

CHARAKTER MIŁOŚCI WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Miłość Boga i miłość bliźniego, podstawowe nakazy i wartości chrześcijaństwa, są uwarunkowane strukturą miłości jako nadprzyrodzonego usprawnienia i jako specyficznego aktu ludzkiego. Analiza tego aktu, naświetlenie jego genezy i zasadniczych powiązań naturalnych, w początkowym stadium jego powstawania, może w znacznej mierze ułatwić zrozumienie tego skomplikowanego, a przy tym fundamentalnego problemu moralności katolickiej.

1. Geneza miłości. Dwojakiej postawie wobec otaczającej rzeczywistości odpowiadają u człowieka dwie władze duszy, poznawcza i pożądawcza oraz dwa właściwe im procesy. „W pierwszym procesie, tj. w poznaniu — pisze Woroniecki — podmiot jest jakby nieruchomy, a przedmiot w ruchu, przychodzi on bowiem do podmiotu i odbija w nim swe podobieństwo, w drugim zaś, tj. w pożądaniu, dzieje się przeciwnie: przedmiot jest jakby nieruchomy a podmiot skłania się do niego, albo oddala, zależnie od tego, czy mu odpowiada, czy nie“¹.

Podobnie jak u ludzi, funkcja pożądawcza istnieje też u innych bytów. W naturze posiada zatem szerszy zakres niż poznanie; w ścisłym sensie zachodzi tylko u istot zmysłowych i rozumnych. Nie ma jednak pożądania bez uprzedniego aktu poznania. Jest to zależność tak ścisła, że u bytów nieożywionych i u roślin, u których brakuje władz poznawczych, pożądanie opiera się na akcie poznania samego Twórcy natury. Takie pożądanie nazywamy pożądaniem naturalnym (*appetitus naturalis*). Jest ono zdeterminowane przez naturę konkretnego bytu, w odróżnieniu od pożądania wyznaczonego przez poznanie wła-

¹ J. Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, Kraków 1948, t. I, s. 99.

sne podmiotu². Dzięki pożądaniu naturalnemu byty stworzone dążą bezwiednie do tego, co odpowiada ich naturze³.

Pożądaniu naturalnemu odpowiada u stworzeń wyższego typu pożądanie, które św. Tomasz określa wyrażeniem *appetitus animalis*, oparte na poznaniu własnym podmiotu. Wyróżniamy w nim dwa rodzaje władzy pożądawczej: zmysłową (*appetitus sensitivus*) i umysłową (*appetitus intellectivus*). Ich zróżnicowanie opiera się na odmienności poznania, które stoi u ich źródła. Będzie to mianowicie poznanie zmysłowe, albo też poznanie za pomocą umysłu. Istnieje też różnica ze względu na wewnętrzną autonomię podmiotu pożądania. U istoty zmysłowej pożądanie wynika spontanicznie, bez refleksji, u bytu zaś obdarzonego rozumem oparte jest na akcie rozważenia (*deliberatio*). Wreszcie rozmaity jest u nich stopień materialności podmiotu. Pożądanie zmysłowe więcej podlega aktywizacji, niż samo porusza; odwrotnie zaś dzieje się w przypadku pożądania rozumnego⁴.

Oba te rodzaje pożądania łączą się u człowieka i wzajemnie zazębiają, ponieważ jest on istotą zmysłowo-rozumną. Pożądanie zmysłowe jest tu jednak podporządkowane rozumowi i uczestniczy częściowo w jego niezdeterminowaniu. Niezdeterminowanie pochodzi stąd, że pożądanie kieruje się sądem rozumu a rozum nie jest władzą wyznaczoną jednokierunkowo⁵.

Ponieważ tak pożądanie zmysłowe jak i umysłowe płynie również z natury konkretnego bytu, dlatego można powiedzieć, że w szerszym znaczeniu istnieją dwie odmiany pożądania naturalnego. Jedna wspólna jest dla wszystkich bytów i utożsamia się z ich porządkiem celowości. Druga jest właściwa dla władzy pożądawczej i stanowi aktywność, do której określa ją sama natura. Pożądanie naturalne przeciwstawiamy zatem pożądaniu zmysłowemu i rozumowemu tylko w tym wypadku, gdy wyrażenie „*appetitus naturalis*“ pojmujemy w znaczeniu zwężonym i ściśle określonym⁶.

² G. Laporta, *Les notions d'appétit naturel et de puissance obéissante chez saint Thomas d'Aquin*, „Eph. Th. Lov.“, V (1928) 257—258. Zob. A. Gardeil, *Appétit suivant la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, W: D. Th. C. I, 1692.

³ S. th., I, q. 78, a. 1, ad 3.

⁴ A. Gardeil, op. cit., 101. 1693—1694.

⁵ S. th., I—II, q. 26, a. 1, c. Zob. J. Woroniecki, op. cit., s. 101—102.

⁶ G. Laporta, op. cit., s. 266.

Niezależnie od swego rodzaju, pożądanie charakteryzuje się potencjalnością nastawioną na wypełnienie przez świat zewnętrzny celem wzbogacenia i rozwoju danego bytu. Przez pożądanie byt dąży do wyłowienia z otaczającej rzeczywistości tych elementów, które odpowiadają jego potrzebom i pozwalają na rozwój po linii wewnętrznych dążeń i możliwości.

Przedmiot pożądania rozpatrujemy dwudzielnie. Albo stanowi on cel samego pożądania (*obiectum quod*), albo też pewien wzgląd leżący u podłoża zdynamizowania władzy (*obiectum cui*).

Właściwym przedmiotem (*obiectum quod*) władzy pożądawczej jest dobro. Realnie utożsamia się ono z bytem, dodając do niego aspekt pożądania⁷. Czynnikiem tłumaczącym pożądanie jest doskonałość bytu⁸. O ile osiągnięcie jakiegoś przedmiotu jest środkiem do zdobywania czegoś innego, wówczas takie dobro nazywamy pożytecznym (*bonum utile*). Jeżeli dane dobro jest ostatecznym kresem dążenia, po którego zdobyciu pożądanie osiąga swój cel, określamy je mianem dobra „stosownego“ (*bonum honestum*). Trzecią jakby odmianą jest dobro sprawiące przyjemność (*bonum delectabile*). Uspokaja ono władzę pożądawczą jako odpoczynek w upragnionej rzeczy⁹. W zakresie pożądania ludzkiego ostatnie dwa określenia wymagają ściślejszego ujęcia. W tym przypadku dobrem „stosownym“ nazywamy przedmiot odpowiadający człowiekowi ze względu na jego naturę rozumną, dobrem zaś „przyjemnym“ wszystko, co zaspokaja jego sferę zmysłową¹⁰.

U bytów nie obdarzonych rozumem *obiectum cui* utożsamia się z podmiotem pożądania. U istot rozumnych znajdzie się i ten kierunek dążenia, ale może też zająć przypadek, że osiąga się dobro dla kogoś innego czy czegoś innego, a więc dla dalszego przedmiotu, który sam w sobie jest dobrem dla pożądającego.

Dobro ze swojej strony ma wobec władzy pożądawczej podwójny charakter. Dzięki temu, że zostaje poznane, ukazuje się tej władzy jako odpowiednie i stanowiące cel godny osiągnięcia.

⁷ S. th., I, q. 5, a. 1, c.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, a. 6, c.

¹⁰ In VIII Eth., 1. 2.

Ponieważ dobro jest czymś realnym, przedmiot ujęty jako dobro narzuca się podmiotowi i pociąga do zdobywania. Władza pożądawcza nie tworzy dobra w rzeczach. Ona je w nich znajduje i poddaje się jego przyciąganiu. Tak dzieje się w porządku zamiarowym (*in ordine intentionis*)¹¹. Odwrotny proces zauważamy w porządku osiągnięcia (*in ordine executionis*). Aby w jakimś podmiocie nastąpić mogło dążenie do dobra i wybranie go za cel działania, musi w nim najpierw zaistnieć jakieś uprzednie uzdolnienie albo pewna proporcjonalność w stosunku do tego dobra¹². Dobro znajduje w ten sposób w podmiocie jakiś odpowiednik i podobieństwo, a podmiot pożądanego, dzięki temu podobieństwu, upatruje w konkretnym dobru coś dla siebie stosownego. Owo uzdolnienie albo proporcjonalność władzy pożądawczej, połączone z naturalną skłonnością do dobra, określamy jako upodobanie (*complacentia boni*). Podkreśla je Woroniecki. „To pierwsze ustosunkowanie się — pisze — czy to naszej uczuciowości, czy to woli do jakiegoś przedmiotu, jest źródłem wszystkich późniejszych zarówno uczuć jak i afektów woli, i ono zawsze w nich trwa jako ich podstawowe podłoże“¹³. W procesie powstawania miłości jest to coś pierwotnego i podstawowego. „Jeśli nazwą miłości — pisze dalej — oznaczamy wiele innych przejawów naszego życia afektywnego, to w pierwszym rzędzie winna ona przysługiwać temu pierwszemu, podstawowemu jego przejawowi, jako źródłu wszystkich innych“¹³.

Nie ma tu jeszcze pełnego i rzeczywistego aktu miłości. Upodobanie nie jest zależne od decyzji człowieka. Tym różni się od właściwego aktu miłości, który pochodzi z woli i może być wykonany pod jej nakazem¹⁴. Niemniej jednak ta faza powstawania miłości jest zasadnicza. W niej można już dostrzec najogólniejsze rysy aktu miłości. Dzięki upodobaniu przedmiotowe dobro jest już w jakiś sposób obecne w podmiocie i łączy się z jego władzą pożądawczą na zasadzie proporcjonalności.

¹¹ S. th., I, q. 16, a. 1, c.; q. 20, a. 2, c.

¹² Por. L. B. Gillon, *Genèse psychologique de la théorie thomiste de l'amour*, „Revue Thomiste“, XLVI (1946) 322—323.

¹³ J. Woroniecki, op. cit., t. II, s. 198.

¹⁴ F. Tillmann, *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi* (Die katholische Sittenlehre B. IV—I: Die Pflichten gegen Gott), Düsseldorf 1950⁴, s. 145.

Dzieje się to podobnie jak w stosunku materii do formy¹⁵. Forma do pewnego stopnia istnieje w materii, o ile materia jest zdolna do przyjęcia formy albo do przygotowania się na jej przyjęcie¹⁶. W akcie upodobania jako fundamentalnym dla miłości, wyróżniamy zatem trzy elementy: podmiotową władzę pożądczą, przedmiotowe dobro i skłonność, jaka łączy władzę pożądczą z przedmiotem.

Dla lepszego wyspecyfikowania tego aktu, należy jeszcze wziąć pod uwagę stosunek miłości do procesów poznawczych i afektywnych.

2. Stosunek miłości do poznania. Poznanie i miłość przebiegają w przeciwnych kierunkach. Przez poznanie umysł odnosi rzeczy do siebie i w jakiś sposób zaczyna je posiadać. Według obrazowego wyrażenia Foresta „łowi on byt”¹⁷. Rzeczy zewnętrzne stają się dla ducha obecne dzięki podobieństwu. Przez nie umysł nie tylko zdobywa prosty obraz, ale czyni te przedmioty własnością. (*Intentionaliter communicat rebus*).

Inaczej działa miłość. Łączy ona podmiot z innymi bytami nie przez to, by czyniła je własnością podmiotu, ale przez podmiotowe oddanie się tym bytom, przez zamianę w ich rzeczywistość. Władza pożądczą zdobywa dobro przez oddanie się dobru. Właściwe dla miłości nie jest to, by posiadać siebie, ale by porzucić samego siebie i oddać się czemuś, co się więcej miłuje niż samego siebie. Jest to możliwe. Dobro jest udoskonaleniem podmiotu. Miłując własne dobro miłuje się samego siebie w wyższy jakiś sposób. O ile rzecz poznana jest w poznającym przez wyobrażenie zmysłowe lub wyraz intelektualny, to przedmiot miłowany jest w miłującym przez orientację, jaką mu ku sobie nadaje¹⁸.

Przy powstawaniu miłości poznanie jest nieodzowne. U bytów nieożywionych i roślin, a więc u istot niższego rzędu, jest to jeszcze poznanie Stwórcy natury, uwidoczniające się w ce-

¹⁵ E. Szdźuj, *Genèse de l'amour d'après saint Thomas et saint Bonaventure*, W: *Magister Thomas Doctor Communis*, Gniezno 1933, s. 313.

¹⁶ Zob. S. Th., I, q. 90, a. 2, ad 2.

¹⁷ *Connaissance et amour*, (Paris) s. 113.

¹⁸ C. Gent., IV, c. 19; S. th., II—II, q. 27, a. 4, c. Por. M. Coconnier, *La charité d'après S. Thomas d'Aquin*, „Revue Thomiste”, XIV (1906) 7.

lowości. U zwierząt i u ludzi musi to być własne poznanie. Genetycznie trzeba przyznać pierwszeństwo poznaniu. Dla św. Tomasza jest niewątpliwe, że „Tylko wtedy można miłować dobro, gdy się je pozna“¹⁹. Poznanie nie jest oczywiście przedmiotem miłości, bo miłość dąży do dobra, a nie do poznania dobra. Niemniej jednak poznanie dobra jest koniecznym warunkiem, by mogło się ono stać przedmiotem umiłowania²⁰.

Według XXI tezy tomistycznej: „Wola kroczy za umysłem, a nie wyprzedza go; z koniecznością pożąda ona tego, co umysł przedstawia jej jako dobro całkowicie zaspokajające pożądanie; w stosunku jednak do dóbr, które umysł jej przedstawia przez sąd mogący ulec zmianie, posiada ona możliwość wyboru. Wybór następuje zatem po ostatnim sędzie praktycznym; że zaś ten sąd jest ostatni, jest to zasługa woli“²¹.

Zdaniem Szdzuja „Nie ulega wątpliwości, że według św. Tomasza działanie woli, a konsekwentnie wszelki akt miłości, zależy stanowczo od przedwstępnego aktu umysłu: one odwołują się do niego przy każdej sposobności: nie ma miłości bez poznania“²².

Relacje miłości i poznania trafnie ujmuje Bezzina. Twierdzi on, że „do miłości wymaga się poznania, wprawdzie nie jako formalnego motywu miłości, ale jako uprzedniego warunku“²³.

Przyznać też należy, że czasem dzieje się odwrotnie. Miłość inspiruje poznanie²⁴. Szczególnie to widać, gdy chodzi o poznanie głębsze i bardziej wnikliwe.

Poznanie i miłość łączą się stosunkiem ścisłej zależności. Nawet gdy poznanie jest błędne, przedmiot poznany miłuje się jako dobro, chociaż faktycznie dobrem on nie jest. Analogicznie, gdy subiektywnie uznamy coś za zło, co obiektywnie jest dobrem, odnosimy się do niego niechętnie, jak gdyby w rzeczywistości było

¹⁹ S. th., I—II, q. 27, a. 2, c.

²⁰ Por. E. Bezzina, *De valore sociali caritatis secundum principia s. Thomae Aquinatis*, Neapoli 1952, s. 35; M. Coconnier, op. cit., s. 7.

²¹ AAS VI (1914) 836; E. Hugon OP, *Zasady filozofii*, tłum. ks. A. Żychliński, Poznań 1925, s. 146.

²² Op. cit., s. 321; por. J. Woroniecki, op. cit., t. I, s. 102.

²³ Op. cit., s. 34.

²⁴ M. D'Arcy, *La double nature de l'amour*, Trad. de l'angl. par E. Pin et J. Mambrino, Paris 1948, s. 325; M. Reding, *Der Aufbau der Christlichen Existenz*, München 1952, s. 139—140.

złem²⁵. Jest to możliwe dlatego, że każda rzecz, poznawana sposobem zmysłowym lub umysłowo na podstawie danych sensorywnych, z natury dobra cząstkowego jest dobrem względnym. Ma więc w sobie zarówno cechę dobra, jak i cechę względności. Z jednej strony stanowi rzeczywiste dobro ale pod innym względem wykazuje ograniczenie dobra, a zatem zawiera pewne zło. Poznana pod aspektem dobra, wzbudza ona miłość, chociażby sumarycznie przeważało w niej zło. Poznana natomiast ze strony zła, powoduje odrazę, mimo że w zasadzie przeważać może w niej dobro. Jeżeli poznaje się oba aspekty, to przedmiot taki można zarówno do pewnego stopnia miłować, jak i w pewnej mierze czuć doń nienawiść²⁶.

Odnosi się to do jednostkowego podmiotu wobec konkretnego dobra. Tak samo jednak będzie w stosunku wielu jednostek do tego samego przedmiotu. Przy pożądaniu naturalnym dany przedmiot może być dla jednego bytu rzeczą budzącą naturalny pociąg, innego zaś — w równie naturalny sposób — może odpychać i razić. Przedmiot taki jest dobrem względnym. Stosownie do natury pożądającego albo odpowiada mu, albo mu nie odpowiada. Nie można też przeoczyć względności podmiotu. Podobnie reagują istoty obdarzone poznaniem i pożądaniem zmysłowym²⁷.

Zachodzi tu jednak pewien ważny wyjątek. Ścisła zależność między poznaniem i miłością zawodzi u istot rozumnych, gdy chodzi o stosunek doskonałego poznania do doskonałej i pełnej miłości. „Choć poznanie poprzedza — pisze Woroniecki — to miłość łącno może je przegonić. Doskonałość poznania nie pociąga za sobą z konieczności doskonałej miłości, przeciwnie, coś bardzo niedoskonale poznanego może wzbudzić o wiele większą miłość niż coś, co się lepiej poznało“²⁸. By zaistniała zatem doskonała miłość, nie musi wcześniej nastąpić doskonałe poznanie jej przedmiotu.

Gdy poznanie jest doskonałe, umysł wyróżnia, zestawia i po-

²⁵ S. th., I—II, q. 28, a. 2, ad 2.

²⁶ Ibidem, I, q. 20, a. 2, ad 4.

²⁷ Ibidem, I—II, q. 29, a. 1, ad 3.

²⁸ Op. cit., t. II, s. 203. Caietanus de Vio Th., Card., *Comment. in Summam Theol. S. Thomae*, Ed. Leon. Operum Omnium S. Thomae, Romae 1891, t. VI, s. 193.

równuje rozmaite elementy przedmiotu. Inaczej, gdy chodzi o miłość. Święty Tomasz stwierdza, że „znajduje się ona we władzy pożądawczej, która odnosi się do rzeczy według tego, jak jest w sobie; stąd dla doskonałości miłości wystarczy że miłuje się rzecz, o ile jest ujmowana w sobie“²⁹. Dlatego wobec tego samego przedmiotu można żywić miłość o większym nateżeniu, niżby to zwyczajnie wyznaczał stopień poznania. Można nawet miłować w sposób doskonały, jakkolwiek poznanie dalekie jest od doskonałości³⁰.

Dlaczego tak jest? Kardynał Kajetan twierdzi, że doskonałość miłości wypływa z dwojakiego źródła: ze strony tego, kto miłuje i ze strony tego, co jest miłowane. Ze strony miłującego miłość jest wynikiem poznania. Ze strony miłowanego poznanie jest przyczyną miłości. Niższy czy wyższy stopień miłości może pochodzić zarówno ze strony miłującego, jak i ze strony obiektu umiłowania. Nawet gdy przedmiot i jego poznanie nie ulegają zwiększeniu, powiększać się może miłość ze strony podmiotowej³¹.

3. Stosunek miłości do afektów. Oprócz relacji do podmiotowej władzy poznawczej i do jej aktów, miłość jako funkcja władzy pożądawczej, z natury rzeczy stoi w pewnym stosunku do innych przejawów pożądania. Nie chodzi tu o byty obdarzone tylko pożądaniem naturalnym. Brakuje u nich miłości w omawianym znaczeniu. Analizujemy miłość zmysłową i w przypadku człowieka, także jej powiązanie z miłością duchową.

Wszelkie poruszenie władzy pożądawczej zmysłowej określa się mianem „afektu“ (*passio*)³². Miłość jest zatem afektem, jeżeli ma swoje podłoże w pożądaniu naturalnym, i łączy się z pewną zmianą organiczną. Jeżeli brakuje pierwiastka zmysłowego, będzie czystym aktem woli³³.

Termin *passio* ma u św. Tomasza znaczenie metafizyczne.

²⁹ S. th., I—II, q. 27, a. 2, ad 2; Zob. Caietanus, op. cit., s. 193.

³⁰ S. th., ibidem.

³¹ Op. cit., s. 193.

³² S. th., I—II, q. 35, a. 1, c. Zob. M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, München 1933, s. 196.

³³ E. Bezzina, op. cit., s. 26.

Ogólnie oznacza jakąkolwiek recepcję. We właściwym znaczeniu jest to recepcja podmiotowa na drodze poruszenia³⁴. *Passio* jest to zatem jakiś sposób odczucia działań czynnika aktywnego w czynniku biernym. Działanie to przekazuje odbiorcy dwa impulsy. Najpierw udziela mu pewnej formy, a następnie, dzięki formie, powoduje go do poruszenia, jakie z tej formy wypływa³⁵. Każdy byt działa bowiem według posiadanej formy. Forma jest zasadą i regułą czynów. Dlatego afekt, będący reakcją na udzieloną formę, otrzymuje podniecie do działania. W przypadku miłości forma przedmiotu odpowiada władzy pożądawczej. Działanie idzie po linii jej naturalnych dążeń i nie stanowi obrony przed wpływem czynnika destrukcyjnego. Przedmiot umiłowany znajduje się we władzy pożądawczej na sposób intencjonalny, w odróżnieniu od władzy poznawczej, gdzie występuje na sposób idealny. Skłania on ku sobie i wewnątrznie przynagla władzę pożądawczą, by realnie starała się go osiągnąć. Wpływ ten uwidocznia się właśnie w powstaniu afektu. Do niego bowiem należy działanie w kierunku pożądanego przedmiotu, stosownie do jego wymagań i obiektywnych warunków osiągnięcia³⁶.

Wróćmy do stwierdzenia, że przedmiotem pożądanym jest dobro odpowiadające podmiotowi. Dobro ma cechę celu. Jest to przynajmniej cel pośredni. Cel, jako zamierzony, stanowi punkt wyjścia dla działania. Dlatego skłonność do danego dobra-celu będzie zasadą działania podmiotu w kierunku tego dobra. W efekcie jest ona źródłem wszystkich afektów, które wywołują działanie, kierują nim dla osiągnięcia celu, sprawiają, że się korzysta ze zdobytego przedmiotu. Tę rolę pełni miłość. „Miłość jest zatem pierwszym aktem całej sfery afektywnej, jest u początku całego naszego życia uczuć; jest ona także kressem, ponieważ wszystko, czego chcemy, wszystko, co sobie nakładamy, i wszystko, co znosimy, nie ma innego celu, jak tylko podtrzymanie albo zadośćuczynienie miłości“³⁷.

W najogólniejszym ujęciu, żaden inny afekt nie jest przy-

³⁴ De Ver., q. 26, a. 1; por. S. th., I—II, q. 22, a. 1; H. D. Noble, *Passions*, W: DTC t. XI—2, kol. 2212.

³⁵ S. th., I—II, q. 26, a. 2, c.

³⁶ Scr. sup. Sent., III, d. 27, q. 1, a. 1; C. Gent., IV, c. 19.

³⁷ M. Cocconnier, op. cit., s. 4.

czyną zaistnienia miłości. Wszystkie afekty wymagają uprzedniego pojawienia się miłości w stosunku do jakiegoś przedmiotu, gdyż każdy z nich albo polega na dążeniu do czegoś określonego, albo na odpoczynku w czymś, albo na przeciwstawnych im aktach. Wszelki ruch ku jakiemuś celowi albo uspokojenie w jego posiadaniu, płynie z upodobania ku danemu przedmiotowi, względnie z przystosowania się do niego i nastawienia ku niemu; to zaś jest fundamentalnym elementem miłości. Ze skłonności do dobra płynie siłą rzeczy brak upodobania w złem, które jest zaprzeczeniem albo pozbawieniem dobra. Dlatego z miłości ku dobru wypływają przyczynowo także afekty odnoszące się do zła.

Syntetyzujemy. Miłość jest pierwszym i podstawowym ustosunkowaniem się władzy pożądawczej do dobra³⁸. Jako takie ustosunkowanie, jest pierwszym i wspólnym korzeniem wszystkich pożądawczych poruszeń podmiotu³⁹. Jest zatem przyczyną wszystkich afektów⁴⁰. Stanowi jakby ich węzeł⁴¹. Będąc źródłem afektów, staje się również pierwotną przyczyną wszystkich aktów, które z tych afektów biorą początek⁴².

Nie można jednak przeoczyć tego, że czasem inny afekt wywołać potrafi miłość, podobnie jak cząstkowe dobro jest niekiedy przyczyną innego cząstkowego dobra⁴³. I tak: pragnienie danej rzeczy opiera się na jej umiłowaniu. Takie pragnienie może jednak stać się przyczyną, dla której miłujemy inną rzecz, dlatego, że jest środkiem do osiągnięcia przedmiotu umiłowanego w sobie⁴⁴. Podobnie, jakkolwiek miłość w układzie osiągnięcia celów (*in ordine consecutionis*) zajmuje czołowe stanowisko, to jednak w układzie zamierzenia (*in ordine intentionis*) poprzedza ją czasem przyjemność (*delectatio*). Chęć zdobycia przyjemności wywołać może skłonność ku przedmiotowi, który jest zdolny tej przyjemności udzielić, a w konsekwencji i pragnienie jej osiągnięcia. Przyjemność, jako nasywanie się pewnym

³⁸ S. th., I—II, q. 70, a. 3, c.; II—II, q. 28, a. 4, c.

³⁹ Expos. sup. Dion. De Div. Nom., cap. 4., 1. 9.

⁴⁰ S. th., I—II, q. 28, a. 6, ad 2; q. 41, a. 2, ad 1.

⁴² Ibidem, q. 28, a. 6 c.; ad 2.

⁴³ Ibidem, q. 27, a. 4, c.

⁴⁴ Ibidem, q. 27, a. 4, ad 2.

⁴¹ Ibidem, q. 41, a. 2, ad 1.

dobrem (*fruitio boni*), jest także do pewnego stopnia celem, jak cel stanowi samo dobro⁴⁵.

Zwyczajnie jednak proces przebiega w odwrotnym, pierwotnym kierunku. Obydwa afekty, pragnienie dobra (*desiderium boni*) i radość (*gaudium*) lub przyjemność (*delectatio*) z jego osiągnięcia, są wpływem i ukonkretnieniem miłości. Wzajemną ich relację ujmuje trafnie Gillon. Pisze on: „Miłość w fundamentalnej trylogii, gdzie znajduje ona miejsce obok pragnienia i radości, mniej przedstawia się jako ruch, a więcej jako determinacja i pierwsza modyfikacja, która jest zarazem na początku i na końcu ruchu“⁴⁶.

W szczególności Pragnienie dobra jest podniecią wywołaną przez miłość, za pośrednictwem formy tkwiącej w podmiocie, a skierowanej na osiągnięcie przedmiotu. Posiada ono dwa elementy: 1. intencjonalne odczucie dobra i 2. dążenie do faktycznego jego osiągnięcia. Ponieważ to dążenie odpowiada posiadanej formie, jest już zabarwione dozą przyjemności⁴⁷. W celu dążenia pragnienie upatruje swój przedmiot. Tym różni się od miłości, która w umiłowanym widzi potencjalne rozwinięcie podmiotu, sprawiające pewną radość⁴⁸. Wirtualnie rozwija ono elementy miłości⁴⁹.

Wiemy, że z miłości płynie także radość albo przyjemność z osiągniętego dobra. Zarówno może to być zadowolenie z jego fizycznej obecności, jak i z dobra właściwego umiłowanemu przedmiotowi, dlatego że je zdobył albo też posiada, niezależnie od okoliczności czy dany przedmiot jest dla podmiotu fizycznie obecny, czy też nieobecny⁵⁰.

Na tej samej zasadzie pochodzi z miłości smutek (*tristitia*). Pojawia się on wtedy, gdy albo umiłowany przedmiot jest nieobecny, albo gdy ten przedmiot, dla którego pragnie się dobra, jest go pozbawiony, względnie dotknięty jakimś złem⁵¹.

Niekiedy oba te afekty, radość i smutek, mogą równocześnie

⁴⁵ Ibidem, q. 25, a. 2, c.

⁴⁶ Op. cit., s. 325.

⁴⁷ Scr. sup. Sent., III, d. 22, q. 1, ad 1.

⁴⁸ G. Madinier, *Conscience et amour*, (Paris 1947), s. 95.

⁴⁹ L. B. Gillon, op. cit., s. 323.

⁵⁰ S. th., II—II, q. 28, a. 1, c.

⁵¹ Ibidem.

wypływać z miłości, o ile umiłowany przedmiot jest pod pewnym względem obecny, a nieobecny pod innym⁵².

Z miłości rodzi się także nienawiść (*odium*). Jak miłość polega na wzajemnej odpowiedniości podmiotu i przedmiotu, tak nienawiść jest rozdźwiękiem między nimi, i wstrętem, który je dzieli. Zasadza się na tym, że dany przedmiot jest przeszkodą w stosunku do dobra odpowiedniego dla podmiotu, albo to dobro narusza i niszczy. Nienawiść ma więc charakter wtórny. Nienawiścią otacza się to, co podważa umiłowane dobro. Przez sam fakt miłości czuje się odrazę do wszystkiego, co się sprzeciwia umiłowanemu dobru⁵³.

Konsekwencją wstrętu jest odwracanie się od danej rzeczy i unikanie z nią kontaktu. Stąd afekt uciekania (*fuga*) od zła, wywodzi się również z miłości ku przeciwstawnemu dobru.

Zupełnie wyraźnie opierają się na miłości nadzieja (*spes*) i rozpacz (*desperatio*). Nadzieja stanowi dążenie do dobra, którego się jeszcze nie posiada, trudnego przy tym do zdobycia, ale przecież nie niemożliwego⁵⁴. Jeżeli okaże się, że osiągnąć go nie można, następuje zniechęcenie i rozpacz⁵⁵. Ani nadzieja, ani rozpacz, nie miałyby miejsca, gdyby dany przedmiot był dla podmiotu obojętny, i nie obdarzony przynajmniej pewnym stopniem umiłowania.

Pozostałe afekty, z liczby tych, które wymienia św. Tomasz, a mianowicie odwaga (*audacia*), bojaźń (*timor*) i wreszcie gniew (*ira*), odnoszą się do zła. Albo trzeba je przewyciężyć (odwaga), albo ono zagraża (bojaźń), albo też zaistniało i należy je pomścić (gniew). Podobnie jak nienawiść i ucieczka, pochodzą one z miłości, ale ubocznie względnie wtórnie (*per accidens*), o ile mianowicie zło stanowiące ich przedmiot jest przeszkodą dla dobra, które się miłuje⁵⁶.

⁵² Scr. sup. Sent., III, d. 27, a. 1, ad 3.

⁵³ S. th., I—II, q. 29, a. 2, c.; ad 2.

⁵⁴ Ibidem, q. 40, a. 2, c.

⁵⁵ Ibidem, a. 3, c.

⁵⁶ Ibidem, q. 45, a. 1, c.; q. 46, a. 2, c.

ACT OF LOVE IN ITS RADICAL STRUCTURE
ACCORDING TO ST. THOMAS TEACHING

Structure of love conditions the charity as supernatural habit of soul, as divine commandment and the most precious value of Christianity. Therefore the Author intends to analyse it, and by this way to declare as far as possible that fundamental problem of Catholic morality.

First, he proposes the genesis of act of love, in its connexion with the appetite natural, animal and rational. The basic degree of love is complacence in good corresponding to the appetitive faculty. This forms the fundamental factor of love. In the complacence we perceive clearly three elements of it: the subjective appetitive faculty, the objective good desiderated by the subject, and the inclination which connects his appetite with its object.

In the further part of the article, for the better discernement of the act before mentioned, the Author tries to explain the relation between love and cognition, which is a starting-point of love, and coherence of love with the different affects, to which the love is source and root.