, podczas gdy ta druga zwraca się ku rzeczom (ma zatem postać lubienia rzeczy). By móc mówić o przyjaźni, miłość przyjacielska musi być aktem stale okazywanym przez każdego z przyjaciół⁴⁴. Konieczna jest ponadto wzajemność (łac. mutua amatio) oraz współdzielenie życia (łac. communicatio).

³⁸ Tamże, ks. IX, rozdz. 5, 1166 b, s. 266.

³⁹ Por. tamże, ks. IX, rozdz. 5, 1167 a, s. 266.

⁴⁰ Rola pierwiastka uczuciowego przy tworzeniu więzi międzyosobowych wydaje się nieodzowna (co potwierdza niewątpliwie nasze doświadczenie). Warto dodać, że funkcją uczucia w sensie klasycznym, czyli tak zwanego passio animae, jest wyraźne wspomaganie aktów duszy przez towarzyszące im reakcje cielesne, dzięki czemu zaangażowanie w relację z dobrem (na przykład osobowym) obejmuje cały duchowo-cielesny podmiot. Zob. np. M.A. K r a p i e c, hasło „Uczucia”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, s. 583-588.

⁴¹ A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 1, 1155a, s. 236.

⁴² Por. tamże, ks. VIII, rozdz. 5, 1157b, s. 243n.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ W tradycji filozoficznej miłość oznacza akt woli (lub uczucie), jest więc czymś, co przynależy do podmiotu, osoby (jak przypadłość zapodmiotowana w substancji). Przyjaźń natomiast oznacza relację, która jest inną kategorią bytową. By mogła ona zaistnieć, niezbędne są między innymi akty miłości w każdym z korelatów przyjaźni.

Naszą uwagę powinniśmy zatem skierować na fundament przyjaźni, którym jest miłość. Eros i philia traktowane były od czasów starożytnych jako dwa istotnie odrębne pojęcia (pierwsze opracowane przez Platona, drugie przez Arystotelesa). W okresie dojrzałej scholastyki zostały one połączone w koncepcji amor amicitiae, sformułowanej na podstawie Arystotelesowskich refleksji dotyczących związku miłości z przyjaźnią⁴⁵. Najdojrzalsze opracowanie tej koncepcji, wsparte metafizycznym fundamentem, jest dziełem Tomasza z Akwinu⁴⁶. Przedstawił on istotę miłości przyjacielskiej, czyli miłości okazywanej przyjaciółom, analizując miłość od strony jej przedmiotu⁴⁷. Zauważył, że miłość przyjacielska zwraca się ku temu, co samo dla siebie jest dobrem, a więc ku temu, co jest kochane dla niego samego (łac. simpliciter et per se amatur), gdyż przyjaciel kocha się dla nich samych. Oznacza to, że w miłości przyjacielskiej treść (istota) miłości realizuje się w sposób pełny, a zatem jest ona miłością w sensie właściwym, naczelnym. Inaczej rzecz się ma w przypadku miłości pożądliwej, gdzie przedmiot jest kochany ze względu na coś innego (łac. amatur alteri), jako dobro chciane dla samego podmiotu miłości. Z tego powodu miłość pożądliwa tylko względnie (łac. secundum quid) jest miłością, gdyż kieruje się ku dobrom względnym, pożądanym dla jakiejś innej racji, a racją tą jest zawsze jakaś osoba. Podstawą wyróżniania tych dwóch typów miłości, powszechnie znanych w okresie scholastyki, jest fakt istnienia dóbr, które rozpoznajemy jako dobra chciane dla nich samych, czyli dobra same w sobie („samoistne”), oraz takich, które z natury swej są względne. Idąc dalej, rozróżnienie to opiera się ostatecznie na analogii bytu, który istnieje bądź jako substancja (a więc w pełni, w sensie właściwym, naczelnym), bądź jako przypadłość (w sensie względnym, zależnym w istnieniu od innego bytu). Ten analogiczny podział miłości (zwany w terminologii scholastycznej „divisio secundum prius et posterius”, czyli podziałem według tego, co logicznie pierwsze i co późniejsze) ustanawia hierarchię miłości uzasadnioną przedmiotowo, zastosowaną do miłości ze względu na jej przedmiot, którym jest dobro. Miłość w sensie właściwym to miłość okazywana sobie wzajemnie przez przyjaciół, czyli tak zwana miłość przyjacielska, kierująca się do osób jako dóbr samoistnych.

⁴⁵ Na temat historii tej koncepcji przed św. Tomaszem zob. G. M a n s i n i, *Duplex Amor and the Structure of Love in Aquinas*, „Thomistica: Recherches de théologie ancienne et médiévale. Supplementa”, 1(1995), s. 137-196. Związki między przyjaźnią i miłością w myśl tego klasycznego ujęcia przebiegają całkowicie odmiennie niż w przywołanych na wstępie spostrzeżeniach dotyczących dzisiejszego potocznego ich rozumienia.

⁴⁶ Pochodzenie łacińskich słów „amor” i „amicitia” od wspólnego rdzenia wskazywali – dzisiaj uważa się, że błędnie – między innymi Cyceron i św. Augustyn, zwracając uwagę na istnienie analogii między przyjaźnią a miłością.

⁴⁷ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I-II, q. 26, a. 4. Por też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 10, s. 52-54.

Niewątpliwie punktem wyjścia powyższych analiz Tomasza z Akwinu była myśl Arystotelesa, od której zaczynał on roztrząsanie tematu przyjaźni⁴⁸. Stagiryta, zastanawiając się nad racją przyjaźni, wskazał na trzy motywy jej nawiązywania: przyjemność, korzyść oraz doskonałość moralną, czyli cnotę. Wyznaczają one trzy podstawowe typy przyjaźni, przy czym tylko ten ostatni zasługuje na miano przyjaźni prawdziwej (doskonałej), gdyż w pełni realizuje jej treść⁴⁹. Pozostałe dwa typy dotyczą ludzi moralnie niedoskonałych. Polegają one na wyświadczeniu dóbr ze względu na spodziewaną przyjemność lub korzyść, dlatego też są nietrwałe (zależne od rodzaju i trwania przyjemności lub korzyści), rodzą konflikty, podtrzymują w niegodziwości i mogą prowadzić do moralnego upadku⁵⁰. Wniosek jest następujący: „Skoro więc przyjaźń dzieli się na powyższe rodzaje, to ludzie źli będą przyjaciółmi z uwagi na korzyść lub na przyjemność, jeżeli są pod tymi względami do siebie podobni; ludzie natomiast etycznie dzielni, o tyle, o ile nimi są, będą przyjaciółmi ze względu na osobę przyjaciela. Ci więc – to przyjaciele w bezwzględnym tego słowa znaczeniu,

⁴⁸ Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. XIII, rozdz. 3, 1155 b-1156 b, s. 239-241.

⁴⁹ „Istnieje więcej rodzajów przyjaźni [...] jednak przede wszystkim i we właściwym tego słowa znaczeniu jest nią przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi, ze względu na tę właśnie dzielność” (tamże, ks. 8, 4, 1157 a, s. 242). Należy wciąż pamiętać, że cytowany przekład Daniela Gromskiej zastąpił wyrażeniem „dzielność etyczna” mocno ugruntowany filozoficznie termin „cnota” czy też „doskonałość moralna”.

⁵⁰ Por. tamże, ks. VIII, rozdz. 3, 1156 a-b, s. 239-241; ks. VIII, rozdz. 4, 1157 a-b, s. 241-243. Problem trzech typów przyjaźni, a raczej przeciwstawienie przyjaźni doskonałej dwóm typom przyjaźni niedoskonałej, stanowi dość częsty przedmiot sporów i wielorakich interpretacji. Artykuł Johna M. Coopera z roku 1977, *Aristotle on the Forms of Friendship*, uznawany niekiedy za referencyjny, jest próbą wyjaśnienia charakteru niższych typów przyjaźni jako z jednej strony niedoskonałych, z drugiej zaś nieegoistycznych (by przyjaźń mogła być przyjaźnią musi polegać na życzeniu dobra drugiej osobie). Po pierwsze, wnioskiem z tych analiz jest osłabienie przeciwstawienia przyjaźni doskonałej (na określenie której Cooper proponuje stosować termin „character-friendship” zamiast „virtue-friendship”) przyjaźniom niedoskonałym, od których ta pierwsza różni się w zasadzie tylko stopniem (por. C o o p e r, dz. cyt., s. 640n.); Cooperowi chodziło o pokazanie, że doskonała przyjaźń jest dostępna dla każdego człowieka, nie zaś zarezerwowana dla „moralnych herosów”. Po drugie, niższe typy przyjaźni nie są w świetle tych analiz czysto interesowne, ale są „subtelną mieszaniną” interesowności i bezinteresowności (w przyjaźni doskonałej najwięcej jest bezinteresowności). Nie wchodząc tu w dyskusję, wystarczy stwierdzić, że w świetle wypowiedzi Stagiryty pierwszy z tych wniosków jest nie do przyjęcia, drugi natomiast nie jest nowym odkryciem, gdyż na taką interpretację wyraźnie wskazuje już komentarz Tomasza z Akwinu (zob. A. G u d a n i e c, *O dychotomii miłości i przyjaźni u św. Tomasza z Akwinu*, „Ethos” 43(1998) nr 3, s. 161-170). Charakterystyczny dla sposobu argumentacji Coopera jest fakt, że ani razu nie powołuje się on na Arystotelesowski podział dóbr oparty na rozumieniu bytu, natomiast rozróżnienie haplos – kata symbebekos analizuje zbyt pobieżnie (por. C o o p e r, dz. cyt., s. 634). Podobne argumenty i analizy znajdujemy w innych opracowaniach współczesnych (zob. listę cytowanych tekstów w przypisie 18). Skomplikowane zabiegi poszukiwania koherencji, niejednokrotnie odbiegające od zasadniczego przesłania filozofa ze Stagiry, są ceną za odrzucenie (lub w najlepszym razie nieznaną) analogicznego rozumienia bytu i dobra, które najbardziej adekwatnie wyjaśnia to zagadnienie.

tamci zaś – przypadkowo i dzięki temu, że są podobni do prawdziwych przyjaciół⁵¹. Przedstawioną tu analogię przyjaźni opiera Stagiryta na analogii dobra, o której nieco szerzej pisze między innymi w *Etyce eudemejskiej*. Wychodzi od opozycji między dobrem w istocie (w rzeczywistości) a dobrem pozornym, czyli czymś do dobra podobnym: „To, czego pragniemy i chcemy, albo jest dobre, albo uchodzi za dobre [...] wśród dóbr bowiem jedne są bezwzględne, a inne tylko dla określonych ludzi, a nie bezwzględne”; „«dobro» ma większą ilość znaczeń (bo raz dobrem nazywamy to, co jest nim w istocie, innym razem to, co jest pożyteczne i korzystne)”⁵². Ta z kolei analogia niewątpliwie oparta jest na Arystotelesowskiej koncepcji bytu jako substancji, przedstawionej w *Metafizyce*⁵³. Do tego właśnie, przedmiotowego aspektu rozważań Arystotelesa nawiązuje Akwinata w swoich analizach dotyczących miłości.

Konieczne jest najpierw przypomnienie klasycznego trójpodziału dóbr, funkcjonującego w czasach scholastyki, a pochodzącego od Arystotelesa, czyli podziału na dobro użyteczne (łac. bonum utile), dobro przyjemne (łac. bonum delectabile) i dobro godziwe (łac. bonum honestum). Sprowadza się on do przedstawionej powyżej opozycji między dobrem w sensie naczelnym, właściwym, a dobrem względnym, pozornym (tylko rzekomo realizującym w sobie treść dobra). Stosując tę opozycję do podziału miłości, stwierdzamy, że miłość w znaczeniu naczelnym (czyli miłość przyjacielska) dotyczy bonum honestum, a więc dobra, które samo w sobie posiada rację chcenia go (dlatego jest godne kochania). Miłość w znaczeniu podrzędnym (miłość pożądliva) odnosi się natomiast do dobra przyjemnego bądź użytecznego, gdyż racją pożądania ich jest przyjemność lub korzyść podmiotu miłości⁵⁴. Miłość przyjacielska jest zatem zwrócona ku dobru pożądanemu dla

⁵¹ Arystoteles *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 4, 1157 b, s. 242n. Nieco wcześniej Stagiryta stwierdza: „Doskonałą formą przyjaźni jest przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi i podobnymi do siebie w dzielności etycznej. W podobny bowiem sposób nawzajem sobie dobrze życzą jako ludzie etycznie dzielni, a są nimi sami w sobie; owóż ci, którzy dobrze życzą swym przyjaciołom ze względu na nich samych, są przyjaciółmi w najwłaściwszym słowa tego znaczeniu (jako że w ten sposób ustosunkowują się do przyjaciół ze względu na ich naturę, a nie ze względów ubocznych); przyjaźń ich więc trwa dopóty, dopóki są etycznie dzielni, a dzielność etyczna jest czymś trwałym” (tamże, ks. VIII, rozdz. 3, 1156 b, s. 240).

⁵² Tenże, *Etyka eudemejska*, ks. VII, rozdz. 2, 1235 b-1236 a, tłum. W. Wróblewski, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996, s. 457-459. Por. też: tenże, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 4, 1157a, s. 241n.

⁵³ Por. tenże, *Metafizyka*, ks. IV, rozdz. 1-2, 1003 a-b, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, t. 1, Lublin 1996, s. 150-155.

⁵⁴ Należałoby jeszcze uzupełnić powyższe zależności o istotne z punktu widzenia metafizyki przeciwstawienie cel-środek. Dobro posiadające w sobie rację pożądania go jest z definicji celem, podczas gdy dobro względne z natury jest środkiem odniesionym do pewnego celu. Powstaje tu wątpliwość dotycząca statusu dobra przyjemnego. O ile dobro użyteczne w oczywisty sposób jest środkiem, o tyle dobro przyjemne ma przecież charakter celu, tyle że jest to cel „zamknięty” w podmiocie, subiektywny, niedopuszczający innych celów poza sobą samym. Problem ten roz-

niego samego, którym w hierarchii bytów może być tylko osoba. Ugruntowana metafizycznie koncepcja osoby, rozwinięta przez Akwinatę przy okazji rozważań o miłości i przyjaźni (choć oczywiście nie tylko na tej płaszczyźnie), ukazuje człowieka jako szczególnego rodzaju dobro, jakościowo wykraczające poza wszelką hierarchię dóbr uznawanych za wartościowe. Wszystkie inne dobra, których ludzie pożądają, mają bowiem charakter względny, a zatem są niedoskonałe, podrzędne. W sensie ścisłym, co stwierdził już Arystoteles, nie są nawet dobrami, gdyż racją ich pożądania jest coś innego niż one same. Osoba zaś okazuje się dobrem, które jest chciane (kochane) zupełnie inaczej, bez względu na cokolwiek, czyli dla niego samego (stąd szczególna rola, jaką przyznawano w tych czasach przyjaźni, czyli osobowej relacji między ludźmi). Jednym z istotnych wniosków z tych rozważań jest stwierdzenie, że zarówno osoba, jak i dobro godziwe, to kategorie niedające się wyjaśnić metodami empirycznymi, zwłaszcza w ujęciu fenomenalistycznym. Płaszczyzną ich rozumienia jest filozofia bytu⁵⁵.

W tym miejscu należy wprowadzić i skomentować dość istotny, a zarazem jeden z najtrudniejszych terminów, przed jakimi staje dzisiaj klasyczna filozofia człowieka i moralności, mianowicie termin „dobro duchowe” (łac. *bonum spirituale*), wyjaśniający w zasadzie charakter dobra godziwego (samego w sobie, kochanego dla niego samego). Oznaczany tym terminem rodzaj dobra niemal jednoznacznie wydaje się bowiem zakładać tezy klasycznej metafizyki, przyjmującej (i wykazującej) istnienie nie tylko niematerialnych bytów, lecz także niematerialnej duszy ludzkiej oraz jej niematerialnych władz poznawania i chcenia: rozumu i woli. Dobro o charakterze duchowym jest bowiem zrozumiałe tylko jako odniesione do niematerialnych sfer bytowych, które może doskonalić⁵⁶. Charakterystyczny dla dzisiejszej kultury brak rozumienia dobra duchowego wskazuje z jednej strony na zdecydowanie w niej dominujące tendencje materialistyczne (w postaci różnego typu fizykalizmów i naturalizmów),

wiązuje św. Tomasz, twierdząc, iż dobro przyjemne jest celem drugorzędnie, to znaczy w takim stopniu, w jakim uzupełnia ono inne dobro (łac. „*bonum completive superveniens*”) (św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I-II, q. 33, a. 4, por. t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 10, s. 129n.). Por. też: M.A. K r a p i e c, *U podstaw rozumienia kultury*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991, s. 76; K. W o j t y ł a, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991, s. 216-219, 228n.

⁵⁵ Zob. M.A. K r a p i e c, hasło „Osoba”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, s. 873-887. Nie znaczy to, że osoba wymyka się doświadczeniu. Specyficznie ludzkie źródłowe doświadczenie osoby przyjmowali w punkcie wyjścia swoich rozważań między innymi Karol Wojtyła (w pracy *Osoba i czyn*) oraz Mieczysław A. Krąpiec (w pracy *Ja-człowiek*).

⁵⁶ Arystoteles używał w tym kontekście między innymi określenia „piękno moralne”, które jest dziś chyba nieco bardziej zrozumiałe. Termin ten należy oczywiście do rozważań z zakresu etyki (która jednak nie jest oderwana od metafizyki), niemniej godny uwagi pozostaje fakt, że oryginalny jego kontekst został właściwie wyrzucony z etycznych debat naszych czasów (ustępując między innymi podobnym terminom o kantowskich i postkantowskich koneksjach). Zob. M a c I n t y r e, *Dziedzictwo cnoty*, zwł. rozdz. 4-6, s. 83-154.

a zatem na „obowiązujące” dziś redukcyjne i antypersonalistyczne rozumienie człowieka, z drugiej strony natomiast uzmysławia ogromne zubożenie ludzkiego doświadczenia dobra, zamykającego je w obrębie tego, co przynosi korzyść bądź przyjemność. Ponieważ duchowość ludzka, wskutek przyjęcia jednostronnych i zunifikowanych wzorców poznania naukowego, została w zasadzie wyrugowana z terenu nauki i filozofii, ludzkie doświadczenia związane z tą sferą życia niemal całkowicie wystawione są „na pastwę” sfery cielesno-zmysłowej. Także i tutaj środkiem zaradczym wydaje się próba przywrócenia i rehabilitacji niesłusznie odrzuconych koncepcji klasycznych⁵⁷.

„JA” PRZEDMIOTEM MIŁOŚCI CZYLI ODKRYWANIE SIEBIE

Osoba, rozpoznana jako dobro pożądane dla niego samego, jest racją kochania jej jako takiej, bez konieczności wskazywania innego względu. Przyjacielska miłość do drugiej osoby, niezawierająca w swej naturze odniesienia do korzyści lub przyjemności, jest zatem z istoty bezinteresowna. Relacja taka, zgodna z metafizycznymi ustaleniami, wydaje się jednak sprzeciwiać innej zasadzie metafizycznej, przywołanej nieco wcześniej. Miłość do przyjaciela, czy też jakiegokolwiek do niego odniesienie, ma swój konieczny fundament w miłości siebie. Jeśli więc przede wszystkim człowiek kocha samego siebie (z natury, z konieczności), to odniesienie do drugiej osoby, a więc także miłość czy przyjaźń z drugim człowiekiem, jako odwzorowana, jest drugorzędna, dodana tylko do podstawowej i zdeterminowanej naturą miłości siebie. W świetle tej miłości każdy chciany i kochany przedmiot okazuje się tylko środkiem, podporządkowanym podmiotowi jako celowi. Jak zatem uzasadnić bezinteresowność przyjaźni? Jak uzasadnić przyjaźń, opartą na akcie miłości do drugiej osoby, którą rozum ujmuje jako cel, a nie środek⁵⁸? Problem ten, noszący wyraźne piętno paradoksu, wydaje się rzucać nieuchronny cień na opisywane dotąd zjawisko prawdziwej przyjaźni.

⁵⁷ Pośród licznych opracowań dotyczących prób przywracania koncepcji duszy i duchowości, warto zwrócić uwagę na ciekawe studium Stanisława Kamińskiego (zob. S. K a m i ń s k i, *Metodologiczna problematyka poznania duszy ludzkiej*, w: tenże, *Jak filozofować?*, s. 263-277).

⁵⁸ Rozterki te towarzyszyły już rozważaniom Arystotelesa: „Przedmiotem dyskusyj jest też pytanie, czy najbardziej należy kochać siebie samego, czy też kogoś innego. [...] Powiadają bowiem ludzie, że najbardziej należy kochać najlepszego przyjaciela, a jest nim ten, kto życząc drugiemu dobrze, czyni to ze względu na niego samego [...], te zaś cechy występują u każdego najbardziej w odniesieniu do niego samego, bo [...] z tego stosunku do siebie samego przenosi się wszystkie cechy przyjaźni na stosunek do innych osób [...], gdyż człowiek jest sam sobie najlepszym przyjacielem, powinien więc siebie samego najbardziej kochać” (A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 8, 1168 a-b, s. 269n.).

Skoro miłość do przyjaciela uznana została za odwzorowanie miłości siebie, należałoby teraz zatrzymać się nieco nad rozumieniem tej ostatniej. Miłość siebie, jak zauważono wcześniej, ma silne podstawy metafizyczne. Będąc zarzewiem wszelkiego dążenia do dobra, rozumianego jako pewna upragniona doskonałość, miłość wiąże się przede wszystkim z samym jej podmiotem jako dobrem fundamentalnym. Każde inne dobro jest w tej perspektywie uznawane za dopełnienie, udoskonalenie tego podstawowego dobra, którym podmiot jest sam dla siebie. Dlatego też, jak stwierdza św. Tomasz, pożądanie odpowiedniego dla siebie dobra i doskonałości jest wyrazem miłości siebie⁵⁹.

Miłość, zgodnie z nauką Tomasza, jest pierwszym aktem woli, który zapoczątkowuje i wyraża jej moc działania. Naturą woli jako władzy chcenia jest natomiast dążenie do dobra, dobra po prostu, czyli dobra jako takiego. Czegokolwiek chce człowiek, chce tego jako dobra⁶⁰. U podstaw każdego ludzkiego chcenia leży zatem ta wpisana w naturę skłonność, którą ze względu na jej charakter można nazwać naturalną (konieczną) miłością woli⁶¹. Będąc istotą rozumną, pożądającą rozumnie, człowiek z natury skierowany jest do dobra jako takiego. I ta właśnie moc natury sprawia, że może on czegokolwiek chcieć jako dobra. Lecz tym, czego z natury w nim szuka, jest dobro jako takie, samo w sobie. Każda więc miłość jest wyrazem tej naturalnej miłości woli – także miłość siebie. „Ja” jest ponadto dobrem chcianym dla niego samego, dlatego miłość siebie jest miłością przyjacielską. Wynika z tego, że każdy człowiek u podstaw swych osobowych działań kocha siebie miłością prawdziwą (pełną) i bezinteresowną⁶².

W tym wypadku nie pojawia się jeszcze problem zgodności miłości siebie z miłością, jaką z natury przejawia wola, władza intelektualnego chcenia⁶³.

⁵⁹ „Stąd zarówno anioł, jak i człowiek naturalnym pędem pożądają swego dobra i swojej doskonałości: i to właśnie znaczy «kochać siebie samego»”. Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, t. 5, *Aniołowie. Świat widzialny*, s. 19; por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I, q. 60, a. 3.

⁶⁰ Por. t e n ż e, *Summa theologiae* I-II, q. 1, a. 5-6; q. 8, a. 2-3. Por. też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 9, *O szczęściu. O uczynkach*, tłum. P. Belch OP, Veritas, London 1963, s. 48-53, 186-189.

⁶¹ Wyrażenie „miłość naturalna woli” jest przez św. Tomasza używane częściej niż bardziej skądinąd poprawne „pożądanie naturalne woli” (łac. desiderium naturale). Zabieg ten nie jest jednak w pismach Akwinaty bez znaczenia. Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I, q. 60, a. 1-2; por. też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 5, s. 14-18.

⁶² Św. Tomasz sądził, że nie można właściwie mówić o przyjaźni do siebie samego (por. t e n ż e *Summa theologiae*, II-II, q. 25, a. 4; por. też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 16, *Miłość*, tłum. ks. A. Głazewski, Veritas, London 1967, s. 59n.), gdyż nazwa „przyjaźń” odnosi się do relacji między osobami. Można jednak nazwę tę odnieść do miłości siebie ze względu na to, że przyjaźń (a ściślej akt miłości przyjacielskiej ku drugiemu) „pochodzi” od miłości siebie przez podobieństwo: „Amor quem quis habet ad seipsum amicitia et caritas potest dici” (t e n ż e, *Scriptum super III librum Sententiarum*, d. 28, q. 1, a. 6).

⁶³ Częściowe potwierdzenie tej tezy można znaleźć już u Arystotelesa, który sugeruje, że jeśli możliwa jest przyjaźń z sobą samym, to dotyczy ona tylko ludzi moralnie doskonałych, czyli tych, którzy uzgadniają się z naturalnym pragnieniem dobra jako takiego: „[Ludzie niegodziwi] nie mają

Pojawia się on tam, gdzie ta sama wola w wyniku sądu rozumu staje się źródłem decydowania o działaniu⁶⁴. Kwestię tę jako pierwszy podniósł Arystoteles, zastanawiając się nad rozumieniem miłości siebie. Dzieląc ludzi, we właściwy sobie sposób, na dobrych i złych (czyli, oględnie mówiąc, niespójnych moralnie), zauważa on, że w każdym z tych przypadków miłość siebie jest czym innym. Człowiek dobry (moralnie doskonały) kocha w sobie dobro cnoty i dąży do jej umacniania, zły natomiast – uważając za dobro to, co jest nim tylko pozornie – dąży do przyjemności i korzyści, pogrążając się w ten sposób jeszcze bardziej: „Człowiek zły [...], ulegając niskim namiętnościom, działać będzie na szkodę zarówno własną, jak swych bliźnich; u człowieka złego istnieje tedy rozdźwięk między tym, co czynić powinien, a tym, co czyni”⁶⁵. U korzeni takiej świadomej miłości siebie leży zatem problem poznania, rozumienia siebie, własnej natury, tego, kim jestem i do czego dążę. Stagiryta przywołuje więc tutaj, na gruncie etyki, tym razem już wyraźnie, kwestie metafizyczne dotyczące istoty człowieka i jej związku z miłością siebie: „Zakłada się, że rozum właśnie jest istotą każdego człowieka [...]. Że to więc jest istotą każdego człowieka lub jest nią bardziej niż co innego i że człowiek prawy najbardziej to właśnie w sobie miłuje – jest rzeczą jasną. Wynika stąd, że przede wszystkim tego właśnie człowieka uważać można za samoluba [czyli człowieka kochającego siebie – A.G.], ale nie w ujemnym tego wyrazu znaczeniu, lecz w znaczeniu, które się tak od tamtego różni, jak życie zgodne z nakazami rozumu od życia kierowanego namiętnościami i jak dążenie do tego, co moralnie piękne, od dążenia do tego, co wydaje się korzystne. [...] Tak tedy człowiek etycznie dzielny powinien nawet być samolubem [czyli kochać siebie – A.G.] (i sam bowiem odniesie korzyść, postępując pięknie, i innym jej przysporzy), ale człowiek zły nie powinien nim być [...], bo u każdego rozum wybiera to, co jest dla niego najlepsze, a człowiek prawy posłuszny jest rozumowi”⁶⁶. W innym swoim dziele Arystoteles dodaje: „Nie darmo przecież

w sobie nic miłości godnego, przeto nie odczuwają też żadnej ku sobie miłości. [...] Człowiek więc zły nie jest – jak się zdaje – przyjaźnie usposobiony nawet wobec siebie samego, ponieważ nie ma w nim nic godnego miłości” (A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 4, 1166 b, s. 265).

⁶⁴ Naturalna miłość siebie to chcenie dla siebie dobra zgodnie ze zdeterminowanym dążeniem natury, podczas gdy świadoma miłość siebie polega na chceniu dla siebie dobra na skutek wolnego wyboru. „Stąd zarówno anioł, jak i człowiek naturalnym pędem pożądamy swego dobra i swojej doskonałości: i to właśnie znaczy «kochać siebie samego». I dlatego naturalnym pędem zarówno anioł, jak i człowiek kocha siebie samego, gdy naturalnym pożądanym pragnie dla siebie jakiegoś dobra. A gdy pragnie dla siebie jakiegoś dobra drogą wyboru, wówczas kocha siebie samego miłością z wolnego wyboru” (Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, t. 5, s. 19; por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I, q. 60, a. 3).

⁶⁵ A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 9, 1169 a, s. 271.

⁶⁶ Tamże, ks. IX, rozdz. 8, 1168 b-1169 a, s. 270n.

żywi każdy miłość do samego siebie, lecz jest to uczucie wszczepione przez naturę, a tylko samolubstwo słusznie bywa potępiane; nie jest ono jednak miłością samego siebie, ale jej nadmiernym przerostem”⁶⁷.

Wreszcie, w sławnej dziesiątej księdze *Etyki nikomachejskiej*, rozprawiając o szczęściu człowieka, dochodzi do następującego wniosku: „Jeśli więc rozum jest czymś boskim w stosunku do człowieka, to i życie zgodne z nim jest boskie w porównaniu z życiem człowieka. Nie trzeba jednak dawać posłuchu tym, co doradzają, by będąc ludźmi, troszczyć się o sprawy ludzkie i będąc istotami śmiertelnymi – o sprawy śmiertelników, należy natomiast ile możności dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze; bo jeśli jest to nawet rozmiarami nieznaczne, to jednak potęgą swą i cennością przerasta ono znacznie wszystko inne. Ten właśnie pierwiastek boski w każdym człowieku może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego, skoro jest jego pierwiastkiem lepszym i istotnym; [...] co bowiem jest swoistą właściwością każdego, to jest dlań z natury najlepsze i najprzyjemniejsze. Dla człowieka tedy jest nim życie zgodne z rozumem, ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem”⁶⁸.

Komentując te i podobne rozważania Arystotelesa, Tomasz stwierdza, że poznanie siebie jako zasada miłości siebie polega właściwie na uznaniu jednego z elementów istotnych natury ludzkiej za podstawowy (łac. principale). W konsekwencji otrzymujemy miłość siebie jako natury (istoty) cielesno-zmysłowej oraz miłość siebie jako natury rozumno-duchowej (transcendującej materię). Jest to kluczowy moment rozumienia miłości siebie. Jako akt rozumny, miłość ta musi się bowiem liczyć z obiektywnym porządkiem rzeczy, poznawanym przez rozum. Stąd błąd w poznaniu jest przyczyną skrzywienia miłości: „Non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos [...]; vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt”⁶⁹.

Prawdą o naturze ludzkiej – do której dochodzi rozum na podstawie poznania aktów działania osobowego – jest to, że elementem zasadniczym w człowieku jest jego sfera umysłowa, transcendująca materię, a zatem podporządkowująca sobie sferę zmysłowo-materialną do własnych, racjonalnych celów⁷⁰. Nieprawdziwe poznanie siebie prowadzi do miłości skoncentrowanej przede wszyst-

⁶⁷ T e n z e, *Polityka*, ks. II, rozdz. 2, 1263 b, s. 50.

⁶⁸ T e n z e, *Etyka nikomachejska*, ks. X, rozdz. 7, 1177 b -1178 a, s. 291n.

⁶⁹ Św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, II-II, q. 25, a. 7. W przekładzie Andrzeja Głazewskiego fragment ten brzmi następująco: „W wyniku niepoprawnej znajomości siebie, [...] miłość jest pomyłona; [...] prawdziwe rozpoznanie siebie [sprawia że – A.G.] miłość jest prawdziwa” (t e n z e, *Suma teologiczna*, t. 16, s. 66).

⁷⁰ „Czymś bowiem naczelnym w człowieku jest dusza rozumna, wtórną zaś jego natura zmysłowa i fizyczna (cielesna)”. Tamże, s. 65.

kim na własnej cielesności, związanej z działaniem zmysłów jako jej istoty⁷¹. W taki sposób fałsz poznawczy prowadzi do błędnego wyboru dobra i wskutek tego do moralnego skrzywienia (zła). Jest to sytuacja, w której świadoma miłość siebie sprzeciwia się miłości siebie naturalnej. Stąd wola jest w stanie wewnętrznego rozdarcia (łac. *dissensio*), jest bowiem pociągana do czegoś innego z natury i z wolnego wyboru⁷², a sama miłość siebie staje się nieuporządkowana (łac. *inordinatus amor sui*), czyli zdeprawowana, gdyż w każdym swoim akcie sprzeciwia się naturze. Dlatego właśnie taka miłość siebie jest źródłem moralnego zła⁷³.

Problem miłości siebie jako jedności z sobą samym należy zatem rozpatrywać – zgodnie z wykładem Tomasza – z uwzględnieniem poprzedzającego miłość poznania: właściwa (prawdziwa) miłość siebie wymaga uzgodnienia się (a raczej ciągłego uzgadniania się) z celami odczytywanymi przez rozum. Ze względu na niedoskonałość ludzkiej natury, przejawiającą się w „dramacie osoby i natury”, miłość tę należy rozumieć jako cel doskonałego (moralnie dobrego) życia osobowego, które nigdy jednak do końca nie jest wolne od ograniczeń⁷⁴. Miłość siebie rozpatrywana od strony natury ludzkiej, czyli naturalna miłość woli, jest więc bezinteresowna, gdyż skierowana jest na dobro jako takie, samo w sobie. Interesowność pojawia się na poziomie poznawczym osoby i może prowadzić do moralnego zła w przypadku fałszywego poznania oraz niezgodnego z prawdą wyboru, to znaczy wtedy, gdy interesowność oznacza redukcję bytu ludzkiego do wymiaru materialno-cielesnego, a tym samym do absolutyzacji dóbr cielesnych, które są *de facto* dobrami pozornymi, zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami Stagiryty.

Skoro zatem miłość siebie jest wzorem dla miłości, jaką żywi się do drugiej osoby, i skoro relacja taka zacieśnia się następnie w oparciu o wzajemne

⁷¹ „Nie wszyscy uważają siebie za to, czym są [...]. Żli zaś cenią w sobie jako naczelną naturę zmysłową i fizyczną, czyli człowieka zewnętrznego. Stąd w wyniku niepoprawnej znajomości siebie, ich miłość jest pomyłona, ale miłują to, co w ich mniemaniu stanowi ich jaźń” (tamże; s. 65n.). Uznanie przez byt rozumny, że jego istotą jest materialność, jego rozumność zaś podporządkowana jest pożądanom zmysłowym, sprawia, że miłość przyjacielska ulega skrzywieniu, gdyż powinna ona zwracać się do osób, czyli zasadniczo bytów rozumnych. Należałoby tu więc mówić o pozornej miłości przyjacielskiej w stosunku do siebie samego.

⁷² Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 77, a. 7; tamże, II-II, q. 153, a. 5. Por też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 6, *Człowiek*, cz. I, tłum. P. Bełch OP, Veritas, London 1980, s. 83-85; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 22, *Umiarkowanie*, tłum. ks. S. Bełch, Veritas, London 1963, s. 75n.

⁷³ Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 77, a. 4; por. też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 6, s. 77-79.

⁷⁴ Człowiek jest bowiem bytem duchowo-materialnym, a nie duchem uwięzionym w materii, który musi się z niej wyzwolić, jak utrzymywał Platon. W doskonałym życiu moralnym nie chodzi bowiem o negację dóbr cielesnych (gdyż człowiek musiałby zanegować wówczas prawdę o sobie jako o bycie złożonym), ale o właściwe uporządkowanie tych dóbr jako środków w stosunku do osobowych celów.

przyjacielskie odniesienie (czyli wzajemne okazywanie sobie miłości przyjacielskiej opartej na miłości siebie), to relacja ta będzie taka, jaka jest miłość siebie każdego z wiążących się z sobą przyjaciół. Przyjaźń prawdziwa, jak twierdził Arystoteles, dotyczy tylko ludzi dobrych, gdyż oni właśnie kochają w sobie cnotę i dobro, które to w relacji przyjaźni mogą pomnażać. Można nawet powiedzieć, że przyjaźń taka sprzyja też ciągłemu potwierdzaniu prawdy o sobie, tej prawdy, która u każdego z przyjaciół stała u podstaw miłości siebie. Odkrywając zatem w drugim człowieku to wyjątkowe dobro zwane osobą i wiążąc się z nim tą szczególną relacją, jaką jest prawdziwa przyjaźń, człowiek ma jednocześnie możliwość odkrywania siebie, ciągłego zgłębiania własnej osobowej (rozumnej i wolnej) natury – to tak, jakby dzięki przyjaźni zyskiwał on właściwy grunt do weryfikacji prawdy o sobie.

Trzeba jednakże pamiętać o tym, przed czym przestrzegał Arystoteles na zakończenie swej refleksji o przyjaźni: „Przyjaźń między ludźmi nikczemnymi jest zła (bo chociaż są ludźmi niestałymi, łączą się w tym, co złe, i upodabniając się do siebie nawzajem, stają się niegodziwi)”⁷⁵. Puenta jego rozważań była jednak jak najbardziej optymistyczna: „Przyjaźń zaś ludzi prawych jest dobra i umacnia się w miarę ich obcowania z sobą; zdaje się też, że dzięki temu, iż [wspólnie] działają, stają się lepsi i jedni drugich nawzajem poprawiają”⁷⁶.

ODDAĆ SIEBIE, BY SIEBIE ODNALEŹĆ CZYLI ODKRYWANIE WSPÓLNOTY

Możemy teraz wrócić do postawionego wcześniej zarzutu, przybierającego postać paradoksu, czyli pewnej (rzekomej) sprzeczności między bezinteresownością miłości przyjaciół a miłością siebie. Jak już wspomniano, miłość do drugiej osoby uzasadniona jest tylko przez podobieństwo do miłości siebie: podmiot odnosi się do drugiej osoby jak do siebie samego, a więc jak do drugiego siebie. Miłość taka rodzi się z rozumnego i wolnego aktu osoby, rozpoznającej w drugim jego (osobowe) istnienie, doświadczane najpierw w sobie⁷⁷. Każdy człowiek kocha jednak bardziej samego siebie niż kogoś drugiego, bo

⁷⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 12, 1172 a, s. 278. W tym samym duchu Clive S. Lewis pisze: „Przyjaźń [...] może być szkołą cnoty, ale również [...] szkołą występku. Zawiera w sobie sprzeczności. Ludzi dobrych czyni lepszymi, a złych gorszymi” (Lewis, dz. cyt., s. 105n.). W cytacie tym „wykropkowane” zostały błędne (choćby w świetle powyższej wypowiedzi Arystotelesa) uwagi Lewisa sugerujące, że starożytni myśliciele nie byli świadomi tejże przestrogi i przyjaźń rozumieli tylko jako coś wzniosłego.

⁷⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 12, 1172 a, s. 278.

⁷⁷ „Wyrażenie «siebie samego» może, po pierwsze, odnosić się do poznania, względnie do miłości, od strony przedmiotu poznanego i umiłowanego. Według takiego ujęcia jeden [...] poznaje drugiego jak siebie samego, ponieważ jak poznaje, że sam istnieje, tak poznaje, że i ów drugi istnieje-

sam ze sobą jest złączony jednością substancjalną. Chcenie dobra dla drugiej osoby nie może więc być większe, aniżeli chcenie dóbr dla siebie⁷⁸. Pochodność miłości do drugiej osoby od miłości siebie nie oznacza jednak, że ta pierwsza nie może być kochaniem dobra ze względu na nie samo. Podobnie bowiem jak każdy podmiot (z natury) ustanawia siebie celem swego pożądania, tak samo (aktem rozumu) czyni celem drugi byt osobowy, ku któremu następnie kieruje swoje działanie, chcąc dla niego dobra. Ponieważ zaś miłość przyjacielska jako taka nie oczekuje żadnej zapłaty, można mówić w tym przypadku o bezinteresownej miłości do drugiej osoby⁷⁹. Tym samym należy stwierdzić, że bezinteresowna miłość do drugiej osoby pochodna jest od bezinteresownej, naturalnej miłości siebie.

Akt ten jest jednak bezinteresowny tylko strukturalnie (w oderwaniu od innych sfer życia ludzkiego), gdyż z natury rzeczy kochający podmiot szuka w drugiej osobie jakiegoś dobra dla siebie, szuka pomocy we własnym rozwoju osobowym. Miłość do drugiej osoby zachowuje zawsze pewną współmierność, odpowiednią proporcję wobec miłości siebie⁸⁰. Efektem takiej współmierności jest właśnie przyjaźń, której istotną cechą jest, jak powiedziano, wzajemność (łac. *mutua amatio*). Znamienne, że św. Tomasz wskazuje na ontologiczną rację przyjaźni i wzajemnej miłości, wynikającą z natury bytu osobowego i jego celu. Po pierwsze, dobro własne jakiegokolwiek podmiotu ludzkiego ma charakter tym doskonalszy, im bardziej wiąże się z jakimś dobrem wspólnym, zwłaszcza wtedy, gdy chodzi o dobra niematerialne, niepodzielne w sobie i stąd mogące się udzielać wielu bytom rozumnym⁸¹. Po drugie, dobro jednostki ludzkiej odnosi się z natury do dobra całości, czyli naturalnej wspólnoty, ukonstytuowanej na mocy natury gatunku ludzkiego⁸². Człowiek bowiem jest z natury bytem społecznym, osiągającym swoje spełnienie we

je⁷⁹. Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, t. 5, s. 21n.; por. też: t e n ż e, *Summa theologiae*, I, q. 60, a. 4, ad 1.

⁷⁸ „Ten, kto kocha, [...] nie chce [dobra] bardziej dla przyjaciela niż dla siebie i dlatego nie powoduje, że się kocha drugiego więcej niż siebie samego”. T e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 10, s. 68; por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 3, ad 3. Por. też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 16, s. 283n.; t e n ż e, *Summa theologiae*, II-II, q. 44, a. 7.

⁷⁹ Por. t e n ż e, *Scriptum super III librum Sententiarum*, d. 29, a. 3, ad 2.

⁸⁰ Por. t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 10, s. 68; por. też: t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 3, ad 3.

⁸¹ „Kto służy dobru społecznemu, służy w konsekwencji dobru osobistemu. [...] Nie może być dobra własnego bez dobra społecznego rodziny, miasta czy państwa” (t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, tłum. ks. S. Bełch, Veriats, London 1964, s. 37; por. t e n ż e, *Summa theologiae*, II-II, q. 47, a. 10, ad 2). Por. też: M. A. K r a p i e c, hasło „Dobro wspólne”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, s. 631-634.

⁸² Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, II-II, q. 26, a. 3; I, q. 60, a. 4 i 5 (zwl. ad 1); II-II, q. 47, a. 10, ad 2. Por. też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 16, *Miłość*, s. 79-81; t. 5, *Aniłowicie. Świat widzialny*, s. 20-26, zwł. 25; t. 17, *Roztropność*, s. 37n.

wspólnocie bytów rozumnych, dążących do wspólnego transcendentnego celu i związanych relacją wzajemnej miłości⁸³. Racją takiej więzi jest wspólny cel, czyli wspólne dobro, które staje się z kolei racją dążenia do innych dóbr osobowych umożliwiających osiągnięcie tego celu⁸⁴. W tym sensie miłość wzajemna między ludźmi jest czymś naturalnym, a jej znakiem jest naturalna bliskość ludzi między sobą i fakt spontanicznego nawiązywania przyjaźni⁸⁵.

Ów społeczny wymiar miłości w istotny sposób ukazuje sens miłości do drugiej osoby, a także sens przyjaźni i miłości wzajemnej jako podstawy doskonałego społeczeństwa⁸⁶. Aspekt ten wyjaśnia także interesujący nas tu związek między miłością drugiej osoby a potrzebą odnajdywania w takiej miłości dobra dla siebie. Arystoteles zauważył, że „ludzie [...], kochając przyjaciela, kochają to, co jest dla nich dobre, gdyż człowiek dobry, stając się przyjacielem, staje się też dobrem dla swego przyjaciela”⁸⁷. W odnośnym fragmencie *In Ethicorum Aristotelis libri* [Komentarza do *Etyki Nikomachejskiej* Arystoteles] Akwinata wyjaśnia, że dobro, które jest kochane samo dla siebie, czyli druga osoba, o ile jest przyjacielem, jest też dobrem dla kochającego, mimo iż sam akt tej miłości nie ma na względzie odniesienia do niego jako podmiotu (gdyż wtedy druga osoba nie byłaby kochana ze względu na nią samą, ale ze względu na kochający podmiot)⁸⁸. Dobro kochane dla niego samego okazuje się w rezultacie również dobrem samego kochającego (skoro go doskonali), o ile ten ukochał je jako dobro samo w sobie⁸⁹.

⁸³ „Między tymi bowiem, którzy mają jeden wspólny cel, powinna istnieć łączność uczucia. Ludzie zaś uczestniczą w jednym wspólnym celu szczęśliwości, ku któremu ze zrządzenia Bożego są skierowani. Powinni więc ludzie być złączeni wzajemną miłością. Co więcej, gdy ktoś kocha drugiego, wynika z tej miłości, że kocha też tych, których kocha ów człowiek, i tych, z którymi on jest złączony. [...] Skoro człowiek z natury jest istotą społeczną, potrzeba mu pomocy innych ludzi przy osiągnięciu właściwego sobie celu. A dzieje się to najwłaściwiej przez wzajemną miłość między ludźmi. A zatem prawo Boże, które kieruje ludzi do ostatecznego celu, poleca nam wzajemną miłość”. T e n ż e, *Summa contra gentiles*, III, c. 117, 2-4, w: tenże, *Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, W drodze, Poznań 2007, t. 2, s. 345.

⁸⁴ Por. K r a p i e c, *Dobro wspólne*, s. 631-633.

⁸⁵ „Jest zaś rzeczą naturalną dla ludzi, by się wzajemnie miłowali. Oznaką tego jest fakt, że człowiek na mocy pewnego wrodzonego instynktu wspomaga w potrzebie każdego innego człowieka, nawet nieznanego, wskazując mu na przykład właściwą drogę, podnosząc go, gdy upadnie i tak dalej. Tak, jak gdyby każdy człowiek dla każdego człowieka był z natury bliskim i przyjacielem”. Św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa contra gentiles*, III, c. 117, 6, s. 345.

⁸⁶ „Societas quaedam amantis et amati in amore, ut scilicet mutuo se diligere sciant” (Wspólnota miłości pomiędzy kochającymi, którzy świadomie okazują sobie wzajemną miłość – tłum. A.G.). T e n ż e, *Scriptum super III librum Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 1.

⁸⁷ A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 5, 1157 b, s. 244.

⁸⁸ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *In Ethicorum Aristotelis libri*, lib. 8, lec. 5, c. 10.

⁸⁹ Arystoteles podkreśla, że miłość do przyjaciela ze względu na niego samego, czyli uznanie go za dobro nazwane później godziwym, okazuje się źródłem zarówno dobra pożytecznego, jak i przyjemnego: „Ci bowiem, którzy są etycznie dzielni, są dobrzy i w bezwzględym tego słowa

Tak rozumiany akt miłości przyjacielskiej do drugiej osoby (strukturalnie bezinteresowny, gdyż dążący do dobra jako takiego) jest więc warunkiem odnalezienia w relacji przyjaźni (czyli wzajemnej miłości) własnego doskonalącego osobowy podmiot dobra⁹⁰. Samorealizacja, zawarta jako cel w naturalnej skłonności człowieka do własnej doskonałości (skłonnością tą jest miłość siebie), jest zatem dla bytu osobowego w najwyższym stopniu osiągalna poprzez oddanie się w miłości drugiemu bytowi osobowemu, gdyż to właśnie druga osoba jest tym dobrem, które porusza wolę do tego, by uczyniła się ona źródłem działania ukierunkowanego na przyjaciela⁹¹. W tym też znaczeniu można twierdzić, iż „miłość powoduje nowy stan bytowania osobowego, stan relacyjny, który głęboko wnika w strukturę bytu osobowego”⁹² i w którym przez fakt wzajemnego oddania (darowania) się każda z osób jest tą, która się oddaje drugiej i zarazem tą, której oddaje się osoba druga⁹³.

Ów niezwykle znamienity fakt dopełniania się w miłości ludzkiej pozornie sprzecznych ze sobą elementów można wyjaśnić w inny jeszcze sposób, odwołując się do miłości siebie. Akt miłości przyjacielskiej skierowany do drugiej osoby, polegający na chceniu dla niej dobra, będąc aktem woli, ma charakter duchowy i w tym sensie doskonali duchowe władze człowieka. Jako taki, akt ten jest dobrem kochającego podmiotu, dobrem którego chce on dla siebie jako istoty rozumnej, a zatem również dobrem, które realizuje, oparte na naturalnej skłonności dążenie miłości siebie. Z tej racji należy pragnąć dóbr duchowych bardziej dla siebie niż dla innych (co nie znaczy, że nie należy w ogóle chcieć ich dla innych), dóbr cielesnych natomiast bardziej dla innych, gdyż chcąc dobra

znaczeniu, i wzajemnie sobie pożyteczni. Podobnie też są sobie mili, bo ludzie dobrzy są mili w bezwzględny tego słowa znaczeniu i nawzajem dla siebie” (A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, rozdz. 3, 1156 b, s. 241). Św. Tomasz, poszukując racji tego fenomenu, będzie wykazywał analogiczność dobra godziwego jako dobra najdoskonalszego (por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, II-II, q. 44, a. 7; por też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 16, s. 283n.).

⁹⁰ Por. t e n ż e, *Scriptum super III librum Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 1, ad 11. Por. też: t e n ż e, *Summa theologiae*, II-II, q. 28, a. 1; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 16, *Miłość*, s. 116-118.

⁹¹ „Otóż wola nasza nie jest przyczyną [dobra], jakie istnieje w rzeczach, lecz przeciwnie: to [dobro] tychże rzeczy, stanowiąc jej przedmiot, porusza i pociąga ją. Wynika z tego, że nasza miłość, dzięki której my chcemy dla bliźniego dobra, bynajmniej nie jest przyczyną [dobra] w bliźnim; wprost przeciwnie: to [dobro] bliźniego – prawdziwe czy domniemane, obudza naszą miłość, za podniętą której my w bliźnim chcemy zarówno zachować dobro, które już posiada, jak i dodać, którego nie posiada; i w tym też kierunku idą nasze wysiłki”. T e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 2, *O Bogu*, cz. I, tłum. P. Belch OP, Veritas, London, 1977, s. 161; do przekładu Piusa Belcha wprowadzono w nawiasach kwadratowych termin „dobro” w miejsce słowa „dobroć”). Por. też: t e n ż e, *Summa theologiae*, I, q. 20, a. 2.

⁹² M.A. K r a p i e c, *Człowiek i prawo naturalne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 136.

⁹³ Taką formę wzajemnej miłości i przyjaźni Karol Wojtyła określał mianem miłości oblubieńczej. Por. K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986, s. 87n.

dla innych, uzyskujemy dobro duchowe z tego wynikające. Czytamy u Arystotelesa: „Prawdą też jest o człowieku etycznie wysoko stojącym, że wiele rzeczy czyni ze względu na przyjaciół i na ojczyznę, a nawet jeśli trzeba, umiera za nich; wyrzeknie się bowiem i majątku, i zaszczytów, i w ogóle wszelkich dóbr, o które ludzie walczą, a będzie usiłował uzyskać to, co moralnie piękne [...]. To zaś właśnie może jest udziałem tych, którzy giną za coś; jako że w ten sposób wybierają dla siebie coś, co jest bardzo piękne. Gotowi są też wyrzec się majątku, aby przyjaciołom większej przysporzyć korzyści; przyjacielowi bowiem przypada wówczas majątek, im zaś samym – moralne piękno; tak więc większe dobro przeznaczają sobie samym”⁹⁴. Innymi słowy, miłość do osoby jako dobra godziwego doskonalą sam podmiot miłości w aspekcie duchowym, doskonalenie to polega zaś na ofiarowaniu się drugiej osobie, czyli na ofiarowaniu własnych dóbr o charakterze cielesno-materialnym, aż po oddanie własnego życia⁹⁵. Wynika z tego, że to miłość do innych osób i wiązanie się z nimi w relacji prawdziwej przyjaźni w największym stopniu udoskonala ludzką osobę, a także objawia doskonałą miłość siebie (zgodną z jej postacią naturalną).

Wnioski z powyższych rozważań upoważniają do stwierdzenia, że bezinteresowność miłości i przyjaźni nie może być rozumiana jednoznacznie, podobnie jak sama natura ludzka, a także dobro, ku któremu się ona kieruje. Miłość ludzka jest zatem: po pierwsze, bezinteresowna z natury; po drugie, w pewnym sensie bezinteresowna i w pewnym interesowna w odniesieniu do pożądanego dobra duchowego; i po trzecie, zasadniczo interesowna w odniesieniu do dóbr cielesno-zmysłowych, traktowanych jako cele zamykające ludzki podmiot w sobie samym i pozbawiające go obiektywnego wymiaru prawdy, dobra i piękna. Na tej podstawie można teraz stwierdzić, że miłość bezinteresowna do dobra jako takiego, mająca swe źródło w naturalnej miłości woli i transcendująca materialne przywiązanie do dóbr względnych, „organizuje sobie”, by tak rzec, cielesność osoby do ukonstytuowania miłości na własną, osobową miarę, do tworzenia wspólnoty przyjaźni bytów rozumnych, dążących do tego samego celu transcendującego materię, i w tym duchu wzajemnie się doskonalących.

Przyglądając się człowiekowi od strony jego natury, nie sposób nie postawić pytania o rację istnienia miłości bezinteresownej, będącej podstawą wiązania się osób w przyjaźni. Racją tą jest możliwość ukochania właściwego człowiekowi celu, który jest kochany z jednej strony na miarę jego duchowej natury, dla niego samego, z drugiej natomiast na miarę człowieka, z uwzględnieniem jego duchowo-cielesnego stanu bytowego. Z faktu tego wynika otwartość na inne osoby, a przez to możliwość przekraczania własnych ograniczeń, które

⁹⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 8, 1169 a, s. 271.

⁹⁵ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super III librum Sententiarum*, d. 29, a. 5.

zamykają ludzki podmiot w nim samym, uniemożliwiając przez to rzeczywiste doskonalenie jego osobowych potencjalności. O ile bowiem człowiek wskutek tychże ograniczeń skłonny jest bardziej kochać swoje własne (czyli cielesne, doczesne) dobro, nieprowadzące do jego spełnienia (niedające szczęścia), o tyle miłość bezinteresowna okazuje się siłą zwracającą człowieka ku jego właściwemu celowi.

Ponadto osoby ludzkie, doskonaląc się w bezinteresownym kochaniu dobra jako takiego (czyli dobra duchowego), upodabniają się do niego, doskonaląc się tym samym jako osoby, gdyż zbliżają się do właściwego sobie dobra. Upodabnianie się do realnie doskonalącego byt ludzki dobra jest najwyższym sposobem aktualizacji osoby i jej spełniania się w swym istnieniu. Stan doskonałości osoby wyraża się zatem w darowaniu się drugiej osobie. „Narzędziem” darowania siebie są dobra cielesne, ofiarowane bezinteresownie drugiej osobie, celem zaś jest ostatecznie wzbudzenie pożądania (chcienia, pragnienia) dobra jako takiego, tkwiącego jako zasada w naturze woli, a w praktyce ludzkiego życia jawiącego się jako dobro trudne i często niezrozumiałe⁹⁶.

Wspólne kierowanie się osób ku ich właściwemu dobru rodzi specyficznie ludzką więź, jaką jest przyjaźń. Jest to najbardziej odpowiednia ludzkiej naturze forma jednoczenia się z innymi (równymi sobie) bytami, gdyż pozwala na wspólne dążenie do osobowo rozpoznanych celów (a także usprawnianie tego dążenia), jak również doskonalą byt ludzki w wielu aspektach – jako że dobro godziwe okazuje się także dobrem przyjemnym i użytecznym. Do takiego rodzaju wspólnoty, zdaje się twierdzić Arystoteles, powołany jest rodzaj ludzki, gdyż tylko tworząc takie więzi, ludzie mogą być sobie pomocą w niełatwym dążeniu do ostatecznego celu ich życia. Budowane na bazie tak rozumianej przyjaźni społeczeństwo okazuje się jedynym naprawdę ludzkim środowiskiem przyporządkowanym rozumnie poznawanej hierarchii dóbr (celów i środków).

Ponadto przyjaźń jako wspólnota oparta na tak rozumianej wzajemnej miłości związana jest także z pewnym istotnym trudem. Przekraczanie przywiązania do dóbr cielesno-materialnych jest bowiem z jednej strony konieczne, gdyż daje możliwość realnego spełnienia się osoby, z drugiej natomiast jest niełatwe, a nieraz wręcz niepożądane. Oznacza to, że doskonała przyjaźń nie usuwa egzystencjalnego dramatu człowieka, ale wraz z nim współstanowi istotny czynnik aktualizacji ludzkiej natury, wskazując, że samowychowanie jest konieczne, by móc realizować cele osobowe. Można powiedzieć, że wymóg samowychowania i „przekraczania” swych cielesno-zmysłowych ograniczeń wynika z obecnych w naturze ludzkiej bezinteresownych skłonności.

⁹⁶ Wiąże się to z koniecznością poznania, że cel życia ludzkiego jest poza samym człowiekiem. Takie poznanie wymaga z kolei refleksji nad ujawniającą się nieustannie w ludzkim doświadczeniu przygodnością.

OD „COMMUNICATIO” DO „COMMUNIO”
CZYLI ODKRYWANIE SZCZĘŚCIA

Na koniec należy zwrócić uwagę na jedną z najistotniejszych konsekwencji takiego rozumienia międzyosobowej wspólnoty. Przyjaźń jako wzajemna miłość wyrażająca się w postawie darowania się drugiemu odsłania tajemnicę ludzkiego ducha: osiąga on spełnienie (szczęście) we wspólnocie, w oddaniu siebie drugiemu. Szukając swego największego dobra, swojej osobowej doskonałości, znajduje je poza sobą – swój osobowy rozwój odkrywa we wzajemnym darowaniu się, w szczególnej wspólnocie ducha. Przyjaźń w refleksji filozofów przeważnie wiązana była ze szczęściem lub stanem jakiejś wyższej przyjemności. Arystoteles księgę dziesiątą *Etyki nikomachejskiej*, dotyczącą rozumienia przyjemności i szczęścia, umieszcza bezpośrednio po księgach o przyjaźni. Dla Tomasza z Akwinu sensem każdego dyskursu na temat osoby ludzkiej i rozpoznawanego przez nią dobra jest ostateczny horyzont życia, czyli jego spełnienie (przy czym, jak wiadomo, Akwinata dopełnia argumenty filozoficzne treścią teologiczną). W gruncie rzeczy aspekt ostatecznego celu życia człowieka okazuje się nieodzowny przy wszelkim głębokim namyśle nad ludzką naturą, a także nad znaczeniem i rolą międzyosobowych relacji.

Miłość dóbr duchowych ma postać przyłgnięcia, które samo w sobie jest szczególną doskonałością osoby, gdyż zawiera jakby w załączku moment ukochania Dobra najwyższego. Miłość dobra jako takiego, które pociąga wolę do kochania go dla niego samego, jest w istocie miłością Dobra w pełni, Dobra absolutnego. Człowiek może kochać Dobro najwyższe dzięki miłości bezinteresownej, podnoszącej na wyższy poziom ludzkie dążenie ku dobru⁹⁷. Każda bowiem miłość skierowana ku dobru ze względu na nie samo jest coraz doskonalszym ukochaniem Przyczyny tego dobra. Mimo że Przyczyna ta jest w tym życiu (bezpośrednio) niepoznawalna i nieosiągalna, miłość do Niej realizuje się na drodze uczestnictwa w miłości bezinteresownej do innych osób⁹⁸. Miłość siebie jest także ostatecznie ukochaniem podobieństwa Bożego (lub Bożej idei siebie) zrealizowanego w sobie. Kochając więc siebie, człowiek nie może nie kochać Boga, a kochać Boga może tylko kochając siebie w pełni i prawdziwie⁹⁹.

⁹⁷ Należy oczywiście pamiętać, że Bóg jako Byt absolutnie transcendentny nie może być bezpośrednim przedmiotem miłości ludzkiej (gdyż nie może być poznany). Może jednak być kochany jako przyczyna w dobrach-skutkach.

⁹⁸ Szerzej na ten temat zob. A. G u d a n i e c, *Problem miłości Boga i „paradoks szczęścia” – rozwiązanie św. Tomasza z Akwinu*, w: *Filozofia o religii*, red. W. Dłubacz, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009, s. 165-182.

⁹⁹ Dążąc do kochania Boga, człowiek w najwyższym stopniu kocha samego siebie, pragnąc dla siebie najwyższego (ostatecznego) dobra. W tym sensie człowiek kocha samego siebie miłością nadprzyrodzoną. Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Quaestio disputata de caritate*, a. 7, ad 10-11.

Jeżeli każde dobro, zwłaszcza osobowe, jest odbiciem Dobra najwyższego, to każda miłość musi być ostatecznie rozumiana jako uczestnictwo w miłości, jaką Bóg kocha samego siebie¹⁰⁰. Każda przyjaźń oparta na takiej właśnie miłości jest zatem poszukiwaniem (i zarazem przedsmakiem) przyjaźni z Bogiem, pewnej wspólnoty ducha i jedności z Nim. Oddanie siebie w przyjaźni ma postać otwarcia się na dobro, które może spełnić osobę w jej wymiarze duchowym. Jest to zatem droga do upragnionego szczęścia. Mimo że szczęście człowieka polega na dobru jego duszy, okazuje się ono dobrem zdolnym „wyprowadzić” go poza niego samego ku zjednoczeniu z Dobrem najwyższym, spełniającym ostatecznie pragnienie jego woli. Pewnym rodzajem uczestnictwa w tym upragnionym zjednoczeniu, którego niezatarty ślad nosi człowiek w swej naturze, jest miłość do innych osób – darowanie się im.

Ponieważ zjednoczenie z Bogiem jest jedyną możliwością spełnienia osoby ludzkiej, a naturalne siły człowieka nie pozwalają na jej zrealizowanie, pozostaje przyjąć inicjatywę samego Boga jako Tego, który pociąga człowieka do realnej z Nim przyjaźni, przygotowującej do zjednoczenia z Nim po śmierci. Miłość ludzka zostaje zatem ostatecznie udoskonalona w porządku nadprzyrodzonym¹⁰¹. Natura ludzka, zdolna do miłości Boga ponad wszystko, może zostać uzdrowiona ze swej skłonności „znizania się” ku dobrom materialnym¹⁰² i podniesiona na poziom wyższy, który został jej przeznaczony w akcie stworczym. Caritas, będąca najdoskonalszym uczestnictwem człowieka w miłości Boga¹⁰³, sprawia, że zwraca się on ku Bogu ze względu na pewną duchową z Nim wspólnotę – z gotowością do działania (łac. *promptitudo*) i radością (łac. *delectatio*), które są skutkiem miłości caritas¹⁰⁴. Tak powstaje przyjaźń z Bo-

¹⁰⁰ Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 3; por. też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 16, s. 120-122.

¹⁰¹ „Tęsknota za Bogiem jako za pełnią Bytu i Dobra jest pragnieniem nieskutecznym dla samego człowieka, mimo iż jest pragnieniem rzeczywistym, albowiem w siłach ludzkich nie leży dojsię do osiągnięcia tego właśnie celu, lecz jest to darem Boga”. M.A. K r a p i e c, *Realizm ludzkiego poznania*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 573.

¹⁰² W myśl wyjaśnień teologicznych skłonność ta wynika z tak zwanego grzechu pierworodnego. Na mocy tej skłonności człowiek zamiast Boga wybiera siebie samego.

¹⁰³ Miłość można rozumieć jako pewną doskonałość, która w bytach przygodnych osiąga swój szczyt w miłości-caritas, będącej udziałem w wewnętrznym życiu samego Boga (por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Quaestio disputata de caritate*, a. 7). Nadprzyrodzona miłość-caritas, wlana do duszy ludzkiej, wynika z niewspółmierności natury człowieka w stosunku do natury Boga i polega na udoskonaleniu duchowej natury człowieka – po to, by więź między człowiekiem a Bogiem mogła zaistnieć realnie (ontycznie). Nowy sposób istnienia duszy ludzkiej jest zgodny z naturalnymi prawami i służy całkowitemu skłonięciu ludzkiego pożądania ku Bogu jako ostatecznemu celowi. Por. t e n ż e, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 27, a. 2.

¹⁰⁴ „Nadprzyrodzona miłość Boga nade wszystko jest doskonalsza od miłości naturalnej. Miłością bowiem naturalną miłuje się Boga nade wszystko jako przyczynę i cel dobra przyrodzonego; miłością zaś nadprzyrodzoną – jako przedmiot szczęśliwości i Tego, z którym człowiek posiada pewną łączność

giem, powodująca najsilniejsze przyłgnięcie człowieka do swego ostatecznego celu. Jest ona także racją prawdziwej ludzkiej społeczności, w której zasada wzajemnej miłości staje się podstawą wszelkich relacji międzyludzkich¹⁰⁵.

W ten sposób dokonuje się uwieńczenie „dzieła” miłości ludzkiej, zrealizowanego we wspólnocie przyjaźni. Objawia ona człowiekowi nie tylko transcendentny i nieskończony wymiar celu, ku któremu jest on z natury zwrócony, ale również sam sposób dążenia do tego celu. Będąc u swych korzeni bezinteresowna, miłość ludzka przekracza ciasne ramy ludzkich ograniczeń i przekształca się w siłę, dzięki której człowiek może stawać się doskonały, „na obraz i podobieństwo Boże”, a zatem tak, jak zostało to zamierzone w akcie stworzenia. Przyjaźń ludzka jako relacja osobowa oparta na akcie miłości przyjacielskiej, odsłania zatem pełny wymiar bytowania osobowego: bytowanie wspólnotowe, polegające na oddaniu się innym (ostatecznie: Innemu). Jest to zarazem „odsłonięcie” natury Bytu Najwyższego, który istnieje w postaci „communio personarum”. W ten oto sposób poprzez współdzielenie życia (łac. *communicatio*), uznane przez Arystotelesa za jeden z warunków przyjaźni, wspólnota osób może odkryć we wzajemnej relacji szczególną jedność, będącą uczestnictwem w oczekiwanym zjednoczeniu z najwyższym Dobrem. Przyjaźń-caritas z Bogiem (jako Ojcem) i ludźmi (jako braćmi, dziećmi Boga) jest w ten sposób przygotowaniem do szczęśliwego życia w komunii Osób Bożych.

*

Podsumowując tę krótką i w dużej mierze fragmentaryczną refleksję, przypomnijmy, że przyjaźń została tu przedstawiona jako pewna droga, a raczej

duchową. Miłość nadprzyrodzona dodaje także do aktu miłości przyrodzonej pewną ochoczość i przyjemność; podobnie, jak posiadanie cnoty do aktu dobrego, lecz wykonanego pod wpływem samego tylko rozumu bez cnoty” (t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 14, *Nowe prawo i łaska*, tłum. R. Kostecki OP, Veritas, London 1973, s. 87; por. też: t e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, q. 109, a. 3, ad 1.

¹⁰⁵ Ponieważ przedmiotem caritas jest ostateczny cel jako taki, cnota ta wprowadza istotny porządek do dziedziny ludzkiego działania. Po pierwsze, stanowi formę wszystkich cnót, gdyż ich przedmioty (szczegółowe dobra) są podporządkowane Dobru najwyższemu. W tym sensie caritas nakazuje akty pozostałych cnót, a także innych rodzajów miłości (pożądania), przyporządkowując wszelkie ludzkie działanie celowi ostatecznemu. Jest więc najważniejszą z cnót oraz – w przeciwieństwie do cnót wiary i nadziei, z istoty swej doczesnych – jej trwanie jest wieczne, gdyż wiąże ona na zawsze człowieka z Bogiem. Po drugie, przedmiot caritas, którym jest życie wieczne, ma charakter dobra wspólnego, gdyż przynależy wszystkim, którzy są do tego życia powołani. W tym sensie caritas jest cnotą społeczną, ustanawiającą tym samym pewien porządek życia społecznego. Pragnąc dobra ostatecznego, pragniemy go nie tylko dla siebie, ale dla wszystkich ludzi. Takie pragnienie stanowi podstawę prawdziwej wspólnoty, społeczności. Caritas wiąże więc ludzi najsilniejszymi więzami społecznymi, sprawiając, że ewangeliczna miłość wzajemna staje się podstawą relacji międzyludzkich. Por. t e n ż e, *Quaestio disputata de caritate*, a. 2-3. Por. też: A. G u d a n i e c, hasło „Caritas”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, s. 43-46.

możliwość przebycia drogi, której pierwszym etapem jest odkrycie osobowego wymiaru drugiego człowieka, czyli odkrycie osoby jako dobra, które przyciąga naszą wolę do kochania go dla niego samego. Następnie w relacji przyjaźni osoba dochodzi do odkrycia własnego „ja”, które nie pozwala się zredukować jedynie do wymiaru cielesno-zmysłowego. Kolejnym stopniem dojrzewania tej międzyosobowej relacji jest odkrycie szczególnej wspólnoty ducha opartej na bezinteresownej (po ludzku, na miarę człowieka) miłości do dobra, które jest zarazem wystarczającą odpowiedzią na naturalne pragnienie miłości siebie. Ostatnim krokiem na drodze rozwoju przyjaźni, przekraczającym porządek przyrodzony, jest możliwość odkrycia ostatecznego wymiaru bytowania osobowego, „*communio personarum*” wiążącej ludzkie osoby z Dobrem najwyższym, z osobowym Absolutem, który w osobie Jezusa Chrystusa stał się prawdziwym przyjacielem każdego człowieka. Tak zarysowana dialektyka przyjaźni, której podstawą była myśl Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, odsłania istotną prawdę o samym człowieku i o celu jego życia, a także o znaczeniu i roli wiązania się z innymi osobami, o darowaniu się im i odkrywaniu swego szczęścia. Można ją także uważać za pewien szczególny dowód na duchową (ściślej: cielesno-duchową) naturę człowieka i taki właśnie charakter jego przeznaczenia – ostatecznego celu (w przeciwnym razie bezinteresowne akty ludzkiej miłości wydawałyby się co najwyżej najmniej niezrozumiałym i niepotrzebnym heroizmem).

Zakończmy te rozważania refleksją Clive’a S. Lewisa w tym właśnie duchu: „Przyjaźń wykazuje wspaniałą «bliskość przez podobieństwo» do samego nieba, w którym właśnie nieprzeliczona mnogość błogosławionych (a żaden człowiek nie może jej określić) wzmagą radość każdego z nich z obecności Boga. Bo każda dusza widząc Go, na swój sposób niewątpliwie dzieli się tą jedyną w swoim rodzaju wizją z wszystkimi innymi”¹⁰⁶.

¹⁰⁶ L e w i s, dz. cyt., s. 82.