

FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA

11

CHRISTIAN PHILOSOPHY

11

PERSON AND LOVE

EDITED BY KRZYSZTOF STACHEWICZ



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ
FACULTY OF THEOLOGY

Poznań 2014

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

11

OSOBA I MIŁOŚĆ

POD REDAKCJĄ KRZYSZTOFA STACHEWICZA



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Poznań 2014

KOMITET WYDAWNICZY

DOROTA DRZEWIECKA-NOWAK, JACEK HADRYŚ, BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ,
ADAM PRZYBECKI, JAN SZPET – PRZEWODNICZĄCY, PAWEŁ WYGRAŁAK

RADA REDAKCYJNA

PAVOL DANCÁK, TADEUSZ BIESAGA, TADEUSZ GADACZ, MAREK JĘDRASZEWSKI (PRZEWODNICZĄCY),
DARIUSZ ŁUKASIEWICZ, MARIAN MACHINEK, EWA PODREZ, MAREK REMBIERZ,
ANTONI SIEMIANOWSKI, KRZYSZTOF WIECZOREK, ALFRED MAREK WIERZBICKI, WIESŁAW WÓJCIK

REDAKCJA

Redaktor naczelny: KRZYSZTOF STACHEWICZ

Zastępca redaktora naczelnego: JAN GRZESZCZAK

Sekretarz redakcji: RAFAŁ S. NIZIŃSKI

Adres pocztowy: Redakcja „Filozofii Chrześcijańskiej”
Wydział Teologiczny
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ul. Wieżowa 2/4
61-111 Poznań

Adres mailowy: zsfch@amu.edu.pl

Adres internetowy: www.filozofiachrzescijanska.amu.edu.pl

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA „FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA” JEST WERSJA DRUKOWANA

RECENZENCI TOMU

DR HAB. DARIUSZ BARBASZYŃSKI – UWM
DR HAB. WALDEMAR KMIECIKOWSKI
O. PROF. DR HAB. BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ – UAM
KS. DR HAB. RYSZARD KOZŁOWSKI, PROF. AP
KS. PROF. DR HAB. RYSZARD MOŃ – UKSW
PROF. DR HAB. WŁODZIMIERZ TYBURSKI – UMK
DR HAB. RYSZARD WIŚNIEWSKI, EM. PROF. UMK
DR HAB. MARCIN ZDRENKA – UMK

Redaktor językowy – język angielski: RENATA STACHEWICZ SPNJO UMK,
dr MARK D. WALSH University of Manchester

Projekt graficzny serii: PAWEŁ PĄK

Opracowanie redakcyjne i korekta: MIECZYŚŁAWA MAKAROWICZ

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z FUNDUSZU WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO
UNIwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ISSN 1734-4530

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

W Y D Z I A Ł T E O L O G I C Z N Y

61-111 POZNAŃ, ul. WIEŻOWA 2/4

e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl

tel./fax (61) 851-97-43

http://www.teologia.amu.edu.pl

DRUK: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM, 61-712 POZNAŃ, ul. H. WIENIAWSKIEGO 1

Spis treści Contents

OSOBA I MIŁOŚĆ

MARIAN GRABOWSKI

Miłość osobowa 7
Personal Love

RYSZARD KOZŁOWSKI

Antynomie miłości – słabość i moc.
Personalne konteksty miłości *agape* i jej antropologiczne konsekwencje 27
Antinomies of Love – Weakness and Power.
Personal Contexts of Agape Love and Its Anthropological Implications

PIOTR DOMERACKI

Miłość i samotność – konfrontacje 43
Love and Solitude – Confrontations

JAN GRZESZCZAK

„Kochaj i czyń, co chcesz”.
Raz jeszcze o miłości według św. Augustyna 69
“Love and do what you want”.
One More Time on Love According to St. Augustine

RAFAL SERGIUSZ NIZIŃSKI

Miłość jako podstawa poznania Boga u mistyków.
Nauka św. Jana od Krzyża 81
The Role of Love in the Knowledge of God. John of the Cross' Perspective

MAREK JĘDRASZEWSKI

Miłość chrześcijańska według Søren Kierkegaarda
na podstawie jego *Czynów miłości* 95
Christian Love by Søren Kierkegaard on the Basis of His Works of Love

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

Miłość bezinteresowna a ludzkie potrzeby 111
The Selfless Love and Human Needs

AGNIESZKA BIEGALSKA

Gdybym miłości nie miał... Miłość „ludzkich” maszyn 123

If I do not have love... “Humanoid” Love

ANDRZEJ JASTRZĘBSKI

Bóg w personalizmie Bordena Parkera Bowne’a 139

God in the Personalism of Borden Parker Bowne

RECENZJE

TADEUSZ KOBIERZYCKI

Od pojęć do zdarzeń i od zdarzeń do pojęć muzycznych.

Spojrzenie filozofa procesu 155

MARIAN GRABOWSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Miłość osobowa

Personal Love

WPROWADZENIE¹

Miłości osobowej trzeba poszukiwać w świecie ludzkich relacji. Poza nim daremnie oczekiwać pojawienia się takiej miłości w świecie miłości do zwierząt, do matematyki, ojczyzny: ogólnie do tworów nieosobowych. Żywiołem, w którym może się ona zjawić, są międzyludzkie relacje: synostwo, ojcostwo, macierzyństwo, braterstwo, przyjaźń, miłość do wnuka, miłość braterska, miłość seksualna pomiędzy kobietą i mężczyzną. Swoistym miejscem pojawienia się miłości osobowej może też być miłość bliźniego. Przedmiotem tej ostatniej jest każdy człowiek jako istota warta miłości. W każdym z tych rodzajów miłości kochające spojrzenie może nie ogarniać sobą swoistości osoby w sensie jej niepowtarzalności. Mój syn, moja matka, żona, bliźni... kochani w ramach miłości do dziecka, matki, bliźniego, miłości małżeńskiej nie muszą już z definicji być przedmiotem miłości osobowej tak, jak ją rozumiemy.

Miłość osoby. Jej przedmiotem staje się wartość osobowego indywiduum. Opisując tę miłość, Nicolai Hartmann napisze: „miłość osobowa dotyczy osobowości jako takiej i ze względu na nią samą”. I tak rozwija tę myśl. „Miłość bliźniego kieruje się na ogólnoludzką wartość osoby, dlatego nie przebiera; miłość człowieka odległego kieruje się na uchwycony duchowo ideał człowieka, a cnota obdarowująca na udział w dobrach duchowych. Nie dochodzi tu nigdzie do głosu indywidualność obiektu miłości. A ma ona też do tego prawo”². Przedmio-

¹ Artykuł jest zasadniczo dwoma scalonymi fragmentami książki: M. Grabowski, *Miłość seksualna. Koncepcja Karola Wojtyły*, 2012, s. 58-72, 204-215.

² *O miłości*, red. M. Grabowski, Toruń 2013, s. 86.

tem miłości osobowej jest osobowość, jest to, co niepowtarzalne, co jedyne w swoim rodzaju w drugim człowieku, co poza nim nie występuje, co go w jego indywidualności określa i stanowi. Chodzi tu o coś więcej niż bycie osobą. Każda bowiem osoba jest niepowtarzalną osobowością.

Ścisłej, przedmiotem tej miłości jest wartość osobowości. Dietrich von Hildebrand, opisując miłość w świecie osób, stwierdził

Ale w miłości chodzi przede wszystkim o sumaryczne piękno i bezcennność tej indywidualności [podkr. – M.G.], o centralną prezentację wartości, która wprowadzie karmi się wieloma wartościami witalnymi, duchowymi, moralnymi, lecz której nigdy nie można na nie rozłożyć, ani nie można nadać im formy takiej jak one, gdyż sumaryczne piękno tej indywidualności nie daje się tak sklasyfikować. W miłości przyjaciela, a tym bardziej w miłości oblubieńczej w szczególny sposób staje się wyraźny centralny charakter prezentacji wartości, tzn. prezentacji tej jedynej w swoim rodzaju indywidualności. Tym, co wzbudza naszą miłość w drugiej osobie, jest uroda i bezcennność tej jednorazowej osobowości jako całości³.

Indywidualność, swoistość drugiego człowieka dostrzega wielu. W końcu wszyscy jesteśmy indywidualni, wszyscy niepowtarzalni. Tę indywidualność jednak kocha tylko ten, dla kogo jest ona cenna, jest bezcenna. Dobrze metaforyzuje tę sytuację róża Małego Księcia. Kocha on jedyną różę, która rośnie na jego planecie. Doznaje szoku, gdy na ziemi widzi różany ogród – „sądziłem, że posiadam jedyną na świecie kwiat, a w rzeczywistości mam zwykłą różę, jak wiele innych”. Dzięki spotkaniu z lisem, który mu mówi: „Jestem dla ciebie tylko lisem, podobnym do stu tysięcy innych lisów. Lecz jeśli mnie oswoisz, będziemy się nawzajem potrzebować. Będiesz dla mnie jedyną na świecie. I ja będę dla ciebie jedyną na świecie”, zaczyna rozumieć jedyność swojej róży, jedyność przedmiotu swojej miłości.

W miłości osobowej wartość indywidualności staje na pierwszym planie. Emocjonalne jej objęcie, uchwycenie jest pierwszym słowem tej miłości. Tak zjawia się ona w naszych miłościach: w miłości bliźniego, w miłości kobiety i mężczyzny, matki do dziecka, do przyjaciela. Jej przedmiotem jest wartość osoby drugiego w jej jedyności, jest to, co Hildebrand nazywa „pełną tematycznością osoby jako osoby”.

I. BIBLIJNY OBRAZ MIŁOŚCI OSOBOWEJ

Miłość Noemi i Rut. Miłość synowej do teściowej z pełną wzajemnością! Miłość w tej relacji pozostaje najczęściej niezrealizowana. Jest miłością, której praktycznie w ludzkim świecie nie ma. Stosunki pomiędzy teściową i synową są

³ Tamże, s. 110.

lepsze lub gorsze, ale o miłość bardzo trudno. Gdy się jednak wydarzy, to nie znajdziemy w świecie ludzkich miłości żadnej, w której bardziej wyraziście rysowałaby się miłość osobowa.

Dlaczego tak się dzieje? W konkretach relacji synowa – teściowa nie istnieje żadna materia, która w swej atrakcji ułatwiałaby powstanie głębokiej więzi, więzi osobowej, jak w miłości pomiędzy mężczyzną i kobietą, gdzie czymś takim jest wzajemna atrakcja seksualna. Albo synowa uchwyci wartość osobowości matki męża – pokocha miłością osobową, albo powstanie, co bardzo często ma miejsce, niechęć wynikająca z rażącej odmienności zespołów wartości wyznaczających osobowości obu kobiet, które muszą żyć w zbliżeniu wyznaczanym przez ich miłość do męża i syna. Z jaką ulgą przyjmowany tu bywa powstający na powrót dystans – nareszcie nie trzeba się dłużej męczyć, można się rozstać. Z Rut i Noemi jest dokładnie odwrotnie.

Noemi opuściła Betlejem z mężem i dwoma synami z powodu klęski głodu. Osiedlili się w Moabie, gdzie Noemi pogrzebała męża. Jej synowie poślubili Moabitki: Rut i Orpę. Zmarli oboje. Noemi pozostała sama ze swymi synowymi. Wraca do Betlejem. Orpa ją opuszcza i pozostaje w ojczyźnie, Rut zaś wiernie towarzyszy swej teściowej. Na nalegania Noemi, by zostawiła ją jej losowi, by została wśród swoich, Rut tak odpowiada

gdzie ty pójdziesz, tam ja pójde,
gdzie ty zamieszkaż, tam ja zamieszka,
twój naród będzie moim narodem,
a twój Bóg będzie moim Bogiem.
Gdzie ty umrzesz, tam ja umrę
i tam będę pogrzebana.
Niech mi Pan to uczyni
i tamto dorzuci,
jeśli coś innego niż śmierć
oddzieli mnie od ciebie! (Rt 1,16-17).

Słyszymy niezwykle obietnicę wierności, słyszymy o skali powierzenia siebie, której nie sposób inaczej zinterpretować niż jako wyraz miłości. Teściowej się tu nie toleruje jako matki kochanego męża. Teściową Rut kocha dla niej samej. W Noemi jest coś, co tę miłość wyzwala. Jest to miłość, która łączy los kochającej i kochanej tak ściśle, jak to tylko możliwe – po śmierć. Ma siłę przekroczyć uwarunkowania kulturowe, Rut owładnięta tą miłością godzi się na poczucie obcości w innym kraju, wśród obcego narodu, byle tylko móc być przy ukochanej osobie. Tylko miłość umie tak dalece podporządkować los i wolę kochającego osobie ukochanej.

Nie sposób nie spytać, kim Noemi jest, jaka jest, że staje się obiektem miłości tam, gdzie zazwyczaj jej nie ma. Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie autor umieszcza w imieniu. Noemi, jak komentuje Biblia jerozolimską, oznacza „moja

słodycz”. Przysłowiowa jest nieumiejętność akceptacji synowskiego wyboru przez teściowe, ich zgryźliwość i złośliwość, ich kwas, gorycz rozczarowań – całe niedopełnienie miłości przedwcześnie owdowiałych kobiet, cała niedojrzałość matczynych miłości, której skutki skrupiają się na synowych. Tego wszystkiego w Noemi nie ma, a za to jest jakaś wewnętrzna słodycz.

Gdy po powrocie do Betlejem słyszy z ust kobiet: „Więc to jest Noemi”, wtedy mówi „Nie nazywajcie mnie Noemi, ale nazywajcie mnie Mara, bo Wszechmogący napełnił mnie goryczą. Pełna wyszłam, a pustą sprowadził mnie Pan” (Rt 1,20). Mara znaczy gorzka. Noemi doświadcza goryczy swego losu: nieszczęścia wdowieństwa, odumarcia swych synów, ale nie przestaje być Noemi, nie przestaje być słodyczą.

Tym, co w Biblii najgłębiej określa człowieka, jest jego *i m i ę*. Takim imieniem Abrahama jest Abraham, Izaaka – Izaak, Jakuba – Izrael, Szymona – Piotr. Takim imieniem jest też Noemi. *I m i ę* oznacza fundamentalny zarys ludzkiego ducha stworzony przez samego Boga.

Jest to podstawowe i najgłębsze wiązanie wyznaczające osobowość, które przejawia się w sylwetce moralnej, psychologicznej. Jest tym, co ukryte, niepoznawalne wprost, a co nadaje tożsamość osobie, określa jej zwartość, jedność. Gorycz tego, co Noemi przeszła, nie ma siły unicestwić jej natury. Przejście przez nieszczęście, które sprowadził na nią Wszechmogący, nie może odebrać jej tego, co najbardziej własne, nie może odmienić jej *i m i e n i a*. Może natomiast sprawić, że jej słodycz nabierze większej intensywności lub posmaku goryczy. Istota stworzona może sprzeniewierzyć się zadaniu, dla którego została stworzona, ale nie może unicestwić imienia. Wiele kobiet, których osobowy rdzeń jest inny, definitywnie gorzknieje po podobnych przejściach. W iluś dopiero po takich dramatycznych wydarzeniach pojawia się cierpliwość, łagodność. Napotykamy łagodne oczy staruszek, po których przetoczyło się życie pełne bólu i cierpienia. Noemi jest inna. Ona od początku ma to coś w sobie, o czym opowiada jej imię. I to Rut poznaje.

Kocha Noemi, bo doświadcza jej słodyczy. W sensie cechy charakteru, miłego przymiotu osoby doświadczało tego wielu, ale oni nie pokochali Noemi. Jakaś tę słodycz wyczuwała i druga synowa: Orpa – „ta, która odwraca się plecami” – i to ją za Noemi ciągnie, ale ostatecznie porzuca swoją teściową w pół drogi. Noemi ujmuje swoim sposobem bycia. Ta stara obolała kobieta budzi w młodej przywiązanie, które ma inną naturę od tego, jakie opisuje Clive S. Lewis w *Czterech miłościach*. Dla Rut słodycz teściowej nie jest tylko ujmującą cechą osobowości. Odkrycie samej wysoce nawet pozytywnej cechy charakteru nie wystarczy, by pokochać. Rut jak każdy kochający jest wrażliwa na sposób bycia kochanej osoby. On ujmuje, ale i on nie jest ostatnim słowem osoby. Ona sama tylko się w nim przejawia tak, jak źródło objawia siebie w strumieniu, który z niego bierze początek. To, co najcenniejsze, tkwi głębiej – nieuchwytnie, niewidoczne dla oczu, nienazwane, a ustanawiające, fundujące.

Rut poznaje inaczej niż Orpa, inaczej niż każdy, kogo ujął tylko sposób bycia Noemi. Poznaje cennieść jej niepowtarzalności. Ludzie mogą być przecież na różne sposoby „słodcy”. Słodczy Noemi jest jedyna w swoim rodzaju. Wartość tej jedyności osoby staje się przedmiotem miłości Rut.

Kochający zadają nieraz pytanie: za co mnie kochasz, i bywa, że próbują na nie odpowiadać. Wówczas orientują się, że nie sposób tu odpowiedzieć. Chcąc nie chcąc, muszą opisywać przedmiot swej miłości, jego niepowtarzalność w terminach ogólnych. To nie zadowala. Okazują się bezradni i cała próba opisu osoby ukochanej kończy się wyznaniem niepowtarzalności: kocham ciebie, bo to ty.

Obojętnie jak długo i jak starannie przyglądać by się przedmiotowi miłości, wskazując coraz precyzyjniej i dokładniej, cóż takiego jest w nim wartego miłości, to nigdy nie uzyskamy pełnej odpowiedzi, bo zawsze pozostaje pytanie drugie: dlaczego to właśnie ja pokochałem tę osobę, a nie ktoś inny. Dlaczego to Rut, a nie Orpa pokochała Noemi? I tu w biblijnej opowieści wydaje się, że odpowiedź tkwi w imieniu. Trzeba być Rut. Trzeba mieć imię, które pozwala zbliżyć się do drugiego i m i e n i a. Zbiory indywidualnych wartości wyznaczających obie osobowości muszą się zazębiać, musi istnieć nieuchwytna a głębokie ich powinowactwo czy jak to jeszcze inaczej nazwiemy.

Słowo „Rut” oznacza p r z y j a c i ó ł k ę. W niej jest coś, co pozwala zostać przyjaciółką Noemi. Osobowy rdzeń Rut jest taki, że potrafi ona towarzyszyć temu, co określa osobę Noemi. Jest tą, która pozostaje. Rut idzie za Noemi i to „pójście za”, to „bycie przyjaciółką” ma jako swój widomy motyw „słodczy” tęściowej, ale nie tylko. Rut ma tak wrażliwe serce, tak dobre, że chce towarzyszyć Noemi w goryczy jej losu, chce jakoś tę gorycz osłodzić. To „być przyjaciółką” wyraża się przez dobroć współczucia i daje swój, jak to nazywa Hildebrand, wkład w miłość, dar swej miłości, w którym objawi się z kolei rdzeń osobowy samej Rut, jej indywidualna i niepowtarzalna osobowość. Powstanie wzajemność obu miłości.

Istnieje zwrotne obdarowanie kochającego przez kochanego. Rut kocha Noemi, kocha „Moją słodczy”. Daje jej swój dar miłości, swoje towarzyszenie, swoją przyjaźń, składa swój los w jej ręce. Noemi zwrotnie ją obdaruje. Nietrudno wskazać miejsce tego obdarowania. Otwarcie Rut na Noemi szło tak daleko, że słyszeliśmy: „twój Bóg, będzie moim Bogiem”. Rzecz nie tylko w tym, że Rut porzuci bożki Moabu na rzecz Boga Izraelitów, co musiało pobożnych Żydów, czytelników tej księgi do żywego poruszać. Idzie o coś więcej. Rut będzie uczyć się twarzy Boga Izraela poprzez Noemi, poprzez jej słodczy. Bóg Izraelitów poprzez Noemi objawi Rut swoją łagodność, swoją słodczy. Takim darem zwrotnie Noemi obdaruje Rut, taki będzie jej dar, którym odpowie na dar Rut, będzie nieuświadomiony, a bezcenny. To coś o niebo więcej niż pomoc w zyskaniu męża, co swoją drogą jest chcianym i świadomym wyrazem miłości Noemi do Rut.

Biblijna narracja jest zawsze prowadzona tak, że opisuje to, co antropologicznie zasadnicze, istotne, resztę bezwzględnie pomija. Nie lgnie w detalu poszcze-

gólnych przypadków. Rut jest tutaj przyjaciółką, jest kimś, kto będzie towarzyszył temu, kogo pokocha, a materia tego, co łączy, co określa powinowactwo ducha kochających się osób, staje się drugorzędna, bo w losach indywidualnych ludzkich miłości i tak za każdym razem jest czymś swoistym, poza danym przypadkiem niewystępującym.

Niemniej jednak rozum nie chce się zadowolić takim postawieniem sprawy i filozofowie pytają uporczywie o przedmiot miłości osobowej. Co pomimo wszystkich trudności powiedzieć o nim można?

II. PRZEDSTAWIENIE MAXA SCHELERA

Osoba jako osobowość – czym i jaka jest? Używając terminów biblijnych, należałoby powiedzieć, że osoba i jej zadanie to imię oraz powołanie człowieka. Jest to przedmiot miłości Boga do każdego z nas, definitywny przedmiot miłości do samego siebie i właściwy przedmiot miłości osobowej jednej osoby do drugiej. Jego cechą charakterystyczną jest całkowita anty-przedmiotowość. Osoba nie daje się uprzedmiotowić. Przedmiotu tej miłości nigdy i nigdzie nie może uchwycić jako przedmiotu i ta gra słów dobitnie to wyraża. Scheler napisze „Gdziekolwiek jeszcze jakoś «uprzedmiotawiamy» człowieka, tam wymyka nam się z rąk jako osoba, a pozostaje jedynie sama jej osłona”⁴.

Jeśli tak, to jak w takim razie jest dana, jak w ogóle możemy ją poznać? Niemiecki filozof wypowiada lekcję liska o oswojeniu w terminach filozoficznych, twierdząc, że „spontaniczna miłość do człowieka wnika w coraz głębsze warstwy, niejako aż do tego punktu, w którym zaczyna się w człowieku byt osobowy”.

Im głębiej wnikamy w jakiegoś człowieka przy pomocy kierowanej miłością do osoby rozumiejącego poznania, tym trudniej pomylić go z kimś, tym bardziej staje się on dla nas indywidualny, jedyny w swoim rodzaju, niereprezentowalny, niezastępowalny. Tym bardziej opadają z jego indywidualnego centrum osobowego rozmaite „zasłony”, które tam są i oznaczają: zawsze bardziej lub mniej powszechne ja społeczne człowieka, ogólne uzależnienie od jednakowych popędów, potrzeb życiowych, namiętności; idole języka, które kryją przed nami indywidualne niuanse przeżyć, pozwalające stosować do nich te same słowa i znaki⁵.

Osoba jest nam dana jedynie przez akt miłości i w nim. Jej wartość poza miłością pozostaje całkowicie nieuchwytna. Nad tą nieuchwytnością warto rozmyślać. Scheler twierdzi, że błędzi ten, kto uzasadnia swoją miłość do osoby jej czynami, jej zaletami moralnej na przykład natury. Kochać osobę, to kochać coś, co jest bardziej fundamentalne niż najgorsza wada i najwspanialsza cnota.

⁴ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, Warszawa 1980, s. 253.

⁵ Tamże, s. 195.

Istota cudzej indywidualności, nie dającej się opisać i nigdy nie rozplywającej się w pojęciach (*individuum ineffabile*) w pełni i czysto wyłania się *jedynie* w miłości lub spojrzeniu, za którym ona stoi! Jeżeli miłość odchodzi, to na miejscu „individuum” zaraz staje „osoba społeczna”, owo samo X rozmaitych powiązań (np. „bycie wujkiem”, „bycie ciotką”), owo X określonej działalności społecznej (zawodowej) itd. W tym przypadku właśnie kochający widzi *w i ę c e j* niż inni i o n, a nie „inni”, dostrzega to, co obiektywne i rzeczywiste⁶.

Osoba w sensie osobowości jest bytem niezwykłym: wymyka się naszym pojęciom, nasze poznanie nie może jej objąć w typowy dla siebie przedmiotowy sposób. Nie jest żadną prostą sumą właściwości, wartości. Nawet jeśli wartości ogólne się w niej syntetyzują, to i tak dają coś nowego, co do tej pory w świecie wartości nie istniało. Nasze akty przychylności, afirmacji, nasze zachwyty nad taką bądź inną wartością moralną nie sumują się w miłość do osoby. Tam, gdzie kocha się osobę, tam zawsze ujawnia się swoista nadwyżka, której nie sposób ani uzasadnić, ani wyrazić. Jest oczywiście czymś różnym od sylwetki psychologicznej, a nawet sylwetki moralnej człowieka. To ostatnie najlepiej widać, gdy przedmiotem miłości osobowej jest ktoś upadły. Jego moralną nędzę widzą postronni i to wśród nich często zjawia się pytanie: co on/ona w niej/nim widzi? „Widzi” wartość osoby, bo tylko miłość ją „widzi”.

Naprzeciw tego szeregu negatywnych określeń i spostrzeżeń ciągle staje tylko jedno pozytywne: niepowtarzalność, absolutna indywidualność. Osoby są odmienne. Nie ma dwóch takich samych nawet wtedy, gdyby były bliźniakami jednojajowymi, gdyby treści ich świadomości się pokrywały, gdyby miały identyczną pamięć, dokładnie taki sam los, świat przeżyć, preferencji. Doskonałe i nieodróżnialne kopie, jak dzisiaj mówimy, klony.

Tak mocne stwierdzenie na temat natury osoby – jej absolutnej jedyności – wywołuje pytanie o czynniki indywidualizujące. Co tę indywidualność określa? Osoba sama w sobie! Zasadę indywidualizującą ma w sobie – nią jest! Scheler posługuje się terminem: uposażenie jakościowe. Chodzi o te własności bytu, które określają jego jakość, a zarazem są konstytutywne. To przez nie i dzięki nim konkretny byt, w tym przypadku osoba, jest tym, czym jest. Scheler pisze, że osoby „muszą i mogą być odmienne tylko dzięki swemu *czystemu uposażeniu jakościowemu*”⁷.

Powtórzmy raz jeszcze: osoby nie indywidualizuje ani ciało, ani to, co robi, co przeżywa, żadne ciągi wspomnień, zewnętrzne wpływy, stosunki społeczne... Zasada indywidualizacji nie leży poza samą osobą. Osoba sama w sobie i dla siebie ma określone „wyposażenie”, sobie właściwe jakości, przez które jest tą właśnie osobą.

⁶ Tamże, s. 249.

⁷ Tamże, s. 111.

Można to wyrazić jeszcze inaczej: człowiek zyskuje swoją tożsamość w długotrwałym procesie swego osobniczego dojrzewania poprzez swoją płęć, uczestnictwo w rodzie, taką, a nie inną tożsamość narodową, religijną, dzięki serii wpływów zewnętrznych: określonej edukacji moralnej, tradycji, kulturze, dzięki swym genom i temu, co się mu przydarza. Tożsamość – to kim i jaki jest – jego uposażenie jakościowe istotnie zależy od czynników: biologicznych, społecznych, kulturowych, historycznych. Natomiast tożsamość osoby określa jej uposażenie jakościowe, przez które i dzięki której jest właśnie taką, a nie inną osobowością. Uposażenie jakościowe osoby w odróżnieniu od uposażenia jakościowego człowieka nie zależy od tradycji, historii, nie zależy od niczego poza tym, czym osoba sama z siebie jest⁸. W trakcie życia najwyżej wyłania się, a nie dopiero ustanawia.

Tak radykalne postawienie kwestii jedności osoby, uznanie dwoistości tożsamości każdego konkretnego człowieka: jednej niezmiennej od poczęcia do śmierci i drugiej formowanej przez całe ludzkie życie z wielością jego zewnętrznych wpływów, zawirowań, każe pytać o związek pomiędzy jednym i drugim.

Scheler radzi sobie z powstałym problemem, wprowadzając do swych rozważań właściwy każdemu z nas porządek miłowania i nienawidzenia, typowy dla danej osoby i poza nią niewystępujący (*ordo amoris* danego człowieka) i otwierając perspektywę całożyciowej historii każdego z nas – los, w którego perypetiach następuje połączenie obu pierwiastków: osobowego i ludzkiego, dając jedyny w swoim rodzaju nowy byt.

Hartmann także odróżnia oba porządki, ale inaczej konceptualizuje je same i ich powiązanie. Jego siatka pojęciowa z ducha platońska pozwala na sprawne i proste naszkicowanie tego, co dla ludzkiej miłości osobowej zasadnicze. Wydobywa też sprawnie kluczową dla Schelera i Hartmanna tezę: o dojrzewaniu osobowości w ramach miłości osobowej.

III. UJĘCIE NICOLAI HARTMANNA

Ten filozof, analizując osobowość – jej wartość, przyjmuje, że ma ona sama w sobie idealny byt. Istnieje obiektywnie, lecz idealnie, a nie realnie. Istnieje niezależnie od stopnia jej urzeczywistnienia. Jest istniejącą aksjologiczną ideą danej osobowości. Hartmann odróżnia osobę idealną i empiryczną. Ta idealna jest, jak powiedzieliby scholastycy, „myślą Bożą” o człowieku, którego Bóg stwarza. Jest tym, co Scheler nazywa czystym uposażeniem jakościowym osoby, które uprzednio w stosunku do wszystkiego określa tożsamość osoby. Może do-

⁸ Używając języka religijnego, można powiedzieć, że Bóg stwarza ludzkiego ducha w jego jedynej i niepowtarzalnej konkretności niezależnie od stworzenia człowieka w całym bogactwie jego natury.

brą metaforą byłby „projekt”, który w trakcie ludzkiego życia się realizuje, a przecież istnieje wcześniej niż jego realizacja.

Hartmann pisze o idealnej osobie, że jest kryterium aksjologicznym. Jest swoistą miarą, która ostatecznie ma stać się tym, co przez nią mierzone.

Przez rzeczywistą osobę może być spełniona albo sprzeniewierzona, i to we wszystkich wyobraźalnych stopniach. Jej spełnienie – nawet przybliżone – nie musi być przy tym bynajmniej uwarunkowane przez świadomość wartości. Jest raczej tak, że w przypadku każdej osoby, w każdej chwili, niezależnie od wszelkiego oglądu wartości, występuje określony stosunek i dystans między idealną wartością osobowości a osobowością realną. Stosunek ten zmienia się różnorodnie; jest stale w ruchu. Ale ruch ten odbywa się zawsze po stronie realnej osobowości; jej idealna wartość trwa niewzruszenie, jak wszelki byt idealny. Ruch ten nie musi też zresztą być przybliżaniem się. Występuje bowiem także oddalanie się od tej idei, postępujące uchybianie własnemu etosowi⁹.

W naturze miłości osobowej tkwi, zdaniem filozofa, zmierzanie poprzez realną osobę ku osobie idealnej. Miłość osobowa – napisze – odkrywa osobę idealną w osobie realnej. Poznanie w tej miłości jest osobliwe. Opisuując je, Hartmann odwołuje się do ludowego porzekadła, że miłość jest ślepa lub, jak powiadamy, nosi różowe okulary.

Miłość jest o tyle „ślepa”, że nie widzi, co ma przed oczyma. Trafniej należałoby powiedzieć: widzi to, czego nie ma przed oczyma, co realnie wcale nie istnieje. Ona patrzy na wskroś. Jej spojrzenie jest prorocze. Dla niej idealna natura człowieka będąca poza realnym człowiekiem jest człowiekiem właściwym. W odniesieniu do wartości osobowości zakochany jest jedynym, który widzi, a ktoś niekochający jest ślepcem. Dlatego człowiek sprawiedliwy jest ślepy na osobowość, a zakochany jest niesprawiedliwy w swoim widzeniu jej natury. Tamten akceptuje bezwzględnie tylko realną, ten tylko idealną osobę¹⁰.

Jednak to nie sprawa poznania w tej miłości ma kluczowe znaczenie, ale ona sama. Jest niezbędną, by idealna osobowość mogła stać się realna. To dziełem tej miłości jest jestestwo ukochanego.

Punkt widzenia Hartmanna podziela Scheler – jego definicja miłości, której nie przytaczamy, opisuje ten sam fenomen rozwoju wartości związanych z ukochaną osobą w świetle miłości. Miłość osobowa poprzez swoje skierowanie na idealny etos osoby kochanej, dążenie do niego stwarza środowisko, w którym osobowość dojrzewa, w którym urzeczywistnia się idealna osobowość. Hartmann napisze „Bowiem dziełem miłości osobowej jest właściwe moralne jestestwo ukochanego. Kochający pozwala ukochanemu stać się tym, czym on jest w swej

⁹ N. Hartmann, *Osobowość*, w: *Wypisy z „Etyki”*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, s. 62.

¹⁰ *O miłości*, dz. cyt., s. 95.

idei i czym jest dla niego od samego początku. Przynajmniej tendencja ku temu tkwi we wszelkiej prawdziwej miłości osobowej. A dość często też częśćka urzeczywistniana”¹¹.

Używając zupełnie nie-Hartmannowskich pojęć, możemy powiedzieć, że to z powodu miłości do osoby projekt staje się faktyczną budowlą, myśl Boża nabiera kształtu w człowieczeństwie konkretnej osoby. Biblijne *i m i ę* konkretyzuje się w osobie empirycznej: Szymon staje się Piotrem – skałą, Abram Abrahamem, Jakub Izraelem. Stworczy zamysł łączący człowieka z jego duchem dopina swego.

IV. WSPÓLDOKONYWANIE AKTÓW MIŁOŚCI

By dopełnić tego szkicu miłości osobowej, wprowadźmy jeszcze jeden termin Schelerowskiej proveniencji i jego ideę współdokonywania aktów miłości. Filozof pisze o duchowej substancji osobowej, substancji aktowej. Ma ona związek z jego teorią osoby. Pozwólmy jemu samemu zdefiniować to pojęcie. „[...] osoba zaś jest tylko pozaczasowym i pozaprzestrzennym porządkiem układu aktów, których konkretna całość bytowa współokreśla każdy pojedynczy akt, a całościowa ich zmiana współmodyfikuje każdy pojedynczy akt; tzn., jak mam zwyczaj mówić, osoba jest «substancją aktową»”¹². Scheler w swej teorii osoby łączy zindywidualizowane uposażenie jakościowe z substancją aktową w ten sposób, że przypisuje osobie prawdziwą indywidualną istotę, coś na wzór *haecceitas* Dunsza Szkota. Dla nas co innego jest ważne. Osoba, chociaż jest swoistą substancją, żyje w aktach, gdy kocha, wierzy, ma nadzieję. Może też dokonywać tych aktów z innymi osobami. Nie obejmuje swego przedmiotu miłości, ale razem z nim współkocha! Kocha to, co kocha kochana osoba. Taki jest sposób bycia osób. Osoba jest dana drugiej osobie, według Schelera, jedynie wtedy, gdy dokonuje jej aktów miłości.

Czy jest tu możliwa fenomenologia – wskazanie na te fenomeny w świecie ludzkich miłości, gdzie to współmiłowanie osób ma miejsce, gdzie się w konkretnie człowieczeństwa przejawia?

Tym, co nas w kochanym człowieku ujmuje, jest jego sposób bycia. Uroczy nie sama faktyczność zachowań, które są zachowaniami ludzkimi, ale coś ulotnie swoistego, jakiś przebłysk wnętrza kochanego, który manifestuje się w zewnętrznych czynnościach. Jest to maksymalnie zindywidualizowany rodzaj piękna związany z tą konkretną osobą i poza nią niewystępujący. Podobnie może oddziaływać świat, który osoba wokół siebie buduje. Dla kochającego jest pociągający, bo przez niego ukochana osoba się wyraża. Jeszcze czymś innym jest

¹¹ Tamże, s. 91.

¹² M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 336

świat upodobań i niechęci, świat miłości i nienawiści kochanej osoby, w którym mogą współuczestniczyć tym głębiej, im bardziej ją kocham.

Świat Rut, która poszła za Noemi, rozszerzył się nie tylko z powodu poznania nowej kultury, obyczajów ludzi, ale znakomitemu poszerzeniu uległa przestrzeń jej religijności. Ona, wyznawczyni wielobóstwa staje wobec wiary w jedynego Boga, ona, wyznawczyni srogich i krwawych bóstw dzięki słodczy Noemi poznaje dobroć Boga. Ilu zakochanych ludzi dzięki miłości osobowej poznawało nieznane im do tej pory światy: obcokrajowcy zauroczeni polskością, bo pokochali Polaka/Polkę i podzielili ich miłość do ojczyzny, ile razy przed ludźmi zupełnie niewyrobionymi muzycznie otwierał się cudowny świat, bo pokochali osobę wrażliwą muzycznie... Nie chodzi tu o poszerzenie wrażliwości aksjologicznej, co faktycznie ma miejsce, ale ostatecznie o współmiłowanie.

Innym obszarem, gdzie to współkochanie się przejawia, jest naśladownictwo. Wnuk zjadający soloną owsiankę, która mu wcale nie smakuje, ale tak ją jada ją dziadek, którego kocha, uczeń pocieszenie naśladowujący zachowania nauczyciela, któremu zrobił miejsce w swoim sercu. Naśladowanie, które się bierze z woli uczestniczenia w świecie kochanej osoby. Wzruszające, chociaż bardzo niedojrzałe formy miłości osobowej.

Gdy osoba dojrzewa, wtedy razem z nią dojrzewają akty współmiłowania. Uczeń przestaje być uczniem, a staje się przyjacielem mistrza, bo rzeczywiście kochają to samo. Ten, kto zamiast pogardy dla stojącego niżej, odczuwa miłosierdzie i ożywiony nim działa, współdokonuje z Bogiem aktu miłości miłosiernej. Matka, która dbała tylko o najbardziej podstawowy dobrostan dziecka, która nie umiała troszczyć się o jego moralną edukację, gdy podzieli troskę ojca o sylwetkę moralną dziecka, współmiłuje. Nie kochają każdy po swojemu tego samego obiektu miłości, ale jedno współdokonuje aktu miłości drugiego. Kocham tego, kogo ty kochasz, bo ciebie kocham!

V. MIŁOŚĆ OSOBOWA U KAROLA WOJTYŁY

Wygląda na to, że wartość jedyności ukochanego jest w koncepcji miłości seksualnej papieża założeniem tak oczywistym, że w ogóle niepoddanym refleksji. Tymczasem w każdej dojrzałej miłości pomiędzy kobietą i mężczyzną ten aspekt jest niepomijalny i jako taki musi stać się przedmiotem refleksji, gdy rozważa się tę kategorię miłości. Warto przyrzeć się bliżej rozumieniu osoby, opiewowi osobowego wymiaru w miłości seksualnej u Wojtyły, by zrozumieć powód tego przeoczenia.

W *Miłości i odpowiedzialności* osoba pojawia się jako rozumne indywiduum, którego życie wewnętrzne skoncentrowane jest wokół sprawy dobra i prawdy. Dysponuje też władzą samostanowienia – wolną wolą. Ponieważ nikt za nią nie może chceć, więc osoba jest nieprzekazywalna.

Ta nieodstępność osoby, która dla Wojtyły ma kapitalne znaczenie, jest niewątpliwie istotnie indywidualizująca, ale jest własnością niewystarczającą do uchwycenia jedyności osoby. Wszystkie bowiem osoby są na taki sposób niepowtarzalne jako centra aktów sobie właściwych pragnień, decyzji, wyborów. Charakter chcenia, decydowania, podobnie jak zabieganie o prawdę i dobro, są sposobem bycia osoby, jej manifestacją.

Dalej, autor sformułuje zasadę odnoszenia się do osób, którą nazywa normą personalistyczną. Materią wyjściową staje się imperatyw Immanuela Kanta i rozpoznanie natury osoby jako bytu, który ma swoją własną celowość, którą należy bezwzględnie honorować. W efekcie norma personalistyczna zyskuje zrazu negatywne sformułowanie: osoba jest takim bytem, który nie może być traktowany jak przedmiot. W pozytywnym ujęciu normy personalistycznej pojawia się miłość jako odniesienie do osoby. Przeczytamy „Osoba jest takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość”¹³.

Miłość do osoby Wojtyła określa jako afirmację wartości osoby. Cóż jednak oznacza ta afirmacja? Jeśli Hartmann będzie rozumiał takie odniesienie jako świadomość wartości osobowości, to w *Miłości i odpowiedzialności* przeczytamy o afirmacji ponadrzeczowej i ponadużytkowej wartości osoby. Osobowość jako definitywny wyraz indywidualizacji i faktycznej niepowtarzalności w książce się nie pojawia.

Można chyba twierdzić, że wartość osoby dla Wojtyły jest w gruncie rzeczy godnością, która przysługuje osobie na mocy jej szczególnych uzdolnień, szczególnej kwalifikacji jej bytu, szczególnej doskonałości, jaką ona jest. Ta godność jest właściwa każdemu człowiekowi, każdej osobie niezależnie od kształtu jej osobowości. W Wojtyliańskim rozumieniu wartości osoby sprawa wartości jej jedyności nie staje.

Trzeba uczciwie przyznać, że wątek ten nie wprost pojawia się na końcu książki, gdzie autor szkicuje swoje rozumienie powołania człowieka, twierdząc, że pojęcie to jest ściśle związane ze światem osób. Ma sens tylko w personalistycznej wizji, a traci dla siebie rację bytu w takich ujęciach, gdzie „nie ma właściwie miejsca na osobę”. Czym ono dla Wojtyły jest? Przeczytamy „słowo «powołanie» wskazuje na to, że istnieje właściwy każdej osobie kierunek jej rozwoju przez zaangażowanie się całym życiem w służbie pewnych wartości”¹⁴.

Wojtyła napisze dalej, że odczytanie przez osobę tego kierunku w świecie wartości i podążanie zgodne z nim jest kluczowe w kształtowaniu się osobowości. Dookreśli istotę powołania, pisząc: „powołanie oznacza zawsze jakiś główny kierunek miłości danego człowieka”.

Mamy więc ludzką miłość, miłość dla każdej osoby centralną – główną, jak formułuje to autor. Z tych twierdzeń można wnosić, że i przedmiot tej miłości

¹³ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 43.

¹⁴ Tamże, s. 229.

jest jedyny. Wojtyła nic nie mówi o sprzeniewierzeniu się swemu powołaniu, zbłądzeniu w wyborze swego powołania, ale mając to na uwadze i życzliwie interpretując jego rozumienie powołania, jesteśmy na tropie takiej kategorii miłości, której przedmiot jest jedyny, niezastępowalny. Nie musi, chociaż może to być miłość seksualna.

Rozwój osobowości – tego, co określa jedyność osoby, jest dla autora ściśle związany z realizacją powołania, z takim, a nie innym rozegranie głównej miłości ludzkiego życia. Dojrzewanie osoby tam się dokonuje. Tu jedynym staje się nie przedmiot, a podmiot miłości. Staje się tym, kim Bóg chce go mieć.

Te spostrzeżenia nie zmieniają zasadniczego wydźwięku krytyki rozważań dotyczących miłości seksualnej w *Miłości i odpowiedzialności*. Wartość jedyność osoby pozostaje w tej książce poza zasięgiem zainteresowań autora. Pojawia się na marginesie jako wzmianka¹⁵. Takie ujęcie powoduje, że pewnych kwestii nie udaje mu się uchwycić, bo brakuje odpowiedniej ku temu kategorii, inne okazują się stwierdzeniami gołosłownymi.

I tak w rozdziale *Afirmacja wartości osoby* czytamy, że „rozum wie, że ten «człowiek drugiej płci» jest osobą. Wiedza ta ma charakter umysłowy, pojęciowy – osoba jako taka nie jest treścią wrażenia”. Osobowy charakter seksualnego partnera nie jest dany doświadczalnie, a jest tylko wyrozumowany. Podobnie jego wartość. I niewątpliwie jest to prawda w przypadku rozumienia osoby, z jakim mamy tutaj do czynienia. Osoba jest tu godna bardzo szczególnego szacunku z powodu swej bytowej doskonałości. Miłość osobowa w prezentowanym ujęciu jest tak naprawdę rodzajem szacunku. Miłosny charakter relacji nadaje zasadniczo zdolność do samoofiarowania się drugiej osobie, czego taki rodzaj szacunku z istoty swej nie ma. Jego ekstremalną postacią jest oddanie czci. Gdyby autor uwzględnił wartość jedyności, wówczas miałby faktyczny korelat miłości osobowej. Mały Książę kocha swoją różę w jej niepowtarzalności na tle setek innych identycznych róż. Osoby Wojtyły tak kochać nie sposób.

Gołosłowne wydają się jego twierdzenia dotyczące wyboru w miłości. Na początku nie ukrywa, że kwestię wyboru w miłości seksualnej ma za problem natury psycho-fizjologicznej. Pokornie wyznaje, że ostatecznie jest on „tajemnicą ludzkich indywidualności”. Później jednak twierdzi mocno, że „Sam «rdzeń» wyboru osoby musi być osobowy, a nie tylko seksualny”. W tekście jednak nie znajdujemy żadnych doprecyzowań, na czym miałyby ten wybór polegać. Wybór w sferze seksualnej jest bardzo konkretny i, jak słusznie twierdzi autor, wybór osoby drugiej płci zawsze do pewnego stopnia opiera się na wartości seksualnej. Jednak w Wojtyliańskiej formule wyboru w miłości nie ma słowa o wyborze ze względu na takie, a nie inne jakości osobowe. I trudno się dziwić. Przyjęta kon-

¹⁵ Wojtyliańskie ujęcie miłości do osoby w naturalny sposób współgra z miłością bliźniego. W przeciwieństwie do Schelera i Hartmanna nie rozróżnia on pomiędzy miłością bliźniego a miłością osobową. Przy swoim rozumieniu miłości nie musi tego robić.

cepcja osoby uniformizuje pierwiastek osobowy. Tu wszyscy są jednacy – są osobami. Nie ma w czym wybierać, bo różnicowanie osób jest zatarte, pozostaje tylko różnicowanie w sferze seksualnej.

Co wynika z tej krytyki, która polega na zestawieniu opisów miłości osobowej u Hartmanna i Schelera z Wojtyłańską narracją o miłości pomiędzy kobietą i mężczyzną? Krytyki, która pokazuje, że Wojtyła w swojej filozoficznej narracji o miłości seksualnej pomija znamieny fenomen, który dochodzi do głosu w charakterystycznym wyznaniu ukochanej osobie, że dla kochającego jest jedyną, niezaprzeczalną przez nic i przez nikogo. Za tym zestawieniem, które odsłania lukę w prezentacji Wojtyły, musi pójść pytanie, co usprawiedliwia pominięcie wątku jedyności ukochanego, bo inaczej krytyczne spostrzeżenie będzie pustym przytykiem.

Nie mamy do czynienia ze zwykłym przegapieniem tego, czego przegapić nie sposób. Raczej wygląda na to, że u autora temperament nauczyciela wziął górę nad temperamentem filozofa.

Wiadomo, że książka *Miłość i odpowiedzialność* powstała dla potrzeb duszpasterskich. Nie jest traktatem z filozofii miłości, ale ma swego docelowego czytelnika – ma swój, jak dzisiaj mówimy, target. Odbiorcą książki mieli być ludzie młodzi, którzy wkraczają w rzeczywistość miłości seksualnej. Miłość ta jest środowiskiem, w którym może rozwijać się miłość osobowa. Nawet więcej – jest środowiskiem optymalnym. Czy jednak miłość osobowa się w niej rozwinię, zależy od sposobu wydarzania się samej miłości seksualnej. Istnieje takie rozgrywanie własnej seksualności, które jest w gruncie rzeczy nieopanowaniem. Spontanicizm seksualnych chętek panoszy się w człowieku i go niewoli. W pierwszej fazie miłości kobiety i mężczyzny istnieje potężne uzależnienie od popędu seksualnego i rozrodczego. W przeżywanych wtedy typowych dynamizmach potrzeb, napiętności, uzależnieniu od życia popędownego indywidualny pierwiastek osoby zostaje przesłonięty przez to, co nam ludziom wspólne, jednakie, a wcale nie jedyne.

Na tym etapie miłości seksualnej najważniejsza okazuje się dyrektywa moralnej natury, którą można wyrazić pytaniem: jak żyć, by nie ulec żywiołowości dynamizmów seksualnych tak fatalnie, że miłość osobowa nie będzie mogła się rozwijać. Gdy się to wie, wówczas rozumie się refren książki – osoby przeciwnej płci nie wolno traktować jako przedmiotu użycia. W różnych wariantach czytamy ciągle to samo, mamy coraz to nowe sformułowania stwierdzenia „Miłość prawdziwa zaś to taka miłość, w której wartości seksualne są podporządkowane wartości osoby. Ona dominuje, a afirmacja wartości osoby przenika wszystkie te przeżycia, które rodzą się z samej naturalnej zmysłowości czy też uczuciowości człowieka”¹⁶.

¹⁶ Tamże, s. 164.

Aktywność seksualna ma być taka, by szanować osobę w człowieku – istocie z natury swej płciowej. Nie traktować jej poniżej jej godności, nie traktować przedmiotowo. Afirmacja wartości osoby nie jest afirmacją jej niepowtarzalności, jedyności, bo te jakości osoby nie zdążyły się zasadniczo wyłonić, a jest i ma być ciągłym czujnym poszanowaniem i ofiarnym życiem dla niej, samooddaniem.

Chodzi o stworzenie koniecznych i dostatecznych warunków, by w seksualnej miłości pomiędzy ludźmi mogły coraz pełniej dochodzić do głosu osoby w całej ich niepowtarzalnej swoistości. Tego u Wojtyły nie przeczytamy, ale wiedza o tym jest milcząco założona i nie ma większego znaczenia, czy dzieje się to po stronie autora świadomie czy nieświadomie. Najważniejsze, że trafnie.

Ta trafność reakcji nauczyciela, który wyczuwa, czego uczniowie na obecnym etapie życia potrzebują, i tego dostarcza, nie powinna jednak zamykać na rzadkie, ale tym bardziej poruszające wypadki, w których od samego początku miłości pomiędzy kobietą i mężczyzną pierwiastek osobowy jest niezwykle wyraźny, ba, dominujący. Miłość o seksualnym wyrazie i podłożu jest tu przede wszystkim miłością osobową. Co ciekawe, sam Wojtyła, zamykając już swoją refleksję nad tajemnicą seksualnej miłości, wpada na trop tak rozegranego początku miłości pomiędzy kobietą i mężczyzną, gdzie rzeczywistość ducha ludzkiego staje absolutnie na pierwszym planie, a seksualność jest zaledwie tłem, chociaż tłem znaczącym.

VI. NA TROPIE MIŁOŚCI OSOBOWEJ – MIŁOŚĆ TOBIASZA I SARY

Jan Paweł II, kończąc swoje paroletnie rozważania o miłości seksualnej, pochylił się nad Księgą Tobiasza, nad opisanym tam wątkiem miłości Tobiasza i Sary. Wywołuje go po analizie zakochania przeprowadzonej na kanwie Pieśni nad Pieśniami i interpretuje jako sytuację próby. Papież skupia uwagę słuchaczy na modlitwie nowożeńców przed nocą poślubną. Zauważa, że wyrazowe zachowania seksualne włączają oni w swoją modlitwę. Postępowanie młodej pary do typowych z pewnością nie należy. Modlić się, i to jeszcze tak, by seksualność, seksualność poślubnej nocy stała się częścią tej modlitwy. Jan Paweł II zamknie swoją opowieść, swoją wykładnię tej historii w formułę – „mowa ciała” staje się językiem liturgii.

Przyjrzyjmy się całej historii, posiłkując się papieską metodą egzegezy i korzystając z jej wyników zawartych w książce *Oto ty, Adamie* autorstwa Marii Szamot¹⁷. Dla niej Księga Tobiasza nie jest pouczającą religijną powiastką, ale antropologicznym traktatem dotyczącym ludzkiego ducha w jego kluczowym odniesieniu: ufności dawanej Bogu.

¹⁷ M. Szamot, *Oto ty, Adamie*, Kraków 2010.

Idąc za jej sugestią, patrzmy na historię ożenku Tobiasza z Sarą nie poprzez dosłowność żydowskiego obyczaju zawierania małżeństw i rządzących tu przepisów, ale szukajmy w tekście przekazu aktualnego dzisiaj, aktualnego w każdej kulturze – przekazu antropologicznego. Szamot twierdzi i przedstawia na to dowody, że autorzy pewnego typu ksiąg starotestamentalnych opisują fenomeny ogólnoludzkie, że niezwykle inteligentnie za pomocą narracji szyfrują swoje przemyślenia na temat ludzkiej natury: wolności, ufności, odniesienia do własnej słabości... Spróbujmy, trzymając się tak wyznaczonego toposu, czytać te fragmenty tekstu, które opowiadają o małżeństwie młodego Tobiasza i Sary.

Sara jest kobietą głęboko nieszczęśliwą. W noc poślubną zabija swoich kolejnych mężów. Ma w sobie coś z modliszki, z tym, że w odróżnieniu od niej nie dopuszcza do seksualnego zbliżenia. O tym świadczy fragment jej modlitwy „Ty wiesz o Władco, że jestem czysta od wszelkiego nieczystego pożycia z mężczyzną”. Na bazie opisu biblijnego trudno odpowiedzialnie coś powiedzieć o charakterze obsesji seksualnej Sary prawdopodobnie związanej z niewłaściwie przeżywaną czystością. Biblijny autor nie umie i nie chce o tym opowiedzieć. Opowiada natomiast o rzeczy stokroć ważniejszej – opowiada o tym, co dzieje się z Sarą na poziomie duchowym. Sarą włada zły duch. Jest ona, jak powiedziałby S. Kierkegaard, jednostką demoniczną. Włada nią moc silniejsza od niej, moc złowroga, niszczycielska. Sara jest udręczona swoją sytuacją, staje do modlitwy – skargi.

Ta modlitwa, gdyby ją starannie zanalizować, wiele powiedziałaaby o sylwetce osobowej Sary, o jej czystości, dobroci. A przecież pomimo dobroci, czystości, braku jakiegokolwiek świadomej identyfikacji ze złem, które czyni, jest morderczą. Zło przywarowało w głębi jej istoty, jest i działa poza jej wolnością, spoza jej dobroci, czystości. Niewykluczone, że spożytkowuje dla siebie jej pragnienie czystości, jej odrazę i wstręt dla męskiej nieczystości. Zawłaszcza centrum osoby w niezwykle ważnej chwili życia. Rozbija ludzkie życie w zupełnie newralgicznym punkcie.

Anioł, tajemniczy towarzysz podróży, któremu młody Tobiasz uczy się ufać, rzuca pomysł poślubienia Sary. Ciekawie ją zachwala. „Ty spośród wszystkich ludzi jesteś najbliższym jej krewnym, ona należy do ciebie [...] Prawnie ci się należy wziąć ją [za żonę] [...] Wiem, że Raguel nie będzie mógł ci jej odmówić lub zaręczyć z innym” (Tb 6,12-13). Dalej objaśnia Tobiaszowi ponure konsekwencje, jakie dla Raguela miałyby taka odmowa. O czym mówi Rafał, gdy abstrahować od dosłownego rozumienia tych uwag jako prezentacji żydowskich reguł zawierania małżeństw w czasie asyryjskiej diaspory?

Tobiasz jest najbliższym powinowatym Sary, a ona jego. Fakt tej bliskości jest wystarczający dla udanego małżeństwa. I tak się rzeczywiście sprawy mają, gdy powinowactwo to jest powinowactwem duchowym. Nie materialne zabezpieczenie pomyślności, nie seksualna atrakcja, przystawalność psychicznych czy

moralnych charakterów, ale bliskość dusz. Tajemnicze głębokie pokrewieństwo osób, które w naturalny sposób wyzwoli ich wzajemną miłość. Pokrewieństwo ducha, które nie jest podobieństwem, bo osoby są niepowtarzalne, nie musi być żadnym wzajemnym dopełnianiem, co często na zasadzie przeciwieństwa obserwujemy na poziomie psychiczno-moralnym. To pokrewieństwo anioł opisze tak „od wieków jest ona przeznaczona dla ciebie”. By objaśnić owo przynależenie osób do siebie, otwiera perspektywę wieczności. Tą zaś, o tym wie każdy pobożny człowiek, zarządza Bóg. On stwarza osoby, stwarzając ludzkiego ducha, określa zarazem bliskość i wzajemne oddalenie od siebie osób, i to nie w żadnej z doczesnych perspektyw, ale w kręgu tego, co wieczne. To oddalenie lub bliskość będą się rozgrywać w konkretności ludzkiego świata: we wspólnocie religijnej wiary, w podzieleniu tych samych rozpoznaw aksjologicznych, co mędrzec – autor biblijnej księgi zamyka w całej głębi i prostocie symboli pokrewieństwa – „ona jest krewną z pokolenia i z domu ojca”, gdzie żona jest „siostrą”, a dzieci, które urodzi Tobiaszowi, będą dla niego „jak bracia”. Jednak sam dystans pomiędzy osobami przekracza ludzki, doczesny świat. Jest z osobnego Bożego działania i ustanowienia, a wyznacza go jakościowe uposażenie osób w ich niepowtarzalności – może jeszcze ciągle nieuchwytniej, idealnej, a nie realnej natury, ale tak czy owak faktyczne i w swej faktyczności niezmiennie, bo nie pochodzące z zewnętrznego wpływu, ale zawczasu, od samego momentu poczęcia określające kształt indywidualnego ducha człowieka.

Mając powyższe na uwadze, i tak trudno na pierwszy rzut oka zrozumieć uwagę narratora „A kiedy Tobiasz słuchał słów Rafała, że ona jest jego krewną z pokolenia i z domu ojca jego, zapłonął ku niej wielką miłością i serce jego przylgnęło do niej” (Tb 6,19). Jak można pokochać na odległość? Nie myślimy tutaj o bajkach, w których królewicz zakochuje się w królewnie, obejrzawszy jej portret. Jeśli już nawet i tak miałyby się zdarzyć, to w tej opowieści nie mamy nawet konterfektu Sary. Mamy za to prezentację całej jej dramatycznej sytuacji. „Bracie Azariaszu, ja słyszałem, że ona była wydawana już za siedmiu mężów i że oni zmarli w swych komnatach małżeńskich tej nocy, gdy zbliżali się do niej. Słyszałem także, jak niektórzy mówili, że zabija ich demon. Teraz to i ja się boję, ponieważ jej samej nie dzieje się krzywda, lecz ktokolwiek chce się do niej zbliżyć, zabija go [demon]” (Tb 6,14).

Mamy też odpowiedź anioła.

A on odpowiedział mu na to „[...] nie martw się o tego demona, ale bierz [ją za żonę]. Jestem przekonany, że tej nocy ją otrzymasz jako żonę. A kiedy będziesz wstępował do komnaty małżeńskiej, zabierz część wątroby ryby i serce, i połóż to na rozżarzone do kadzenia węgle. Potem rozejdzie się zapach, demon go poczuje i ucieknie, i nie pojawi się przy niej po wieczne czasy. A gdy już będziesz miał z nią się złączyć, powstańcie najpierw oboje i módlcie się, i proście Pana nieba, aby okazał wam miłosierdzie i ocalił was. Nie bój się, ponieważ od wieków jest ona przeznaczona dla cie-

bie. W ten sposób ją ocalisz i ona pójdzie z tobą. Sądzę też, że urodzi ci dzieci i będą dla ciebie jak bracia. Nie martw się!” (Tb 6,16-18).

W niej znajduje się odpowiedź o sposób poznania osoby, który inicjuje miłość. Poznanie osoby nie wymaga seksualnego pociągu, zauroczenia wdziękiem w sposobie bycia. O tym nie wolno zapominać. Jak jednak Tobiasz może pokochać Sarę – „zapłonął ku niej wielką miłością i serce jego przylgnęło do niej” – po słowach anioła? Pytanie jest zasadne, jeśli honorujemy klucz interpretacyjny Szamot i zakładamy, że tekst nie jest niechlujny, a zdanie, które powinno pojawić się po pierwszym spotkaniu z Sarą, zostało tu umieszczone celowo. Notabene, gdy Tobiasz staje w domu Raguela, żadne jego spotkanie z Sarą nie zostaje przez narratora ani opisane, ani zauważone. W tej narracji o miłości wydaje się ono zupełnie bez znaczenia.

Autor opisuje małżeństwo żydowskie z określonego czasu historycznego, ale opisuje je tak, że jego narracja symbolicznie opowiada o powstaniu i perypetiach miłości osobowej, która rozgrywa się w małżeństwie kobiety i mężczyzny – wydarza się w samych jego pierwocinach: pierwszym spotkaniu, zamiężpójściu i nocy poślubnej. I może się tak wydarzyć na mocy poczynionych wyżej uwag.

Odpowiedź na pytanie o poznanie osoby „na odległość” zależy od znajomości ludzkiej natury, od jasności, jaką ma czytelnik biblijnej księgi w kwestii zakochania się w osobie.

Urodę seksualną trudno opisać słowami, a zdecydowanie łatwiej dzielność drugiego, jego wspaniałomyślność, szlachetność czynów. Opis wdzięku ciała uruchamia mechanizmy wyobrażeniowe, nad których dowolnością opowiadający nie ma władzy, raczej dostarcza dla nich tylko podniety. Opis czynów, zachowań w perspektywie aretycznej tego nie ma. Jeśli tylko taka opowieść trafi na kongenialnego słuchacza, który wrażliwy jest na takie jakości, to może on zakochać się w osobie, nie widziawszy jej. Zakochuje się nie w jej seksualności, ale w sylwetce aretycznej.

To spostrzeżenie jest zaledwie tropem, bo przecież anioł nie opisuje cnót Sary. Anioł opisuje spotkanie z Sarą jako wyzwanie. Tobiasz ma zetrzeć się z demonem. W swej bajkowej strywalizowanej wersji: dzielny rycerz ma wyzwoić księżniczkę ze szponów smoka, nadstawiając własnego karku.

Tobiasz boi się, jego anioł dodaje mu otuchy i wskazuje na oręż, za pomocą którego zwycięży demona. Tym orężem jest ufność, której Tobiasz nauczył się przy pierwszym starciu z demonem, gdy ten chciał zawładnąć jego strachem przed wielką rybą. Pokonanie własnego lęku przed żoną modliszką, wyzwolenie nieznanej młodej kobiety z demonicznej opresji, w której ta beznadziejnie tkwi, jest wyzwaniem.

Jaki obraz Sary powstaje w Tobiaszu, gdy słyszy odpowiedź anioła. Księżniczki z bajek w ludowej wyobraźni, która je tworzyła, są zawsze piękne, ale tylko w sensie urody ciała. Są też bezsilne i są niewinne. Tę bezsilną niewinność

nie każdy ze słuchających takich opowieści rozpoznaje, nie dla każdego mężczyzny staje się ona apelem do działania. Trzeba być bardzo szczególną osobą – wyjątkową, ba, może trzeba powiedzieć jedyną w swoim rodzaju – właśnie tą, która jest tajemniczo wrażliwa na niewinność tamtej kobiety, dla której niewinność jest przedmiotem zachwytu, ale też najwyższej odpowiedzialności, troski, zaangażowania, aż po możliwość utraty życia w obronie tej niewinności.

To, wydaje się, niewinność Sary rozpala uczucia młodego Tobiasza, przyciąga je ku sobie. Kobieca niewinność w opresji porusza do głębi jego serce. Wydobycie tej niewinności z niewoli, zostać jej rycerzem, jej strażnikiem, jej opiekunem. Rycerze w bajkach nie poślubiają wyzwolonych ze smoczych szponów księżniczek dla ich urody, seksualnego wdzięku, ale zakochują się w ich niewinności.

Czyż przebieg nocy poślubnej nie potwierdza tej interpretacyjnej sugestii? Wspólna modlitwa, powierzenie siebie wzajemnie Bogu, w której słyszymy „A teraz nie dla rozpusty biorę tę siostrę moją za żonę, ale dla prawdziwego związku”. I nie jest to gołosłowne. Żadnego wymuszania zbliżenia. „I powiedzieli kolejno: «Amen, amen!» A potem spali całą noc”.

Jeśli tylko interpretator nie podda się zawłaszczającej postawie troski o elementarną pomyślność bohaterów opowieści, którym po swojemu dobrze życzy, wówczas zyskuje wgląd w ich osobowe kontury, w to, co określa wyjątkowość przedmiotu miłości osobowej i niezwykłości jej samej. Sara odpowie miłością na czyny Tobiasza, miłością osobową, bo czyż pozostanie ślepa na jego męstwo, jego męskość, która nie była niewolona żadnym seksualnym przymusem, męskość wzruszoną jej niewinnością umęczoną, męskość przychodzącą z pomocą, wspaniałomyślną. Stanie się dla niej jedyny, bo właśnie taki jest.

Mamy egzemplaryczny, a zarazem paradygmatyczny obraz małżeństwa ustanowionego na priorytecie pierwiastka osobowego, a nie seksualnego. Ten drugi zostaje podporządkowany temu, co osobowe. W tej interpretacji manifestacjami osoby są wartości związane istotnościowo z osobą. Tylko osoby są nosicielami wartości mającymi charakter cnót, jak nazywa je niemiecki filozof. Taka jest wartość niewinności.

Mamy tu jeszcze coś więcej. Osoba – duch człowieka jest pierwszorzędnie określany przez swój stosunek do Boga. To z tej opowieści widać. Modlitwa Sary inicjuje wszystko, ufność Tobiasza złożona w Bożym wysłanniku staje się fundamentem tego, co będzie mieć miejsce. Tak historia małżeństwa Tobiasza i Sary pozwala dookreślić w opisie miłości osobowej dostarczonej przez Hartmanna i Schelera to, co fundamentalne, a w tych narracjach doskonale pominięte.

Stwierdzono wcześniej, że przedmiotem tej miłości jest ostatecznie to, co jest przedmiotem miłości Boga do każdej osoby i najwłaściwszym przedmiotem miłości własnej – kim jestem dla Boga. Dlatego też w miłość osoby do osoby zaangażowany jest sam Bóg i kochający prędzej czy później muszą to uchwycić i się do Niego ustosunkować. Tym stosunkiem jest modlitwa dziękczynna za umiło-

waną osobę, za dar i łaskę takiej miłości. Kochając osobę, współdokonujemy Bożego aktu miłości.

BIBLIOGRAFIA

- Grabowski M., *Miłość seksualna. Koncepcja Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.
- Hartmann N., *Osobowość*, w: *Wypisy z „Etyki”*, red. M. Grabowski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1999.
- O miłości*, red. M. Grabowski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, PWN, Warszawa 1980.
- Szamot M., *Oto ty, Adamie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, TN KUL, Lublin 1986.

SUMMARY

This paper presents the concept of personal love in the Bible according to Nicolai Hartmann and Max Scheler. On this background the notion of sexual love as personal love according to Karol Wojtyła³ is discussed.

Keywords

love, personal love, personality, person, sexual love

Słowa kluczowe

miłość, miłość osobowa, osobowość, osoba, miłość seksualna

RYSZARD KOZŁOWSKI

Akademia Pomorska w Słupsku
Wydział Nauk Społecznych
Instytut Pedagogiki i Pracy Socjalnej

Antynomie miłości – słabość i moc. Personalne konteksty miłości *agape* i jej antropologiczne konsekwencje

Antinomies of Love – Weakness and Power.
Personal Contexts of *Agape* Love and Its Anthropological Implications

Papież Benedykt XVI swoją pierwszą encykliką pt. *Deus caritas est*¹, ogłoszoną w 2005 roku, zainicjował kolejną dyskusję na temat miłości, a zarazem ukazał duchowe tło dla rozpoczynającego się pontyfikatu. Tezy zaprezentowane w *Deus caritas est* poszerzył o nowe konteksty i interpretacje, ogłaszając w roku 2009 kolejną encyklikę pt. *Caritas in veritate*². *Caritas in veritate* – o czym informuje nas w podtytule – ukazuje specyfikę ludzkiego rozwoju w miłości i prawdzie. Dla człowieka XXI wieku z obu tekstów płynie wyraźny komunikat, by refleksja nad miłością prowadzona była w szerokim spektrum nie tylko egzystencjalnym, filozoficznym czy religijnym, ale aby brała pod uwagę jeden z ważniejszych wskaźników miłości – prawdę. Choć Benedykt XVI wprost o tym nie mówi, a co można odnaleźć w metafizycznym przesłaniu jego tekstów, namysł nad miłością *caritas* i *agape* nie może stracić z oczu jeszcze innej perspektywy – osoby³.

Ujmując problem w ten właśnie sposób, wprowadzamy miłość w jej naturalny żywioł, którym jest osobowy świat człowieka, wraz z jego pragnieniami i marzeniami, z jego przeszłością i nadziejami na przyszłość, a zwłaszcza z jego współczesną orientacją w świecie. Człowiek w swym osobowym wymiarze oka-

¹ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005.

² Tenże, *Caritas in veritate*, Rzym 2009.

³ Por. M. Składanowski, *Ciało – dusza – duch. Myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii*, Warszawa 2013.

zuje się nie tyle „czymś”, ile właśnie „kimś”, i na tym poziomie jego egzystencji miłość (i prawda) odgrywają znamienne i fundamentalną rolę – fundują jego bycie w sercu jego wyjątkowości i niezwykłości, jednostkowości i niepowtarzalności, dramatyczności i mistycznego milczenia, niezniszczalności i trwałości. Z jednej więc strony próbujemy uchwycić w człowieku to, co nieprzemijalne i wieczne, z drugiej zaś, idąc za tym, co w nim niepoznane jeszcze i nieprzekazywalne, podejmujemy fascynującą przygodę duchową i intelektualną, by odegrać swą jedyną rolę w życiu, które otrzymaliśmy w darze.

Czy szczególnie istotną rolę odgrywa w nim miłość? W chwilach zatrzymania się i refleksji odpowiemy – „tak”, lecz w biegu życia ta sama miłość wymyka się poznaniu, nierzadko doświadczeniu, a stosunkowo często zostaje zmarginalizowana czy też wysunięta poza margines najbardziej znaczących nawet przeżyć na rzecz uczuć czy emocji, które giną z pola refleksji tak szybko, jak szybko się zjawiały. Niekoniecznie pozostawiają one po sobie zranienia bądź poczucie egzystencjalnej pustki czy bezsensu, niemniej wymagają od myślącego podmiotu, by zapytał sam siebie, czy rzeczywiście czuje się szczęśliwy i spełniony, czy czuje w sercu duchową radość. Miłość okazuje się wielobarwna i wielowymiarowa, chwilowa i wiecznotrwała, poszerzająca horyzonty wewnętrznego i zewnętrznego świata osoby, ale i niszcząca. Jednak w każdej z tych jej charakterystyk dostrzec możemy jeszcze jedną antynomię – moc i słabość. Na niej właśnie chciałbym się tutaj skoncentrować. I nie dlatego, że zdaje się, iż jest główną jej antynomią (analogicznie wolności czy wszelkiego dążenia do prawdy, dobra i piękna), lecz dlatego, iż zdaje się najbardziej pociągająca i urzekająca, że dość blisko pozwala poznawczo podejść do tego, co w niej najbardziej tajemnicze i niezwykłe, że bodaj najpełniej wyraża prawdę o samym człowieku – prawdę w ukrytej głębi jego własnego bytu.

Intelektualnym tłem, w którym podejmuję się badania i opisu jednej z wyraźniejszej i zarazem bardzo inspirującej antynomii miłości – mocy i słabości, są słowa zanotowane przez św. Pawła w 2 Kor 12,9: „Moc bowiem w słabości się doskonali”. Święty Paweł jest na tyle oryginalnym myślicielem i teologiem, że warto zwrócić na niego uwagę, gdy pragnie się zgłębić fenomen miłości *agape*, zarazem trzeba wziąć pod uwagę jego cechy osobowości, o ile tylko możemy je poznać i włączyć w tok rozwijanej narracji. Z punktu widzenia psychologii (C.L. Sigaud, W.H. Sheldon) św. Paweł to typ somatoniczny, któremu według hagiotypów odpowiada typ praksotoniczny, nie zaś agapetoniczny. Dla św. Pawła miłość *agape* jest więc nie tyle tym, co „dane”, ile tym, co „zadane”: Paweł „czyni” miłość, „czyni” dzieła miłosierdzia. W tym świetle nieco głębiej możemy zrozumieć jego wyznanie, że „moc doskonali się w słabości”.

Nie bez znaczenia są także stosowane przez św. Pawła greckie terminy. Słowo *dynamis* (łac. *virtus*), które przetłumaczono jako ‘moc’, oznacza także ‘potęgę’, ‘siłę’, ‘zdolność’, ‘możność’, natomiast słowu słabość odpowiada gr. *asthe-*

neia i oznacza: ‘słabość’, ‘brak sił’, ‘utratę odwagi’, ‘bycie bez podpory’ (łac. *infirmetas* – ‘słabość’, ‘choroba’, ‘nieufność’). Święty Paweł zatem, gdy prezentuje model działania łaski, a pośrednio miłości, w istocie rzeczy koncentruje się na mocy *dynamis*, by ukazać drogę i sposób jej spełniania się, urzeczywistniania, czy – mówiąc językiem arystotelesowskim – aktualizowania. „Moc” to możliwość (*dynamis*, *potentia*), więc jest w stanie permanentnego niepokoju, twórczości, poszukiwania adekwatnego pola, by się w nim w pełni wyrazić. W cytowanym fragmencie tym „polem” jest słabość (gr. *asthenos*). Sam termin *asthenos* wskazuje, że chodzi tu o jakiś rodzaj zaprzeczonej siły, ukrytej w tym, co zdaje się być małe, nędzne i marne. Jak widać, św. Paweł myśli antynomiami (antynomiami transcendentnymi), gdzie jedna z wyróżnionych rzeczywistości (moc) zawiera się – paradoksalnie – w drugiej (słabość).

I. MIŁOŚĆ – WYŁĄCZENIE I DEZINTEGRACJA

Według Slavoj Żižka, słoweńskiego filozofa politycznego, chrześcijaństwo jest religią miłości. Wyznanie to nie jest prostą prowokacją, by z punktu miłości podejmować dialogi ekumeniczne czy apologetyczne, nie jest też teoretycznym zabiegiem, mającym przekonać czytelnika, że tak właśnie jest, ponieważ samo już objawienie chrześcijańskie, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, przeniknięte jest treściami agapetycznymi i wyraźną teologią i antropologią agepetologiczną. I nie jest też argumentem tekst św. Pawła z 2 Listu do Koryntian, gdzie wypowiada inspirujące słowa na temat miłości *agape*. Idąc za Żiżkiem i jego oryginalnymi interpretacjami istoty chrześcijaństwa, wskazuję raczej na miłość w jej funkcji nie tyle łączenia i integrowania, ile wyłączania i dezintegracji.

Zagadnienie to wyklada autor w dwóch tekstach zbioru esejów pt. *Kruchy Absolut. Czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*⁴. Każdy z przywołanych tekstów dotyczy analizowanej przez św. Pawła miłości *agape*. W pierwszym tekście Żižka (*Struktura i jej Wydarzenie*) znajdujemy kilka uwag na temat specyfiki chrześcijaństwa i wydarzenia wcielenia, które „rozbija” rękomo ustabilizowane struktury egzystencjalne, społeczne, struktury, które obiecują rozwój i postęp, ale nie obiecują wieczności, a wręcz ją wykluczają, niszczą i unicestwiają. Ujmując rzecz na innym poziomie, ukazuje autor, że w istocie chodzi tu o napięcie między czasem a wiecznością. Pyta więc: jak możliwe jest pomyślenie wieczności w czasie, jakiego typu struktury czasowe (historyczne) rozbija wieczność? Żižek, poszukując rozwiązania dla antynomii czasu i wieczności, stwierdza, iż „«Wieczność» nie jest pozaczasowa w tym prostym sensie,

⁴ S. Żižek, *Kruchy Absolut. Czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, tłum. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009.

że utrzymuje się p o z a czasem; jest raczej nazwą Wydarzenia lub Cięcia, które podtrzymuje, otwiera, wymiar czasowości jako serii/następstwa nieudanych prób uchwycenia go⁵. Nie interesują go te koncepcje, które wykluczają Wieczność, aby doczesność (rzeczywistość historyczna) mogła zachować swoją spójność. Jego uwagę skupiają te ujęcia, które w doczesności „widzą” wymiar wieczności. Analogicznie do tego, jak w odrzuconym przez wspólnotę człowieka Chrystus „widział” to, co w nim najcenniejsze – że jest i kim jest. W tym sensie miłość wyłącza człowieka z bezmyślnej masy, z bezosobowego tłumy, dezintegrując tym samym skostniałe struktury myślowe i społeczno-polityczne.

Zdaniem Žižka, nie mają też swojej mocy religie przedchrześcijańskie, które, koncentrując się na mądrości, podkreślały jedynie „niewystarczalność każdego czasowego nieskończonego przedmiotu i nakazywały albo umiarkowanie w przyjemnościach [...] albo [nakazywały – RK] wycofanie z czasowej rzeczywistości na rzecz Prawdziwego Boskiego Obiektu, który jako jedyny może dostarczyć Nieskończonej Błogości”⁶. Po przeprowadzeniu kilku krytycznych refleksji zwraca uwagę na chrześcijaństwo, które „obstaje przy tym, że wiara w z a c h o d z a c e w c z a s i e Wydarzenie Wcielenia jest jedyną drogą do wiecznej prawdy i zbawienia. Dokładnie w tym sensie – konkluduje – chrześcijaństwo jest «religią Miłości»”⁷, a w tejże Miłości „wyodrębnia się jeden skończony przedmiot, który «znaczy więcej niż cokolwiek innego»”⁸. Tym skończonym przedmiotem w perspektywie nieskończonej Miłości jest każdy człowiek, który zechce powiedzieć „tak” owej Miłości, który odważy się na przyjęcie Miłości jako wydarzenia zachodzącego w czasie, jednak mającego tę moc, by zmienić samą wieczność. Paradoks ten działa np. w wydarzeniu nawrócenia i przebaczenia.

Istotnego pogłębienia zaprezentowanych intuicji na temat antynomicznej struktury miłości *agape* dokonuje Žižek w kolejnym tekście zbioru (*Chrześcijańskie odłączenie*). Nie wchodząc w zawiłą i specyficzną dla autora narrację, warto przyjąć się, w jaki sposób operuje on interesującym nas pojęciem. Nawiązując do *Czynów miłości* Sørensa Kierkegaarda, „nienawiści ukochanego z miłości i w miłości”⁹ oraz do ewangelicznej zasady nienawiści rodziców w imię miłości, pyta: „do nienawidzenia j a k i e g o w y m i a r u w tym, kogo kocham, się mnie tu zachęca?”¹⁰. Miłość ma niespotykaną zdolność „odłączania” ze struktury społeczno-symbolicznej „bezbronego podmiotu”, miłość „widzi” niepowtarzalność osoby w powtarzalnych strukturach bytu ludzkiego. Mówiąc nieco inaczej, miłość *aga-*

⁵ Tamże, s. 103.

⁶ Tamże, s. 104.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Por. S. Kierkegaard, *Czyny miłości. Kilka rozważań chrześcijańskich w postaci mów S. Kierkegaarda*, tłum. A. Szwed, Kęty 2008, s. 120.

¹⁰ S. Žižek, *Kruchy Absolut...*, dz. cyt., s. 134.

pe, która odłącza szczegół od całości, chce widzieć osobę w tłumie bezimiennych jednostek, „kogoś” pośród „innych”, wczuwa się w człowieka z jego najbardziej dramatyczną historią, by niejako „pod wydarzeniem” czy „wbrew niemu” ujrzyć prawdziwe oblicze człowieka – zniszczone, stargane, poranione. W tym sensie miłość *agape* objawia swój antytotitalitarny charakter.

Niekiedy „odłączenie” (wyłączenie) może kojarzyć się z ucieczką, ale w istocie nią nie jest – jest bezpośrednim wyrazem miłości charakteryzującym prawdziwego wyznawcę. O ile cynik przeocza „skuteczność/rzeczywistość samego zjawiska bądź pozoru, bez względu na to, jak krótkotrwałe, kruche i ulotne ono jest”¹¹, o tyle prawdziwy wyznawca „dostrzega Dobroć w innym tam, gdzie sam inny nie jest jej świadom. [...] Kochająca osoba właśnie ufając zjawiskom [zachodzącym w czasie i przestrzeni – RK], widzi innego takim, jakim on lub ona naprawdę jest i kocha go lub ją właśnie za jej słabości, nie zaś pomimo nich”¹².

Miłość *agape* nie daje się oderwać od Absolutu. Žižek, idąc za objawieniem wyrażonym w poszczególnych *Listach św. Jana*, pisze, iż Absolut

jest czymś absolutnie kruchym i ulotnym. [...] Czymś, co objawia się nam w ulotnych doświadczeniach – powiedzmy w miłym uśmiechu pięknej kobiety lub nawet w ciepłym, opiekuńczym uśmiechu osoby, która skądinąd może wydawać się brzydka i szorstka; w takich cudownych, ale skrajnie kruchych momentach przez naszą rzeczywistość prześwieca inny wymiar. Jako taki absolut szybko niszczeje, za szybko prześlizguje się nam przez palce i trzeba z nim obchodzić się delikatnie, jak z motylem¹³.

Do wiary w taki Absolut, w Absolut, który jest miłością (por. 1 J 4,16), potrzeba miłości czulej i wrażliwej, mocnej i wytrwałej, a na pewno otwartej na Jego kruchość i przelotność. Czy nie taki właśnie Bóg (*Theos*) dla Arystotelesa był „Poruszyicielem”, dla wielu proroków starotestamentalnych „Pocieszycielem”, a dla św. Jana objawionym w Jezusie Chrystusie Logosem?

Czy św. Paweł pojmuje miłość *agape* jako „samoznoszący się o b o w i ą - z e k kochania bliźniego i troski o niego, jako c i ę ż k ą p r a c ę, jako coś dokonywanego przez żmudny wysiłek walki i hamowania swoich spontanicznych «patologicznych» skłonności”¹⁴ czy też jako objawienie się mocy w słabości, wieczności w tym, co ulotne jak trawa, „zalew wielkoduszności”, „samopotwierdzającą się postawę”, „skromne dozowanie spontanicznej dobroci”¹⁵. Jeśli postrzegamy moc i słabość, kruchość i wieczność jako antynomie jednej i tej samej miłości człowieka do człowieka, człowieka do Boga i Boga do człowieka, raczej

¹¹ Tamże, s. 135.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 135-136.

¹⁴ Tamże, s. 107.

¹⁵ Por. tamże, s. 108.

nie pogubimy się w ustalaniu jej jednoznacznej formy, gdyż taka istnieje tylko w obszarze marzeń i iluzji¹⁶. Niekiedy człowiek przyjmuje taką fałszywą postać „miłości”, fałszywego „ubóstwienia”, jednak tutaj – trzeba dodać – mamy raczej do czynienia nie tyle z miłością, ile z jej imitacją i przewrotnym ubóstwieniem, które „idealizuje, jest ślepe na słabość innego – lub jest raczej ślepe na innego jak o t a k i e g o, używając ukochanego lub ukochanej jako pustego ekranu, na który projektuje swoje własne fantasmagoryczne konstrukcje. Natomiast prawdziwa miłość akceptuje tego, kogo kocha, takim, jaki jest [...]”¹⁷.

Miłość – kończy swoje rozważania Žižek – to raczej „dzieło miłości”, „czyn miłości” – „ciężka i mozolna praca polegająca na powtarzaniu «odłączaniu»”, na zdobywaniu podmiotowości w zalewie przedmiotowości, na uchwytowaniu wyjątkowości w powszechności, mocy w słabości. Prawdziwa miłość pozwala zrozumieć wciąż uobecniającą się i doświadczaną antynomię słabości i mocy, które wyrażają jej najgłębszą istotę, majestat i wielkość.

II. MIŁOŚĆ RESENTYMENTALNA

Fryderyk Nietzsche w *Antychrześcijaninie* chce być prawdziwym apologetą chrześcijańskiej religii miłości, ale też i miłości samej. O jaką jednak „miłość” mu chodzi? Według Nietzschego miłość jest jedną z trzech, obok wiary i nadziei, chrześcijańskich roztropności.

Miłość jest stanem, w którym człowiek widzi rzeczy zwykle takimi, jakimi one właśnie nie są. Siła iluzji osiąga tu swe wyżyny, podobnie jak siła osładzania, rozpromieniania. W miłości można znieść więcej niż zwykle, miłość pozwala wszystko tolerować. Należało wynaleźć religię, w której można miłować: dzięki temu wychodzi się poza najgorsze strony życia – w ogóle się ich już nie widzi¹⁸.

W nawiązaniu do przywołanego fragmentu miłość nie godzi swych konstytuujących ją – z perspektywy chrześcijańskiej – antynomii mocy i słabości; miłość ma być mocą, a jeśli nią nie jest, jest fikcją, iluzją i złudzeniem. Miłość w tym rozumieniu – mówiąc słowami Gabriela Marcela – nie stawia czoła sytuacji, ale chce zwodniczo wyprowadzić człowieka poza sytuację. Czy jest to możliwe? Dla miłości posługującej się cnotą roztropności poniekąd jest to możliwe, lecz w tym wypadku nie mamy już do czynienia z miłością w sensie, który odsłaniali nam już starożytni Grecy czy potem samo chrześcijaństwo, a przede wszystkim jej

¹⁶ Por. R. Kozłowski, *Bóg – Człowiek, Człowiek – Bóg. Dylematy możliwej miłości*, „Zeszyty Karmelitańskie” 1(62) 2013 styczeń-marzec, s. 30-36.

¹⁷ S. Žižek, *Kruchy Absolut...*, dz. cyt., s. 136.

¹⁸ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1996, fr. 23; por. K. Jaspers, *Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991.

niezadko dramatyczną historią, kiedy to z miłości oddawano życie za drugiego, lecz z jej karykaturą. Choć Nietzsche wyraźnie uprzedza, że miłość należy do jednej z roztropności, to tym samym zatracą jej zbawienną dla człowieka moc i siłę, a drogi wyjścia z sytuacji widzi w tchórzliwej ucieczce. Wspaniałomyślność chrześcijańskiej roztropności polega na tym, że „uzdalnia rozum praktyczny do rozeznawania w każdej okoliczności naszego prawdziwego dobra i do wyboru własnych środków do jej spełnienia. [...] Dzięki tej cnocie bezbłędnie stosujemy zasady moralne do poszczególnych przypadków i przewyższamy wątpliwości odnośnie do dobra, które należy czynić, i zła, którego należy unikać”¹⁹. Wkomponowana w miłość roztropność zdradza swój transcendentalny charakter i – ostatecznie oraz źródłowo – swe transcendentne pochodzenie, stając się kolejnym „narzędziem”, jeśli nie manipulacji sobą czy drugim człowiekiem, to „zasadą sprytu”, zamiast – jak chciał choćby Žižek – „zasadą życzliwości”.

Z Nietzscheańską interpretacją miłości rozprawia się Max Scheler w tekście pt. *Moralność chrześcijańska a resentment*²⁰. Zdaniem Schelera, tak jak dla chrześcijaństwa, nie jest ostatecznie istotne rozgraniczanie miłości *agape*, *cari-tas*, od *erosa* czy *amora*, gdyż rozumie się je jako wyraz jednej i tej samej miłości, wielorako ukierunkowanej i zdynamizowanej. W źródłowym rozumieniu agapiczny wymiar miłości oddaje to, co „wyższe” – jest czymś darowanym człowiekowi, a także to, co „mocniejsze” – boskiego pochodzenia, natomiast erotyczny aspekt miłości oznacza to, co „niższe” i z tego względu „słabsze” – co m.in. potrzebuje pomocy i uwznioślenia. O ile w modelu greckim najczęściej spotykamy dążenie od „niższego” ku „wyższemu”, od tego, co „słabe”, ku temu, „co mocne”, od „mniej doskonałego” ku „bardziej doskonałemu”, o tyle w modelu chrześcijańskim następuje trudny do przyjęcia po dzień dzisiejszy ruch przeciwny: „miłość ma się przejawiać w tym właśnie, co nieszlachetne, zdrowy ku choremu, bogaty ku ubogiemu, piękny ku brzydkiemu, dobry i święty ku złemu i wulgarnemu, mesjasz ku celnikom i grzesznikom”²¹. Nietzsche, trzymając się greckiego modelu miłości, chce transponować go na model chrześcijański, stąd „miłość” mogła przyjąć tylko postać roztropności, nic więcej. Tym samym antynomia mocy i słabości, tego, co „wyższe”, wobec tego, co „niższe”, nie zostaje rozwiązana – miłość siłą rzeczy przechyla się na jedno skrzydło, tracąc z pola widzenia drugie²².

¹⁹ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 1805.

²⁰ M. Scheler, *Resentiment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1977, s. 87-129.

²¹ Tamże, s. 90.

²² F. Nietzsche analizę resentmentu włącza w szerszy kontekst refleksji na temat uczuć aktywnych i reaktywnych, analogicznie do „człowieka reaktywnego” i „człowieka aktywnego”. Istotna moc człowieka aktywnego wywodzi się z uczuć aktywnych, jest twórcza i konstruktywna, w przeciwieństwie do uczuć reaktywnych, które leżą u podstaw działań destrukcyjnych. Tymcza-

W krytycznym nastawieniu do spostrzeżeń Nietzschego trzeba powiedzieć, że antynomię słabości i mocy objaśnia właśnie model chrześcijański, który nie ma nic wspólnego z resentymentem jako z iluzją aksjologiczną, jak sugerował Nietzsche. Fałszywa „miłość”, u podstaw której leżałby resentyment, kierowałaby się jedynie własną, immanentną siłą, zważającą na siebie samą, na własne projekty, tymczasem miłość prawdziwa jest ofiarna, to „pomoc, skłonienie się ku mniejszemu i słabszemu, jest spontanicznym kipieniem nadmiaru sił, któremu towarzyszy szczęście i pokój wewnętrzny”²³. Mówiąc bardziej obrazowo: miłość kocha u chorego i ubogiego „nie chorobę i ubóstwo, lecz to, co tkwi poza nimi – w chorobie i ubóstwie niesie mu tylko «pomoc»”²⁴. Miłość wspałałomyślnie znajduje w słabym człowieku to, co jest mocne i zdrowe, kocha go w jego słabości i w chorobie, nie zaś pomimo nich. „Miłość” resentymentalna eksponuje słabość, mówi o niej, ale nie potrafi i nie chce jej zaradzić, aby niczego nie utracić z własnej, pozornej siły, każde zniesienie się traktuje jako własne poniżenie, by ostatecznie kierować się odwróconą postacią przykazania miłości – „będziesz nienawidził”. Miłość chrześcijańska wywyższa się w pochyleniu nad potrzebującym. Nie jest zamaskowaną nienawiścią czy tłumioną zazdrością i zawiścią ukrywającą się pod upozorowanym altruizmem; nie zakłada masek, gdyż jako taka wydarza się w swoich aktach. Miłość pozorna szuka siły poza sobą, jest uwodzicielska i uwodząca, żeruje na tym, którego rzekomo kocha – kochany jest jej siłą.

Iluzoryczna „miłość” resentymentalna nie wyjaśnia zatem konstytutywnej dla miłości antynomii słabości i mocy, wybiera albo moc, albo słabość, nigdy moc ukrytą w słabości, to, co zdrowe, w tym, co chore, bogactwo w ubóstwie. Jest ślepa na inność, bo pozostaje wciąż zasklepiona w dusznym monolicie własnego bytu. Jej charakterystyką jest małoduszność, znudzenie drugim, brak żarliwości i niewdzięczność.

Na koniec swej wirtuozowskiej rozprawy Scheler zapytuje: w jaki sposób Nietzsche popadł w ten błąd i jak mógł przypisać tak wysoki stopień prawdopodobieństwa istnienia iluzji aksjologicznej, iż stać się mogła fundamentem moralności chrześcijańskiej? Scheler, pomijając mniej istotne objaśnienia, odpowiada tak, jak czyni to później Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*. Obaj wskazują, że istotą wiary chrześcijańskiej jest „chrześcijański obraz Boga i także wynikający z niego obraz człowieka i jego drogi”²⁵; że pierwszym powołaniem chrześcijanina jest to, że poznaje miłość, jaką Bóg ma ku niemu, i wierzy jej, co oznacza, że źródłem miłości chrześcijańskiej, źródłem chrześcijańskiego dyna-

sem miłość, wraz z widocznymi jej antynomiami, wymyka się zaproponowanej przez Nietzschego dialektyce – rozgrywa się bowiem w polu aktywności osobowej człowieka, w polu uczuć aktywnych. Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 79 nn.

²³ Tamże, s. 95.

²⁴ Tamże, s. 99.

²⁵ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, dz. cyt., nr 1.

mizmu miłości jest Bóg, który pierwszy pokochał człowieka, człowiek zaś kocha innych tą właśnie boską miłością. Miłość jest wówczas tylko/aż odpowiedzią na ofiarowaną mu miłość, która równie wysoko podnosi człowieka. „U początku bycia chrześcijanina – zwraca uwagę Benedykt XVI – nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”²⁶.

Poruszając się w tych kontekstach, trzeba wspomnieć o innej jeszcze antynomii miłości, na którą składają się przynajmniej dwa jej wymiary: miłość jako *eros* i miłość jako *agape*. I w tym momencie nie można zgodzić się na to, że *eros* jest jej słabością, a *agape* – mocą. Gra, jaka zachodzi pomiędzy nimi, i role, jakie ogrywają wobec siebie, wskazują na następujący fakt – podczas gdy jednym razem *eros* jako słabość i kruchość potrzebuje wzmocnienia ze strony *agape* jako mocy, to w innym przypadku *agape* jako ta „słabsza” i bardziej „krucha” oczekuje wzmocnienia i dopełnienia ze strony *erosa*. *Agape* odkrywa w *erosie* jego prawdziwą wielkość, hamuje jego dążenia do fałszywego ubóstwienia samego siebie, by ten mógł unieść człowieka ku „szczytom istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie”²⁷. *Eros* ze swej strony widzi „słabości” wielkodusznej i wspaniałomyślnej *agape*. *Agape*, oderwana od *erosa*, pozostałaby oderwana od „podstawowych relacji życiowych ludzkiego istnienia i stanowiłaby dla siebie odrębny świat, który mógłby być uważany jako godny podziwu, ale całkowicie odcięty od całości ludzkiej egzystencji”²⁸. Człowiek, dzięki kontemplacyjnemu uniesieniu się w miłości *agape*, może do głębi przejąć się potrzebami innych tak, by stały się jego własnymi. Kiedy „zstępuje” z poziomu miłości, *agape* może stać się „wszystkim dla wszystkich” (por. 2 Kor 12,2-4)²⁹.

III. MIŁOŚĆ W ZWIERCIADLE WIARY I NADZIEI

Spotkanie z Osobą stanowi istotę wiary chrześcijańskiej³⁰. „Wiara polega na tym, że spotyka nas coś (ktoś), do czego nasza zdolność doświadczenia nie sięga sama z siebie. [...] Kategorie takie, jak «spotkanie», «odmienność» (Lévinas: *altérité*), «wydarzenie» charakteryzują duchowe początki wiary chrześcijańskiej

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, nr 4.

²⁸ Tamże, nr 7.

²⁹ Por. S. Kierkegaard, *Czyny miłości. Kilka rozważań chrześcijańskich w postaci mów S. Kierkegarda*, dz. cyt., S. Kierkegaard, w rozdziale pt. *Miłość nie szuka swego*, na swój sposób objaśnia możliwość „bycia wszystkim dla wszystkich”. „Miłość nie szuka swego – pisze – ponieważ w miłości nie ma nic mojego i twojego” (s. 259). Uwolnienie się od tego, co „moje” i „twoje” w miłości, tworzy przestrzeń bycia wszystkim dla wszystkich, z zachowaniem jednak autonomii bycia osobowego „Ja” i „Ty”.

³⁰ Por. J. Ratzinger, *Wiara – Prawda – Tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 72-73.

i ukazują granice pojęcia «doświadczenia»³¹. W zwierciadle tak pojętej wiary miłość osobowa znajduje dla siebie właściwą przestrzeń działania i dojrzewania – przyjmuje postać „tęsknoty” i „oczekiwania”, „samotności” i „obecności”, w każdym zaś wypadku jest pozytywnym i twórczym zwróceniem się ku drogiej Osobie i dobru, które ją stanowi. Ponieważ wiara nadaje życiu nowy fundament istnienia i życia, to miłość objawia człowiekowi, że jest nim właśnie Osoba, z którą wchodzi w zażyłe relacje. Nie jest ona tylko intencjonalnym zwróceniem się ku kochanemu i pożądanemu obiektowi, ale aktualnym życiem z nim i dla niego. Miłość zyskuje w ten sposób nowe sensy i nową treść – jest nią wiara. Miłość, poza tak rozumianą wiarą, pozostałaby absurdalną iluzją i wyrazem niespełnialnych marzeń osamotnionego człowieka.

W doświadczenie miłości wiara wnosi nowe rozumienie jej mocy i słabości. O ile w polu miłości możemy mówić o mocy, to jest to moc płynąca z wiary – od Osoby, jeśli zaś w polu miłości doświadczają się słabości, jest to nie tyle słabość tego, który jest kochany i który kocha, ile słabość jako „nieobecność”, jako „oczekiwanie” na spełnienie. Wiara jest także odpowiedzią na smutek i pustkę, które zagrażają miłości, które podważają jej wartość i sens, które chciałyby przekształcić ją w absurd i wzbudzić w oczekującym lęk, a nawet rozpacz.

Nowe oblicze miłości odsłania się wówczas, gdy analizujemy ją w zwierciadle nadziei. W nadziei miłość zyskuje swoje oryginalne ukierunkowanie na to, czego miłość jeszcze nie ma, a co nadzieja już ma. Miłość, ku której zmierza chrześcijańska nadzieja, „otwiera przede mną cały wszechświat, który dzięki miłości staje się «rajem»”³², otwiera to, przed czym zamyka człowieka zuchwałość i rozpacz. Wobec siły i wspaniałomyślności miłości obie te postaci zdrady nadziei uznać trzeba za jedne z bardziej niszczących go słabości i kruchości bytu, w które popadł w wyniku własnych decyzji i wyborów, w wyniku odcięcia się od jej źródeł. Miłość, szanując te wybory człowieka, konkretyzuje treść nadziei tak, że jest nie tylko zapowiedzią tego, co ma przyjść i co mogłoby się zdarzyć (co się już zdarza w nadziei), lecz kreśli przed zagubionym człowiekiem drogi wyjścia z opresji beznadziei, z uwikłania się w iluzoryczną wszechmoc własnego Ja. I takiej miłości człowiek może powiedzieć „nie”, ale nie może jej jako takiej zakwestionować i unicestwić, gdyż nie rodzi się ona z niego, lecz przychodzi z zewnątrz jako *agape* – jako miłość mu darowana.

Kto jest tym dawcą miłości? Ujmując rzecz z perspektywy chrześcijańskiej, trzeba powiedzieć, że pierwszym dawcą miłości jest Bóg, drugim – analogicznie – człowiek³³. Człowiek, „dając” miłość drugiemu, odkrywa, że w istocie party-

³¹ Tamże.

³² J. Ratzinger, *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2005, s. 63.

³³ Miłość jest wartością, w której człowiek raczej uczestniczy, niż którą tworzy. Na ten aspekt wartości zwraca uwagę A. Siemianowski w swojej książce pt. *Człowiek a świat wartości*, Gniezno 1993, s. 93 nn.

cypuje w miłości samego Boga, że on sam – jako istota stworzona – nie jest jej źródłem, lecz źródło jest poza nim, jednocześnie – i paradoksalnie – w nim: w duchowym wnętrzu jego osoby. Jeśli chce, prawdę tę może odkryć bez większych trudności.

W tym nastawieniu należy powrócić do uwag Schelera na temat idei Boga. Na wstępie trzeba powiedzieć, że jest ona czymś wyjściowym, co rzutuje dalej na ideę człowieka. Bóg – jak pisze Scheler – jest „Stwórcą przez miłość”, stworzył świat z „nieprzebranego nadmiaru miłości”, dlatego wart jest kontemplowania go, by tym samym nie pozostać obojętnym na jego losy, zwłaszcza na los samego człowieka; obojętność i pogarda rodzą się z kontemplacji samego siebie, uznania siebie za jedyne źródło wartości, a to jest właśnie istotą iluzji aksjologicznej, która ze stworzenia czyni bóstwo. Kontemplacja miłości Boga wyprowadza człowieka z okowów własnego Ja i zwraca ku drugiemu.

IV. OSOBOWA STRUKTURA MIŁOŚCI

W świetle przeprowadzonych wyżej spekulacji poświęconych miłości natchmianst ujawnia się dylemat zawarty w redukcjonistycznych koncepcjach człowieka, które w żaden sposób nie radzą sobie z ujęciem i wyjaśnieniem zachodzących w niej antynomii – zwłaszcza antynomii słabości i mocy³⁴. Przejdźmy zatem do zasadniczego pytania: jak moc może zbawić i ocalić słabość? Na jakiej mocy (zasadzie) słabość może wznieść się wzwyż albo to, co wyższe, mogłoby ogarnąć to, co niższe i słabsze? Nie chodzi oczywiście o proste pogodzenie dwóch wymiarów miłości, lecz o metafizyczną interpretację tej przestrzeni, w której słabość rodzi moc. Z perspektywy prowadzonego tu namysłu tą „przestrzenią” jest osoba i jej struktura. W tym wypadku osoba oddaje swoją strukturę miłości, a miłość – osobie, zarówno w sensie epistemologicznym, jak przede wszystkim ontycznym.

Filozofia chrześcijańska najczęściej rozumie miłość przez dobro i wolę, widzi w niej konkretny czyn – „czyn miłości” (Kierkegaard) oraz postawę. Święty Augustyn natomiast wiąże miłość z moralnością i interpretuje ją jako prawą wolę dobra. „Wola prawa – pisze w *O państwie Bożym* – jest więc miłością dobrą, a wola przewrotna – miłością złą”³⁵. Już tu ujawnia się istotny jej rys – miłość jest ontycznym odniesieniem osoby „do” dobra, prawdy, do wartości, które właśnie ma przeżyć, którym udziela swojego bytu. Miłość uobecnia dobro i prawdę, a jeśli nie – jest pusta i bezwartościowa. Święty Tomasz, idąc po linii platońskiej, ujmuje miłość jako pragnienie dobra, dążenie do niego, upodobanie w nim, w in-

³⁴ Por. J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, tłum. I. Gano i K. Michalski, Poznań 2000.

³⁵ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, XIV, 7, 2, s. 129.

nym zaś miejscu podkreśla jej aspekt społeczny (komunikacyjny). Miłość tworzy pewien związek uczuciowy pomiędzy kochającym a kochanym: „kochający uważa kochanego za w pewien sposób z nim złączonego lub do niego należącego, i stąd skłania się ku niemu”³⁶, ale to nie wszystko.

Z personalistycznego punktu widzenia zagadnienie miłości rozpatrywane jest w kontekście relacji osobowych. Trudno więc zgodzić się na to, że miłość miała być tylko aktem, funkcją, czynem, działaniem lub postawą moralną, a nawet skłanianiem się ku drugiemu, jest bowiem jedną z głównych, jeśli nie główną strukturą świata osobowego, obok prawdy i czynu stanowi element konstytutywny osoby. W tym sensie można powiedzieć, że osoba jest „cała zbudowana z miłości, jest miłością i wyraża się przez miłość *ad extra*”³⁷. Antyredukcyjnystyczna interpretacja zagadnienia zwraca uwagę na fakt, że miłość jest

całoosobowym zwróceniem się istoty rozumnej i wolnej ku drugiej osobie i społeczności osób w celu spełnienia się we wszystkich aspektach. Jest to aktywność całej osoby, nie tylko przyzwolenie innym kochania nas (miłość bierna), ale aktualizacja całej naszej osoby i przedkładanie naszego „ja”, duszy, umysłu, woli, energii uczuciowych, władz wykonawczych, działań – na aktywność absolutnie pozytywną względem drugiej osoby lub/i społeczności osób³⁸.

Miłość ponadto odgrywa sobie właściwą i wyjątkową rolę w kształtowaniu tożsamości osobowej człowieka. W udzielonym mi wywiadzie, twórca personalizmu uniwersalistycznego, ks. prof. Czesław S. Bartnik, powiedział:

Miłość i wolność we właściwym znaczeniu mogą występować tylko w osobie i są formami jej realizacji, w innych bytach występują jedynie w dalekiej analogii. Wypełniają one podmiot osoby i dokonują jego tożsamienia się, ale zawsze w ścisłym związku z rozumem. Trzeba pamiętać, że we współczesnych kierunkach irracjonalnych rozum jest albo pomijany, albo spychany na dalszy plan. Miłość i wolność są to kategorie prapierwotne i trudne do pełnego oznaczenia. Stąd dzisiejsze kierunki łatwo sięja wielkie zamieszanie, absolutyzując je bez jednoczesnej precyzacji. Przede wszystkim nie precyzuje się ich stosunku do prawdy, a przez to i do norm etycznych. Tymczasem miłość i wolność są same z siebie ambiwalentne etycznie, a przez to realizują albo osobę albo antyosobę. Trzeba pamiętać – co jest pomijane – że miłość i wolność w dalekiej analogii występują także w różnych stopniach w bytach nieosobowych, nie tylko w świecie zwierzęcym i przyrodniczym (por. Empedokles z Agrigentum), lecz także w świecie materialnym, np. w świecie atomu, komórki, minerału itp. Toteż degeneracja miłości i wolności w człowieku pozbawia go *a fortiori* charakteru osobowego³⁹.

³⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 27, a. 2, tłum. A. Głazewicz, Londyn 1967, s. 66; por. F. Sawicki, *Bóg jest miłością*, Pelplin 2002, s. 30.

³⁷ C.S. Bartnik, *Agapetologia personalistyczna*, w: tenże, *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 199.

³⁸ Tamże, s. 200.

³⁹ R. Kozłowski, *O życiu i przeznaczeniu człowieka. Wywiad z ks. Prof. Cz. S. Bartnikiem*. Roz-

Bartnik jako personalista umieszcza miłość w strukturze osoby, a więc widzi ją jako to, co dane i zadane. Dane na poziomie duchowym, w relacji Boga i człowieka-osoby, w relacji socjologicznej człowieka do człowieka-jednostki, w relacji antropologicznej – umysłu i uczuć, woli i działań oraz do całej sfery wykonawczej, do której skierowane są własne myśli o miłości i uczucia miłości, skierowane do innej osoby, a także do zbiorowości, czyli do człowieka – afirmatywnego, aktywnie i intencjonalnie tworzącego relację osoby do osoby. Pierwszym imieniem osobowej miłości jest pokój, stan afirmatywnej równowagi – „jak ty mnie, tak ja tobie; jak ja tobie, tak ty mnie”. Jest to wyjątkowy stan ducha – stan egzystencjalny, w którym brak innej osoby, deficyt innej osoby, a nawet strata staje się łaską. Zmusza osobę totalitarnie zorientowaną na własne Ja do wyjścia poza granice egoizmu, narcyzmu, autocentryzmu, w stronę utraconej relacji z Bogiem, którą zastąpić może tylko inna osoba. I może zrobić to tylko wtedy, gdy tę relację odtwarza bezinteresownie, darmo, bez roszczeń do chwały Bożej, w zastępstwie Boga, a więc w stanie „łaski Bożej”. Kto to dziś potrafi?

W ujęciu Bartnika najważniejszymi składnikami miłości osobowej, czyli „osoby kochającej”, są rozumność, wolność i społeczność. A więc za miłość osobową nie można uznać relacji nierozumnej, nieświadomej, opartej na oczarowaniu, fascynacji czy na ogłupieniu zmysłów. To są tylko ramy miłości zmysłowej, która pojawia się i znika, oparta jest na chwilowych ekscytacjach, które z czasem gasną i znikają, zamieniając się w stan rozczarowania i depresji. Tego rodzaju miłości czy paramiłości gatunek ludzki doświadcza najwięcej. Dlatego potrzeba dziś wielu klinik psychiatrycznych, które naprawiają błędne nauki o miłości człowieka, która utknęła w niemocy fizycznej czy psychicznej człowieka.

Jeszcze większym problemem niż przekroczenie cielesnych pułapek miłości jest przekroczenie jej pułapek wytworzonych przez ludzkie więzi, przywiązania, uzależnienia czy przymus (a także lęk przed samotnością), które stoją przed człowiekiem, gdy ten chce się oderwać od zmysłów i sądzi, że wystarczy mu, iż sam sobie będzie miłością, że sam się uwielbi i ubóstwi swoje Ja i swoje ciało, nazywając to wszystko – wolnością. Nic bardziej fałszywego. Wolność musi łączyć się z rozumnością i z miłością – najpierw w diady, a następnie w triadę, czyli we wspólnotę bycia z sobą, bez której wolność staje się zaprzeczeniem miłości, jej przeciwnikiem i wrogiem, który ginie pod naporem samotności, w życiu skierowanym do siebie, czyli do nikogo. Takie obsadzenie wolnego Ja przez siebie samo prowadzi do paranoi, która staje się maską wykluczonej z relacji miłości osoby do osoby.

Najgłębszym motywem i podłożem miłości jest wspólnota, dla niej się rodzimy, dla niej żyjemy i dla niej umieramy. Ona jest ziemskim substytutem Boga.

mawia ks. Ryszard Kozłowski, w: R. Kozłowski, T. Kobierzycki, F. Maj, Życie. Myśleć. Wierzyć. O związkach filozofii i teologii w refleksji personalistycznej Czesława Stanisława Bartnika, Słupsk 2014, s. 55-56; por. I. Dec, Dłaczego miłość, Wrocław 1998, s. 81-96.

Rodzina, klan, ród, naród, ludzkość są symbolami tego substytutu, dla którego sprawowana jest miłość człowieka, który czci rozmaite kręgi życia i śmierci. Wspólnota jest więzią żywych i umarłych, zbawionych i potępionych, której nie wystarczą ludzkie moce miłości. Do tego potrzebna jest moc Boga, który wszystko ożywia swoim tchnieniem, spojrzeniem, dotykiem i słowem. Wszystko byłoby martwe, gdyby nie było można pomyśleć miłości Boga, gdyby nie można było jej odczuć na tym padole prochów, cierpienia i łez, lecz nawet one stają się źródłami jego mocy otwartej i przelewającej się w eucharystycznym kielichu energii życia i miłości.

* * *

Antynomię słabości i mocy w miłości ostatecznie rozwiązuje osoba. Osoba jest zbawieniem i odkupieniem miłości w jej słabości, jest sakralizacją miłości w jej mocy. Miłość osobowa nie jest „relacją jednostronną, która pochłania drugiego, lecz przeciwnie – jest przeżyciem i relacją pomiędzy osobami, taką, która je wyodrębnia, esencjalizuje, wywyższa, a także wyzwala”⁴⁰. Słabość „uwięziona” w sobie samej jako „odcięta” od życiodajnych i rozwojowych źródeł, jakie otrzymuje ze strony mocnej i wielkiej miłości, staje się patologią słabości. Z drugiej strony moc pozostawiona sobie samej, „zakleszczona” w swojej tylko wielkości, pomijająca to, co kruche i słabe w człowieku, i w rzeczywistości jedynie udająca mocną i silną – tworzy jedynie patologię mocy. Osoba, ponieważ nie dzieli ludzi na słabych i mocnych, wytrąca z tej pseudorównowagi miłość w jej słabości i mocy, z bałwochwalstwa, w którym czyni siebie bóstwem. Moc (gr. *dynamis*) doskonali się w słabości jedynie w horyzoncie osobowym. Osoba w danym momencie poddaje się słabości bądź mocy, przegrywa lub zwycięża, kocha i jest kochana; ona jest tym, co jest, jeśli wszystko już przeminie.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnik C.S., *Agapetologia personalistyczna*, w: tenże, *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 187-206.
- Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Rzym 2009.
- Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005.
- Dec I., *Dlaczego miłość*, Wrocław 1998.
- Jaspers K., *Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.

⁴⁰ T. Kobierzycki, *Osoba. Dylematy rozwoju*, Bydgoszcz 1989, s. 195.

- Kierkegaard S., *Czyny miłości. Kilka rozważań chrześcijańskich w postaci mów S. Kierkegaarda*, tłum. A. Szwed, Kęty 2008.
- Kobierzycki T., *Osoba. Dylematy rozwoju*, Bydgoszcz 1989.
- Kozłowski R., *Bóg – Człowiek, Człowiek – Bóg. Dylematy możliwej miłości*, „Zeszyty Karmelitańskie” 1(62) 2013 styczeń-marzec, s. 30-36.
- Kozłowski R., Kobierzycki T., Maj F., *Życ. Myśleć. Wierzyć. O związkach filozofii i teologii w refleksji personalistycznej Czesława Stanisława Bartnika*, Słupsk 2014.
- Nietzsche F., *Antychrześcijanin*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1996.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997.
- Pieper J., *O miłości, nadziei i wierze*, tłum. I. Gano i K. Michalski, Poznań 2000.
- Ratzinger J., *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Wiara – Prawda – Tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004.
- Sawicki F., *Bóg jest miłością*, Pelplin 2002.
- Scheler M., *Resentiment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1977.
- Siemianowski A., *Człowiek a świat wartości*, Gniezno 1993.
- Składanowski M., *Ciało – dusza – duch. Myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii*, Warszawa 2013.
- Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 27, a. 2, tłum. A. Głazewicz, Londyn 1967.
- Žižek S., *Kruchy Absolut. Czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, tłum. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009.

SUMMARY

The issue of love: eros and agape, enriched by its praxeological dimension of caritas, is engaging as it concerns life, development, and above all the personal identity of each person. This topic was clearly highlighted by Plato in his teaching and also presented today by Benedict XVI in his encyclical *Deus Caritas Est*. In this study *Antinomies of Love – Weakness and Power*, I show personal contexts in which love is present, and at the end I focus on anthropological and cultural consequences of using such model of interpretation. Most important, however, is that love is understood in the personal area of human existence. This makes it possible to get out of love new contents and meanings.

Keywords

love, antinomy, person, personalism, disintegration, resentment

Słowa kluczowe

miłość, antynomia, osoba, personalizm, dezintegracja, resentment

PIOTR DOMERACKI

Zakład Filozofii Moralnej i Bioetyki
Instytut Filozofii
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Miłość i samotność – konfrontacje

Love and Solitude – Confrontations

„[...] dzięki miłości człowiek przezwycięża uczucie izolacji i osamotnienia [...]”*

Erich Fromm

„[...] istnieję jedynie w takim stopniu, w jakim istnieję dla kogoś drugiego, względnie: być – znaczy kochać”**.

Emmanuel Mounier

„Nawet miłość odradza się w odosobnieniu”***.

Paul Tillich

„Patos miłości polega na nieprzekraczalnej dwoistości bytów”****.

Emmanuel Lévinas

„Prawdziwa miłość jest przede wszystkim próbą wymiany dwóch samotności”*****.

José Ortega y Gasset

I. RÓŻNICE PODOBIENSTW, CZYLI JEDNOŚĆ PRZECIWIEŃSTW

Zestawienie ze sobą miłości i samotności w jednym szeregu nie wydaje się niczym szczególnym, choć może zaskakiwać, i to z kilku powodów. Po pierwsze, nie uchodzą one ani za naturalne, ani za gramatycznie określone przeciwień-

* E. Fromm, *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Poznań 2002, s. 32.

** E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, red. J. Zabłocki, tłum. E. Krasnowolska, Biblioteka „Więzi”, t. 11, Kraków 1964, s. 37.

*** P. Tillich, *Osamotnienie i odosobnienie*, tłum. K. Mech, „Znak” nr 431, kwiecień (4) 1991, s. 8.

**** E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 96.

***** J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, w: tegoż, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz i H. Woźniakowski, red. S. Cichowicz, Warszawa 1982, s. 377.

stwa. Kłopot jest tu tym większy, że gdy miłość ma swój utarty termin przeciwny w słowie „nienawiść”, to już samotność takiego antonimu nie ma – a jeśli, to najczęściej wyraża się go słowem „wspólnotowość”, a nie miłość. Nawet jeśli założyć, że wspólnotowość jako dążność jednostki do życia w tak czy inaczej pojętej wspólnoty konotuje miłość, to jednak przecież nie są to ekwiwalenty ani nawet synonimy. Miłość może, co prawda, motywować do życia we wspólnoty, jednakowoż – przy całym swoim wyróżnieniu – nie jest ani jedynym takim motywatorem, ani warunkiem koniecznym powstania wspólnoty. Równie dobrze można sobie wyobrazić wspólnotę interesów, wspólnotę poglądów, wspólnotę pochodzenia, wspólnotę wartości, wspólnotę dążeń i tym podobne. Wspólnota miłości jest zatem tylko jedną z możliwych kategorii wspólnoty, owszem – dodajmy za Josefem Seifertem, lecz w duchu Dietricha von Hildebranda – kategorią „wyższą i metafizycznie bardziej fundamentalną”¹.

Po wtóre, wydaje się, że miłość i samotność ani nie popadają ze sobą w konflikt, ani nie tworzą tandemu, choć tu już zaznacza się ich pokrewieństwo, o którym zamierzam mówić w tej pracy. Zaznacza się ono co najmniej na dwa sposoby. Po pierwsze, samotność poprzedza, a w silniejszym wariacie warunkuje miłość; z kolei niepowodzenia w miłości z reguły pociągają za sobą samotność.

Po trzecie, między miłością i samotnością zachodzi tego rodzaju dysjunkcja, że ta pierwsza oznacza z definicji więź, połączenie, jedność, ta druga zaś brak więzi, rozdzielanie, rozpad. Tu jednak, mimo oczywistych różnic, napotykamy – wcześniej podawaną w wątpliwość, lecz poszukiwaną – możliwość traktowania miłości i samotności jako naturalnych przeciwieństw.

Po czwarte, jak to na przykład w *Rozważaniach o egzystencji* podaje Mikołaj Bierdiajew, „miłość jest nierozzerwalnie związana z osobą”² lub mówiąc po mounierowsku – miłość personalizuje, czyni osobę, jest konstytutywna dla bycia osobą, podczas gdy samotność odwrotnie: jest nierozzerwalnie związana z jednost-

¹ Zob. J. Seifert, *Przedmowa do wydania polskiego*, tłum. C. Porębski, w: D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2012, s. 27.

² M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 64. Zdaję sobie sprawę z tego, że autorzy, na których się powołuję w artykule, reprezentują różne tradycje i kierunki filozoficzne, niemniej jednak zestawiam ich tu z sobą z uwagi na co najmniej trzy zasadnicze dla mnie kwestie: po pierwsze, badacze tych łączy wspólnota zainteresowań (każdy z nich ma coś istotnego do powiedzenia w sprawie miłości lub/i samotności); po wtóre, zbliża ich do siebie także analogiczne podejście do miłości skonfrontowanej z samotnością; po trzecie wreszcie, występuje między nimi daleko idące podobieństwo co do wzajemnych wpływów i odniesień miłości z samotnością. Ponieważ twierdzą oni zgodnie, że miłość wydaje się jedynym właściwym i skutecznym lekarstwem na samotność, wyrażając przy tym niejakie wahanie, oscylujące wokół przekonania, że samotność pozostaje ostatecznie nieprzezwyciężona, opierając się nawet miłości, dlatego postanowiłem wokół tego wahania zbudować własną, przedstawioną tu, perspektywę badawczą i najbardziej uprawnioną, moim zdaniem, punkt widzenia.

ką, z Ja(źnią), samotność ponadto depersonalizuje, jest zamachem na sfrazeologizowaną osobową godność, zatrzymuje jednostkę na poziomie buberowskiego *Essein* – Oności, skąd już tylko krok, by powiedzieć, że samotność uprzedmiotawia – obiektywizuje w bierdiajewowskim sensie – czyni przedmiotem; zatem wyobcowuje człowieka z jego przeznaczenia do bycia osobą. O samotności rzecz można, że jest ona długo poszukiwanym w toku żmudnych metafizycznych dociekań *principium individuationis* – zasadą jednostkowania, a więc dzielenia, redukcji większych całości do poziomu atomowych miniatur.

Po piąte, gdy samotność wywołuje w nas przestrach, to miłość budzi w nas aprobatę. Samotności się obawiamy, za miłością gonimy, a przynajmniej chętnie ją lub w miarę chętnie, a bywa, że wstydliwie i skrycie deklarujemy. Nasze preferencje idą zdecydowanie w stronę miłości, samotność omijając szerokim łukiem. Do miłości dążymy, samotności – jak tylko potrafimy – unikamy.

Po szóste, miłość ma ze swej istoty charakter dialogiczny, natomiast samotność z istoty swej jest monologiczna lub lepiej za Augustynem powiedzieć solilokwialna. Miłość zakłada innego – *alter*, samotność samego siebie – *unus*. Miłość jest zatem, mówiąc z hiszpańska za José Ortegą y Gassetem, *alter-nacją*, to jest wzajemnością, odwzajemnieniem, interakcją, obopólnością, oddziaływaniem, odpowiadaniem i zarazem odpowiedzialnością³. W samotności tego wszystkiego nie ma. Ona jest tych atrybutów pozbawiona do imentu. Nie będąc alternatywną, samotność jawi się jako nieprzebrzmiałe *unisono*. Jako taka, nie będąc wzajemnością, staje się li tylko sobością, intra-akcją, sobopólnością, nieoddziaływaniem, niedopowiadaniem, nieodpowiedzialnością, milczeniem. W tym kontekście miłość wyrasta jako swoista *alter-natywa* dla samotności, przy całej dwuznaczności tego terminu. Alternatywa znaczy tu bowiem nie tylko, jak to jest przyjęte, wykluczającą możliwość, ale nade wszystko „zrodzenie-w-i-dzięki-innemu”. Samotność nie jest taką alternatywą. Zorientowana zawsze na *unus*, rodzi się w i dzięki mnie samemu, w i dzięki Ja.

Posiłkując się analizami Ortegi y Gasset, choć w nieco zmienionej formie, można powiedzieć wreszcie, że miłość jest *altruizmem*, to znaczy źródłową otwartością na innego, na *alter*. Samotność jest *a contrario* lévinasowskim *egoizmem*, otwartością na samego siebie, na *unus*.

Poczynione w ostatnich akapitach rozpoznania znów pozwalają dostrzec poszukiwaną przez nas zbieżność obydwu tych fenomenów, przy wszystkich ich różnicowaniach i antagonizmach.

Takiej zbieżności upatruję także w fakcie, że zarówno miłość, jak i samotność, mimo iż należą one do intymnej sfery życia, będąc czyjaś osobistą sprawą, prywatnie celebrowanym wydarzeniem, to jednak – choćby z samej tej racji, że o nich tu dyskutujemy – nie opuszczając intymnych pieleszy, zagościły w prze-

³ J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, dz. cyt., s. 442-443.

strzeni publicznej, stając się integralnym elementem potocznej świadomości i opinii społecznej. Miłość przewędrowała nawet na pozycje polityczne, urastając do rangi hasła wyborczego i sloganów powyborczych w rodzaju: „miłość jest ważniejsza od władzy” albo „Zwyciężyła miłość!”. Samotności podobnie, od czasu do czasu, poświęca się łamy gazet i czasopism – i drukowanych, i elektronicznych, a także radiowy i telewizyjny czas antenowy.

Kolejną, już siódmą, rozbieżnością między miłością i samotnością jest to, że ta pierwsza doczekała się – za sprawą chrześcijaństwa, jak o tym przypomina Marian Grabowski⁴ – usytuowania w kulturowo-moralnym centrum. Samotność, dla odmiany, zasiedla, co najwyżej, kulturowo-moralne peryferia. Miłość nobilituje, samotność degraduje. Ceni się tego, kto kocha. Tego, kto decyduje się na samotność, albo zwyczajnie, tego, kto żyje samotnie, ma się na ogół w pogardzie lub co najmniej w lekceważeniu, traktując z góry jako politowania godnego odmieńca, wykołajeńca, mizantropa, odludka, dziwaka, podejrzanego typu, niegdysiejszą starą pannę, wiecznego kawalera, wygodnickiego trefnisia i tym podobne.

Jeśli nałożyć na to jeszcze słynne zawołanie franciszkańskiego świętego, Maksymiliana Marii Kolbego, który głosił, że tylko miłość jest twórcza, wówczas wolno domniemywać, że samotności pozostaje do obsadzenia już tylko rola pospolitej destruktorce, jakkolwiek nie o samotności – dodajmy dla porządku – a o nienawiści w tym samym zawołaniu Kolbe wzmiankował jako o nietwórczej.

Po ósme, miłość rodzi zdecydowanie pozytywne skojarzenia, wybrzmiewające już w samej jej nazwie, sugerującej, że jest miło, czyli przyjemnie, sympatycznie, serdecznie, ciepło, przyjaźnie, przytulnie, radośnie, spokojnie i wygodnie. Warto jednak pamiętać, że z etymologicznego punktu widzenia,

wyraz „miłość” pochodzi od prasłowiańskiego słowa **mil-ostü*, które w ogólnosłowiańskim sensie oznacza ‘litość’. Z kolei ta dawna forma rzeczownika „miłość”, za pośrednictwem przymiotnika „miły” pochodzi od czasownika „mijać”. Pierwotnie zadiektywizowany „miły” oznaczał więc ‘godnego litości’, a czasownik „mijać”, w swej dawnej postaci **mei-*, konotował z „mijać kogoś, przechodzić, nie atakując”. Zatem dawny *miły*, czyli **mei-l-o-s* to taki, którego ‘można minąć (spokojnie); przejść obok, nie dobywając broni’⁵.

Widzimy zatem, jak daleko w uzusie słowa miłość odeszliśmy od jego pierwotnego znaczenia. Nikt przecież dziś nie pomyśli nawet, że miłość mogłaby oznaczać litościwe, niezaczepne mijanie się z kimś ledwo zauważonym; że miłość to raptem nieagresja, neutralność i dystans. Interesujące w przytoczonej po-

⁴ M. Grabowski, *Miłość seksualna. Koncepcja Karola Wojtyły*, Toruń 2012, s. 26.

⁵ Cyt. za: J. Przyklenk, *Jaka jest etymologia słowa miłość?* Źródło internetowe: http://www.fil.us.edu.pl/ijp/poradnia/baza_archiwum.php?POZYCJA=120&AKCJA=&TEMAT=Etymologia&NZP=&WYRAZ= [dostęp 14.06.2014]. Por. też: F. Sławski, *Miły, miłość*, „Język Polski”, organ Towarzystwa Miłośników Języka Polskiego, 2000, R. 80, z. 1-2, s. 1-9.

krótkie etymologii jest to, że pozwala nam ona zbliżyć do siebie miłość i samotność, i to bodaj bardziej niż w jakimkolwiek innym przypadku.

Samotność dostarcza na ogół negatywnych asocjacji. Kanadyjski badacz samotności, John G. McGraw, określa ją nawet jako „odwieczną i nieśmiertelną ludzką Nemesiz”, która „była pierwszą rzeczą, jaką biblijny Bóg określił złem”⁶ (Rdz 2,18). Gabriel Marcel, z kolei, pozwala sobie w samotności upatrywać jedyne cierpienia, jakiego człowiek może boleśnie doświadczyć w swoim życiu⁷.

Oprócz różnic między miłością i samotnością zachodzą także interesujące podobieństwa, szczególnie tam, gdzie mowa o natężeniu tych fenomenów – np. głęboka czy płytka miłość albo samotność; o sposobie ich dania – miłość lub samotność mogą zjawić się nagle i niespodziewanie, tworząc zamęt; mogą też być świadomie, programowo, w sposób zorganizowany wybrane.

Podobieństwa, o których mowa, zaznaczają się również w wymiarze temporalnym, odnosząc się do okresów występowania omawianych zjawisk – mówimy wszak bądź o krótkotrwałej, przelotnej miłości lub/i samotności, bądź o długotrwałej miłości (miłości na całe życie, do grobowej deski) lub chronicznej samotności.

Podobieństwem są także różne formy i stopnie miłości i samotności, a także ich zakres. Dietrich von Hildebrand wymienia, na przykład, dziewięć klasycznych typów miłości, wśród których znajdują się: miłość rodzicielska, miłość dzieci do rodziców, miłość między rodzeństwem, miłość po prostu, miłość przyjacielska, miłość małżeńska, święta miłość tematyczna (to rzadka forma miłości – miłość w Chrystusie⁸), miłość bliźniego oraz miłość oparta na wspólnym sposobie myślenia⁹.

Erich Fromm, dla odmiany, biorąc za kryterium podziału przedmiot miłości, rozróżnia następujące jej rodzaje: miłość braterską, miłość matczyną, miłość erotyczną, miłość samego siebie oraz miłość Boga.

Zastanawiające, że żaden z nich nie uwzględnił w swojej typologii (dlatego mówię o typologii, a nie o klasyfikacji) na przykład miłości ojczyzny – którą notabene Henryk Elzenberg zwykł określać niebagatelnie jako „miłość najczystsza”¹⁰ – miłości Kościoła lub też miłości mądrości jako odrębnych kategorii.

Bodaj najdalej w typologii miłości poszedł Emmanuel Lévinas, wskazując, że „miłosna intencja” może zwracać się „ku Innemu, ku przyjacielowi, dziecku,

⁶ J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, tłum. A. Hankała, Warszawa 2000, s. 11.

⁷ Por. tamże, s. 19, 24.

⁸ Zob. D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., s. 77-78.

⁹ Tamże, s. 60-84.

¹⁰ Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Toruń 2002, zapisek z 28 X 1910 r., s. 55.

bratu, ukochanej kobiecie, rodzicom. Ale przedmiotem miłości może być również rzecz, abstrakcja, książka”¹¹.

Najpełniejszą typologię samotności przeprowadził wspomniany już McGraw. Zaznaczając, że nie ma ona „charakteru ani wyczerpującego, ani wyłącznego”¹², wskazuje on na istnienie dziesięciu form samotności. Wśród nich znajdują się: samotność społeczna, samotność erotyczna, samotność kulturowa, samotność metafizyczna, samotność epistemologiczna, samotność komunikacyjna, samotność etyczna, samotność ontologiczna, samotność egzystencjalna i *last but not least* samotność religijna¹³.

W ostatniej swojej książce z 2010 roku pod tytułem *Intimacy and Isolation* McGraw wprowadza bardziej techniczne, a równocześnie precyzyjniejsze rozróżnienie rodzajów samotności. Według niego istnieją dwie nadrzędne kategorie samotności, wokół których grupują się pomniejsze ich reprezentacje. Są to samość (*aloneness*) i odosobnienie (*solitude*). S a m o ś ć (*aloneness*) przyjmuje zwykle postać osamotnienia (*aloneliness*), samotności (*loneliness*), samotniczości (*alonism*), samotnizmu (*lonism*) lub samotnictwa (*lonerism*). Z kolei o d o s o b n i e n i e (*solitude*) manifestuje się poprzez: odludność (*reclusiveness*), odseparowanie (*seclusion*), fizyczną i społeczną izolację (*isolation*), pustelniczość (*desolation*) oraz solipsyzm (*solipsism*)¹⁴.

W konfrontowaniu ze sobą miłości i samotności jest jeszcze jeden wątek, na który – jak sądzę – warto zwrócić uwagę. Chodzi mianowicie o fenomen ich współodczuwalności, możliwości współodczucia. Otóż, wiadomo jest, choćby za Maxem Schelerem, że współodczucie – obojętnie czy współradość, czy współcierpienie – ma swoje poważne ograniczenia i „wcale nie może” – jak mówi Scheler

samo z siebie przesunąć granic rozumienia aż do absolutnie intymnej osoby [...], że raczej nawet musi, że tak powiem, zatrzymać się już przed relatywnie intymną osobą – która, zależnie od tego, czy chodzi o znajomość, koleżeństwo, przyjaźń, małżeństwo, społeczeństwo, wspólnotę, naród, krąg kulturowy itd., krótko mówiąc, zależnie od jakości rodzaju powiązania łączącego ludzi, zawiera w sobie rozmaitą „pełnię” tego, co w tej „formie” można zrozumieć – nie mogąc samo z siebie przesunąć tej granicy w kierunku absolutnie intymnej sfery osoby¹⁵.

W podobnym tonie wypowiada się Eduard von Hartmann, na którego zresztą Scheler wielokrotnie się powołuje. Twierdzi on mianowicie, że „We współod-

¹¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 306.

¹² J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, dz. cyt., s. 75.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. J.G. McGraw, *Intimacy and Aloneness*, Vol. 1: *Intimacy and Isolation*, Amsterdam–New York 2010, s. 17.

¹⁵ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 115.

czuciu uczucie wszechjedności istot tylko migocze, by dość szybko znowu zgaśnąć w gęstym dymie egoizmu”¹⁶. W tym miejscu dochodzą do głosu miłość z samotnością, całkowicie się ze sobą rozchodząc. Gdy bowiem współodczucie napotyka barierę i opór w postaci – mówiąc Schelerem – „absolutnie i n t y m - n e j osoby”, do której nie sposób ani myśla, ani przeżyciem dotrzeć, co z kolei zaprzepaszcza możliwość dokonania się międzyludzkiej identyfikacji (termin Eduarda von Hartmanna¹⁷), „prawdziwego odczucia jedności Ja własnego z cudzym indywidualnym Ja”¹⁸, wówczas do głosu może dochodzić wynikająca z tego faktu samotność zamknięcia we własnym Ja. Scheler powie o tym wprost, że o absolutnie i n t y m n e j osobie drugiego

a priori wiemy, również w przypadku jego maksymalnej „bliskości”, że ona w sposób istotnościowo konieczny t a m jest i że pozostaje a b s o l u t n i e niedostępna wszelkiemu możliwemu współprzeżywaniu. Świadomość, że my, docześni (*endliche*) ludzie, nie bez ograniczeń (*nich ganz*) patrzymy sobie „w serce” – niejednokrotnie nie mogąc w pełni i adekwatnie poznać naszego „serca”, a tym bardziej „serca” drugiego człowieka – jest fenomenalnie, jako istotna część składowa, współdana wszelkiemu przeżyciu współodczucia [...]. W nie mniejszym stopniu współdane jest to, że również odczuwane realne uczucia kogoś innego [...] posiadają jeszcze jakąś różnicę jakościową, która w istocie nigdy nie może znaleźć się w obrębie (*eingehen*) możliwego rozumienia: ta jakościowa odmiennność ma źródło już w tym, że czują je różne indywidualne osoby. [...] W samym przeżyciu mamy jeszcze tylko oczywistą w i e d z ę o istnieniu absolutnego indywiduum *X* oraz absolutnie intymnej sfery osoby *γ*, przy czym to *X* i *γ* nie może być wypełnione t r e ś c i ą ostatecznego rozumienia¹⁹.

Nie kwestionując samej możliwości osiągnięcia porozumienia i współodczuwania między ludźmi, a jedynie wskazując na fundamentalną przeszkodę w doprowadzaniu ich do pożądanego końca, którym byłoby idealnie doskonałe rozumienie i odczuwanie, a za ich pośrednictwem wspólnotowe współbycie osób, z konieczności musimy stwierdzić wynikającą z tego stanu rzeczy ludzką samotność. Polega ona zasadniczo na dojmującym odczuciu zasklepienia, zapadnięcia się w sobie, skorelowanym ze świadomością ostatecznej ograniczoności możliwości kontaktu z innymi. Uprzymiśnienie sobie tej prawdy jest tym bardziej traumatyzujące, że uświadamia nam również, iż jest to nieprzekraczalny i trwały stan rzeczy, czyniąc s a m o t n o ś ć l u d z k i m l o s e m, a nie tylko okazjonalnym akcydensem, który, owszem, przytrafia się, ale mija, czasem bezpowrotnie.

Sytuacja dramatycznie się pogarsza, jeśli wziąć pod uwagę efekt, do którego to wszystko prowadzi. Nazwałbym go e f e k t e m s a m o z a p ę t l e n i a albo

¹⁶ E. von Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik*, Berlin 1879, s. 271.

¹⁷ Przypomina o tym Scheler w: M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 116, przyp. *.

¹⁸ Tamże, s. 36.

¹⁹ Tamże, s. 113-114.

a u t o f i k s a c j i. Polega on na pogłębionej świadomości nie tylko swojego położenia w obszarze relacji z innymi, z towarzyszącym temu poczuciem niemożliwości skutecznego wpłynięcia na odwrócenie tego stanu rzeczy, ale też – i to przede wszystkim – polega on na frustracji wynikającej ze zrozumienia natury samotności. Ciekawie pisze o tym McGraw

[...] samotności, z definicji, nie można dzielić z innymi ludźmi. Musi ona być przeżywana indywidualnie, w innym przypadku nie byłaby samotnością. Żadne inne przeżycie nie jest w tym względzie równe samotności. Nikt nie jest w stanie wkroczyć w świat przeżywania samotności innej osoby. W związku z tym, Fromm-Reichmann twierdzi, iż „prawdziwa” lub ostra [...] samotność jest „niepodobna do innych nie dających się zakomunikować doznań, gdyż nie może być przeżywana empatycznie”²⁰.

Całkiem prawdopodobne jest, że najbardziej rozumiejącym rodzajem empatii i współodczuwania, jakie może otrzymać samotna osoba jest przyznanie, że jej samotność nie może zostać pojęta przez inną osobę²¹.

Wynikający stąd pesymizm szybko ustępuje miejsca nadziei, napawającej optymizmem, że nie jest z nami wcale pod tym względem tak najgorzej, że świat ludzki nie składa się z samych tylko monad, a samotność nie jest dla nas wyrokiem śmierci. Wydaje się, że nadzieję taką tchną w nas wspomniani wcześniej Scheler pospołu z von Hartmannem.

Otóż, w pewnym momencie swoich analiz Scheler dociera do punktu, w którym stwierdza, że istnieje, owszem, możliwość przełamania monadyczności ludzkiego sposobu bycia i odczuwania; złamania monopolu samotności. Jest tylko jeden taki środek – „spontaniczna miłość”²². Współodczucie może się zatem pogłębiać, intensywnieć, poważnieć jedynie w sytuacji, kiedy „podaża” – jak mówi Scheler – „za rodzajem i głębią miłości”. „Dopiero spontaniczna miłość może przesunąć te granice [granice rozumienia – przyp. P.D.] – w skrajnym przypadku aż do osoby absolutnie intymnej – a przez to aktywnie poprowadzić od jednej formy powiązania do innej”²³. Eduard von Hartmann, z kolei, sili się przekonywać, że „uczucie wszechjedności istot [...] w miłości przebija się spokojnym, stałym płomieniem, który swym żarem ogrzewa życie”. Miłość jest bowiem, kontynuuje von Hartmann, „aktywną, spontaniczną tęsknotą za praktycznym urzeczywistnieniem uczucia identyczności”²⁴.

²⁰ F. Fromm-Reichmann, *Loneliness*, w: *The Anatomy of Loneliness*, ed. J. Hartog, J.R. Audy, Y.A. Cohen, New York 1980, s. 345.

²¹ J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, dz. cyt., s. 20.

²² M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 114-115.

²³ Tamże, s. 115.

²⁴ E. von Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, dz. cyt., s. 271.

II. MIŁOŚĆ *CONTRA* SAMOTNOŚĆ CZY SAMOTNOŚĆ *CONTRA* MIŁOŚĆ?

W tym miejscu docieramy do sedna sprawy, tego mianowicie, czy istotnie jest tak, jak głosi wielu, w tym zwłaszcza Erich Fromm, Emmanuel Mounier wraz z licznym gronem filozofów dialogu, że – jak to wyraził właśnie Fromm: „dzięki miłości człowiek przewycięża uczucie izolacji i osamotnienia”²⁵. Jednoznaczne rozwiązanie tej kwestii z pewnością nie uda się znaleźć. Część będzie skłonna sympatyzować z tezą Fromma, nawet niezależnie od danych i faktów, które zasadnie mogłyby jej przeczyć, czy z pominięciem ich. W końcu to miłość jest w życiu człowieka najważniejsza, jak zdołaliśmy się do tego już przyzwyczaić pod wpływem zmasowanego naporu rozlicznych idei, koncepcji i autorytetów. Jeśli fakty temu przeczą, to rację ma Hegel, gdy powiada, że to tym gorzej dla faktów. W końcu przyznać, że jest inaczej, to w istocie przyczynić się do detronizacji, a przynajmniej osłabienia pozycji miłości w odbiorze powszechnym i, co gorsza, uprzywilejować samotność. Może więc lepiej, mimo wszystko, przynajmniej się połudzić i poudawać, że jest inaczej, niż jest; że rację ma, oprócz Hegla, także Rosenzweig, gdy przytacza słynny passus ze starotestamentowej księgi Pieśni nad Pieśniami, który głosi, że jak śmierć potężna jest miłość²⁶, a nawet od niej potężniejsza.

Otóż, należy na to spojrzeć dwuaspektowo. Jeśli się przyjmie, że istnieje – mówiąc językiem Schelera – idealnie doskonała miłość, to istotnie, potężna ona niczym śmierć, a nawet nad śmierć potężniejsza. Horyzont naszego zapytywania przesuwa się niepokojąco w stronę i w rejony, w których myśl ludzka – jeśli wolno tak powiedzieć – zaczyna czuć się, bardziej niż gdzie indziej, nieporadna, nie u siebie, nie na miejscu. Jeśli bowiem jakkolwiek wyobrażać sobie idealnie doskonałą miłość, to wydaje się – przy zachowaniu ważności wylistowanych uprzednio *in brevi* zastrzeżeniach – że może to być jedynie miłość Boga, i to Boga określonego w swych przymiotach – o ile to w ogóle wykonalne – jako Bóg miłości. Nie od dziś wiadomo, że takiego Boga wyznają chrześcijanie. Szczególnie zatem religia i doktryna chrześcijańska wydają się, w tym kontekście, predysponowane do tego, by o możliwości takiej idealnie doskonałej miłości mówić, ba, głosić ją, świadczyć o niej i starać się ją wcielać w życie, pamiętając, że by ten ideał mógł się ziścić zupełnie, trzeba by stać się równym Bogu, a ponadto, że bez Jego pomocy, będąc ufnym wyłącznie we własne, ludzkie możliwości, nigdy tego ideału należycie ani do końca nie odwzorujemy. Tak czy inaczej, sam człowiek, o własnych siłach, skazany jest w tej mierze – jak można zasadnie przypuszczać – co najwyżej na naśladownictwo, usiłując przekładać idealną doskonałość boskiej miłości na realną niedoskonałość swoich własnych

²⁵ E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 32.

²⁶ Pnp 8,6. Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 267.

możliwości. Interesującą i cenną zdobyczą doktryny chrześcijańskiej jest odkrycie, że miłość nie jest jedynie atrybutem Boga, jednym – choćby i najważniejszym – spośród innych jego określeń i właściwości, lecz że Bóg w swej istocie sam jest Miłością. Kto to przyjmie, ten ma szansę uwierzyć i znaleźć nadzieję, że ludzka samotność może zostać ostatecznie przezwyciężona, spalając się w ogniu przemieniającej Miłości Boga.

Problematyczność tego typu refleksji zasadza się jednak na tym, że wymaga ona od nas uruchomienia albo co najmniej wzięcia pod uwagę wymiaru *r e l i g i j n e g o*, wyjścia poza spectrum domeny czysto i typowo ludzkiej. Problematyczność ta jest tym większa, że nie każdy chce, potrafi, jest w stanie, a w każdym razie nie każdy musi na tę perspektywę się godzić. Jeśli się jednak jej nie uwzględni w swoich rachubach, wówczas jedynym pojęciem miłości, jakie pozostaje na podorędziu, jest miłość typowo ludzka, ta zaś z natury swej jest zawodna i niedoskonała. Tę rudymენტarną prawdę lakonicznie wyraża toruński filozof miłości, Marian Grabowski, kwitując ją słowami: „Każdy z nas kocha za mało. Może kochać bardziej, pełniej”²⁷. Skoro doskonała miłość, zwłaszcza po odjęciu perspektywy religijnej, która nie dla wszystkich jest przecież koniecznie rozstrzygająca we wszystkim, nie istnieje, chyba tylko w powieściach, poezji, filmach, czasopismach i telenowelach, musi to znaczyć, że ostateczna racja należy do Paula Tillicha, który wskazując na samotność, mówi o niej w sensie najmocniejszym, jak to tylko możliwe – nie tylko jako o uczuciu, ale wręcz jako o „stanie egzystencji”²⁸.

Skoro tak, to niepodobna nie odnosić się z akceptacją lub przynajmniej uznaniem do Lévinasa, gdy ten twierdzi, że nie ma takiej siły, takiej możliwości, takiej sposobności ani takiej okazji, by położyć kres międzyludzkiej *s e p a r a c j i*, która we właściwym sensie pojęta być musi – jak mówi Lévinas – jako samotność²⁹. „Stosunek z Innym nie usuwa separacji”³⁰ – puentuje z goryczą. Co prawda miłość, określona w swych podstawach jako „transcendencja”, „zmierza ku Innemu” i „wyrzuca nas z immanencji”³¹, przynajmniej w swoim wymarzonym ideale, ale zdarza się – i to wcale nierzadko – że

Choć jest relacją z Innym, może zredukować się do zasadniczej immanencji, wyzbyć się elementu transcendentnego, szukać tylko takiego bytu, który jest mi pokrewny, siostrzanej duszy, może nabrać charakteru kazirodczego. Przedstawiony w Platońskiej *Uczcie* mit Arystofanesa, zgodnie z którym miłość jednoczy dwie połówki tego samego bytu, interpretuje przygodę miłości jako powrót do siebie³²

²⁷ M. Grabowski, *Miłość seksualna*, dz. cyt., s. 28.

²⁸ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 48.

²⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 128.

³⁰ Tamże, s. 302.

³¹ Tamże, s. 306.

³² Tamże.

a to już nie jest – dodajmy od siebie – miłość, tylko jej rozpaczliwa karykatura; a może taka jest właśnie prawda o miłości w ludzkim wydaniu.

Słusznie sławimy ideał miłości. Niesłusznie jednak zapominamy o tym, że to tylko wyobrażenie. Może i w teoretyzowaniu o miłości – w filozofii miłości, a tym bardziej w zalecaniu jej jako powszechnej normy – w normatywie miłości, zachowujemy się podobnie, ściągając na siebie cień gilotyny Hume’a, która każe nam oddzielać od siebie porządki tego, jak jest, oraz tego, jak być powinno. Być może także stąd bierze się część ludzkich dramatów i rozgoryczeń, wraz z obawą przed samotnością, że ideał miłości bierzemy za życie, podczas gdy potrafimy co najwyżej zadowalać się tym, co Fromm nazywa „pseudomiłością”³³, a Scheller „miłością rzekomą”.

III. KRYZYS MIŁOŚCI ALBO PERMANENTNA SAMOTNOŚĆ

Z powodów, na które wskazałem, ale także zapewne i z wielu innych względów, a wszystkich tu nie sposób omówić ani pewnie nawet wymienić, miłość, święcąc co najwyżej sporadyczne i lokalne tryumfy autentycznego wydarzania się (występowania, spełniania się w życiu ludzi), na ogół znajduje się w potrzasku, cierpiąc w istocie permanentny kryzys, zagospodarowywany skwapliwie przez samotność. Nawiasem mówiąc, zdaję sobie oczywiście sprawę z tego, że tezy, które stawiam, obarczone są ryzykiem generalizacji. Pozwalam sobie jednak to ryzyko podjąć. Interesują mnie bowiem ogólne tendencje, nie zaś poszczególne przypadki. Zawsze przecież znajdzie się taki wyjątek, który będzie przeczył wymowie danego uogólnienia. Czyż jednak z niego samego, jako nadal wyjątku, można czynić uogólnienie równoważne tamtemu i na tej podstawie nieodwoływalnie tamto znoszące?

Sygnalizowany kryzys miłości najprościej określiłbym jako sprzężenie zwrotne mniej lub bardziej silnego jej pragnienia (przejawiającego się na ogół i najczęściej w postaci roszczenia kierowanego wobec innych) z równoczesną, mniejszą lub większą, nieporadnością w jej świadczeniu, a bywa też, że i w przyjmowaniu. Kryje się za tym zupełnie prosty mechanizm psychologiczny, na który przytomnie zwracał uwagę chociażby Fromm. Chodzi mianowicie o mechanizm podszytego lękiem wypierania samotności, dla której jedynym skutecznym antidotum może być, jak się uważa, miłość. Fromm pisze o tym następująco (dla ilustracji przytoczę nieco obszerniejszy fragment jego wypowiedzi) „[...] świadomość swojej samotności i wyodrębnienia, swojej bezbronności wobec sił przyrody i społeczeństwa – wszystko to czyni jego odosobnione, z niczym nie związane istnienie więzieniem nie do zniesienia”³⁴.

³³ Por. E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 87, 89, 101.

³⁴ Tamże, s. 23.

[...] Poczucie osamotnienia wywołuje niepokój; stanowi ono w istocie źródło wszelkiego niepokoju. Jestem osamotniony znaczy, że jestem odcięty, że nie mogę wykorzystać moich ludzkich możliwości. Być samotnym to znaczy być bezradnym, nie móc czynnie zmierzyć się ze światem – rzeczami, ludźmi; to znaczy, że świat może mnie zaatakować, podczas gdy ja nie mogę się bronić. Tak oto samotność staje się źródłem intensywnego niepokoju. Rodzi ona nadto uczucie wstydu i winy. [...] Tak więc najgłębszą potrzebą człowieka jest przewyciężenie odosobnienia, opuszczenie więzienia samotności. [...] Człowiek wszystkich czasów i kultur staje wobec jednego i tego samego pytania: Jak przewyciężyć samotność, jak uzyskać poczucie jedności, jak przekroczyć granicę własnego osobistego życia i znaleźć zadośćuczynienie?³⁵.

Najwyraźniej perypetie związane z częstymi niepowodzeniami w miłości biorą się nie z czego innego, jak z nieczystych intencji, które szczytne dążenie do miłości dla niej samej zaprawiają potrzebą ucieczki z samotności. Zasadnicze niepowodzenie ludzi wszystkich epok, a naszych czasów w szczególności, na odcinku praktykowania miłości polega na tym, że – jak stwierdza Fromm: „W «miłości» znaleziono wreszcie schron przed samotnością”³⁶. Sytuacja jest zatem o tyle poważniejsza, by nie powiedzieć wprost dramatyczna, że zwłaszcza współczesny człowiek – który ze zrozumiałych powodów interesuje nas tu najbardziej – miłość traktuje na ogół jako azyl lub/i odskocznnię od samotności, z którą nie potrafi lub nie chce sobie poradzić. Co gorsza, nie dość tego, to, co za miłość się podaje, nosi zazwyczaj znamiona „pseudomiłości”. Fromm nie pozo- stawia złudzeń, pisząc, że „Przy takim pojęciu miłości główny nacisk położony jest na znalezienie ucieczki od nie dającego się znieść uczucia samotności [...]”. Tworzy się przymierze dwojga przeciw światu i ten egoizm *à deux* mylnie uważa się za miłość i zażyłość”³⁷.

Pseudomiłość, w połączeniu z intencją ucieczki od samotności, jeśli w jakimkolwiek sposób od niej oddala, to czyni to zupełnie iluzorycznie. W rezultacie osiąga się efekt odwrotny do zamierzonego. To, co brało się za miłość, okazuje się fiaskiem, to zaś, przed czym ów fantom miłości miał chronić, ostatecznie zwycięża, wracając ze zdwojoną mocą. Póki się tego nie zrozumie, póty, pseudo-kochając, będzie się wiecznie – podług sugestywnego określenia y Gasseta – pseudożyło³⁸.

Anonsowany kryzys miłości, zdaniem wielu badaczy i autorów, przybiera szczególnie w naszej epoce – choć przecież wcale nie dlatego, że akurat „nasza” – na znaczeniu i sile, a dyskutowanie o nim, nierzadko neurotyczne i rozhisteryzowane, przez przeteoretyzowane zagadywanie go (w różnych jego odsłonach

³⁵ Tamże, s. 22-23.

³⁶ Tamże, s. 91.

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, dz. cyt., np. s. 439.

i wariantach, jak np. kryzys małżeństwa, kryzys rodziny, kryzys ojcostwa, kryzys macierzyństwa, kryzys wartości, kryzys zaufania *etc.*) czyni zeń rzecz powszednią, zwyczajną, ba, nawet nudną i banalną, a czasem wręcz karykaturalnie zniekształconą.

O niczym innym, jak właśnie o kryzysie miłości, mówi von Hildebrand, stwierdzając występowanie „egocentrycznego nastawienia współczesnej epoki”, wijącej się boleśnie – choć, jak się wydaje, mało świadomie – w spazmach „egotycznego kurczu”³⁹. Podobną opinię, aczkolwiek bodaj jeszcze radykalniej od Hildebranda, wyraża Fromm. Znamienne, że tak cierpką refleksją dzieli się z czytelnikiem dosłownie w ostatnim akordzie słynnych swoich rozważań *O sztuce miłości*, symbolicznie – choć nie wiadomo, czy celowo – podkreślając w ten sposób trud miłowania i związane z nim obawy i niebezpieczeństwa.

Ludzie zdolni do miłości stanowią w obecnym systemie [społecznym – uzup. P.D.] wyjątek; w dzisiejszym społeczeństwie zachodnim miłość jest z konieczności zjawiskiem marginesowym. Nie tylko dlatego, że uprawianie wielu zawodów nie pozwoliłoby na traktowanie ludzi z miłością, ale dlatego że duch społeczeństwa koncentrującego swoją uwagę na produkowaniu i łaknącego towarów jest taki, że tylko non-konformista może się skutecznie przed nim bronić. Ci, którzy miłość traktują poważnie jako jedyne rozwiązanie problemu ludzkiego istnienia, muszą dojść do przekonania, że jeśli miłość ma się stać zjawiskiem społecznym, a nie indywidualnym i marginesowym, to w naszej strukturze społecznej muszą zajść poważne i radykalne zmiany⁴⁰.

Póki co jednak, jak się o tym niemal codziennie przekonujemy na nieskończoną ilość razy i sposobów, współczesny system ekonomiczno-społeczny nie zadowala się samym tylko marginalizowaniem miłości i nie poprzestaje na nim. Zdaniem Fromma, wszystko zmierza dziś ostatecznie do jej całkowitego wyrugowania. „Analiza natury miłości – konstatuje ów autor – prowadzi do odkrycia powszechnego dziś jej braku”⁴¹.

Niezwykłe intrygująco wypadają na tym tle całkiem świeżej daty⁴² socjologiczne wprawki w publikacjach *Całkiem zwyczajny chaos miłości*⁴³ oraz *Miłość na odległość*⁴⁴ małżeństwa znanych i cenionych niemieckich socjologów, Ulricha i Elisabeth Becków. Ich rozpoznania są na tyle intuicyjne, a w wielu przypadkach wprost oczywiste, że nie ma powodu poświęcać im tu większej uwagi.

³⁹ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., s. 31.

⁴⁰ E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 130-131.

⁴¹ Tamże, s. 132.

⁴² Wydanie oryginalne przypada na rok 1990, przekład polski ukazał się w roku 2013.

⁴³ Tak brzmi tytuł książki, na którą się powołuję. Zob. U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Całkiem zwyczajny chaos miłości*, tłum. T. Dominiak, Wrocław 2013.

⁴⁴ Zob. U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Miłość na odległość. Modele życia w epoce globalnej*, tłum. M. Sutowski, Warszawa 2013.

Zasadniczą jednak zaletą obu poczytnych, tematyzujących miłość w kontekście uwarunkowań epoki globalnej książek tych dwojga autorów jest uwypuklenie kilku charakterystycznych momentów tego, co można określić jako kryzys miłości w warunkach życia zdetradycjonalizowanej nowoczesności⁴⁵.

Po pierwsze, jak zauważa Michael Wehrspaun, współcześni mężczyźni i kobiety muszą się mierzyć z „szerokim wachlarzem ofert interpretacyjnych określających (stare lub nowe) znaczenia, które mogą lub powinny nieść ze sobą takie pojęcia, jak «mąż» lub «żona», «miłość» lub «partnerstwo», «macierzyństwo» lub «ojcostwo»”⁴⁶.

W związku z tym, po drugie, „chcemy się kochać, ale nie wiemy, jak”⁴⁷. To, z kolei, pociąga za sobą konieczność samodzielnego poszukiwania, uściślenia i uzgadniania norm miłosnego współżycia. Proces ten Abram de Swaan nazywa „zarządzaniem związkiem przez negocjacje”⁴⁸.

Z kolei Volker Hage, na którego również powołuje się małżeństwo Becków w swoich ustaleniach na temat miłości, na łamach „Die Zeit” w wydaniu z 11 grudnia 1987 roku równie proroczo, co obrazowo stwierdza, że „Nowoczesna para: nie kocha się, tylko rozmawia”⁴⁹. Ulrich Beck i Elisabeth Beck-Gernsheim komentują to wyjątkowo trafne i sugestywne spostrzeżenie w takich oto słowach

Obecnie potrzebny jest ciągły dialog, aby wytworzyć i utrzymać wspólną sprawę, to znaczy, aby wolną przestrzeń prywatności wypełnić zgodnymi definicjami miłości, małżeństwa i partnerstwa. Kosztuje to nieskończenie dużo wysiłku, czasu, nerwów i cierpliwości, krótko mówiąc, tego co, w nowszych dyskusjach znane jest pod pojęciem „pracy nad związkiem”. A jest to ciężka praca, często podobna do pracy syzyfowej: nigdy nie dochodzi się do końca, po każdym nowym porozumieniu niezbędne są znów nowe mediacje⁵⁰.

Wszystko to razem czyni położenie rzekomo kochających się osób cokolwiek nieznośnym. Cała bowiem ich zażyłość opiera się raptem na wzajemnej niezależności; na ciągłym kwestionowaniu osiągniętego w związku *status quo*; na nieposiadaniu unifikujących pryncypiów, na które można by się wspólnie powoływać w sytuacjach niejasnych i kryzysowych; na ciągłym (re)negocjowaniu osiągniętego statusu w związku; na związanej z tym permanentnej niepewności

⁴⁵ Tychże, *Całkiem zwyczajny chaos miłości*, dz. cyt., s. 108.

⁴⁶ M. Wehrspaun, *Alternative Lebensformen und postmoderne Identitätskonstitution*, w: *Die »postmoderne« Familie – Familie Strategien und Familien Politik in einer Übergangszeit*, Hrsg. K. Lüscher, Franz Schultheis & M. Wehrspaun, Konstanz 1988, s. 165.

⁴⁷ U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Całkiem zwyczajny chaos miłości*, dz. cyt., s. 106.

⁴⁸ Zob. A. de Swaan, *The Politics of Agoraphobia. On Changes in Emotional and Relational Management*, „Theory and Society” 10(1981), s. 337-358.

⁴⁹ Por. V. Hage, *Ferne Frauen, fremde Männer*, „Die Zeit”, 11.12.1987, nr 51, <http://www.zeit.de/1987/51/ferne-frauen-fremde-maenner/komplettansicht> [dostęp 20.02.2015].

⁵⁰ U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Całkiem zwyczajny chaos miłości*, dz. cyt., s. 107-108.

jutra i obawie przed rozstaniem z dowolnego powodu – takiego jednakże, którego nie udało się już wspólnie przedyskutować.

Na tym jednak nie koniec. Autorzy *Całkiem zwyczajnego chaosu miłości* przekonują, że tak zwana nowoczesna miłość, emancypująca się wyraźnie „spod władzy przekazanych przez tradycję porządków organizujących życie”, naznaczona jest również „pędem ku ekspansji” oraz permanentną „moralnością zmiany”⁵¹. „Normą postępowania staje się natomiast zasada intensyfikacji: jeszcze szybciej! jeszcze więcej! jeszcze piękniej!”⁵². Hołdowanie jej wytwarza „mentalność ulepszania”. Kierowanie się nią oznacza stawianie przed związkiem małżeńskim wymagań znacznie wyższych niż kiedykolwiek przedtem. „Dziś nie wystarczy już, że się jako tako ze sobą wytrzymuje. Chce się więcej, chce się szczęścia i spełnienia, realizacji amerykańskiego marzenia we własnym domu, «The Pursuit of Happiness»”⁵³. Tego rodzaju podejście generuje, rzecz jasna, olbrzymi „potencjał rozczarowań”⁵⁴. Ten zaś, koniec końców, siłą rzeczy prowokuje samotność, przyjmującą postać s a m o t n o ś c i w e d w o j e. Przedziwna to miłość, przynajmniej, która miast odwozić nas od samotności, zrazu sama się nią staje.

Podsumowując krótko ten wątek, nieco aforystycznie rzec można, że współczesny człowiek nie umie być sam(otny) ani z innymi. Kieruje nim rozpaczliwie niekoherentne dążenie, podług którego miłość, owszem, „tak” – ale już związek „nie”; miłość nadal „tak”, ale wytrwałość w niej (tradycyjnie nazywana wiernością) już „nie”.

IV. MIŁOŚĆ JAKO UCIECZKA OD SAMOTNOŚCI

Motyw ucieczki od samotności, rozliczne próby jej aranżowania, wybija się na czoło nie tylko indywidualnych preferencji i praktyk, lecz staje się również – jak zgodnie tego dowodzą pospołu Fromm z Bierdiajewem, ale też wielu innych (by wymienić tylko tytułem przykładu Paula Tillicha, Ortegę y Gasset, Mouniera czy Lwa Szestowa) – jednym z głównych problemów trapiących filozofię.

By odpowiedzieć sobie na pytanie, przed czym tak naprawdę w gruncie rzeczy uciekamy, trzeba sobie pokrótce uprzytomnić naturę samotności. Najlepiej bodaj oddał ją Fromm, stwierdzając, że samotność wiąże się nieodmiennie z obezwładniającym poczuciem bezradności, niepotrzebności, uwięzienia w sobie, obcości, niemożności nawiązania istotnej więzi z otoczeniem; z poczuciem bycia odciętym od biegu wydarzeń, których nie tylko – wskutek tej przypadłości – nie jest się uczestnikiem, ale nawet świadkiem; z poczuciem permanentnego

⁵¹ Tamże, s. 109.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

bycia w defensywie i nieumiejętnością przeprowadzenia skutecznej samoobrony; z trwaniem w ciągłym niepokoju, niepewności, niewiedzy; w końcu z często wydumanym i wyolbrzymionym poczuciem wstydu i zawinienia. Jeśli dodać do tej listy jeszcze kolejne komponenty samotności, znane z Pascalowskich *Myśli*, takie chociażby, jak trwożliwe znudzenie oraz przymus autorefleksyjnego zajmowania się sobą, które na jaw wynosi i z całą wyrazistością ukazuje nagą prawdę o nas samych – o tym, kim tak naprawdę jesteśmy, i co, w rzeczywistości, sobą reprezentujemy, wówczas nie powinno dziwić, że poza wszelkimi innymi niedogodnościami samotność przeraża, napawając lękiem uruchamiającym mechanizmy ucieczkowe.

Różne są metody przezwyciężania samotności. Nim je pokrótce, dla ilustracji wymienimy, zaznaczmy jedynie, czym owo przezwyciężanie w istocie się odznacza, od czego uciekamy, umykając przed samotnością. Otóż, ucieczką przed samotnością jest, w najdalszych i najpoważniejszych swych konsekwencjach, ucieczką przed samym sobą, a w ślad za tym rezygnacją z autentyczności własnego bycia w świecie, skutkującą popadaniem w coraz to różne iluzje życia i urojenia o samym sobie, zatruwające jadem złudzenia także zdolność adekwatnego percypowania otoczenia i jego wpływu na nas. Ucieczka od samotności to również ucieczka od tego wszystkiego, co trudne, wymagające, złożone, nieprzeciętne; to ucieczka od nudy i monotonii wsłuchiwania się w samego siebie, które niejednokrotnie staje się wyrzutem, domagającym się od samotnika moralnej przemiany na drodze mozolnej pracy nad samym sobą. Ucieczka od samotności to także ucieczka od problemów, od zaciągniętych win i długów wdzięczności, od negatywnych opinii na swój temat, od nieprzychylnych, nienawistnych lub/i wrogich ludzi i środowisk, od nieprzyjaznych miejsc i obciążających zdarzeń, w których nie chce się już więcej uczestniczyć⁵⁵.

Najgorsze, czego przeważnie, decydując się na taką dezercję, nie przewidujemy ani nawet nie uświadamiamy sobie, jest to, że ucieczka, choćby nie wiadomo, jak udana i zadowalająca, pozostaje jedynie ucieczką, nie zaś przezwyciężeniem tego, od czego się uciekało.

O tym, w jakich kierunkach zazwyczaj podąża ucieczka opresjonowanych samotnością jednostek, wymownie zaświadcza Bierdiajew. W *Rozważaniach o egzystencji* stwierdza on mianowicie

„Ja” próbuje przezwyciężyć samotność w różny sposób, na drogach poznania, przez życie płciowe i miłość, przez przyjaźń, przez aktywność społeczną, przez dobre uczynki. [...] Jest godne uwagi, że kłótnia, walka, a nawet nienawiść są zjawiskami społecznymi, które często przezwyciężają i osłabiają samotność. Jednak po ich ustaniu samotność jest jeszcze silniejsza⁵⁶.

⁵⁵ Por. np. T. Merton, *Myśli w samotności – Chleb żywy*, tłum. F. Zielińska, Kraków 1975, s. 75: „W samotności stajemy twarzą w twarz z samym sednem rzeczy”.

⁵⁶ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, dz. cyt., s. 54.

Odporu dla samotności poszukuje się zatem w szeroko pojętym aktywizmie (w tym szczególnie w pracoholizmie), w uwielokrotnianiu i intensyfikacji relacji międzyludzkich i kontaktu społecznego, w wypieraniu ze świadomości i pamięci negatywnych aspektów przeszłych wydarzeń, które doprowadziły *in effectu* do samotności, a nawet – jak słusznie dowodzi Bierdiajew – w działaniach skrycie lub jawnie destrukcyjnych, za pomocą których powetowuje się – przynajmniej we własnym mniemaniu – odniesione w życiu straty i nawiedzające udręki.

„Niesłuszną byłaby opinia – równie przytomnie, fragment dalej, zaznaczy Bierdiajew – że samotności nie da się przezwyciężyć na tych drogach, ale nie można powiedzieć, że zostaje ona przezwyciężona ostatecznie”⁵⁷. I tu dochodzimy do finałowej kwestii, mianowicie tego, jak w wyniku wzajemnych konfrontacji ostatecznie pozycjonują się wobec siebie miłość z samotnością. Od razu powiedzmy, uprzedzając dalsze wywody, że sprawa nie wygląda wcale tak prosto ani jednoznacznie, jak mogłoby się wydawać.

By oszczędzić sobie nadmiernych szczegółów, na które nie ma tutaj miejsca, wskażmy na wiodącą linię interpretacyjną tego zagadnienia w filozofii. Powołajmy się, przy tej okazji, znów na Bierdiajewa i jego *Rozważania o egzystencji*. W nich bowiem symbolicznie mieści się, wyraża i streszcza zasadnicze przesłanie sygnalizowanego podejścia, dla którego pogląd rosyjskiego personalisty jawi się jako szczególnie reprezentatywny. Otóż, zdaniem tego filozofa – posłużmy się cytatem

Nadzieja człowieka na przezwycięzenie samotności wiąże się z miłością i przyjaźnią. Miłość jest przezwyciężeniem samotności, wyjściem z siebie w innego, odbiciem innego w sobie i siebie w innym. Miłość jest wspólnotą personalistyczną *par excellence*, wspólnotą osoby z osobą. [...] Jedynie w miłości ma miejsce integralne zjednoczenie jednego z drugim i przezwyciężenie samotności⁵⁸.

„[...] Świat zobiektywizowany nie akceptuje autentycznej miłości, nie lubi jej, zna jedynie biologiczną i społeczną stronę miłości. Miłość nie chce znać praw zobiektywizowanego świata. Przezwycięża samotność poza granicami zobiektywizowanego świata i dlatego jest silnie związana ze śmiercią”⁵⁹.

Z wypowiedzi Bierdiajewa najwyraźniej przebija wiara w to, że jedynym skutecznym lekarstwem na samotność jest miłość. Nie chodzi tu jednak, co skrupulatnie odnotowuje sam autor, ani o miłość społeczną, ani tym bardziej biologiczną. Nadzieja na przezwyciężenie samotności pochodzić może jedynie i co najwyżej z m i ł o ś c i a u t e n t y c z n e j, niepodlegającej warunkowaniu przez tamte, lecz samej będącej ich prawarunkiem oraz wszelkiego w ogóle aktu chcenia. Tego rodzaju przekonanie wypowiada *explicite* Josef Pieper w swoim słyn-

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 67.

⁵⁹ Tamże, s. 68.

nym traktacie *O miłości*⁶⁰. Chodzi o miłość spersonalizowaną, to jest międzyosobową (osoby do osoby). Bierdiajew przestrzega, że dopóki będziemy pozostawać wyłącznie jednostkami w zobiektywizowanym (uprzedmiotowionym i uprzedmiotawiającym) społeczeństwie, wraz z jego instytucjami, Kościołom nie wyłączając⁶¹, dopóty nie staniemy się osobami, a nie stając się nimi, nie będziemy potrafili autentycznie kochać, kochając się zaś, nie będziemy w stanie budować autentycznych wspólnot. Prawdziwa wspólnota może powstać wyłącznie dzięki autentycznej miłości. Ta, z kolei, możliwa jest wyłącznie między osobami. Moc przekształcenia jednostki (Ja) w osobę należy do (autentycznej) miłości.

Miłość warunkuje zatem przemianę Ja w osobę, przemiana ta zaś staje się warunkiem i motorem przeobrażania się zmonadyzowanych społeczności, instytucji, narodów, państw i Kościołom w autentyczne, to znaczy spersonalizowane wspólnoty, związane przez autentyczną miłość oraz działające w jej imię i na jej rzecz. Jak powie Bierdiajew, „Autentyczne przezwyciężenie samotności i osiągnięcie wspólnoty oznacza przejście od «ja» do «ty» w miłości, w przyjaźni, ale nie jest przejściem ku przedmiotowi”⁶².

[...] miłość jest nierozzerwalnie związana z osobą i daje wyjście „ja” w inne „ja”, a nie wyjście w świat bezosobowy, w kolektywne „ono”. Jednak „ja” nie jest jeszcze osobą. „Ja” powinno stać się osobą. Kontakt między „ja”, „ty” i „my” pomaga „ja” stać się osobą. Osoba umacnia się przez kontakt, przez wyjście z siebie ku drugiemu. Ukrywanie „ja” jest jednym z wyrazów samotności⁶³.

„Osoba jest bardzo ściśle związana z miłością. Przez miłość osoba się realizuje, przez miłość przezwycięża samotność i realizuje wspólnotę”⁶⁴. „Autentycznie samotność przezwycięża jedynie realna miłość, która jest szczytem życia”⁶⁵.

Z przytoczonych analiz wynika pewna prawidłowość, którą koniecznie trzeba tu wyeksplikować. Idzie mianowicie o charakterystyczne dla tego typu dyskursu definicyjne skojarzenie miłości z otwartością i partycypacją, samotności zaś z całkowitym zamknięciem i odcięciem się od wszelkiego kontaktu. W tym świetle staje się jaśniejszy powód, dla którego filozofowie pokroju Bierdiajewa, Mouniera czy Fromma (jeśli uznać go za filozofa), a w szerszym planie przedstawiciele filozofii dialogu (z Ferdinandem Ebnerem, Franzem Rosenzweigiem, Martinem Buberem i Emmanuelem Lévinasem na czele), li tylko i właśnie w miłości upatrują szans wyzwolenia się z okowów samotności. Jeśli bowiem sa-

⁶⁰ Zob. J. Pieper, *O miłości*, tłum. I. Gano, Warszawa 1983, s. 30.

⁶¹ Bierdiajew, jako członek Kościoła prawosławnego, ma tu, oczywiście, na myśli przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, to właśnie wyznanie.

⁶² M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, dz. cyt., s. 54.

⁶³ Tamże, s. 64.

⁶⁴ Tamże, s. 106.

⁶⁵ Tamże, s. 70.

motność jest zamknięciem się na innego i nieliczącym się z innym pozostawianiem w ciasnych, mrocznych, skąpanych tęgim chłodem, a przy tym rozegetyzowanych murach własnego Ja, wówczas jedynym sposobem, jaki przychodzi do głowy, by zapobiec tej dramatycznej sytuacji, jest rozbijająca te mury miłość z jej immanentną zdolnością do otwierania na innego.

Towarzyszy temu, pora to w końcu przyznać, jawnie deklarowane przez wymienionych autorów – może z wyjątkiem Fromma, podającego się, co prawda, za ateistę⁶⁶, wysnuwającego jednakowoż analogiczne wnioski, jak pozostali, przyznający się z kolei do różnych form teizmu – zakotwiczenie i osnucie prezentowanych rozwiązań w klimacie narracji religijnej. Otóż, miłość, owa autentyczna miłość, o której mowa w doktrynach wzmiankowanych filozofów, nosi ostatecznie znamiona miłości opatrzonej klauzą religii. W tę stronę zmierzał Bierdiajew, gdy stwierdzał – co już cytowaliśmy – że miłość „jest silnie związana ze śmiercią”⁶⁷, na czym polega jej wielkość, ale i trudna do wyobrażenia, a tym bardziej akceptacji moc unicestwiania wszystkiego, co się jej opiera lub/i przeciwstawia do momentu, w którym nad nim całkowicie nie zawładnie.

Skojarzenie miłości ze śmiercią ma wyraźnie biblijną konotację, przywołując natychmiast na myśl sławetny passus ze starotestamentowej Pieśni nad Pieśniami, w której czytamy „Połóż mię jak pieczęć na twoim sercu, jak pieczęć na twoim ramieniu, bo jak śmierć potężna jest miłość, a zazdrość jej nieprzejednana jak Szeol, żar jej to żar ognia, płomień Pański. Wody wielkie nie zdołają ugasić miłości, nie zatopią jej rzeki”⁶⁸.

Interesującą wykładnię tego starotestamentowego *dictum* napotykamy w tomie uchodzącym *nomen omen* za biblię filozofii dialogu. Chodzi, rzecz jasna, o *Gwiazdę zbawienia*. W części drugiej i zarazem w drugiej księdze, zaraz na samym jej początku, Rosenzweig pomieścił znamienne słowa

Potężna jak śmierć jest miłość. Potężna jak śmierć? Wobec kogo więc śmierć okazuje swą potęgę? Wobec tego, kogo ogarnia. A miłość zaiste ogarnia oboje, kochającego jak i ukochaną. Ale ukochaną inaczej niż kochającego. W kochającym bierze ona swój początek. Ukochana jest poruszona, jej miłość jest już odpowiedzią na wzruszenie, jest Anterosem, młodszym bratem Erosa. Dla ukochanej znaczy to przede wszystkim, że miłość jest potężna jak śmierć⁶⁹.

⁶⁶ Por. np. E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 77.

⁶⁷ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, dz. cyt., s. 68. Co więcej, rosyjski filozof twierdził nawet, że „ostateczne przezwyciężenie samotności dokonuje się jedynie na planie duchowym, w doświadczeniu mistycznym, w którym wszystko jest we mnie i ja we wszystkim”. Zob. tamże, s. 70. Por. też: M. Bierdiajew, *Filozofia swobodnego ducha. Problematyka i apologia christianstwa*, t. 1-2, Paris 1927.

⁶⁸ Pnp 8,6-7.

⁶⁹ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 267.

Jeśli chce się miłością przezwyciężyć samotność, trzeba zatem, jak widać, pozwolić się miłości bez reszty owołać. Kto tego – parafrazując znany Kierkegaardowski termin – skoku miłości nie uczyni, tego wysiłek „odsamotnienia” – mówiąc tym razem Ortega y Gassetem⁷⁰ – pozostanie próżny. Cóż by to jednak miało znaczyć, gdyby potęgą miłości, przy całej pozytywności, konstruktywności i afirmatywności tego fenomenu, miała się zatrzymywać na progu skojarzenia jej ze śmiercią, zawsze negatywną, destrukcyjną i odpychającą. Franz Rosenzweig zmyślnie to przewidział, notując zaraz w drugim akapicie tej samej książki drugiej *Gwiazdy zbawienia* następujące spostrzeżenie „Jak w przypadku każdej ziemskiej miłości jest to jedynie porównanie. Śmierć jako zwornik Stworzenia wyciska na wszelkim bycie stworzonym niezatartą pieczęć stworzoneości, słowo «było». Lecz miłość wypowiada jej walkę; ona, która zna jedynie teraźniejszość, żyje teraźniejszością i za nią tęskni”⁷¹.

Otóż wynika z tego, zgodnie zresztą, tym razem, z nowotestamentowym rozporządzeniem, że miłość potężniejsza jest nawet niż śmierć, zabezpieczając przed nią i pozwalając, póki trwa, żyć. Wszak miłość oznacza życie. Jej porównanie ze śmiercią świadczy jedynie o jej nieograniczonej sile, nie zaś przecież ani o identyczności z nią, ani o reprezentowaniu wszystkich negatywnie ją obciążających cech.

Jeśli miłość jest tak potężna, że potrafi – jak mówi Rosenzweig – wypowiedzieć walkę śmierci, to tym bardziej i tym prędzej zdolna jest ona przezwyciężyć samotność. Nieprzypadkowo i samotność rodzi błyskawiczne skojarzenia ze śmiercią, i to w podwójnym sensie. Po pierwsze, jako ostatnia towarzyszka życia, gdy przychodzi się z nim na zawsze rozstawać (istnieje bodaj nieskończona liczba świadectw przekonujących, że na progu śmierci człowiek odczuwa skrajną samotność⁷²), po wtóre zaś, jako symboliczne umieranie dla siebie i świata. W obu przypadkach, gdyby nie założyć ostatecznego zwycięstwa miłości nad samotnością, musiałyby się one skończyć katastrofą rozplynięcia się w bezdennej p u s t c e.

Wciąż jednak pozostaje otwarte pytanie już nie o to, co to za miłość, lecz kto jest do niej zdolny. Kto potrafi tak kochać – ze wszech miar doskonale? Z przytoczonych wypowiedzi i przeprowadzonych analiz wynikają – w trybie odpowiedzi na postawione pytanie – dwa komplementarne wnioski. Po pierwsze, żaden człowiek, sam z siebie i o własnych siłach nie potrafi tak kochać; po drugie, jeśli kto-

⁷⁰ Zob. J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, dz. cyt., np. s. 430.

⁷¹ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 267.

⁷² Według Ortegi y Gasseta samotność umierania jest tym, co najbardziej ludzkie – jest definiensem człowieczeństwa. Stąd też zbawcze orędzie i posłannictwo Chrystusa wymagały od Niego wygłoszenia ustami, nade wszystko zaś daniną życia „wielkotygodniowego kazania, zwanego kazaniem o samotności”, w którym najdobitniej – przekonuje Ortega – wyraziło się człowieczeństwo Chrystusa, odczuwającego – dokładnie tak, jak każdy człowiek – „krańcową samotność” w obliczu zbliżającej się niechybnie śmierci. Zob. tenże, *Człowiek i ludzie*, dz. cyt., np. s. 376. Podobnie pisze o tym zagadnieniu J.G. McGraw. Zob. tenże, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, dz. cyt., s. 25.

kolwiek byłby zdolny do takiej miłości, pociągając równocześnie ku niej człowieka, to musiałby to być, z konieczności, sam Bóg. Taką właśnie konkluzję, w rezultacie przeprowadzonych dociekań, wysnuwa Bierdiajew. Czytamy u niego, na przykład „Bóg jest przewyciężeniem samotności, odnalezieniem bliskości i wspólnoty, sensu porównywalnego z moim istnieniem. Ten, do którego mogę należeć i komu mogę zawierzyć absolutnie, oddać się bez reszty, to Bóg i tylko Bóg”⁷³. „Moja samotność zostaje przewyciężona dlatego, że jest Bóg. Bóg jest przewyciężeniem mojej samotności, odnalezieniem pełni i sensu mego istnienia”⁷⁴.

Tego rodzaju pogląd wymaga zarówno od formułującego go, jak i od potencjalnego jego adresata, który, na dokładkę, miałby się z nim bez zastrzeżeń zgodzić, przyjęcia, jako rozstrzygającej, perspektywy religijnej wiary, rządzącej się logiką własnej doktryny. Gdy takie posunięcie może jeszcze być teoretycznie możliwe i metodologicznie uprawione na gruncie konfesyjnie zorientowanej filozofii, to już niepodobna się nim kierować, uprawiając dyscypliny ściśle naukowe (*scil.* pozafilozoficzne). Toteż nie powinna dziwić dalece odmienna od przytoczonej za Bierdiajewem konstatacja McGrawa, reprezentującego w badaniach nad samotnością nurt filozoficznej psychologii, zgodnie z którą nie ma takiej siły, która by mogła nas wyrwać ze szponów samotności. Żadna „miłość nie zabezpiecza nas przed samotnością”. Dowodem tego sam Chrystus, który – jak stwierdza McGraw

był traktowany jako jedna z najbardziej kochanych istot ludzkich przez niezliczone rzesze ludzi we wszystkich wiekach. Tym niemniej, był on zdolny nie tylko do przeżywania najsilniejszych stanów samotności, ale rzeczywiście doświadczył wszystkich dziesięciu rodzajów samotności wyróżnionych w niniejszej rozprawie [*Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne* – przyp. P.D.], i to w najwyższym stopniu⁷⁵.

Według McGrawa, jeśli jakakolwiek, to wyłącznie miłość najzupełniej doskonała mogłaby usunąć w cień albo obrócić wniwecz samotność; a że takiej nie ma, przeto samotność siłą rzeczy zwycięża w tej konfrontacji, czyhając na dogodny moment, w którym będzie mogła obwieścić swoje zwycięstwo.

V. SAMOTNOŚĆ WARUNKIEM MIŁOŚCI

Sporne zestawienie samotności z miłością oraz jego wyniki wiążą się nie tylko z kwestią przyjętej perspektywy badawczej. Oprócz stwierdzonej dwubiegowości ujęć, zależnych bądź to – jak by powiedział Fromm⁷⁶ – od optyki t e -

⁷³ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, dz. cyt., s. 55.

⁷⁴ Tamże, s. 69.

⁷⁵ J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, dz. cyt., s. 25. Por. tenże, *God and the Problem of Loneliness*, „Religious Studies”, Vol. 28, September 1992, Issue 03, s. 319-346.

⁷⁶ Por. E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 77.

istycznej, bądź to od perspektywy nieetycznej, dalszych kłopotów napędza niejednoznaczność, biorąca się z niepewności dotyczącej tego, jak się w istocie układa hierarchia wzajemnych odniesień i warunkowań między omawianymi antagonistkami.

I tak, na przykład, jakby sobie przecząc, Fromm, ku zaskoczeniu uważnych czytelników *O sztuce miłości*, w pewnym momencie oznajmia, świadom niezręczności, w jaką sam się wpędza

Brzmi to jak paradoks, ale umiejętność przebywania samotnie jest warunkiem zdolności kochania. [...] Umieć się skoncentrować znaczy umieć pozostawać samemu z sobą – a to właśnie jest warunkiem zdolności kochania. Jeżeli jestem przywiązany do drugiego człowieka, ponieważ nie potrafię stać na własnych nogach, on lub ona mogą być moim ratunkiem w życiu, ale tego rodzaju związek nie jest miłością⁷⁷.

Już z samej tylko tej zdawkowej adnotacji Fromma wyłania się dalece zniuansowany, by nie powiedzieć rewolucjonizujący dotychczas znany i obowiązujący obraz samotności, która, nie przestając odgrywać roli konkurentki miłości, równocześnie zaczyna wieść żywot pocziwej introduktorki tamtej, zjednując sobie uznanie oraz zyskując niepomierne na znaczeniu, a także nie przestaje jawić się w innym, lepszym, przychylniejszym jej świetle. Ta sama samotność, którą McGraw tak wymownie określa mianem „odwiecznej i nieśmiertelnej ludzkiej Nemezis”, „pierwszej rzeczy, jaką biblijny Bóg” nazwał złem⁷⁸; ta sama samotność, którą Marcel życzy sobie uważać za „jedyne cierpienie”⁷⁹ (jedyne, a nie tylko najwyższe!), staje się nagle – o Frommowski paradoksie – osobliwą sojuszniczką człowieka, pozwalając mu, gdy tylko jej zakosztuje, przenieść się na antypody miłości.

Paradoksalność, o której mowa, nie niweczy doszczętnie misternej tkaniny analiz, przeprowadzonych w dotychczasowym wywodzie, lecz co najwyżej zamienia miejscami położone w nich akcenty. Miłość nadal dzierży w swych rękach niespotykaną zdolność wywłaszczania samotności z jej dziedzictwa, zdolność ta jednak nie dosięga samego jej przeznaczenia, jakim jest warunkowanie autentycznej miłości. Jeśli więc istotnie jest tak, jak się przyjmuje, że samotność poprzedza i warunkuje miłość, toteż – by zachować choć odrobinę powagi i konsekwencji – należałoby dopowiedzieć także, że miłość nie może ani nawet nie powinna przewyższać samotności. Dla niej samej bowiem musiałoby to raptownie oznaczać podcinanie korzenia, z którego wyrasta i który karmi jążywymi sokami. To dlatego Bierdiajew, podobnie jak Fromm, ryzykując sprzeczność we własnych ustaleniach, poważa się orzec, iż osoba rodzi się przez

⁷⁷ E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 113.

⁷⁸ J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, dz. cyt., s. 11.

⁷⁹ Podaję za: tamże, s. 19, 24.

samotność⁸⁰, mimo że przecież wcześniej miał tęgą ochotę przyznawać tę prerogatywę wyłącznie miłości.

Do analogicznych wniosków skłania się Tillich, którego lakoniczny osąd uczyniłem, obok innych, mottem tego opracowania, a teraz, na dowód takich właśnie poglądów tego autora, po raz kolejny przytaczam: „Nawet miłość odradza się w odosobnieniu”⁸¹.

W tym samym duchu wypowiada się także, w różnych swoich pismach, Lévinas. Nie wchodząc w zbędne szczegóły ani w zawile komentarze, poprzestańmy jedynie na przytoczeniu dwóch, równie oszczędnych, jak w przypadku Tillicha, uzgodnień Lévinasa, z których jedno patronuje mojej pracy w charakterze motta. Otóż, w *Czasie i tym, co inne* wysunięte zostaje przekonanie, zgodnie z którym „Patos miłości polega na nieprzekraczalnej dwoistości bytów”⁸². Koresponduje ono z odkryciem, jakim ów autor dzieli się z czytelnikiem na kartach uchodzącej dziś za klasyczną rozprawy pod tytułem: *Całość i nieskończoność*. W *Przedmowie* do części czwartej, już w pierwszym zdaniu Lévinas kategorycznie stwierdza, że „Stosunek z Innym nie usuwa separacji”⁸³.

I wreszcie, równie hasłowo, jak w dotychczasowych wskazaniach, choć może nie tak zwięźle, pozwólmy wybrzmieć opinii Ortegi y Gasset, który w eseju *Człowiek i ludzie* po kilkakroć z naciskiem stwierdza, że „Człowiek w swojej najgłębszej rzeczywistości jest sam [...]”⁸⁴.

Na dnie owej absolutnej samotności, jakim jest nieodwołalnie nasze życie, pojawia się wciąż niemniej istotna tęsknota do czyjejś obecności. Pragniemy znaleźć kogoś, czyje życie stopiłoby się bez reszty z naszym, przeniknęło je i dokonujemy w tym celu najróżniejszych wysiłków. Jednym z nich jest przyjaźń. Ale największy spośród nich nazywamy miłością. Prawdziwa miłość jest przede wszystkim próbą wymiany dwóch samotności⁸⁵.

Po tej uwadze Ortegi, jak wolno przypuszczać, bodaj jeszcze jaśniejsza i cokolwiek bardziej zrozumiała staje się nieco zaskakująca – zwłaszcza w świetle dotychczasowych ustaleń – konkluzja, sformułowana przez Fromma, zgodnie z którą „umiejętność przebywania samotnie jest warunkiem zdolności kochania”⁸⁶.

⁸⁰ Por. M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, dz. cyt., s. 52.

⁸¹ P. Tillich, *Osamotnienie i odosobnienie*, dz. cyt., s. 8.

⁸² E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, dz. cyt., s. 96.

⁸³ Tenże, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 128.

⁸⁴ J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, dz. cyt., np. s. 375.

⁸⁵ Tamże, s. 377.

⁸⁶ E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 113.

VI. MIŁOŚĆ SAMOTNOŚCI – SAMOTNOŚĆ MIŁOŚCI

Na koniec przychodzi nam rozważyć jeszcze jedną kwestię, której nie sposób nie poruszyć, gdy konfrontuje się z sobą miłość i samotność. Wiąże się ona ściśle z dialektycznym charakterem omawianej konfrontacji. Dlatego też z jednej strony za Tomaszem Mertonem mówię o miłości samotności, z drugiej zaś – za Mounierem – o samotności miłości.

Merton ani przez chwilę nie kryje, że *miłość samotności* możliwa jest wyłącznie na gruncie chrześcijaństwa – jego zasad i nauki. W rozprawce pod takim samym tytułem czytamy, na przykład, że

Umiłowanie samotności i szukanie jej nie oznacza ustawicznej podróży z jednej geograficznej możliwości do drugiej. Człowiek staje się samotnikiem z chwilą, kiedy bez względu na swoje zewnętrzne otoczenie zdaje sobie nagle sprawę ze swojej własnej nieodłącznej samotności i widzi, że na zawsze pozostanie samotny. Od tej chwili samotność przestaje być możliwością, a staje się rzeczywistością⁸⁷.

Wypowiedź Mertona, gdyby chciał potraktować ją *quasi*-statystycznie, powiększa pulę tych, które potwierdzają ostatecznie nieprzekraczalną i nieodwołalną przewagę samotności nad miłością.

Obok miłości samotności występuje także, zgodnie z określeniem francuskiego personalisty, fenomen *s a m o t n o ś c i m i ł o ś c i*. Polega on, mówiąc najprościej, na proporcjonalnym ujmowaniu stopnia samotności w zależności od stopnia osiągniętej miłości. Wynika z tego takie oto równanie, w myśl którego „im bardziej miłość jest doskonała, tym bardziej cierpi”⁸⁸. Przywołana konstatacja wydaje się na tyle intuicyjna, że nie wymaga dodatkowego komentarza, poza wskazaniem na oczywistą, a prócz tego narzucającą się prawdę, że im bardziej się kocha, tym podatniejszym się staje na zranienia i samotność. Doskonała miłość wszakże, jeśli miałaby tego unikać, musiałaby mieć za swojego adresata istotę zdolną kochać równie doskonale.

Pojęciem samotności miłości można objąć wreszcie sytuację, w której im większe jest zaangażowanie miłosne, tym bardziej – gdy spotyka nas nieodwzajemnienie, zawód, rozczarowanie bądź nagle i niespodziewane zerwanie relacji, opartej na miłości – rośnie potencjał ryzyka samotności. Zasadność tej obserwacji najłatwiej wykazać, porównując zdarzenia, z których pierwsze związane jest z ustaniem relacji sąsiedzkiej, drugie koleżeńskej, trzecie przyjacielskiej, a ostatnie miłosnej. Wiadomo, że skala natężenia samotności będzie rosła w zależności od jakości i intensywności relacji. Utrata miłości będzie się zatem wiązała z obiektywnie najwyższym współczynnikiem implikowanej tym faktem samotności.

⁸⁷ T. Merton, *Myśli w samotności*, dz. cyt., s. 71.

⁸⁸ E. Mounier, *Personalism*, transl. by P. Mairet, Notre Dame 1952, s. 24.

* * *

Tytułem całościowego podsumowania można powiedzieć właściwie jedynie tyle, że można antagonizować miłość z samotnością, choćby po to, by w miłości znaleźć lekarstwo na tę ostatnią. Jednak, gdy się oprzytomnieje i w końcu zorientuje, że nawet miłość nie jest w stanie do końca pokonać samotności, wówczas przychodzi na myśl już tylko jedno co do nich: *coincidentia oppositorum*. Najwidoczniej ludzkie życie, w jego historycznym, indywidualnym i społecznym całokształcie musi się układać w rytm ich obojga – miłości nierozdzielnie połączonych z samotnością.

BIBLIOGRAFIA

- Beck U., Beck-Gernsheim E., *Całkiem zwyczajny chaos miłości*, tłum. T. Dominiak, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2013.
- Beck U., Beck-Gernsheim E., *Miłość na odległość. Modele życia w epoce globalnej*, tłum. M. Sutowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Bierdiajew M., *Filozofia swobodnego ducha. Problematyka i apologia christianstwa*, t. 1-2, YMCA-Press, Paris 1927.
- Bierdiajew M., *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002.
- Fromm E., *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2002.
- Fromm-Reichmann F., *Loneliness*, w: *The Anatomy of Loneliness*, ed. J. Hartog, J.R. Audy, Y.A. Cohen, International Universities, New York 1980.
- Grabowski M., *Miłość seksualna. Koncepcja Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.
- Hage V., *Ferne Frauen, fremde Männer*, „Die Zeit”, 11.12.1987, nr 51, <http://www.zeit.de/1987/51/ferne-frauen-fremde-maenner/komplettansicht> [dostęp 20.02.2015].
- Hartmann E. von, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik*, C. Duncker (C. Heymons), Berlin 1879.
- Hildebrand D. von, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Lévinas E., *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- McGraw J.G., *God and the Problem of Loneliness*, „Religious Studies”, Vol. 28, September 1992, Issue 03, s. 319-346.

- McGraw J.G., *Intimacy and Aloneness*, Vol. 1: *Intimacy and Isolation*, Editions Rodopi B.V., Amsterdam–New York 2010.
- McGraw J.G., *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, tłum. A. Hankała, Polskie Towarzystwo Higieny Psychiczej, Warszawa 2000.
- Merton T., *Myśli w samotności – Chleb żywy*, tłum. F. Zielińska, Znak, Kraków 1975.
- Mounier E., *Personalism*, transl. by P. Mairet, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1952.
- Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, red. J. Zabłocki, tłum. E. Krasnowolska, Biblioteka „Więzi”, t. 11, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1964.
- Ortega y Gasset J., *Człowiek i ludzie*, w: tenże, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz i H. Woźniakowski, red. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1982, s. 329–643.
- Pieper J., *O miłości*, tłum. I. Gano, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983.
- Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986.
- Swaan A. de, *The Politics of Agoraphobia. On Changes in Emotional and Relational Management*, „Theory and Society” 10(1981), s. 337–358.
- Tillich P., *Osamotnienie i odosobnienie*, tłum. K. Mech, „Znak” nr 431, kwiecień (4) 1991, s. 3–8.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 2, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2004.
- Wehrspaun M., *Alternative Lebensformen und postmoderne Identitätskonstitution*, w: *Die »postmoderne« Familie – Familiäre Strategien und Familien Politik in einer Übergangszeit*, Hrsg. K. Lüscher, Franz Schultheis & M. Wehrspaun, Universitätsverlag Konstanz, Konstanz 1988, s. 157–168.

SUMMARY

The article raises an issue of love and loneliness confronted with opinion, that love is the only antidote for loneliness. Its author is submitting this thesis to a precise research. The source wish of love is motivated by aiming at avoiding loneliness. The loneliness seems to be more primary phenomenon to love. This does not necessarily mean that it is not true that love can overcome loneliness. Loneliness can only give way under the pressure of perfect love. It is an attribute of God. A man authentically immersed in that Love has a capacity for overcoming of his loneliness.

Keywords

love, loneliness, person, depersonalization, egoism, pseudo-love, crisis

Słowa kluczowe

miłość, samotność, osoba, depersonalizacja, egoizm, pseudomiłość, kryzys

JAN GRZESZCZAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

**„Kochaj i czyń, co chcesz”
Raz jeszcze o miłości według św. Augustyna**

“Love and do what you want”. One More Time on Love According to St. Augustine

WPROWADZENIE

[...] wtedy na widowni zjawia się arcybiskup gnieźnieński, Bodzanta, niegdyś jeden z najgorętszych wrogów andegaweńskiej dynastii. Łagodnie i powoli zaczyna przekonywać królową Jadwigę. Mówi jej o znikomości wszelkiej ziemskiej miłości i o miłości jedynej, najwyższej, którą odnaleźć można tylko w Bogu, mówi jej o pokorze, o cierpliwym znoszeniu krzyżów, o potędze cierpienia, otwiera wreszcie przed nią porywające perspektywy wielkich czynów: nawrócenia Litwy, zabezpieczenia północno-wschodnich granic królestwa. I słowa jego z biegiem czasu przenikają do świadomości królowej. Nagle odkrywa ona tajemniczą nić wiążącą wpojone od pierwszych lat prawdy wiary z codziennym życiem, zaczyna rozumieć, że to, co powtarza się nieraz bezmyślnie, jest normą postępowania, jedyną obowiązującą normą, że żyje się nie tylko z woli Boga, ale i wyłącznie dla Niego. Coraz częściej chodzi królowa do katedry i tam, przed Ukrzyżowanym, składa swe troski i wątpliwości. Tam modli się już nie o pomoc w swych zamierzeniach, lecz o owocność doświadczanych cierpień¹.

Powyższy fragment pochodzi z wydanej w 1951 roku nakładem PAX książki Jerzego Andrzeja Górskiego, opatrzonej tytułem *Dilige et quod vis fac*. Na tę publikację, wpisującą się w nurt powojennej literatury katolickiej, składają się 22 eseje poświęcone polskimi znanymi i nieznanymi, kanonizowanymi i niekanonizowanymi świętymi, od św. Jadwigi Królowej do kilku postaci dzieci, których krót-

¹ J.A. Górski, *Dilige et quod vis fac*, Warszawa 1951, s. 14-15.

kie życie zadziwiło innych wiarą, zaufaniem Bogu i czystą miłością². Jak napisał ks. Jan Zieja w *Przedmowie*, „W książce tej autor chciał zebrać i odnowić w pamięci naszej postacie świętobliwe z czasów dawnych i najnowszych”³. Lektura ich żywotów nie przywołuje bynajmniej na myśl pojawiających się od czasu do czasu kontrowersji wokół słynnego Augustyńskiego sformułowania „Kochaj i czyń, co chcesz”, które jest tematem naszej refleksji, wręcz przeciwnie – wszystkie zaprezentowane przez Jerzego Górskiego postacie zadziwiają czytelnika cnotą wiary w stopniu heroicznym. Pozostając w kręgu Augustyńskiej terminologii, możemy stwierdzić, że ludzie ci są obywatelami „niebieskiego państwa”, które „uczyniła miłość Boża aż do pogardy siebie samego posunięta”⁴.

Kontrowersje wokół maksymy „Kochaj i czyń, co chcesz”, biorą się najczęściej z prób powierzchownego i wyrwanego z kontekstu jej interpretowania. Użyta przez biskupa Hippony zwięzła formuła wydaje się wręcz „nazbyt zwięzła” w treści, a przez to podatna na zrozumienie w sposób podobny do znanego nam skądinąd „Róbta, co chceta”. Miałaby w ten sposób sankcjonować zarówno postawę laksyzmu moralnego, jak i sytuacjonizm etyczny⁵. Ten ostatni – jak pisze Tadeusz Biesaga – „podważa i odrzuca ogólnie ważne normy moralne na rzecz indywidualnych, autonomicznych, jednostkowych rozstrzygnięć normatywnych, podejmowanych w obliczu zmieniających się, ciągle nowych i niepowtarzalnych sytuacji egzystencjalnych”⁶. Inspiracją dla etyki sytuacyjnej – kontynuuje Tadeusz Biesaga – stał się protest egzystencjalizmu przeciwko negowaniu „niepowtarzalności i wolności osoby ludzkiej oraz realności ludzkiej egzystencji na rzecz zdeterminowanych procesów przyrodniczych, w których zamykał człowieka naturalizm, czy też bezosobowych procesów społecznych, w których ujmował człowieka idealizm Hegla”⁷.

Wydaje się, że najwłaściwszą drogą do wydobywania z tej słynnej formuły moralnej zamierzonej przez jej autora treści będzie umieszczenie jej w kontekście nauki św. Augustyna na temat miejsca miłości w działaniu moralnie godziwym. Augustyńska wizja miłości jako „formy cnot” (*forma virtutum*) polega na tym, że – jak zauważa Tadeusz Styczeń – „dzięki miłości cnota i działanie z niej wypływające uzyskują wymiar ściśle moralny, a przez to prowadzą do spełnienia osoby jako osoby poprzez utwierdzenie jej woli w dobru moralnie powinny”⁸.

² Zob. tamże, s. 315.

³ Tamże, s. 7.

⁴ Święty Augustyn, *Państwo Boże*, XIV, XXVIII, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 546.

⁵ Zob. M.-F. Berrouard, *Dilige et quod vis fac*, w: <http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/textevon/aphorismen/dilige.html> [dostęp 04.12.2014].

⁶ T. Biesaga, *Sytuacjonizm etyczny*, w: *Powszechna encyklopedia filozoficzna*, t. 9, Lublin 2008, s. 293.

⁷ Tamże.

⁸ T. Styczeń, J. Merecki, *ABC etyki*, Lublin 1996, s. 43; *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, s. 529.

Wydaje się też, że doszliśmy w ten sposób do samego centrum problematyki miłości u św. Augustyna oraz jej związku z prawdą i wolnością⁹. Warto więc dokonać przeglądu zagadnień, jakie podsuwa nam słynna Augustyńska maksyma.

I. MIEJSCE FORMUŁY W *OPUS* BISKUPA HIPPONY

Słynną Augustyńską formułę, będącą przedmiotem naszych rozważań, znaleźć można w homiletycznej spuściźnie tego autora. Najprawdopodobniej w roku 415 św. Augustyn wygłosił serię homilii na temat Pierwszego Listu św. Jana Apostoła opublikowanych przez Jaques’a Paula Migne’a w tomie 35 *Patrologia Latina* jako *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi in Epistolam Joannis ad Parthos Tractatus Decem*¹⁰. Erudycja dwudziestowiecznych badaczy spuścizny św. Augustyna pozwoliła zarówno na w miarę precyzyjne ustalenie roku wygłoszenia homilii, jak i rozwikłanie zagadki Partów jako adresatów Augustyńskich mów, co byłoby nie tylko dziwne, ale wręcz niemożliwe. Sformułowanie *ad Parthos* pojawia się, co prawda, u autorów takich, jak Atanazy, Beda Czcigodny czy Kasjodor, można je jednak uznać za błąd starożytnych skrybów, którzy najprawdopodobniej pomylili Partów (πρὸς Πάρθους) z przydomkiem „dziewiczy” (παρθένος), nadawanym św. Janowi Ewangelście¹¹.

Słowo *tractatus*, pojawiające się w tytule dzieła, jest zgodne z patrystyczną tradycją, której przedstawicielem jest również biskup Hippony. W odróżnieniu od komentarza egzegetycznego (*expositio*) *tractatus* oznacza ustny komentarz księgi Pisma Świętego lub biblijnego fragmentu, przybierający formę kazania, skierowanego do wiernych. Sam św. Augustyn zauważa, że łacińskie słowo *tractatus* jest odpowiednikiem greckiego ὁμιλία¹².

W *Prologu* autor wyjaśnia okoliczności powstania dzieła. Święty Augustyn przypomina swoim słuchaczom, że już wcześniej zajął się komentowaniem Janowej Ewangelii, jednak w międzyczasie nadeszły święta wielkanocne z właści-

⁹ Według św. Augustyna, miłość odgrywa zasadniczą rolę w realizacji prawa moralnego. Odgrywa w duszy rolę analogiczną do ciężaru w przedmiotach materialnych, stąd Augustyńskie stwierdzenie: „Moją siłą ciężenia jest miłość moja: dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi” – św. Augustyn, *Wyznania*, XIII, 9, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1997, s. 319. Myśl ta przenika zarówno teoretyczną, jak i praktyczną refleksję, widoczną w Augustyńskiej spuściźnie – zob. R. Cyrklaff, *Augustyn – myśl etyczna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, k. 1099-1101. Na temat roli miłości w życiu małżeńskim według św. Augustyna – zob. A. Swoboda, *Kobieta, żona i matka w pismach św. Augustyna*, Studia i Materiały, t. 158, Poznań 2012, s. 91-102.

¹⁰ Zob. PL, 35, 1977-2062.

¹¹ Zob. Augustin d’Hippone, *Commentaire de la Première Épître de S. Jean. Texte latin des Mauristes, introduction, traduction et notes par Paul Agaësse, s.j. Réimpression de la 1^{re} édition revue et corrigée*, Sources Chrétiennes, vol. 75, Paris 2011, s. 9, 15.

¹² Zob. Augustinus Hipponensis, *Epist.* CCXXIV, 2, PL 33, 1001; Augustin d’Hippone, *Commentaire...*, dz. cyt., s. 15.

wymi im tekstami ewangelicznymi, których nie można zastąpić. Wybrał więc List św. Jana i tak tłumaczy motywy tej decyzji:

Gdy się zastanawiałem, którą część Pisma św. mam z wami w tym radosnym tygodniu z łaską Bożą omówić, tak jednak, aby w siedmiu lub ośmiu dniach ją skończyć, wpadł mi do ręki List św. Jana. Zabierając się do jego wyjaśnienia, nie odrywamy się od Apostoła, choć przerywamy jego Ewangelię. Sprawia on przyjemność wszystkim, którzy pragną zasmakować w Bożym chlebie. Toteż Kościół Święty ceni go bardzo. List ten bowiem podkreśla przede wszystkim miłość. O niczym innym prawie nie mówi, jeno o miłości. Stąd każdy zdolny do słuchania będzie słuchał z radością. W ten sposób stanie się dla niego czytanie jakby spływającym na ogień olejem; jeśli jest w nim jaki płomyk, który by mógł przyjąć pokarm, przyjmie go, wzrasta i trwa. Dla innych, przeciwnie, będzie jak ogniem dla stosu gałązek; dzięki naszej mowie niejeden zapłonie płomieniem, chociażby dotąd wcale się nie palił. U jednych znajdzie już przygotowany karm, u drugich się zapali nawet przy jego dotychczasowym braku. A wszyscy znajdziemy radość w tej samej miłości. Gdzie zaś miłość, tam pokój; i gdzie pokora, tam miłość. Słuchajmy tedy i snujmy myśli, jakie Pan podaje, byście dobrze rozumieli¹³.

Sposób wykładu zastosowany przez św. Augustyna wykazuje podobieństwa do metody widocznej w Janowym liście. Już Blaise Pascal zwrócił uwagę na te charakterystyczne cechy Augustyńskiej metodologii. W myśli 72, odpierającej zarzut, jakoby w Piśmie Świętym nie było porządku, znajdziemy następujące stwierdzenie:

Serce ma swój porządek; rozum ma swój, płynący z zasad i dowodów; serce ma inny. Nie można udowadniać, że należy nam się miłość, wyszczególniając po porządku powody do miłości; to byłoby śmieszne. Chrystus, św. Paweł zachowują porządek miłości, a nie rozumu; chcieli bowiem rozpalić, a nie nauczyć. Toż samo święty Augustyn; ten porządek polega głównie na dygresjach w każdym punkcie odnoszącym się do celu, tak by ukazywać go ciągle¹⁴.

Trafne wydaje się w tym miejscu porównanie Augustyńskiej metody do sposobów wykonania dzieła muzycznego: wiodący temat zostaje najpierw dyskretnie zapowiedziany, następnie porzucony, ponownie podjęty, wykonany tak, aby wybrzmiał z siłą, znowu porzucony po to, by pojawić się ponownie, ale już w nowym kontekście i wraz z nowymi wątkami¹⁵.

¹³ Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List Św. Jana*, cz. 2, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, wstęp, oprac. E. Stanula, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 15, Warszawa 1977, s. 381.

¹⁴ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1997, s. 45.

¹⁵ Zob. Augustin d'Hippone, *Commentaire...*, dz. cyt., s. 18.

II. KONTEKST SFORMUŁOWANIA

Przejdźmy teraz do kluczowego fragmentu komentarza, w którym pojawia się interesujące nas sformułowanie: *Dilige, et quod vis fac* (Kochaj i czyń, co chcesz). W homilii VII biskup Hippony komentuje fragment czwartego rozdziału Pierwszego Listu św. Jana (1 J 4,4-12). Na wstępie stwierdza, że „Ten świat jest tym dla wiernych, którzy szukają ojczyzny, czym dla Żydów była pustynia”, i zwraca się do swoich słuchaczy: „Jeśli nie chcecie zginąć na tej pustyni, pijcie miłość” (*Sed si non vultis in ista eremo siti mori, bibite caritatem*)¹⁶. To na pierwszy rzut oka dość ogólne wezwanie zostało skonkretyzowane w dalszej refleksji biskupa Hippony. Dlaczego mamy „pić miłość”, czyli miłować? Bo – jak pisze św. Jan – „miłość jest z Boga”¹⁷. „Cóż większego – pyta św. Augustyn – mógł powiedzieć? Choćby na kartach tego Listu nic więcej nie było powiedziane na chwałę miłości, choćby nic więcej nie było powiedziane o niej na wszystkich kartach Pisma św., gdybyśmy tylko to jedno słyszeli od Ducha Świętego, iż «Bóg jest miłością», już o nic więcej nie musielibyśmy pytać”¹⁸.

To zasadnicze i głębokie stwierdzenie, zawarte pod koniec czwartego paragrafu interesującej nas siódmej homilii, ma cały szereg zarówno teoretycznych, jak i praktycznych implikacji, omówionych w kolejnych odsłonach Augustynowej refleksji. Działanie przeciw miłości oznacza działanie przeciw Bogu (*facere contra dilectionem, facere contra Deum est*)¹⁹. „Niechaj nikt nie mówi: – przestrzega biskup Hippony – grzeszę przeciw człowiekowi, gdy nie kocham brata; a lekki jest grzech przeciw człowiekowi; Tylko przeciw Bogu nie mogę grzeszyć. – Jak to? Czyż nie grzeszysz przeciw Bogu, kiedy wykraczasz przeciw miłości?”²⁰. Święty Augustyn zastanawia się również nad tym, jak pogodzić ze sobą zdania: „Miłość jest z Boga” i „Bóg jest miłością”²¹.

Bogiem jest Ojciec, Syn i Duch Święty. Syn jest Bogiem z Boga i Duch Święty jest Bogiem z Boga. Ci trzej są jednym Bogiem, nie trzema Bogami. Skoro Syn jest Bogiem i Duch Święty Bogiem, skoro ten ma miłość, w którym mieszka Duch Święty, to Bóg jest miłością. Miłość jest Bogiem, bo jest z Boga [*ergo dilectio Deus est; sed Deus*

¹⁶ Św. Augustyn, *Homilie...*, dz. cyt., s. 455-456. Warto w tym miejscu zauważyć, że po błogosławieństwie wina w święto św. Jana Ewangelisty kapłan podaje je czasami wiernym do skosztowania, wypowiadając słowa: „Pij miłość św. Jana” (*Bibe amorem sancti Ioannis*) – zob. *Agenda liturgiczna diecezji opolskiej. Nabożeństwa, poświęcenia i błogosławieństwa*, Opole 1986, s. 396.

¹⁷ „Videamus quid moniturus est, in quo illum audire debeamus. *Dilectissimi, diligamus invicem. Quare? quia homo monet? Quia dilectio ex Deo est*” – Augustin d’Hippone, *Commentaire...*, dz. cyt., s. 320; 1 J 4,7.

¹⁸ Św. Augustyn, *Homilie...*, dz. cyt., s. 458.

¹⁹ Zob. Augustin d’Hippone, *Commentaire...*, dz. cyt., s. 320.

²⁰ Św. Augustyn, *Homilie...*, dz. cyt., s. 458.

²¹ „Quomodo ergo jam dudum: «Dilectio ex Deo est»; et modo «Dilectio Deus est.» – Augustin d’Hippone, *Commentaire...*, dz. cyt., s. 322.

quia ex Deo]. Dwie formuły masz w Liście: „Miłość jest z Boga” i „Bóg jest miłością”. Tylko o Ojcu nie mówi Pismo, iż jest z Boga. Gdybyś więc słyszał „z Boga” – należy rozumieć Syna albo Ducha Świętego²².

Ten ostatni udziela się jako miłość Boża, rozlewająca się w sercach kochających Boga. „Nie można jednak równocześnie – zauważa św. Augustyn – mieć miłości i być grzesznikiem”²³.

Kluczowe dla naszej refleksji są paragrafy siódmy i ósmy homilii siódmej, w których św. Augustyn podejmuje się skomentowania 10. wiersza z czwartego rozdziału Janowego Listu: „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy”. Po przywołaniu fragmentów z Nowego Testamentu, w których została wyrażona ta sama prawda (J 15,13; Rz 8,32), biskup Hippony ilustruje ją ciekawym zestawieniem:

Oto Ojciec wydał Chrystusa. I Judasz Go wydał. Czy jeden i drugi czyn jest taki sam? Judasz był zdrajcą. Czy i Bóg był zdrajcą? Bynajmniej, powiesz. Nie ja to mówię, lecz mówi Apostoł: „Własnego Syna nie oszczędził, ale Go wydał za nas wszystkich”. Ojciec Go wydał i On sam siebie wydał. Tenże Apostoł mówi: „Który mię umiłował i siebie samego wydał za mnie” (Gał 2,20). Skoro Ojciec wydał Syna i Syn wydał samego siebie, cóż uczynił Judasz? Wydał Go Ojciec, wydał się Syn, wydał Go Judasz. To samo było tu i tam. Czym jednak się różnią między sobą wydanie Syna przez Ojca, wydanie siebie Syna, i wydanie Mistrza przez ucznia Judasza? Tym, że Ojciec i Syn uczynili to z miłości, a Judasz przez zdradę. Należy więc baczyć nie tyle na to, co człowiek czyni, ile na to, w jakim celu coś czyni. Taki sam cel widzimy u Boga Ojca i u Judasza. Ojca chwalimy, Judasza się odrzekamy. Dlaczego chwalimy Ojca, a odrzekamy się Judasza? Chwalimy miłość, odrzekamy się nieprawości. Jak ważne jest dla ludzi wydanie Chrystusa! Czy myślał o tym Judasz, gdy Go wydawał? Bóg myślał o naszym zbawieniu, Judasz o cenie, za którą sprzedał Pana; Syn o cenie, którą dał za nas. Różny cel pociągnął za sobą różne czyny. Tę samą czynność, zależnie od jej celu, chwalimy albo potępiamy. Tak działa miłość. Nią jedną różnią się czyny ludzkie, ona tylko rozstrzyga o ich wartości²⁴.

W paragrafie ósmym św. Augustyn zestawia ze sobą działania przeciwne sobie: „Ojciec karci syna, handlarz schlebia niewolnikowi. Gdybyś obydwu czyny – karę i delikatność – dał do wyboru, któż by nie wybrał delikatności i nie odrzucił bicia? A przecież – kontynuuje biskup Hippony – patrząc na osoby wi-

²² Św. Augustyn, *Homilie...*, dz. cyt., s. 458-459.

²³ Tamże. Wcześniej biskup Hippony, mówiąc o sakramentach i darze proroctwa, stwierdza, że „Wszystkie te tajemnice może posiadać i zły człowiek” (*Ergo habere autem sacramenta ista omnia et malus potest; habere autem caritatem, et malus esse non potest*) – tamże. Na temat aluzji do donatyzmu, widocznych w homiliach – zob. Augustin d’Hippone, *Commentaire...*, dz. cyt., s. 24-28.

²⁴ Św. Augustyn, *Homilie...*, dz. cyt., s. 460.

dzisz, że miłość bije, a niegodziwość schlebia” (*Si personas adtendas, caritas caedit, blanditur iniquitas*)²⁵. Ojciec, choć surowy, kieruje się miłością, natomiast handlarz niewolników, zachowując pozory delikatności, działa niegodziwie. *Non discernuntur facta hominum, nisi de radice caritatis* („Czyny ludzkie tylko miłością różnią się pod względem swej wartości”) – konkluduje św. Augustyn²⁶. Polski przekład zatracił w tym miejscu piękno łacińskiego wyrażenia *radix caritatis* (korzeń miłości), z którego wyrasta autentyczna wartość czynów, choć dalej tłumacz posługuje się już tym zwrotem: „Niejeden czyn wygląda zewnątrz na dobry, choć nie wyrasta z korzenia miłości. Podobnie i kwiaty mają ciernie. Niejeden czyn wygląda na surowy i twardy, choć dokonuje się go dla wychowania, z pobudki miłości”²⁷. Ukoronowaniem Augustyńskiego wywodu jest interesująca nas maksyma: „Dlatego polecamy ci jedno krótkie zdanie: Kochaj i czyń, co chcesz! [*Dilige et quod vis fac*] Gdy milczysz, milcz z miłością; gdy mówisz, mów z miłości; gdy karcisz, karć z miłości; gdy przebaczasz, przebacжай z miłości. Niechaj tkwi w sercu korzeń miłości; wyrośnie z niego tylko dobro” (*radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum exsistere*)²⁸.

III. PRÓBA OCENY

Zanim dokonamy próby oceny Augustyńskiej formuły, warto przyjrzeć się nazewnictwu, jakie pojawia się w komentarzu. Jak mieliśmy okazję zauważyć, mówiąc o miłości, św. Augustyn używa słów *dilectio* i *caritas*. W rozdziale VII 14. księgi *Państwa Bożego* biskup Hippony zatrzymał się dłużej nad znaczeniem tych terminów²⁹. „Kto postanowił miłować Boga i według Boga, a nie według człowieka, miłować bliźniego jak siebie samego, to taki człowiek z powodu tej miłości nazywa się człowiekiem dobrej woli, która częściej w Piśmie Świętym nazywa się *caritas* (szacunek); ale też w tychże księgach, nazywa się to *amor* (miłość)”³⁰. Przykładem użycia obydwu terminów jest przywołany przez św. Augustyna dialog Jezusa z Piotrem nad Jeziorem Tyberiadzkim po zmartwychwstaniu, gdzie zwroty „Kochasz mnie?” (*Diligis me?*) i „Miłujesz mnie?” (*Amas me?*) używane są zamiennie³¹.

²⁵ Tamże, s. 461.

²⁶ Augustin d’Hipponne, *Commentaire...*, dz. cyt., s. 328.

²⁷ Św. Augustyn, *Homilie...*, dz. cyt., s. 461.

²⁸ Tamże.

²⁹ Zob. Święty Augustyn, *Państwo Boże...*, dz. cyt., s. 515-517.

³⁰ Tamże, s. 515. „Nam cuius propositum est amare Deum, et non secundum hominem, sed secundum Deum amare proximum, sicut etiam se ipsum; procul dubio propter hunc amorem dicitur voluntatis bonae, quae usitatius in Scripturis sacris charitas appellatur: sed amor quoque secundum easdem sacras Litteras dicitur” – Augustinus Hipponensis, *De Civitate Dei*, PL 41, 410.

³¹ „Cum ergo prandissent, dicit Simoni Petro Jesus: Simon Joannis, diligis me plus his? Dicit ei: Etiam, Domine, tu scis quia amo te. Dicit ei: Pasce agnos meos. Dicit ei iterum: Simon Joannis,

Dlatego tu o tym wspomniałem, że niektórzy myślą, iż co innego jest ukochanie (*dilectio*), czyli szacunek (*caritas*), a co innego miłość (*amor*). Powiadają mianowicie, że ukochanie odnosi się do czegoś dobrego, a miłość – do złego. Tymczasem wiadomo to powszechnie, że też i pisarze świeccy [*auctores saecularium litterarum*] tej różnicy nie robią. Toż samo i filozofowie żadnego powodu takiej różnicy nie przytaczają i jej nie zachowują; owszem, pisma ich wyraźnie wskazują, że bardzo często używają wyrazu miłość [*amor*] w odniesieniu do rzeczy dobrych i do samegoż Boga. Ale nade wszystko nasze księgi święte, których powagę cenimy wyżej nad wszelkie inne księgi, bynajmniej nie mówią, iżby co innego miłość znaczyć miała, a co innego ukochanie (*dilectio*), czyli szacunek (*caritas*)³².

Za autorami, którzy twierdzą, że ukochanie (*dilectio*) odnosi się do czegoś dobrego, a miłość (*amor*) – do złego, kryje się Orygenes i jego komentarz do Pieśni nad Pieśniami, gdzie egzegeta przywołuje opinie mędrców, dla których *amor* utożsamia się z *saeculi cupido*³³.

W komentarzu do Janowego Listu św. Augustyn dokonuje również doprecyzowania znaczenia terminu *dilectio*. W homilii VIII zauważa, że dotyczy ona rzeczy wyższych, natomiast miłość cielesna to raczej „lubienie” (*amor*), podobne do upodobania do pewnych typów dań³⁴. Upodobanie to łączy się często z koniecznością zabicia zwierzęcia po to, aby móc je zjeść (św. Augustyn podaje przykład dań z kwiczołów)³⁵. *Dilectio* jest więc, z jednej strony, miłością, której zasadą jest Duch Święty, a z drugiej, ma ona za przedmiot Boga i innych ludzi. Jej przeciwieństwem jest pożądanie (*cupiditas*), będące – jak pisze biskup Hippony – „upodobaniem w rzeczach przemijających”³⁶. Należy w tym miejscu do-

diligis me? Ait illi: Etiam, Domine, tu scis quia amo te. Dicit ei: Pasce agnos meos. Dicit ei tertio: Simon Joannis, amas me? Contristatus est Petrus, quia dixit ei tertio, Amas me? Et dixit ei: Domine, tu omnia nosti, tu scis quia amo te. Dixit ei: Pasce oves meas” (J 22,15-17) – *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam divisionibus, summariis et concordantiis ornata*, Romae–Tornaci–Parisiis 1927, s. [127].

³² Święty Augustyn, *Państwo Boże...*, dz. cyt., s. 515-516.

³³ „Hoc propterea commemorandum putavi, quia nonnulli arbitrantur aliud esse dilectionem sive caritatem, aliud amorem. Dicunt enim dilectionem accipiendam esse in bono, amorem in malo. Sic Origenes usum Scripturae exponit in Homilia in Cantica canticorum” – Augustinus Hipponensis, *De Civitate Dei*, PL 41, 410; zob. *In Cant. Cant. prol.*, PG 13,67; Augustin d’Hippone, *Commentaire...*, dz. cyt., s. 33, przyp. 4.

³⁴ „Wszelka miłość, również cielesna, którą zwyczajnie nazywamy nie tylko miłością, ile raczej lubieniem (miłość bowiem dotyczy raczej wyższych rzeczy), wszelka miłość [...] ma w sobie pewną życzliwość względem tych, których się kocha” – św. Augustyn, *Homilie...*, dz. cyt., s. 467.

³⁵ „[...] nie musimy tak lubić ludzi, jak słyszymy smakoszy mówiących: Lubię kwiczoły. Pytasz, dlaczego je lubi? Aby je zabić i spożyć. I mówi, że je lubi, i jego miłość wychodzi na ich śmierć. Wszystko, co lubimy jeść, lubimy po to, aby to spożyć i posilić się. Czy tak się lubi ludzi, aby ich też spożyć? Nie, miłość jest pewnego rodzaju życzliwością, aby dać coś tym, których lubimy. A jeśli się nic nie daje? Wystarczy wtedy kochanemu sama życzliwość [*benevolentia*]” – tamże.

³⁶ „[...] tylko prawdziwa miłość jest godna tego imienia, a wszystko poza nią jest jedynie pożądliwością” (*Ea quippe dilectio dicenda est, quae vera est; alioquin cupiditas est*) – św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, VIII, 7, 10, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 278. Na temat Augustyń-

dać, że *dilectio* to również miłość, jaką żywi do nas Pan Bóg, oraz miłość, jaka jest w Nim samym: *Deus dilectio est*.

Étienne Gilson, świadom trudności pojawiających się w interpretacji Augustyńskiej formuły „Kochaj i czyń, co chcesz”, twierdzi, że odnosi się ona tylko do miłości doskonałej³⁷. Pisze francuski historyk:

Jest to twierdzenie słuszne o prawdzie absolutnej, ale ma ono wartość tylko dla doskonałej miłości. Gdy chodzi o miłość niedoskonałą – a któż by się ośmielił chwalić, że kocha miłością całkowicie oczyszczoną? – twierdzenie to ma wartość tylko względnie i proporcjonalnie dokładną w stosunku do stopnia tej miłości. Któż mógłby utrzymywać, że w tym życiu zwyciężył tak zupełnie całą pożydlivość, że duszę napęlnia mu całkowicie tylko miłość-*Caritas*. Nauka więc Augustyna jest daleka od pozwalania na łatwe opuszczanie się po tym zboczu, prowadzącym do siebie samego, które już zbłąkało najlepsze dusze, ale jest wyrazem ideału o niedostępnej czystości. Oznacza on tylko ciężący na nas obowiązek czuwania, by dusze nasze coraz bardziej nasycaly się tą miłością, która w tej mierze, w jakiej przewyższa w nas pożydlivość, pozwala nam oddać się poruszeniom woli uświęconej w samym swym korzeniu i która odtąd może przynosić tylko dobre owoce³⁸.

Kolejnym następstwem nauki, wyrażonej w formule *Dilige et quod vis fac*, jest – zdaniem Gilsona – konieczność zachowania wskazań moralnych, i to nawet wtedy, kiedy umieścimy miłość u samej podstawy życia moralnego³⁹. Inaczej mówiąc, „miłość wchłania cnoty, ale ich nie unicestwia [...] obdarza nas nimi, ale nie zastępuje ich”⁴⁰. Nie jest wreszcie augustynizm rodzajem квиetyзму, w którym miłość zwalniałaby z działania.

Paul Agaësse, autor wstępu do edycji Augustynowego komentarza Janowego Listu, wydanego w tomie 75 *Sources Chrétiennes* częściowo przyznaje rację Gilsonowi, twierdząc, że interpretacja tego ostatniego jest zgodna z charakterem

skiej definicji pożydlivości jako *amor rerum transeuntium* – zob. Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibus*, PL 40, 23.

³⁷ „Poczynająca się miłość Boga jest dla duszy początkiem jej usprawiedliwienia. W miarę, jak miłość wzrasta, wzrasta jej sprawiedliwość w duszy. Skoro ta miłość staje się doskonałą, wtedy zarazem i sprawiedliwość tej duszy staje się doskonałą. Uchwycimy pełne znaczenie tej nauki: całkowicie urzeczywistniona miłość Boża stapia się z życiem moralnym całkowicie urzeczywistnionym. Czyż bowiem miłość absolutna absolutnego dobra, a więc posiadanie go bez zastrzeżeń nie jest szczęśliwością, celem moralnego życia? Jest to tak prawdziwe, że miłość Boga doprowadzona do szczytu doskonałości zajęłaby i zapełniła całą duszę. Z samego określenia wynika, że nie byłoby w niej miejsca dla niczego innego; wszystko, co by czyniła, pochodziłoby z czystej miłości; każdy z jej aktów, jakkolwiek, pochodziłby z doskonałej i absolutnej miłości Boga, tak że wszystko, co by czyniła, byłoby dobre dobrocią nieomylną. «*Dilige et quod vis fac*». Kochaj więc – mówi nam święty Augustyn – a potem czyń, co chcesz” – É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 181.

³⁸ Tamże, s. 181-182.

³⁹ Zob. tamże.

⁴⁰ Zob. tamże.

augustyńskiej duchowości, nie bierze jednak pod uwagę w dostatecznym stopniu kontekstu, w jakim biskup Hippony umieścił swoją słynną formułę⁴¹. Jesteśmy ciągle w kręgu miłości bliźniego, o czym świadczy również podobne, a może nawet dalej idące sformułowanie, na które napotykamy w homilii 10.: „Kochaj, a będziesz czynił tylko dobro” (*Dilige, non potest fieri nisi bene facias*)⁴². Święty Augustyn chce w ten sposób przypomnieć o wymaganiach miłości. Prawdziwa miłość może również przybrać szatę surowości: „Gdy milczysz, milcz z miłością; gdy mówisz, mów z miłości; gdy karczysz, karć z miłości; gdy przebaczasz, przebacжай z miłości. Niechaj tkwi w sercu korzeń miłości; wyrośnie z niego tylko dobro”⁴³.

LITERATURA

Agenda liturgiczna diecezji opolskiej. Nabożeństwa, poświęcenia i błogosławieństwa, Opole 1986.

Augustin d’Hippone, *Commentaire de la Première Épître de S. Jean. Texte latin des Mauristes, introduction, traduction et notes par Paul Agaësse, s.j. Réimpression de la 1^{re} édition revue et corrigée*, Sources Chrétiennes, vol. 75, Paris 2011.

Augustinus Hipponensis, *De Civitate Dei*, PL 41.

Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibus*, PL 40.

Augustyn św., *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List Św. Jana*, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, wstęp, oprac. E. Stanula, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 15, Warszawa 1977.

Augustyn św., *O Trójcy Świętej*, VIII, 7, 10, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.

Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1997.

Augustyn Święty, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998.

Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam divisionibus, summariis et concordantiis ornata, Romae–Tornaci–Parisiis 1927.

Berrouard M.-F., *Dilige et quod uis fac*, w:

<http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/textevon/aphorismen/dilige.html> [dostęp 04.12.2014].

Biesaga T., *Sytuacjonizm etyczny*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 293-296.

Cyrklaff R., *Augustyn – myśl etyczna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 1099-1101.

Gilson É., *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.

⁴¹ Zob. Augustin d’Hippone, *Commentaire...*, dz. cyt., s. 80.

⁴² Zob. św. Augustyn, *Homilie...*, dz. cyt., s. 497.

⁴³ Zob. przyp. 27.

- Górski J.A., *Dilige et quod vis fac*, Warszawa 1951.
Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.
Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1997.
Styczeń T., Merecki J., *ABC etyki*, Lublin 1996.
Swoboda A., *Kobieta, żona i matka w pismach św. Augustyna*, Studia i Materiały, t. 158, Poznań 2012.

SUMMARY

The author analyzes Saint Augustine sentence “Love and then what you will, do”. The sentence is being studied in the context of Augustine teaching about the role of love in human moral acting. The article presents the arguments supporting a thesis that love is a necessary attribute of a good moral acting. The authentic value of a human act derives from “root of love”. The final part of the article presents two contemporary points of view (E. Gilson, P. Agaësse) which are confronted with the quoted sentence.

Keywords

Saint Augustine, love, “Love and then what you will, do”

Słowa kluczowe

św. Augustyn, miłość, „kochaj i czyń, co chcesz”

RAFAŁ SERGIUSZ NIZIŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologii
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Miłość jako podstawa poznania Boga u mistyków. Nauka św. Jana od Krzyża

The Role of Love in the Knowledge of God. John of the Cross' Perspective

I. FILOZOFICZNE I TEOLOGICZNE POZNANIE BOGA

Analizując treść tytułu niniejszego artykułu, warto zwrócić uwagę na postawione w nim akcenty. Mowa bowiem o miłości, która ma odgrywać pewną rolę w poznaniu Boga. Klasyczne rozumienie poznania mówi o obecności formy poznawczej rzeczy w podmiocie poznającym. Wbrew temu mistycy w poznaniu Boga podkreślają wolę i jej miłość, a nie władzę poznawczą i formę rzeczy poznawanej w poznającym. Co więcej, mówią wręcz o poznaniu przez miłość. Czy nie mamy zatem do czynienia z pomieszaniem pojęć, skoro poznanie to wnikanie rzeczy w podmiot poznający, a miłość to dążenie podmiotu do rzeczy? Ponieważ niniejszy artykuł traktuje o poznaniu mistycznym, stąd mamy prawo spodziewać się łamania konwencji, do których przyzwyczaiła nas filozofia, przynajmniej klasyczna¹.

Ponieważ poznaniem Boga zajmuje się także filozofia oraz sama teologia, warto uświadomić sobie różnice między poznaniem filozoficznym, teologicznym a mistycznym. Każde z tych rodzajów stawia sobie inny cel w poznaniu Boga. Tak samo w każdym z tych sposobów poznający zaczyna swoją wędrówkę z innego punktu wyjścia. To właśnie te dwa czynniki stanowią o zasadniczej różnicy między filozoficznym, teologicznym i mistycznym poznaniem Boga. Aby uświa-

¹ W perspektywie idealistycznej poznanie nie jest wnikaniem rzeczy poznawanej w podmiot poznający. Droga jest odwrotna, od podmiotu do przedmiotu. Tego typu poznania w tym artykule nie poruszam.

domić sobie specyfikę poznania mistycznego, zatrzymamy się na chwilę na dwóch wcześniejszych rodzajach poznania.

Czym jest filozoficzne poznanie Boga i jaki jest charakter odpowiedzi udzielanej przez filozofię w kwestii Boga? Aby odpowiedzieć na to pytanie, odwołam się do sposobu rozumienia metafizyki Xaviera Zubiriego, w ramach której autor umieszcza filozofię Boga. Zubiri, wyrastający z nurtu fenomenologicznego, myślał swą nawiązując do Husserla i Heideggera, a także do Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Tworzy oryginalną koncepcję metafizyki, którą w wielkim skrócie można uznać za pozostającą w nurcie realistycznym, a więc pojmującą poznanie jako posiadanie obrazu rzeczy w podmiocie poznającym dzięki oddziaływaniu tejże rzeczy².

Zubiri rozumie różne (pomijając idealistyczne) koncepcje metafizyczne jako ostatni etap trójstopniowego poznania. Poznanie rozpoczyna się od *a p r e h e n s j i p i e r w o t n e j*, w której podmiot poznaje rzeczywistość, gdyż ta na niego oddziałuje. Jest to tzw. doświadczenie pierwotne. Cechą tego poznania jest „niespecyficzność”. Treść rzeczywistości jawi się w świadomości przed jakimkolwiek sensem i językiem³. Jest to czysta aktualizacja rzeczywistego jako rzeczywistego w inteligencji odczuwającej⁴. Na tym etapie poznania nie ma żadnej interpretacji, natomiast jest pobudzenie podmiotu i doświadczenie inności⁵. To, co realne, niejako zatrzymuje ludzką percepcję⁶ i jest w niej obecne tylko jako coś od niej odmiennego. Na tym *aprehensja* pierwotna się kończy⁷. Ten rodzaj poznania, jedynie niespecyficznie uobecniający rzeczywistość, oprócz jej warstwy jakościowej doświadcza także czegoś innego, co przekracza same jakości. To coś innego jest jedynie obecne i nienazwane, podobnie jak nienazwane są jakości.

Drugi etap poznania, *l o g o s*, związany jest już z pewną aktywnością podmiotu, gdy spośród danych otrzymanych w *aprehensji* pierwotnej zostają wybrane tylko niektóre jakości, które są odniesione do szerszego kontekstu innych jakości także danych w doświadczeniu. Tak powstaje „otoczenie” rzeczy indywidualnej. To otoczenie wraz z rzeczą tworzą pewną całość. Ta całość jest wcześniejsza od indywidualnej rzeczy⁸. Na tym poziomie poznania rzeczy są odnoszone do siebie nawzajem. Tutaj w procesie poznania ustala się, czym jest rzecz w kontekście całości⁹. Jeśli pierwszy etap poznania mówi tylko o tym, że coś jest, tak

² Dla ułatwienia lektury niektóre pojęcia typowe dla filozofii Zubiriego zostają zastąpione terminami bardziej znanymi.

³ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Nueva edición, Madrid 2012, s. 48-49.

⁴ Tamże, s. 49.

⁵ X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Madrid 1980, s. 32.

⁶ Tamże, s. 262.

⁷ A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1994, s. 68.

⁸ X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid 1982, s. 29-30.

⁹ Tamże, s. 216-217.

drugi etap mówi, czym coś jest. Na tym poziomie poznania można już mówić o sensie oraz o języku¹⁰. Ten etap jest już w pewien sposób ukierunkowany, ponieważ spośród wszystkich danych otrzymanych w aprehensji pierwotnej wybrane zostają tylko niektóre. Kierunek poznania zależy ode mnie¹¹. Ten kierunek wyznacza drogę poszukiwania, czym jest rzecz¹². Obranie jednego kierunku oznacza pominięcie innych¹³. Można powiedzieć, że obrany kierunek wytycza drogę dalszych rozważań, w tym metafizycznych, które należą już do następnego etapu poznania. Możliwość różnych kierunków poznania na poziomie logosu jest źródłem wielości metafizyk.

Ostatni etap poznania według Zubiriego to r o z u m. Rozum poszukuje fundamentu rzeczy. Etap ten opiera się na wyjaśnianiu, czym jest rzecz, przez wskazanie na fundament rzeczy¹⁴. Ponieważ rozum może obrać różne kierunki wyjaśniania, nie zawsze musi ono być trafne. Wyjaśnianie jest tymczasowe, bo wraz z poznawaniem większej ilości rzeczy można podać inne rodzaje fundamentu¹⁵. Rozum w swojej wędrówce ku fundamentowi jest zależny od czasu, w którym żyje poznający człowiek. Na rozum wpływają emocje, kultura, wykształcenie, religia itp. Jest on uzależniony od poprzednich dwóch etapów poznania i na ich podstawie stara się wymyślić fundament rzeczy, gdyż ten nie jest percypowany¹⁶.

Rozum szkicuje, czym mógłby być fundament¹⁷. Szkic ma charakter hipotezy, która jest prowizoryczna¹⁸. Następnie szkic jest weryfikowany poprzez odwołanie się do doświadczenia, czyli do dwóch wcześniejszych etapów poznania. Doświadczenie potwierdza słuszność szkicu lub go obala¹⁹.

Dokonawszy rozróżnienia na trzy etapy poznania, możemy określić, czym jest metafizyka według Zubiriego. Jest ona dziełem rozumu i zmierza do ukazania i wyjaśnienia tego, co jest ostatecznym fundamentem całej rzeczywistości²⁰. Każda metafizyka to tylko hipoteza. Tworzenie hipotez jest dowolne, ale istotne jest nieustanne odwoływanie się do aprehensji pierwotnej i logosu, aby hipoteza była związana z danymi faktycznymi²¹.

¹⁰ A. Pintor-Ramos, *El lenguaje en Zubiri*, "Cuadernos salmantinos de filosofía" XIV (1987), s. 109.

¹¹ X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, dz. cyt., s. 283-284.

¹² J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios: su mundianidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca 1995, s. 192.

¹³ A. Pintor-Ramos, *El lenguaje en Zubiri*, dz. cyt., s. 114.

¹⁴ X. Zubiri, *Inteligencia y razon*, Madrid 1983, s. 43.

¹⁵ Tamże, s. 62.

¹⁶ Tamże, s. 95.

¹⁷ Tamże, s. 220.

¹⁸ Tamże, s. 63.

¹⁹ Tamże, s. 258, 228-242.

²⁰ M. Jagłowski, *Realizm transcendentalny Xaviera Zubiriego*, Olsztyn 2000, s. 110.

²¹ Tamże, s. 176.

Pojęcie Boga pojawia się na gruncie metafizyki jako ostateczny fundament rzeczywistości. Metafizyczne pojęcie Boga w tej czy innej postaci jest tymczasowe i wymaga weryfikacji. Metafizyka poszukuje najlepszego tłumaczenia danych otrzymanych w aprehensji pierwotnej oraz w logosie. Bóg nie jest doświadczany ani na poziomie aprehensji pierwotnej, ani logosu. Postulowane pojęcie Boga jedynie wyjaśnia to, co jest dane na wcześniejszych etapach poznania. Racjonalność fundamentu nie polega na tym, że ma bezpośrednie potwierdzenie w doświadczeniu, ale na tym, że zabezpiecza doświadczane dane²².

Można by powiedzieć, że doświadczenie świata wyznacza nam pewne możliwe kierunki poszukiwań jego fundamentu. Mogą one być różne i istnieje pewna wolność wyboru. Dlatego można mówić o jakimś projekcie fundamentu, który stara się wyjaśnić dane dostępne w doświadczeniu. Metafizyczny fundament o cechach Boga jest potwierdzany w danych doświadczenia na zasadzie trafności tłumaczenia tych danych. Bóg-fundament jest pewną hipotezą tłumaczącą dane w doświadczeniu. Hipotezy mogą być mylne, bardziej lub mniej trafne. Ważne, aby racjonalnie tłumaczyły dane z doświadczenia, stąd wynika, że hipoteza nie jest całkiem dowolna.

Po tym wprowadzeniu możemy rozważyć, czym jest koncepcja Boga w metafizyce i tak zwanej teologii naturalnej. Bóg metafizyki to pewna robocza hipoteza próbująca całościowo i ostatecznie wytłumaczyć dane obecne w doświadczeniu²³. Na takie koncepcje Boga wpływają czas, w którym koncepcja jest tworzona, oraz percypowane dane. Innymi słowy, Bóg metafizyki to swego rodzaju „przedłużenie” świata, jego fundament w sensie racjonalnego tłumaczenia naszej percepcji świata²⁴.

Takie rozumienie metafizycznej koncepcji Boga wyklucza rozumowanie idealistyczne, które nie liczy się z poznaniem zmysłowym. Dlatego to, co do tej pory powiedziano, nie odnosi się do koncepcji Boga według Benta Spinozy, Gottfrieda Leibniza czy Georga W. Hegla. Z drugiej strony rozumienie metafizycznej koncepcji Boga przez Zubiriego mniej więcej „pasuje” do metody obecnej w poszukiwaniach choćby Arystotelesa i Tomasza z Akwinu oraz w filozofii procesu. Tak oto, idąc za myślą Zubiriego, możemy stwierdzić, że koncepcja Boga w metafizyce jest pojęciowo związana ze światem. To też jest powodem zarzutu postawionego przez Karla Bartha pod adresem filozoficznych poszukiwań Boga. Według tego teologa filozofia w swojej idei Boga jedynie odzwierciedla świat lub samego człowieka, stąd – jak konkluduje Barth – idea ta z Bogiem nie ma nic wspólnego.

²² A. Pintor-Ramos, *Religación y “prueba” de Dios en Zubiri*, “Razón y Fe” nov. 1988, s. 330.

²³ A. Pintor-Ramos, *Dios y el problema de la realidad en Zubiri*, “Cuadernos de Pensamiento” 1(1987), s. 114.

²⁴ J. Sáez Cruz, *La acesibilidad de Dios...*, dz. cyt., s. 229-230.

Barth w swojej krytyce filozofii dla potrzeb teologii w pewnym sensie potwierdza zdanie Zubiriego, że metafizyczna wizja Boga to pewna światowa perspektywa mówienia o Bogu. Bóg jest pojmowany jako albo uzupełnienie świata lub człowieka, albo jako powiększenie doskonałości obecnych w świecie lub też ich negacja. Zarzut ten częściowo jest słuszny, gdyż metafizyka, przynajmniej według wyżej zarysowanego toku myślenia, nie ma innej perspektywy jak przejście od świata do Boga²⁵. Jest zatem prawdą, że w metafizycznej koncepcji Boga odwzorowujemy świat lub nas samych, co nie oznacza, że to poznanie jest nieprawdziwe.

Paradoksalnie (bo wbrew bronionej przez Bartha tezie) teologiczne poznanie Boga oparte na objawieniu religijnym przejawia pewne podobieństwa do poznania metafizycznego. Bóg objawiając się, czyli mówiąc o sobie, wybiera znaki, które są nam bliskie, a więc dla nas zrozumiałe. A te są albo obrazem świata (burza, trzęsienie ziemi), albo obrazem człowieka (pasterz, ojciec, Bóg-człowiek)²⁶. Z tej racji otrzymanie znaku nie jest bezpośrednim poznaniem Boga, ale zawsze pośrednim. Oznacza on Boga, który przerasta sam znak²⁷. Zatem znak dany w objawieniu jest dopasowany do ludzkich zdolności poznawczych, a te są na miarę świata lub nas samych – jak tłumaczy Barth. Dlatego – można powiedzieć wbrew intencjom Bartha – istnieje pewne podobieństwo między filozoficznym a teologicznym poznaniem Boga. Aby mówić o Bogu, obydwa te sposoby poznania muszą się posługiwać conceptami o proveniencji światowej. Różnica między nimi sprowadza się do tego, że w filozofii to człowiek decyduje, jakie pojęcia będą stanowiły drogę do Boga. Stąd możliwość pobłądzenia jest, przynajmniej teoretycznie, wielce prawdopodobna. Natomiast w teologicznym poznaniu Boga pojęcia te są już z góry dane przez Boga. Co więcej, to samo objawienie mówi, jak te znaki należy interpretować. To znaczy, objawienie sugeruje, co z treści znaku może być odniesione do Boga, a co odrzucone. Dla przykładu – gdy objawienie mówi o Bogu, że jest wojownikiem (Ps 78,65), to w kontekście całego objawienia należy wykluczyć z niego cielesność, zmienność i zło, a uwzględnić wieczność, doskonałość miłości itp. Tym samym znaczenie znaku zdecydowanie przerasta jego światową treść, uzyskując wręcz nowe znaczenie²⁸. Dlatego w teologii pojawia się z całą mocą wątek transcendencji Boga i Jego (przynajmniej częściowej) niepoznawalności. Wspomniane do tej pory rodzaje poznania mają pewien wspólny mianownik, którym jest pośredniość tegoż poznania. Jak

²⁵ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Gott II/1*, Zürich 1946, s. 27; 381; 390n; 525n.

²⁶ Tamże, s. 322.

²⁷ Tamże, s. 56.

²⁸ E. Brunner, *Theologie und Ontologie – oder die Theologie am Scheidewege*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 12(1931), s. 116-117.

już było powiedziane, to treść znanej nam rzeczywistości pośredniczy w poznaniu Boga.

Francuski teolog François-Marie Léthel podnosi pewną ważną kwestię, która zbliży nas do poznania mistycznego. Z tej racji, że teologiczne poznanie Boga jest poznaniem pośrednim, może ono poprzestać na znakowym przekazie objawienia, koncentrując się na pośredniczących w poznaniu Bożej tajemnicy znakach. Léthel nazywa tę teologię *scientia fidei*. To poznanie wiąże się z wysiłkiem wiary i rozumu. Jest to poznanie spekulatywne czy też przede wszystkim intelektualne. Teologiczne poznanie Boga może się jednak dokonać inaczej: poprzez miłość do Boga (jaką mają święci) można wznieść się bliżej tajemnicy samego Boga i „stamtąd” starać się zrozumieć objawienie. Tę teologię Léthel nazywa *scientia amoris*, przypisując jej charakter wiedzy mistycznej. Ta teologia, w jego ujęciu, jest teologią uprzywilejowaną, gdyż to miłość daje dostęp do największych tajemnic Boga. Wiedza mistyczna związana z miłością pozwala zbliżyć się do Boga, aby następnie z innej perspektywy – to znaczy odczuwając czy też wręcz mistycznie przeżywając tajemnice Boga – z nowym rozumieniem wyjaśniać objawienie. Dlatego teologia intelektualna winna być uzupełniona teologią świętych²⁹.

Zarysowane powyżej dwie, a właściwie już trzy, perspektywy poznania Boga pozwalają lepiej zrozumieć specyfikę poznania mistycznego. We wstępie wspomniałem, że filozoficzne, teologiczne i mistyczne rodzaje poznania Boga różnią się między sobą punktem wyjścia i celem. Poznanie mistyczne w konfrontacji z pozostałymi różni się przede wszystkim celem. Mistyk nie tyle chce poznać Boga, ile się z Nim zjednoczyć na poziomie więzi osobowej. Celem mistyka jest nie tyle poznanie Boga, ile miłość do Niego. Dlaczego miłość, a nie poznanie? Powody są dwa. Po pierwsze: miłość daje osobę umiłowaną, a mistyk chce „mieć” Boga i stanowić z Nim jedno. Po drugie: poznanie Boga w Jego istocie (!) nie jest możliwe w tym życiu, gdyż nasze władze nie są do tego dostosowane.

II. MISTYCZNE POZNANIE BOGA

Wydawać by się mogło, że poznanie mistyczne, jako najwyższy rodzaj poznania Boga, powinno być przede wszystkim funkcją rozumu. W przeciwieństwie do tej opinii mistycy chrześcijańscy większą rolę w poznaniu Boga przypisują woli (miłości). Zasadne zatem wydaje się postawienie pytania, jaką rolę odgrywają poszczególne władze w mistycznym poznaniu Boga.

Porównując poznanie mistyczne z poprzednimi rodzajami poznania Boga, należy stwierdzić, że tylko to pierwsze ma na celu poznanie Boga jako osoby. Dla

²⁹ Cfr.: F.M. Léthel, *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Venasque 1989; tenże, *La teologia dei santi come "scienza divina" dei Padri, Dottori e Mistici*, "Path" 7(2008)2, s. 271-287.

teologii poznanie Boga jako osoby jest celem dodatkowym, ale nie koniecznym. Najwyższe mistyczne poznanie Boga, według mistyków i teologów, którzy teoretycznie rozważają ten problem, ma miejsce podczas *zjednoczenia z Bogiem*. Zjednoczenie z Bogiem jest szczytem ludzkiej religijnej doskonałości w drodze do Boga i jednocześnie jest momentem najdoskonalszego poznania Go. I to poznanie Boga, zdaniem mistyków, ma związek przede wszystkim z wolą, a nie z rozumem. Stąd też niektórzy mówią o poznaniu przez miłość. Powyższe sformułowanie, uznające pierwszeństwo woli wobec rozumu w poznaniu Boga, rodzi uzasadnione filozoficznie pytanie, o czym wspominałem na wstępie.

Temat roli miłości w poznaniu Boga pojawia się w kontekście funkcji spełnianych przez poszczególne władze ludzkiej duszy w relacji z Bogiem. Święty Jan od Krzyża mówi o możliwości kochania Boga bez Jego aktualnego poznania. Za każdym razem, gdy porusza ten temat, Jan pisze tak samo. Tym samym koryguje paradygmat poznania jako takiego, umożliwiając woli akty miłości w pewnym sensie niezależne od poznania. Zna opinię, że miłość nie jest możliwa bez wcześniejszego poznania przedmiotu miłości. Niemniej jednak Jan odróżnia poznanie nadprzyrodzone od poznania naturalnego. W tym ostatnim poznanie zawsze poprzedza następujący po nim akt miłości. Inaczej jest w poznaniu mistycznym. Jest ono dziełem samego Boga, „Bóg może z łatwością wlewać miłość do duszy i powiększać ją bez wlewania i powiększania jej poszczególnego zrozumienia (*distinta inteligencia*)”³⁰. W innym miejscu Jan pisze „[...] w kontemplacji, o której mówimy, a którą Bóg sam z siebie wlewa w duszę, [człowiek] nie potrzebuje już częściowego poznania (*noticia distinta*) ani rozważań, gdyż w jednym akcie udziela jej [duszy] Bóg światła i miłości razem, czyli miłosnego, nadprzyrodzonego poznania”³¹. Jan doprecyzowuje „Wtedy bowiem [Bóg] może się udzielać jednej władzy bez drugiej; może więc rozplomić wolę dotknięciem żaru swej miłości, chociaż rozum nic nie pojmuje, tak jak człowiek może się ogrzać przy ogniu, chociaż go nie widzi”³². Powyższe wypowiedzi świętego nie oznaczają, że Boga kocha się, w ogóle Go nie znając, ale to, że miłość do Boga może wzrastać bez wzrostu wiedzy o Nim.

Podobną niezależność woli w aktach miłości Boga od poznania uznaje św. Teresa od Jezusa:

Wszystkie one [władze duszy: wola, rozum, pamięć] cieszą się wówczas posiadaniem Boga, a nie pojmują, w jaki sposób: dusza goreje miłością, a nie rozumie, jak kocha; czuje, że posiada to, co miłuje, a nie wie, jakim sposobem posiada. To jedno jasno widzi, że rozkosz, którą się cieszy, nie jest taka, by rozum zdołał ją pojąć i serce

³⁰ Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986, 26,8.

³¹ Tenże, *Żywy płomień miłości*, w: tenże, *Dzieła*, dz. cyt., 3,49.

³² Tamże.

³³ Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, w: taż, *Dzieła*, dz. cyt., 25,2.

ogarnąć; wola, nie rozumiejąc jak, przylega cała do tej rozkoszy i tyle tylko rozumie i czuje, że jest to dobro, na które zasłużyć niepodobna³³.

Byłoby błędem sądzić, że Jan od Krzyża całkowicie wyłącza rozum z poznania Boga. Podkreśla on, że najwyższe poznanie Boga dokonuje się w miłości, ale samo poznanie jako wiedza należy do rozumu i w nim się realizuje: „A ponieważ Bóg udziela tej wiedzy i poznania w miłości, przez którą się udziela duszy, jest ona smakowitą dla rozumu, bo jako wiedza do niego należy”³⁴.

Jan od Krzyża identyfikuje też powód, dla którego miłość ma takie znaczenie w poznaniu Boga. Otóż miłość jednoczy poznającego z poznawanym oraz w jakimś sensie upodabnia. To ona daje bliskość. „Kontemplacja jest wiedzą miłości, czyli wlanym poznaniem Boga. Wiedza ta, oświecając i rozmiłowując równocześnie duszę, podnosi ją ze stopnia na stopień, aż ją wzniesie do Boga i Stworzyciela. Jedynie bowiem miłość jest tym czynnikiem, który jednoczy i łączy duszę z Bogiem”³⁵.

Wypowiada przy tym ważne dla naszych rozważań słowa, przekreślając możliwość istotowego poznania Boga przez rozum w tym życiu: „Właściwie Bóg nie udziela się duszy [...] przez poznanie Go, lecz przez miłość rodzącą się z tego poznania. Bo jak miłość łączy Ojca z Synem, tak również łączy duszę z Bogiem”³⁶. To miłość jest czynnikiem zbliżającym do Boga i umożliwiającym Jego poznanie. Mając przed oczami teologiczną zasadę, że Boga nie można oglądać, żyjąc na ziemi, trzeba upatrywać w czymś innym niż oglądanie Go, możliwości zjednoczenia się z Nim. Tym czymś jest nie wiedza, ale miłość, gdyż ta ostatnia łączy, czyli przybliża i upodabnia. Rozum natomiast, adekwatnie do swojej kondycji epistemicznej, jednocząc się z Bogiem, dysponuje nowym rodzajem poznania. W tej kontemplacji, bo o niej mowa, ma miejsce „poznanie substancjalne wolne od wszelkiego obrazu”³⁷.

Dla jasności trzeba dokonać rozróżnienia między stanami mistycznymi mistyka a stanami niemistycznymi w jego życiu. Gdy mistyk nie doświadcza Boga

³⁴ Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, dz. cyt., 27,5.

³⁵ Tenże, *Noc ciemna*, w: tenże, *Dzieła*, dz. cyt., 2,18,5.

³⁶ Tenże, *Pieśń duchowa*, dz. cyt., 13,11. Dosłownie po hiszpańsku: „przez miłość z tego poznania” (*sino por el amor del conocimiento*).

³⁷ „Tą nocą jest kontemplacja, w której dusza pragnie poznać te rzeczy. Nazywa je nocą, gdyż kontemplacja jest ciemna, i stąd określa ją inaczej jako *teologię mistyczną*, czyli mądrość Bożą tajemną i ukrytą, w której bez szmeru słów i bez pomocy zmysłów cielesnych czy duchowych, w milczeniu i ukojeniu, w ciemnościach względem wszelkiej rzeczy naturalnej i zmysłowej naucza Bóg duszę skrycie i tajemnie. Dusza sama nie pojmuje, w jaki sposób to się dzieje i dlatego niektórzy mistrzowie duchowni określają jako *poznanie bez poznania*. [...] dokonuje się [to poznanie] w *umyśle biernym* bez tych wszystkich form itd., gdzie tylko biernie otrzymuje poznanie substancjalne wolne od wszelkiego obrazu” (Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa* 39,12). „Ogólne poznanie i światło nadprzyrodzone, [...] przenika go tak prosto i jasno i tak jest wolne i dalekie od wszelkich form będących właściwym przedmiotem dla rozumu, że ten go nie spostrzega, ani nie zauważa” (Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, w: tenże, *Dzieła*, dz. cyt., II,14,10).

w nadzwyczajny sposób, wtedy musi się posługiwać objawieniem, a więc niedoskonałym, bo pośrednim znakiem reprezentującym Boga. Natomiast w poznaniu mistycznym, tzn. danym od Boga, aby i umysł w jakimś stopniu mógł się zjednoczyć z ponadznakowym Bogiem, umysł mistyka zostaje pozbawiony jego wcześniejszej wiedzy dotyczącej Boga, aby przyjąć od samego Boga nowe poznanie. To nowe poznanie charakteryzuje się tym, że nie posługuje się pojęciami. Poznanie to (dane od Boga) przerasta objawione znaki, gdyż Bóg nie mieści się w znakach. Wtedy też mistyk poznaje Boga o tyle i o ile Bóg sam da mu inne, wyższe, bo przerastające wszelkie ludzkie pojęcia poznanie samego siebie. Najwyższy rodzaj poznania mistycznego według Jana od Krzyża ma miejsce, gdy człowiek osiągnie stan zjednoczenia przemieniającego przez miłość³⁸.

Jan od Krzyża w swojej teorii poznania przez miłość odwołuje się do Tomasza z Akwinu³⁹. Karmelita, studiując teologię w Salamance, niewątpliwie musiał zetknąć się z doktryną Akwinaty. Dlatego ważne jest wyjaśnienie myśli Jana od Krzyża odwołujące się wprost do myśli Tomasza z Akwinu.

Temat roli miłości w poznaniu pojawia się u św. Tomasza, gdy ten rozważa zagadnienie mądrości, pytając o to, czy mądrość ma związek z rozumem. Na postawione pytanie odpowiada twierdząco i jako argument podaje przykład głupoty, która jest umiejscowiona w umyśle. Mądrość wiąże się z doskonałym użyciem rozumu, gdyż jest zaprzeczeniem głupoty. Czy jednak mądrość to tylko sprawność rozumu? Nie – odpowiada Tomasz – to nie tylko wiedza intelektualna, ale także wiedza wynikająca z podobieństwa do natury rzeczy, którą się poznaje (*propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum*). Dla zilustrowania swojej myśli Tomasz podaje przykład czystości, którą można poznać teoretycznie, czyli zgłębiając intelektualnie zagadnienie, oraz – w drugi sposób – żyjąc w czystości, czyli osiągając praktyczną wiedzę w kwestii czystości ze względu na osobiste jej przeżycie. Ten drugi sposób poznania to *connaturalitas*, czyli wiedza wynikająca z podobieństwa natury. Podobnie jest z poznaniem Boga, które Tomasz nazywa mądrością. Boga można poznawać intelektualnie czy też, jak to określa w innym miejscu – spekulatywnie, czyli używając tylko władzy rozumu (i tu należy umieścić poznanie filozoficzne i teologiczne jako *scientia fidei*). Ten typ wiedzy nie jest jednak mądrością. Mądrość się osiąga, gdy poznaje się Boga na zasadzie pewnego podobieństwa natury. To podobieństwo natury osiąga się przez miłość⁴⁰. Dlatego mądrość swoją przyczynę ma w woli, jednak swoją istotę zawiera w rozumie, gdyż do istoty mądrości należy wydawa-

³⁸ Tenże, *Droga na Górę Karmel*, 2,5,3.

³⁹ Por.: Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, Matriti MCMLXIII, II-II,45,2, in c; I,1,6, ad 3m; I,64,1, in c; II-II,97,2, ad 2m, II-II,162,3, ad 1m.

⁴⁰ Ta zaś jest darem samego Boga, którym jest Duch Święty. Duch Święty upodabnia do Boga. Duch Święty bowiem jest miłością w Bogu, a istotą Boga jest miłość – dopowiada Tomasz.

nie właściwych sądów⁴¹. W innym miejscu Tomasz wypowiada się podobnie, nazywając ten drugi sposób poznania wiedzą przez *inclinację*. W ten sposób osoba cnotliwa poznaje, czym jest cnota. Podobnie poznaje się rzeczy boskie⁴².

W innym fragmencie *Summy* Tomasz zmienia terminologię, mówiąc o poznaniu przez miłość. Jako przykład podaje dwa rodzaje poznania Bożej dobroci i woli. W odróżnieniu od poznania spekulatywnego poznanie przez miłość to poznanie afektywne lub doświadczalne (*cognitio affectiva seu experimentalis*). Ma ono miejsce, gdy ktoś doświadcza w sobie boskiej dobroci lub znajduje radość w pełnieniu boskiej woli⁴³.

Thomas Merton komentuje naukę św. Jana od Krzyża o kontemplacji w świetle doktryny św. Tomasza z Akwinu. Opisując stan bliski zjednoczeniu z Bogiem, wyraża się w ten sposób:

Intelekt mniej bezpośrednio oświecony przez Boga, wie tylko trochę tego, co się dzieje [w duszy], ale nie wie wszystkiego. Odgrywa teraz drugorzędną rolę wobec woli. Gdyby można było użyć takiego wyrażenia: wola stała się źródłem informacji dla intelektu. Chyba dlatego teologowie tradycji augustiańskiej uważali, że wola jest najwyższą władzą duszy. Opierali się oni na tym doznaniu modlitewnym, w którym wola działa na wyższym poziomie niż intelekt, gdyż jest ona w bardziej bezpośrednim kontakcie z Bogiem (*Suma teologiczna*, I,82,2)⁴⁴.

Powodem tego „bardziej bezpośredniego kontaktu z Bogiem” jest miłość, która jednoczy poznający podmiot z rzeczą poznawaną, osobą ludzką z osobą boską.

Następnie Merton dodaje:

święty Tomasz z Akwinu wskazuje w sensie bezwzględny w akcie poznania na pierwszeństwo intelektu w stosunku do woli, gdyż to rozum pozwala woli odnieść się do dobra rzeczy kochanej. Jeśli natomiast porównuje obydwie te władze w sensie względnym, to wola stoi wyżej od intelektu. Powodem takiego rozumienia wyższości woli jest to, że wola posiada rzecz dążąc do niej, gdyż taka jest natura miłości, że kochający łączy się z rzeczą kochaną w samej tej rzeczy. Natomiast intelekt posiada jedynie obraz rzeczy poznawanej. Dlatego czysto intelektualne poznanie Boga stoi niżej niż miłość do Niego (*Suma teologiczna*, I,82,2)⁴⁵.

⁴¹ *Sic igitur sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem: sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare* (Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, dz. cyt., II-II,45,2, n c).

⁴² Tamże, I,1,6, ad 3.

⁴³ Tamże, II-II, 97,2, ad 2.

⁴⁴ T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, w: tenże, *Szukanie Boga*, tłum. P. Parlej, Kraków 1983, s. 160.

⁴⁵ Tamże, s. 160.

Mimo iż to rozum poznaje Boga jako podmiot mistycznego poznania, to jednocześnie, co jest pewnym paradoksem, rozum nie bierze w akcie kontemplacji bezpośredniego udziału⁴⁶. Tutaj też należy upatrywać wyższości miłości wobec wiedzy pojęciowej. Według najwcześniejszej tradycji chrześcijańskiej doświadczenie Boga jest oparte na miłości międzyosobowej. Przez to też różni się od poznania czysto rozumowego. W związku z powyższym pisarze mistyczni (Bonawentura, Bernard) podkreślają, że doświadczenie Boga polega zasadniczo na miłości – jak komentuje Merton⁴⁷.

Mistyczna kontemplacja Boga to poznanie, w którym uczestniczy rozum, nie posługując się pojęciami. Miłość natomiast zawsze zmierza do samej rzeczy za pomocą pożądania. Akt miłości rodzi wrażenie posiadania przedmiotu miłości. Dzięki temu aktowi przedmiot miłości staje się obecny w tym, który miłuje⁴⁸. Miłość – za św. Tomaszem – jest ruchem w kierunku rzeczy kochanej i jest upodobaniem w tej rzeczy. Ostatecznie prowadzi do pewnego upodobnienia do rzeczy kochanej przez zjednoczenie z nią. W tym sensie miłość jednoczy z Bogiem i wpływa na poznanie Boga. Im ta miłość jest doskonalsza, tym bardziej jednoczy z Bogiem – komentuje Merton⁴⁹.

Ostatnie zdanie Mertona pokazuje, że miłość w osobowym poznaniu Boga jest zawsze konieczna. To znaczy, niezależnie od tego, czy jest to poznanie człowieka będącego w ciele, a więc poznającego Boga pośrednio, czy też, gdy jest to poznanie człowieka po śmierci, czyli gdy poznaje bezpośrednio (widzenie uszczęśliwiające), gdyż doskonałość oglądania Boga nawet w niebie zależy od stopnia miłości za życia⁵⁰.

Poznanie mistyczne to dzieło samego Boga. Pociągając wolę człowieka w sposób bierny, Stwórca daje się doświadczyć duszy. Wtedy człowiek zdaje sobie sprawę z obecności i działania Boga w duszy. To doświadczenie udziela się rozumowi, który na jego podstawie inaczej kształtuje sobie obraz Boga. Dlatego można powiedzieć, że kontemplacja to doświadczalne poznanie Stwórcy. Nie jest to jeszcze oglądanie Boga, jak to ma miejsce w niebie, lecz doświadczenie Boga na płaszczyźnie woli, z czego korzysta rozum⁵¹.

W kontemplacji nie tyle oglądamy Boga, ile poznajemy Go dzięki miłości. Ponieważ doskonała miłość dochodzi bezpośrednio do Boga i jednoczy duszę ludzką z Bogiem bez żadnego pośrednictwa, dlatego mistyczne doświadczenie w najwyższej doskonałości kontemplacji jest rzeczywistym osiągnięciem, do-

⁴⁶ Tamże, s. 225-226

⁴⁷ Tamże, s. 216-217.

⁴⁸ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I,37, ad 1.

⁴⁹ Tamże, I,82, ad 3.

⁵⁰ T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, dz. cyt., s. 216-217.

⁵¹ Tamże.

świadczeniem Boga takiego, jakim On jest sam w sobie, poza wszelkim stworzonym obrazem podobieństwa czy pojęciem⁵².

Rozum w tym życiu, gdy zjednoczony jest z Bogiem w mistycznym poznaniu, pod względem swoich możliwości poznawczych znajduje się w stanie przejściowym. Nie może posłużyć się pojęciami, gdyż te z Bogiem nie łączą. Z drugiej strony jeszcze nie jest gotowy do bezpośredniego oglądania Boga, bo jest związany z ciałem. Stąd Bóg sam daje się poznać rozumowi na miarę jego obecnej kondycji epistemicznej. Jest to stan jeszcze przed poznaniem bezpośrednim „twarzą w twarz”. W mistycznej kontemplacji poznanie Boga odbywa się bez formy, kształtu, obrazu, którym by mógł się posłużyć rozum. Jest ono ogólne i proste. Rozum czerpie z tego, co posiada wola. Poznanie rozumu na tym etapie sprowadza się do przyjmowania światła od Boga, które jest doświadczeniem boskiej obecności i bliskości, ale jeszcze nie jest widzeniem. Stąd jest to poznanie z jednej strony pewne, bo pochodzi od Boga, ale z drugiej strony jeszcze bardzo niewyraźne.

Jan od Krzyża w swojej koncepcji poznania mistycznego częściowo zamyka drogę poznania rozumowi, aby uwypuklić rolę miłości, która przybliży poznawany przedmiot – Boga, jednocześnie w jakimś stopniu upodabniając do Niego. Celem zamknięcia drogi rozumowi jest zmiana kierunku poznania – od czynnego do biernego, gdy sam Bóg daje się poznać na miarę samego siebie, adekwatnie do obecnej kondycji poznawczej ludzkiego rozumu. Bóg wygasza aktywność rozumu, aby ten, będąc biernym, był w stanie przyjąć to, co jest mu ofiarowane przez samego Boga.

Z powyższych rozważań wynika, że nie można osiągnąć pełni osobowego (mistycznego) poznania Boga w tym życiu za pomocą samego tylko rozumu. Istnieje pewna granica, której ludzki rozum, także w akcie najwyższego poznania podczas mistycznego zjednoczenia z Bogiem, nie może osiągnąć. Tą granicą jest ogląd istoty Boga „twarzą w twarz”. Inaczej jest z ludzką wolą. Ta może posiadać Boga, w pełni doświadczając Jego miłości w sobie. Gdy Bóg daje człowiekowi swoją miłość, wtedy człowiek staje się podobny do Boga, właśnie z powodu posiadania Jego miłości. W tym miejscu zatem można mówić o *con-naturalitas*. Posiadając tę miłość, człowiek dysponuje innego rodzaju doświadczeniem Boga aniżeli w poznaniu w ramach pojęć. Można powiedzieć, że zna Boga z doświadczenia. Tę miłość człowiekowi daje sam Bóg, dlatego ten rodzaj poznania nazywa się kontemplacją bierną. Stąd, gdy możliwości rozumu w poznaniu Boga osiągają swą ostateczną w tym życiu granicę, wtedy właśnie miłość pozwala postępować w poznaniu Boga. Ten rodzaj postępu w wiedzy, czy też – idąc za Tomaszem z Akwinu – w mądrości, nie sprowadza się do wzrostu ilości treści wiedzy konceptualnej, a jedynie do otwarcia się na miłość Boga dawaną

⁵² T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, dz. cyt., s. 216.

człowiekowi. Skutkiem ponadpojęciowego, bezpośredniego poznania Boga w akcie mistycznym jest niemożliwość wypowiedzenia tego doświadczenia, bo ludzki język jest ściśle związany z pojęciami, a te w poznaniu mistycznym nie mają zastosowania.

Gdy jednak mistik decyduje się opisać swoje mistyczne doświadczenie Boga, to zaczyna się „zniżyć” do poziomu pojęć i języka. Powraca do poznania pośredniego. Wtedy też zaczyna uprawiać teologię, którą Léthel nazwałby *scientia amoris*. Nic więc dziwnego, że Jan od Krzyża niechętnie pisze komentarze teologiczne, uznając, że są bardzo niedoskonałą formą wypowiedzi o mistycznym doświadczeniu Boga⁵³.

Powyższe przemyślenia skłaniają do wniosku, że stwierdzenie, iż to „miłość poznaje”, jest skrótem myślowym. Poznaje rozum, a miłość przybliża, zrównuje ze sobą, upodabnia poznającego z poznawanym, wprowadzając, jak sugeruje Tomasz z Akwinu, *connaturalitas*, która pozwala pogłębić poznanie, przechodząc ponad pojęciami do tego, co niepojęciowalne, czyli do indywidualności osoby Boga i Jego transcendencji ze względu na Jego absolutność. Tu też leży nadużycie słowa p o z n a n i e w stosunku do miłości. Obecne w słownictwie mistyków „poznanie przez miłość” dokonujące się w kontemplacji precyzyjniej byłoby oddać terminem „poznanie dzięki miłości”. Precyzję tę zachowuje Tomasz z Akwinu, podkreślając, że wiedza to zawsze funkcja rozumu.

BIBLIOGRAFIA

- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Gott II/1*, Zürich 1946.
- Brunner E., *Theologie und Ontologie – oder die Theologie am Scheidewege*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 12(1931), s. 111-122.
- Jagłowski M., *Realizm transcendentalny Xaviera Zubiriego*, Olsztyn 2000.
- Léthel F.M., *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Venasque 1989.
- Léthel F.M., *La teologia dei santi come “scienza divina” dei Padri, Dottori e Mistici*, “Path” 7(2008)2, s. 271-287.
- Jan od Krzyża, *Dziela*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986.
- Merton T., *Wspinaczka ku prawdzie*, w: tenże *Szukanie Boga*, tłum. P. Parlej, Kraków 1983.
- Pintor-Ramos A., *Dios y el problema de la realidad en Zubiri*, “Cuadernos de Pensamiento” 1(1987), s. 107-121.
- Pintor-Ramos A., *El lenguaje en Zubiri*, “Cuadernos salmantinos de filosofía” XIV (1987), s. 93-133.

⁵³ Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, dz. cyt., Prolog, 1.

- Pintor-Ramos A., *Religación y "prueba" de Dios en Zubiri*, "Razón y Fe" nov. 1988, s. 319-336.
- Pintor-Ramos A., *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1994.
- Sáez Cruz J., *La accesibilidad de Dios: su mundianidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca 1995.
- Teresa od Jezusa, *Dzieła*, Kraków 1987.
- Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, Matriti MCMLXIII.
- Zubiri X., *El hombre y Dios*, Nueva edición, Madrid 2012.
- Zubiri X., *Inteligencia y logos*, Madrid 1982.
- Zubiri X., *Inteligencia y razón*, Madrid 1983.
- Zubiri X., *Inteligencia y realidad*, Madrid 1980.

SUMMARY

While metaphysics (Zubiri) and theology (Barth) approach God using notions, which derive from the experience of the world, mystics approach God through union with him (John of the Cross). Whereas in philosophy and theology mind plays the leading role, in mystics' perspective it is will with its love, which dominates leading to the union with God. Love makes us somehow similar to God (*connaturalitas* Thomas Aquinas) therefore mind profits from love and its union with God. Mind abandoning notions opens up to the new knowledge scattering from God.

Keywords

knowledge, will, mind, love, contemplation, metaphysics, theology, *scientia fidei*, *scientia amoris*, union with God, *connaturalitas*, notion, God, mystical knowledge

Słowa kluczowe

poznanie, wola, rozum, miłość, kontemplacja, metafizyka, teologia, *scientia fidei*, *scientia amoris*, zjednoczenie z Bogiem, *connaturalitas*, pojęcie, Bóg, poznanie mistyczne

MAREK JĘDRASZEWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologii
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Miłość chrześcijańska według Søren Kierkegaarda na podstawie jego *Czynów miłości*

Christian Love by Søren Kierkegaard on the Basis of His *Works of Love*

I. MIĘDZY ROKIEM 1846 A 1849 – PRZEWYCIĘŻENIE BOJAŻNI I DRŻENIA PRZEZ MIŁOŚĆ

W niemal powszechnej recepcji Søren Kierkegaard jest odbierany jako myśliciel, którego postawa wobec Boga – czy to osobista, czy też zalecana przezeń czytelnikom jego dzieł – wyraża się najlepiej w tytule jego dzieła *Bojaźń i drżenie*, opublikowanego w 1843 roku. Jest to jednak bardzo jednostronne spojrzenie na poglądy tego najwybitniejszego filozofa, jakiego dotąd wydała Dania.

Na tę daleką od obiektywnej prawdy opinię o Kierkegaardzie rzuca jakże znaczące światło jego wypowiedź, odnosząca się do jego ojca:

Rzeczą najbardziej niebezpieczną nie jest to, że ojciec lub wychowawca jest wolno-myślicielem lub hipokrytą. Nie, niebezpieczeństwo polega na tym, że jest on człowiekiem pobożnym i bojącym się Boga, że dziecko jest o tym głęboko i wewnętrznie przekonane, i że następnie spostrzega jednak, iż w głębi duszy ojca czai się niepokój. Zatem tak, jakby ani bojaźń Boga, ani pobożność nie mogły mu dać pokoju. Niebezpieczeństwo polega właśnie na tym, że w takiej sytuacji dziecko jest zmuszone do wyciągania wniosku niemal wobec Boga, myśląc, że On nie jest Miłością¹.

Inaczej mówiąc, człowiek pobożny i bojący się Boga nie może żyć tak, jakby Bóg nie był Miłością. Taka postawa byłaby zresztą w oczywistej opozycji do

¹ S. Kierkegaard, *Papirer*, II A 370, za: A. Szwed, *Wstęp tłumacza*, w: S. Kierkegaard, *Czynny miłości*, tłum. A. Szwed, Kęty 2008, s. 7-8, przyp. 6.

stwierdzenia św. Jana Apostoła, który w swym 1 Liście pisał jednoznacznie: „W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą. Ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonał się w miłości” (1 J 4,19).

Jeszcze bardziej ważkim argumentem mówiącym o wadze miłości w spojrzeniu Kierkegaarda na relację człowieka z Bogiem – a w konsekwencji człowieka z człowiekiem – jest jego dzieło z 1847 roku, noszące tytuł *Czyny miłości. Kilka rozważań chrześcijańskich w postaci mów Sörena Kierkegaarda*². Ukazało się ono rok po tym, jak Kierkegaard wydał dzieło zatytułowane *Kończące nienaukowe Postscriptum* pod pseudonimem Johanna Climacusa. Zamykało ono pierwszy, bardziej filozoficzny okres jego twórczości. Natomiast w roku 1849 Kierkegaard pod pseudonimem Anti-Climacusa opublikował *Wprawki do chrześcijaństwa*³. *Wprawki* otwierały w pełni religijny etap jego twórczości. Kolejnym dziełem należącym do tego okresu była wydana rok później pod pseudonimem Johanna de Silentio *Choroba na śmierć* (1850). Właśnie w czasie owych trzech lat zawartych między rokiem 1846 (publikacja *Kończącego nienaukowego Postscriptum*) a rokiem 1849 (publikacja *Wprawek do chrześcijaństwa*) ukazały się – tym razem nie pod pseudonimem, ale jako dzieła sygnowane przez Kierkegaarda, co niewątpliwie wskazuje na wagę, jaką do nich osobiście przykładał – zarówno *Mowy budujące w różnym duchu* (marzec 1847), jak i *Czyny miłości* (wrzesień 1847). Początkowo obydwie publikacje nie zwróciły większej uwagi ze strony znawców jego filozofii. Traktowali je przede wszystkim jako utwory o charakterze pobożnościowym, budującym, niemal kaznodziejskim. Nie dostrzegali w nich zatem tych walorów filozoficznych, jakimi kopenhaski myśliciel imponował im w dziełach czy to poprzedzających zarówno *Mowy*, jak i *Czyny*, czy to w następujących po nich. W tym przekonaniu utrzymywała ich problematyka poruszana przez Kierkegaarda, zwłaszcza w *Czynach miłości*. Składają się one bowiem z dwóch serii. Pierwsza z nich jest zespołem rozważań, dla których podstawą stało się Chrystusowe przykazanie miłości bliźniego, natomiast druga seria została poświęcona omówieniu *Hymnu o miłości* św. Pawła Apostoła z jego 1 Listu do Koryntian.

Tymczasem obydwie dzieła pochodzące z 1847 roku zawierają w sobie ogromny ładunek prawdziwie filozoficznych przemyśleń. W dużej mierze właśnie one zdecydowały o tym, że dzisiaj możemy uważać Kierkegaarda za jednego z najbardziej znaczących prekursorów filozofii dialogu.

Zawarte w tym artykule analizy dotyczą przede wszystkim pierwszej serii, a zatem odnoszą się do treści poruszanych przez Kierkegaarda w związku z drugim przykazaniem miłości.

² S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, tłum. A. Szwed, Kęty 2008.

³ Dzieło to w języku włoskim zostało wydane jako *Scuola del cristianesimo* (*Szkoła chrześcijaństwa*), uwytłumiając w ten sposób inny aspekt przesłania Kierkegaarda zawartego we *Wprawkach*.

II. MIŁOŚĆ ZMYŚLOWA I MIŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA

Podstawowym rozróżnieniem, jakim Kierkegaard posługuje się w *Czynach miłości*, jest rozróżnienie między miłością zmysłową (*Elskov*) a miłością chrześcijańską (*Kjerlinghed*). Pierwsza z nich jest miłością egoistyczną, odnoszącą się do miłości erotycznej (ερως, *amor*) lub miłości przyjaźni (φιλια, *amicitia*), natomiast druga jest związana z miłością pojętą jako agape (αγαπη, *caritas*).

Wprowadzając to rozróżnienie, Kierkegaard oparł się na kategorii prawdziwości, którą połączył z kategorią wieczności. Według niego bowiem prawdziwe życie miłości jest ukryte. Niedostępne jest zwłaszcza poznaniu zmysłowemu. Dlatego odnośnie do miłości możliwe jest ulegnięcie jakiejś iluzji czy jakiemuś kłamstwu lub oszustwu. W tym przypadku za miłość przyjmuje się to, co w rzeczywistości miłością nie było lub nią nie jest. Przy tym oszustwo to może płynąć ze strony innych, może być także efektem autoiluzji. W konsekwencji miłujący traci to, co wieczne. W przeciwieństwie do miłości nieprawdziwej objawia się potęga prawdziwej miłości, która decyduje o ludzkiej wieczności. „Czymże jest bowiem to – pyta retorycznie Kierkegaard – co wiąże rzeczy doczesne z wiecznością, czymże jest innym jak nie miłością, która właśnie dlatego istnieje przed wszystkim, i trwa, gdy wszystko przeminęło”⁴. Aby ustrzec się, z kolei, przed największym nieszczęściem, jakim jest zatrata tego, co wieczne, która jest konsekwencją oszustwa odnośnie do miłości, trzeba szukać miłości prawdziwej. Do niej możemy dotrzeć poprzez zastosowanie tego kryterium, które wskazał nam Chrystus w Ewangelii: prawdziwą dobroć drzewa poznaje się po jego owocach (por. Łk 6,44).

Pierwszym krokiem w kierunku miłości prawdziwej jest wyrwanie się z własnego egoizmu, to znaczy zrezygnowanie z miłości własnej. Nastawienie na siebie odkrywa drogę dla melancholii i wewnętrznego smutku, stanów związanych z doświadczeniem własnego przemijania. Wraz z życiem, które przemija, przemija także miłość. Natomiast miłość chrześcijańska trwa „i właśnie dlatego ona *jest*; ponieważ kwitnie to, co przemija, i przemija to, co kwitnie, ale to, co *jest*, nie może być opiewane [przez poetów – dop. MJ], w to trzeba wierzyć i tym trzeba żyć”⁵.

Do kategorii prawdziwości i wieczności, niezbędnych do tego, by nie ulec iluzji co do miłości, Kierkegaard dołącza zatem kategorię wiary: prawdziwa miłość, czyli miłość chrześcijańska, jest przedmiotem wiary. W nią trzeba wierzyć, ponieważ jest tajemnicą. Polega ona bowiem na ukrytym działaniu Bożej miłości w nas. Inaczej mówiąc, człowiek nie jest źródłem miłości. Jej ukrytym – ale prawdziwym! – źródłem jest sam Bóg. Kierkegaard tłumaczy to, odwołując się

⁴ S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, dz. cyt., s. 28.

⁵ Tamże, s. 30.

do przykładu jeziora. „Podobnie jak spokojne jezioro ma pod sobą głęboko ukryte źródło, którego żadne oko nie widziało, tak jeszcze głębiej opiera się miłość człowieka na Boskiej miłości. Gdyby żadnego źródła nie było na dnie, gdyby Bóg nie był miłością [1 J 4,7-8], to nie byłoby ani małego jeziora, ani także ludzkiej miłości”⁶. Konkluduje więc: „takie jest ukryte życie miłości; ale jej ukryte życie porusza się własnym ruchem, i ma w sobie wieczność”; „należy wierzyć w miłość, w przeciwnym razie nie zauważamy wcale, że ona istnieje; ale teraz mowa wraca do początku i mówi, powtarzając: wierz w miłość!”⁷.

Nie jest to jednak jakaś wiara irracjonalna, której obce byłoby poznanie. Miłość chrześcijańska daje się bowiem poznać przez miłość. Co więcej, między miłującym a osobą miłowaną – między ja i ty – zachodzi pewna zasadnicza równość i symetria. Jak stwierdza Kierkegaard,

wprawdzie życie miłości daje się poznać po owocach, które ono ujawnia, lecz życie samo jest czymś więcej niż wszystkie owoce razem [wzięte], które ty w jakiejś chwili mógłbyś wyliczyć. Dlatego ostateczną, najszcześniejszą, bezwarunkowo przekonującą wiedzą o miłości jest: sama miłość, która jest poznawana i rozpoznawana w drugim dzięki miłości. Równy jest poznawany tylko przez równego; tylko ten, kto trwa w miłości, może poznać miłość, i podobnie jego miłość dostępna jest poznaniu⁸.

III. „TY POWINIENIEŚ KOCHAĆ”

Analizując drugie przykazanie miłości, Kierkegaard wskazał na trzy jego podstawowe elementy. Pierwszym z nich jest nakaz kochania („masz kochać”, „powinieneś kochać”), co samo w sobie może wydawać się rzeczą paradoksalną, bo jak komuś można nakazać miłość. Drugim elementem jest bliźni. Pojawia się zatem zagadnienie zrozumienia jego istoty. W jakiejś mierze wraca więc tutaj pytanie, które pewien uczony w Piśmie postawił Jezusowi: „A kto jest moim bliźnim?” (por. Łk 10,29). Trzecim, na koniec, elementem jest adresat przykazania: „Ty”.

Pierwszym założeniem przykazania „kochaj bliźniego jak siebie samego” jest fakt, zakładany także przez chrześcijaństwo, że każdy człowiek kocha siebie samego. Zachodzi zatem u niego jakieś naturalne nakierowanie na siebie. Jednakże przykazanie miłości bliźniego domaga się wyrwania z tego dążenia. Co więcej, w przykazaniu tym istnieje element wieczności – i to właśnie dzięki temu, że miłowanie bliźniego staje się obowiązkiem: „będziesz miłował [...]”. Jak stwierdza Kierkegaard, „tylko wtedy, gdy istnieje obowiązek miłowania, tylko wtedy miłość jest wieczyście zabezpieczona przed wszelką zmianą; wiecznie wyzwolona w szczęśliwej niezależności; wiecznie szczęśliwie zabezpieczona przed roz-

⁶ S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, dz. cyt., s. 31.

⁷ Tamże, s. 31, 37.

⁸ Tamże, s. 37.

paczą”⁹. Miłość zmysłowa, oparta na estetycznym wyobrażeniu – a przez to tak typowa dla estetycznego stadium życia, którego symbolem jest słynny Don Juan – nie zawiera w sobie elementu wieczności. Dlatego też może, nawet bardzo szybko, się zmienić, czy to poprzez przemianę w nienawiść, czy to przez zmianę osoby kochanej. „Miłość, która jedynie istnieje, może się przemieniać, może się przemieniać *w sobie samej* i może się przemieniać *z siebie samej*”¹⁰. W przeciwieństwie do niej miłość wynikająca z przykazania zawiera w sobie powinność, a ta, z kolei, zabezpiecza miłość przed wszelką zmianą. Słowo „powinno” dokonuje w niej pewnego rozstrzygnięcia na całą wieczność.

Według Kierkegaarda miłość związana z obowiązkiem sprawia, że kochający kocha zawsze, niezależnie od tego czy sam jest kochany. Ponadto jego postawa trwałego i wiernego kochania bynajmniej nie staje się jakimś nawykiem. „Nawyk jest [bowiem] ciągle tym, co *należy zmienić*, natomiast to, co niezmienné, jest tym, co ani nie *może*, ani *powinno się zmienić*. Ale to, co wieczne, nigdy się nie starzeje i nigdy nie staje się nawykiem”¹¹.

Co więcej, tylko taka miłość, związana z nakazem, daje kochającemu – paradoksalnie – pełną wolność. Miłość zmysłowa sprawia, że człowiek staje się istotą wolną, ale zaraz w następnej chwili uzależnioną od przedmiotu kochania. Jest to sytuacja podobna do tej, o której pisał Hegel: człowiek stając się jaźnią, staje się wolny, ale zaraz potem jest od tej jaźni uzależniony. „Natomiast obowiązek czyni człowieka zależnym i w tej samej chwili wiecznie niezależnym”¹². Człowiek kochający nie jest bowiem w tym przypadku uzależniony od przedmiotu swego kochania (od osoby kochanej), lecz dzięki „powinieneś” zawartym w przykazaniu miłości jest uzależniony jedynie od samej miłości. Wynika z tego, zdaniem Kierkegaarda, następująca zasada: „Tylko prawo może dać wolność”¹³.

IV. TY POWINIENEŚ KOCHAĆ BLIŻNIEGO

Drugim elementem przykazania miłości jest sam bliźni, którego należy kochać. Jawi się on jako przedmiot miłości chrześcijańskiej, w odróżnieniu od ukochanego jako przedmiotu miłości erotycznej i od przyjaciela jako przedmiotu przyjaźni. Ukochany i przyjaciel są w jakiejś mierze jedyni. Kocha się ich, nie kochając innych (trzecich). Stąd zarówno miłość erotyczna, jak i przyjaźń mogą być interpretowane jako egoizm we dwoje, względnie, w przypadku przyjaźni, jako egoizm we dwóch lub we dwie. „Natomiast przedmiotem chrześcijańskiego

⁹ Tamże, s. 49.

¹⁰ Tamże, s. 54.

¹¹ Tamże, s. 57.

¹² Tamże, s. 58.

¹³ Tamże.

nauczania jest miłowanie bliźniego, miłowanie całego rodzaju ludzkiego, wszystkich ludzi, nawet wroga, i nieczynienie wyjątku ani wobec szczególnego upodobania, ani wobec obrzydzenia”¹⁴.

Między pierwszym przykazaniem miłości a drugim zachodzi istotna różnica, wynikająca z przedmiotu miłości. W pierwszym przykazaniu tym przedmiotem jest Bóg. Dlatego też między kochającym (człowiekiem) a Kochanym (Bóg) zachodzi istotowa nierówność czy też – mówiąc językiem Emmanuela Lévinasa – asymetria. Boga trzeba bowiem kochać całym sercem, całą duszą, całym umysłem i całą mocą (por. Mk 12,30). Natomiast w przypadku miłości bliźniego między kochającym a kochanym zachodzi pełna równość, czyli symetria. Kochanie bliźniego mniej niż siebie samego znaczyłoby bowiem to, że mimo wszystko tryumfuje w nas egoizm. W konsekwencji między kochającym a kochanym zachodziłaby nierówność, asymetria. Z drugiej strony kochanie bliźniego bardziej niż siebie prowadziłoby do asymetrii odwrotnej, której skutkiem byłaby idolatria, pociągająca niekiedy odpowiedzialność za zło chciane przez tego bliźniego. „Znaczyłoby to bowiem – stwierdza Kierkegaard – że pomimo swojej wiedzy, że coś jest dla niego szkodliwe, czyniłbyś to *posłusznie*, ponieważ tego pragnął, lub z *czcią*, ponieważ tego pragnął [...]; ponosisz odpowiedzialność, jeśli to czynisz, podobnie również drugi ponosi odpowiedzialność, jeśli w taki sposób nadużyje swojego stosunku do ciebie”¹⁵.

Wynika stąd, że bliźni jest mi równie bliski jak ja w odniesieniu do samego siebie. Dlatego też Kierkegaard stwierdził, że „pojęcie «bliźniego» jest w gruncie rzeczy podwojeniem twojego własnego ja”¹⁶. Bliźni jest więc tym, co inne (*det Andet*), dzięki któremu ja może doświadczyć, co to znaczy miłość siebie samego. Nie jest przy tym rzeczą konieczną, aby tego drugiego doświadczyć fizycznie, to znaczy zmysłowo. Wystarczy bowiem to, że się myśli o drugim człowieku jak o swoim bliźnim. Stąd żyjący na bezludnej wyspie człowiek, który kształtuje swój charakter zgodnie z drugim przykazaniem miłości, już kocha bliźniego. Natomiast tym, co w przykazaniu miłości bliźniego jest, zdaniem Kierkegaarda, najważniejsze i co w istotny sposób podważa egoizm człowieka, jest sformułowanie „jak siebie samego”. „Tym, czego egoizm absolutnie nie może znieść, jest podwojenie, a słowa przykazania «jak siebie samego» są właśnie podwojeniem”¹⁷.

W miłości bliźniego istnieje nie tylko drugi człowiek, który jest moim bliźnim i którego powinienem kochać jak siebie samego. W tej miłości dochodzi bowiem również do tego, że ja, kochający bliźniego, staję się jego bliźnim. Wynika to jednoznacznie z Chrystusowej przypowieści o miłosiernym Samarytani-

¹⁴ S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, dz. cyt., s. 40.

¹⁵ Tamże, s. 41.

¹⁶ Tamże, s. 42.

¹⁷ Tamże.

nie, który stał się prawdziwym bliźnim napadniętego i pobitego człowieka w chwili, gdy pochylił się nad nim i okazał mu pomoc.

Miłość bliźniego, którą w sposób bezwarunkowy głosi chrześcijaństwo, nawołując do życia zgodnego z drugim przykazaniem miłości, ma charakter uniwersalny: każdy człowiek jest bowiem moim bliźnim. Z drugiej strony, gdyby nie było tego przykazania, nie byłoby bliźniego. Byliby tylko poszczególni ludzie, których by się kochało, ale nie istnieliby bliźni, to znaczy wszyscy ludzie, których należy kochać – aż po miłość w odniesieniu do nieprzyjaciół i wrogów. Poprzez tę uniwersalność obowiązku kochania innych miłość chrześcijańska w sposób zdecydowany odróżnia się od miłości zmysłowej i erotycznej, stając się przede wszystkim miłością duchową. Jak pisze Kierkegaard, „chrześcijaństwo straciło z tronu miłość erotyczną i przyjaźń, miłość popędu i skłonności, miłość predylekcji, aby zamiast niej umieścić miłość ducha, miłość bliźniego, miłość, która w powadze i w prawdzie jest w wewnętrzności bardziej delikatna niż miłość erotyczna – w zjednoczeniu, i bardziej wierna w szczerości niż najsłynniejsza przyjaźń w solidarności”¹⁸.

Między miłością chrześcijańską, o której milczą poeci, a miłością erotyczną i miłością przyjaźni, które oni opiewają, zachodzi zatem zasadnicza różnica, którą Kierkegaard sprowadza do następujących antynomii: miłość chrześcijańska uczy bezwarunkowo kochać wszystkich ludzi, podczas gdy miłość zmysłowa równie bezwarunkowo i mocno ogranicza się do tylko jednego ukochanego; miłość chrześcijańska zaczyna się od razu od obowiązku kochania bliźniego, jednocześnie wznosząc modlitwy do Boga, który nakazuje nam kochać bliźniego, gdy tymczasem dla miłości zmysłowej jedyne szczęście polega na znalezieniu ukochanego lub przyjaciela; chrześcijaństwo nigdy nie uczyło, że należy podziwiać bliźniego, lecz wzywało do tego, aby go kochać, podczas gdy w miłości zmysłowej dominuje podziw dla kochanego lub przyjaciela. Ponadto miłość bliźniego jest miłością samozaparcia, dążącą do wykorzenienia wszystkiego tego, co egoistyczne i samowolne, natomiast miłość zmysłowa jest miłością opartą na upodobaniu; miłość chrześcijańska jest miłością duchową, która odbiera z mojej jaźni wszystkie kategorie natury i wszelką miłość własną, dlatego też miłość bliźniego jest miłością na wieczność pomiędzy każdymi dwiema istotami określonymi dla siebie jako duchy, w konsekwencji miłość bliźniego jest miłością ducha, jednakże „dwa duchy nie mogą stać się jedną jaźnią w sensie egoistycznym”. Tymczasem w miłości zmysłowej i w przyjaźni dochodzi do swoistego odurzenia „ja” w drugim „ja” – i to do tego stopnia, że „im mocniej dwie jaźnie się z sobą łączą, by stać się jedną jaźnią, tym bardziej te zjednoczone jaźnie zamykają się egoistycznie na wszystkich innych ludzi”, tworząc nową egoistyczną jaźń; w miłości bliźniego bliźni jest „pierwszym ty”, podczas gdy w przypadku

¹⁸ Tamże, s. 63.

miłości erotycznej „ja” kocha ukochanego jak siebie samego, ukochany jest dla „ja” jego drugim „ja”, w konsekwencji występuje tu „pierwszy ja” i „drugi ja”¹⁹.

Fundamentem antynomii między miłością chrześcijańską a miłością zmysłową jest to, że miłość chrześcijańska w istotowy sposób związana jest z Bogiem, który nakazał kochać bliźniego. W tym kontekście Kierkegaard wprowadził pojęcie kategorii pośredniej, to znaczy pewnej rzeczywistości, jaka istnieje między „ja” a innym człowiekiem. W przypadku miłości zmysłowej – miłości erotycznej i przyjaźni – taką kategorią jest miłość oparta na upodobaniu, natomiast w przypadku miłości bliźniego taką kategorią jest sam Bóg. „Jedynie kochając Boga bardziej niż wszystko [inne], można w drugim człowieku kochać bliźniego. Drugi człowiek, to znaczy bliźni, który jest drugim człowiekiem w sensie, że każdy drugi człowiek jest każdym innym człowiekiem”²⁰.

Dla Kierkegaarda wynika z tego zasada uniwersalnej równości między wszystkimi ludźmi. „Miłość do bliźniego jest wieczną równością w miłowaniu”, czym zasadniczo różni się ona od „miłości opartej na upodobaniu”. Ta druga bowiem, zwłaszcza gdy jest namiętym odurzeniem, nieustannie wprowadza rozróżnienia między preferowaną i ukochaną przez „ja” osobą (która dla „ja” jest jakimś szczególnym „ty”) a wszystkimi innymi ludźmi. Tymczasem w miłości bliźniego zachodzi równość, której fundamentem jest sam Bóg.

„Bliźni” jest kimś, kto jest równy. Bliźni nie jest ukochanym, wobec którego żywisz namiętne upodobanie, nie jest także twoim przyjacielem, wobec którego masz namiętne upodobanie. Bliźni nie jest także, jeśli ty jesteś wykształcony, wykształconym, z którym masz równe wykształcenie – ponieważ wraz z bliźnim jako człowiekiem jesteś równy przed Bogiem. Bliźni nie jest także kimś, kto jest bardziej szlachetny niż ty. [...] Bliźni nie jest także kimś, kto jest niższego stanu niż ty. [...] Nie, miłowanie bliźniego jest równością. [...] Bliźnim jest każdy człowiek; bo nie dzięki miłości upodobania jest twoim bliźnim ani także dzięki równości z tobą w ramach odmienności wobec innych ludzi. Dzięki równości z tobą przed Bogiem jest on twoim bliźnim, ale tę równość bezwarunkowo posiada każdy człowiek i posiada ją bezwarunkowo²¹.

V. TY POWINIENIEŚ KOCHAĆ BLIŻNIEGO

Powinność kochania bliźniego pośrednio odnosi się do wszystkich ludzi, jednakże w konkretnej sytuacji jest skierowana do konkretnego człowieka. Zdaniem Kierkegaarda, fundamentem takiego wezwania skierowanego do konkretnego „ty” są słowa samego Chrystusa z następującego fragmentu Ewangelii: „On [tzn.

¹⁹ Por. S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, dz. cyt., s. 68-75.

²⁰ Tamże, s. 75.

²¹ Tamże, s. 77-78.

pewien uczony w prawie – dop. MJ] odpowiedział: «Ten, który mu okazał miłosierdzie». Jezus mu rzekł: «Idź i ty czyń podobnie»” (por. Łk 10,37).

W przypadku miłości bliźniego najważniejszą potrzebą człowieka jest samo miłowanie. W miłowaniu tym „Bóg jest kategorią pośrednią”²². Na skutek tego bliźnimi są wszyscy ludzie, absolutnie każdy człowiek – w tym także wróg. Jak stwierdza Kierkegaard, „ta różnica «przyjaciół czy wróg» jest różnicą w przedmiocie miłości, lecz miłość do bliźniego ma oczywiście przedmiot, który jest poza różnicą”²³. Bycie bliźnim jest zatem pewną szczególną sytuacją, w której odmienności pomiędzy człowiekiem a człowiekiem absolutnie nie daje się rozpoznać. Wynika ona bowiem z tego, że owo bycie bliźnim jest „wieczną równością przed Bogiem”, której podlega nawet wróg.

Według Kierkegaarda w przypadku miłości bliźniego ważniejsze jest usłyszenie przykazania niż widzenie bliźniego. W ten sposób autor *Czynów miłości* wyraźnie ukazuje się jako prekursor filozofii dialogu, dla której słowo zagadnienia było w jakiejś mierze ważniejsze niż spojrzenie pozwalające dojrzeć drugiego człowieka.

Gdy więc twoja dusza nie rozprasza się i nie jest wprowadzana w zamęt, patrząc na przedmiot twojej miłości i odmiennosc przedmiotu, wtedy otwierasz uszy na słowa przykazania, które mówią do ciebie jedno i to samo, że „ty” powinienes kochać bliźniego. Patrz, wtedy jesteś na drodze doskonałości do miłowania bliźniego, gdy twoje oczy są zamknięte, a uszy otwarte na przykazanie²⁴.

W przeciwieństwie do tej chrześcijańskiej miłości bliźniego miłość zmysłowa paradoksalnie zaślepia miłującego. Z jednej bowiem strony widzi on doskonale tego człowieka, którego miłuje i którego absolutnie nie chce pomylić z jakimkolwiek drugim człowiekiem. Z drugiej jednak strony jest tak zaślepiony przez ukochanego, że nie dostrzega żadnych innych trzecich osób. Miłość zmysłowa ma bowiem to do siebie, że „ja” wybierając ukochanego, który jest dla tego jedynym „ja”, neguje pokrewieństwo ze wszystkimi pozostałymi ludźmi – tak jakby wszyscy nie byli dziećmi jednego Ojca, „który jest w niebie”. W tym przypadku dochodzi do szczególnej sytuacji życia bez relacji z innymi: „inni ludzie nie są dla niego, a on nie jest dla nich”²⁵.

Tymczasem miłość chrześcijańska, miłość bliźniego, która swój fundament znajduje w Bogu, odkrywa, że bliźni nie jest jakimś czysto abstrakcyjnym wyobrażeniem, ale że jest nim absolutnie każdy inny człowiek. Równocześnie miłość ta niejednokrotnie jest „niewdzięczną pracą”, która często nie znajduje symetrycznej dla siebie zapłaty. Przy tym wzywa do nieustannego przewyższania

²² Por. tamże, s. 84.

²³ Tamże, s. 85.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 91.

tęgo, co codzienne i zwykłe. Jak pisze Kierkegaard, chrześcijańska miłość „domaga się nie tylko tego, abyś nakarmił biednych, ona domaga się, abyś nazwał to uczcią”²⁶. Ona też sprawia, że różnice między ludźmi, wynikające z różnego uposażenia majątkowego, wykształcenia, pozycji piastowanej w społeczeństwie czy też płci, stają się zupełnie nieistotne wobec faktu, że „«bliźni» jest odciskiem (*Moerke*) wieczności – w każdym człowieku”²⁷. Ten szczególny status bliźniego Kierkegaard tłumaczy poprzez odwołanie się do przykładu ze znakiem odcisniętym na wodnym papierze:

Weź wiele arkuszy papieru, wypisz odmienne cechy każdej jednostki, wtedy jedna nie będzie równa drugiej; ale weź ponownie każdy pojedynczy arkusz, abstrahuj od napisów [informujących o] odmiennościach, wystaw je na światło, wtedy na nich wszystkich zobaczysz znak wodny. I podobnie bliźni jest znakiem wodnym, ale widzisz go tylko z pomocą światła wieczności, gdyż ono przeświecła odmienność²⁸.

Bycie chrześcijaninem jest pewnym wewnętrznym, niekiedy bardzo mozolnym procesem wzrastania. Polega on na stopniowym wyzbywaniu się własnego egoizmu, co sprowadza się równocześnie do odchodzenia od własnego ja na rzecz zrozumienia, że jest się wezwanym – poprzez przykazanie miłości bliźniego – do dania odpowiedzi: do kochania. Zdaniem Kierkegaarda, proces ten ma trzy etapy: etap dziecka, w którym panuje pewna bezosobowość, etap młodości, który jest zdominowany przez własne, w pełni świadome ja, oraz etap życia dojrzałego, w którym „ja” staje się „ty”.

Charakterystyczną cechą dziecka jest mówienie: *mnie się chce, mnie, mnie*; charakterystyczną cechą młodości jest mówienie: *ja, ja, i ja*; charakterystyczną cechą dojrzałości i wtajemniczeniem w to, co wieczne, jest chęć rozumienia, że to „ja” nic nie znaczy, jeśli nie staje się „ty”, do którego wieczność nieprzerwanie przemawia, mówiąc: „*ty*” *powinieneś, ty powinieneś, ty powinieneś*. Młodość chce być jedynym „ja” na świecie, dojrzałość jest zrozumieniem tego „ty” o sobie samym, nawet jeśli nie zostaje ono powiedziane do jakiegoś konkretnego drugiego człowieka. *Ty* *powinieneś, ty powinieneś* kochać bliźniego. O, mój słuchaczu, to nie jesteś *ty*, do którego *ja* mówię, to jestem ja, do którego mówi wieczność: *ty powinieneś*²⁹.

VI. ELEMENTY FILOZOFII DIALOGU

Przejście od „ja” do „ty” dokonuje się za pomocą tego szczególnego słowa Boga, który skierowuje do „ja” przykazanie miłości bliźniego. Bez niego „ja” nie mogłoby ulec wewnętrznej przemianie. W tym sensie cytowane wyżej sformuło-

²⁶ S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, dz. cyt., s. 97.

²⁷ Tamże, s. 102.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 103.

wania Kierkegaarda stają się bardzo bliskie tej zasadzie dialogicznej, która niezwykle jasno wybrzmiewa z następującego fragmentu *Ja i Ty* Martina Bubera i zgodnie z którą człowiek staje się osobą, staje się „ja” tylko przez spotkanie z „ty”:

Człowiek staje się Ja w kontakcie z Ty. Naprzeciw pojawia się i znika, wydarzenia relacji gęstnieją lub rozpraszają się, a w tej przemienności zarysowuje się i rośnie za każdym razem świadomość niezmiennego partnera, świadomość Ja. Nadal wprawdzie ukazuje się ona tylko w splocie relacji, w odniesieniu do Ty, jako stawanie się poznawalnym tego, co sięga po Ty, nie będąc nim, lecz wybuchając coraz silniej, aż wreszcie pękniętą więź i Ja przez chwilę stanie naprzeciw samego siebie, odłączonego, jak gdyby naprzeciw Ty, aby niebawem wziąć siebie w posiadanie i odtąd świadomie wchodzić w relacje³⁰.

W *Czynach miłości* Kierkegaarda możemy znaleźć jeszcze inne sformułowania, które pozwalają nam uznać w nim prekursora filozofii dialogu. Odnosi się to najpierw do tej szczególnej cechy tej właśnie filozofii, jaką był jej religijny charakter. Widoczny jest on w nierozzerwalnym dla Kierkegaarda związku miłości bliźniego z miłością Boga: „wedle chrześcijaństwa prawdziwe miłowanie samego siebie jest miłowaniem Boga; prawdziwe miłowanie drugiego człowieka, z każdą ofiarą (ofiara jest również doświadczenie na sobie nienawiści), jest pomaganiem drugiemu człowiekowi miłować Boga lub w miłowaniu Boga”³¹. Relacja do Boga stanowi o prawdziwości miłości człowieka do człowieka. Im bardziej Bóg jest obecny w życiu danego „ja”, tym bardziej jego relacja do „ty” zawiera w sobie pierwiastki prawdziwej miłości, która nosi w sobie cechy i jednocześnie zadatki wieczności. Jak bowiem czytamy w *Czynach miłości*,

Boski stosunek jest znakiem, po którym poznaje się prawdziwą miłość do ludzi. Gdy stosunek miłości nie prowadzi mnie do Boga, i gdy w stosunku miłości nie prowadzę drugiego człowieka do Boga, to miłość nie jest, nawet gdyby była najwyższym szczęściem i rozkoszą upodobania, nawet gdyby była dla kochających najwyższym dobrem ziemskiego życia, prawdziwą miłością. Tego świat nigdy nie potrafi zrozumieć, że Bóg w ten sposób nie tylko staje się kimś trzecim w każdym stosunku miłości, lecz że w istocie staje się jedynym ukochanym przedmiotem, a zatem to nie mąż jest ukochanym żony, lecz Bóg, i żona, którą wspomaga mąż, by miłowała Boga i odwrotnie, i tak dalej. Czysto ludzkie ujęcie miłości nigdy nie może wyjść poza krąg wzajemności: że miłujący jest miłowanym, a miłowany jest miłującym. Chrześcijaństwo uczy, że taka miłość nie znalazła jeszcze właściwego przedmiotu – Boga. Do stosunku miłości należy trójca (*det Tredobbelte*): miłujący, umiłowany, miłość, ale miłość jest Bogiem. I dlatego miłowanie drugiego człowieka jest pomaganiem mu w tym, by miłował Boga, a bycie miłowanym jest bycie wspomaganym³².

³⁰ M. Buber, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 56.

³¹ S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, dz. cyt., s. 125.

³² Tamże, s. 131.

Konsekwencją tego związania miłości z Bogiem jest sposób reagowania na nią przez świat. Im bardziej miłość ma charakter ziemski i zmysłowy, tym łatwiej jest przez ten świat akceptowana. I na odwrót: im bardziej obecny jest w niej Bóg, tym bardziej jest przez świat znienawidzona i odrzucana. Zaznacza się zatem wyraźny spór między Bogiem a światem odnośnie do samej istoty miłości i jej rozumienia. W związku z tym Kierkegaard wyróżnił trzy rodzaje miłości. Ta, która jest najwyższym stopniem egoizmu, jest uznawana przez świat za najwyższą formę miłości. Ta, która nie jest miłością chrześcijańską, ale która cechuje się szlachetnością, ofiarnością i wielkodusznością, jest przez „świat wyśmiewana jako głupstwo”. Natomiast „miłość chrześcijańska jest nienawidzona, obrzydzana i prześladowana przez świat”³³.

W filozofii dialogu reprezentowanej przez Emmanuela Lévinasa, zwłaszcza w drugim okresie jego twórczości z głównym dla niego dziełem z 1961 roku *Całość i nieskończoność*, ogromną rolę odgrywa spojrzenie. Ono sprawia, że człowiek wyzwala się z dotychczasowej sytuacji fenomenalności, by stać się bytem w sobie, to znaczy, by być odpowiedzialnym za innego. Spojrzenie, według Lévinasa, które „ty” skierowuje w stronę „ja”, jest zatem dla „ja” spojrzeniem wyzwającym w nim pełnię człowieczeństwa. W *Czynach miłości* również można znaleźć elementy filozofii spojrzenia. Odnosi się to nie tylko do dość ogólnie sformułowanego stwierdzenia Kierkegarda, że „naszym obowiązkiem jest kochać ludzi, których widzimy”³⁴, ale przede wszystkim do tego, co pisze on na temat spojrzenia, które ocala. Jest to najpierw spojrzenie matki, która „widzi dziecko w niebezpieczeństwie z powodu własnej nieostrożności, a teraz, gdy ona nie może przyjść, by pochwycić dziecko, dogania je z czyniącym wprowadzić wyrzuty, lecz również ocalającym je spojrzeniem”³⁵. Jest to jednak przede wszystkim spojrzenie, jakie umęczony Chrystus skierował do Piotra w chwili, gdy ten zaparł się Go po raz trzeci.

On nie odwrócił oczu od Piotra, aby nie wiedzieć jakby o jego istnieniu, nie powiedział, nie chcę widzieć zdrajcy, nie kazał mu iść za sobą, nie, On „spojrzał na niego” [Łk 22,61-62], od razu dosięgnął go spojrzeniem. [...] On, który jest zwany Zbawicielem świata [1 J 4,14], On zawsze widział jasno, gdzie było niebezpieczeństwo, [widział], że Piotr był w niebezpieczeństwie, Piotr, który powinien być i musiał być ocalony. Zbawiciel świata nie widział błędnie i swojej sprawy nie uważał za straconą, jeśli Piotr nie pospieszył Mu z pomocą, lecz widział Piotra straconym, gdyby On nie pospieszył z ocaleniem Piotra. [...] Miłość Chrystusa do Piotra była tak bezgraniczna, że On w miłowaniu Piotra urzeczywistnił miłowanie człowieka, którego się widzi. [...] Powiedział: „Piotr jest Piotrem, i ja go kocham; moja miłość, jeśli w ogóle coś, pomoże mu stać się innym człowiekiem”. [...] [Chrystus] zachował niezmi-

³³ S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, dz. cyt., s. 130.

³⁴ Tamże, s. 159.

³⁵ Tamże, s. 173.

nioną przyjaźń i właśnie przez to był pomocny Piotrowi, by ten stał się innym człowiekiem³⁶.

Zdaniem Kierkegaarda, ocalające spojrzenie, jakim Chrystus obdarzył Piotra, winno stać się wzorcem dla spojrzenia, jakie każdy chrześcijanin winien kierować w stronę każdego innego człowieka.

W Chrystusie doskonałość patrzy w dół, na ziemię, i miłowany jest człowiek, którego się widzi. [...] dąż do spełnienia tego obowiązku, by w miłowaniu miłować człowieka, którego widzisz, miłować go tak, jak go widzisz, ze wszystkimi jego niedoskonałościami i słabościami, miłować go tak, jak go widzisz, gdy on całkiem się zmienił, gdy on już ciebie nie kocha, lecz być może obojętnie odwraca się lub odwraca się, by kochać innego, miłować tak, jak go widzisz, gdy on cię zdradza i zapiera się ciebie³⁷.

Charakterystyczną częścią doktryny Lévinasa z trzeciego okresu jego filozofii, znajdującej najbardziej dojrzałe odbicie w dwóch dziełach: w *Inaczej niż być lub ponad istotą* z 1974 roku oraz w *O Bogu, który nawiedza myśl* z 1982 roku, jest intryga lub dramat „na trzy osoby” i związana z nim koncepcja „Oności”. Bóg jako Oność wybiera podmiot („ja”) do nieskończonej odpowiedzialności za drugiego człowieka. Bóg zatem, zwracając się do „ja”, nie oczekuje żadnej odpowiedzi z jego strony, lecz od razu skierowuje tego „ja” w stronę tego, co absolutnie nieupragnione – w stronę drugiego. Przebieg owej intrygi jest więc następujący: Bóg – wybranie – podmiot – odpowiedzialność – bliźni³⁸. Podobny schemat relacji między Bogiem, człowiekiem („ja”) i bliźnim znajdujemy także w *Czynach miłości*. Kierkegaard pisze bowiem: Bóg jest

Bogiem szczęśliwym, który jest miłosierny [Łk 6,35] i dlatego stale jakby ujawnia się sam przez się, mówiąc: „jeśli chcesz Mnie miłować, to miłuj ludzi, których widzisz, to, co robisz przeciwko nim, robisz przeciwko Mnie” [Mt 25,40]. Bóg jest zbyt wzniosły, by mógł bezpośrednio przyjmować miłość człowieka, nie mówiąc już o możliwości znajdowania przyjemności w tym, w czym marzyciel może podobać się samemu sobie. [...] Jeśli chcesz pokazać, że twoje życie jest przeznaczone na to, by służyć Bogu, to służ ludziom, stale jednak z myślą o Bogu³⁹.

VII. ZAKOŃCZENIE – MIŁOŚĆ BĘDĄCA ZNAKIEM SPRZECIWU

Przedstawiając swoją koncepcję miłości chrześcijańskiej, urzeczywistniając się w wypełnianiu drugiego przykazania miłości, Kierkegaard wielokrotnie podkreślał, że nie jest ona w ogóle zauważana przez poetów, którzy swe utwory

³⁶ Por. tamże, s. 172-174.

³⁷ Tamże, s. 176.

³⁸ Por. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 131-132.

³⁹ S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, dz. cyt., s. 164-165.

poświęcają jedynie miłości erotycznej lub przyjaźni. Pod koniec *Czynów miłości* ich autor jeszcze bardziej radykalizował swój osąd. Miłość chrześcijańska jest nie tylko przemilczana przez poetów, ale wręcz prześladowana przez świat. W ten sposób chrześcijanin, stając się znakiem sprzeciwu wobec świata, jest skazany na swoiste niepowodzenie. Chrześcijaństwo nie zna bowiem niczego innego jak tylko „niewdzięczność świata, opór, wyszydzanie”⁴⁰. Dochodzi tu do niezwykle paradoksu: chrześcijaństwo, będące dobrem, jawi się jako zagrożenie dla świata. Jak stwierdza Kierkegaard, „chrześcijaństwo jest, w sensie *Boskim*, najwyższym dobrem i dlatego jednocześnie w sensie ludzkim niebezpiecznie niesamowitym dobrem, ponieważ ono, w czysto ludzkim sensie, jest bardzo dalekie do bycia rzadkim kwiatem, ono jest zgorszeniem i głupstwem [1 Kor 1,22-24], teraz, jak kiedyś na początku i tak długo, jak świat istnieje”⁴¹.

Pociąga to za sobą bardzo wymierne następstwa dla konkretnego chrześcijanina: „świat gorszy się rzeczywistym chrześcijaninem”⁴². Nic więc dziwnego, że im bardziej ktoś staje się dojrzałym chrześcijaninem, tym bardziej jest prześladowany. W tej sytuacji pozostaje mu, zdaniem Kierkegarda, już tylko jedna postawa – samozaparcie.

Myśl *chrześcijańskiego samozaparcia* jest [następująca]: porzuć swoje samolubne pragnienia i tęsknoty, porzuć swoje interesowne plany i zamiary, wtedy naprawdę bezinteresownie będziesz pracował dla dobra – a wtedy odnajdziesz się w nim właśnie przez to, że będziesz zohydzany niemal jak przestępca, pogardzany, wyśmiewany, odnajdziesz się w nim tak (jeśli tego żąda się od ciebie), że właśnie dlatego zostaniesz stracony jak przestępca lub lepiej, nie odnajdziesz się w tym, ponieważ do tego niemal nie można zostać przymuszonym, lecz wybierzesz go w sposób wolny⁴³.

Prawdziwa miłość domaga się bowiem tego, by zaprzeć się samego siebie i bezinteresownie kochać drugiego człowieka. Stąd ten, kto spełnia czyny miłości, „w podwójny sposób czyni samego siebie nieszczęśliwym: najpierw nie zaspokajając pragnień, a następnie tytułem rekompensaty, zostając wyśmiewanym przez świat”⁴⁴. Ale też – z drugiej strony – tylko wtedy on wie, że na wieczność całą jest zakorzeniony w wiecznej Miłości⁴⁵.

⁴⁰ Por. S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, dz. cyt., s. 194.

⁴¹ Tamże, s. 198.

⁴² Tamże, s. 200.

⁴³ Tamże, s. 194-195.

⁴⁴ Tamże, s. 203.

⁴⁵ Por. tamże, s. 24-25.

LITERATURA

Buber M., *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.

Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994.

Kierkegaard S., *Czyny miłości*, tłum. A. Szwed, Kęty 2008.

SUMMARY

This paper is trying to show that Kierkegaard is not a person who only fears and trembles in front of God but who's attitudes towards God can be described with terms of love first of all. The author is analyzing different notions of love, which are described by Kierkegaard.

Keywords

love, sensual love, erotic love, love of a friend,
Christian love, God, neighbor

Słowa kluczowe

miłość, miłość zmysłowa, miłość erotyczna, miłość przyjaźni,
miłość chrześcijańska, Bóg, bliźni

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologii
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Miłość bezinteresowna a ludzkie potrzeby

The Selfless Love and Human Needs

WPROWADZENIE

W artykule prezentuję próbę ukazania roli potrzeb psychicznych i ich spełniania w relacji miłości. Przeciwwstawiam się koncepcji miłości jako relacji całkowicie bezinteresownej. W miejsce postulatu bezinteresowności proponuję postulat konieczności poznania i wyrażania własnych potrzeb psychicznych jako warunek istnienia relacji miłości. Wreszcie przedstawiam racje za odrzuceniem rozwiązywania konfliktów w relacji miłości na zasadzie kompromisu.

Całość rozważań, z racji braku miejsca i koniecznego czasu na przestudiowanie wszystkich ujęć miłości, ma charakter propozycji do dalszej dyskusji, a nie teorii, która miałaby uzasadnione roszczenie do ogólności i konieczności. Takowe studium wymagałoby osobnej i obszernej monografii, która nie tylko opisywałaby różne koncepcje miłości, ale uprawomocniałoby też metodologicznie włączenie do rozważań filozoficznych koncepcji psychologicznych. Podobnie problem potrzeb nie może zostać w tym miejscu rozstrzygnięty na korzyść jakiejś konkretnej koncepcji psychologicznej. Prezentowane poniżej przykłady potrzeb mają na celu jedynie wyrażenie, o co może chodzić w relacji miłości i jakie są warunki utrzymania tej relacji. Chcę jednak zauważyć, że pojęcie potrzeb, o którym mowa w niniejszym artykule, nie odnosi się tylko do potrzeb fizjologicznych, potrzeb przyjemności czy unikania cierpienia. Pod tym pojęciem, idąc za psychologią, rozumiem realizację takich wartości jak: poczucie sensu, akceptacji, szacunku, poczucie bezpieczeństwa, organizacji czasu, społecznego zauważania, a nawet jakichkolwiek bodźców.

Przez miłość rozumiem będę nie tyle stan emocjonalnego uniesienia czy pobudzenia, ile raczej postawę, która afirmuje, jest przejawem troski o kochaną

osobę, a której to postawie mogą towarzyszyć emocje. Odwołuję się w rozumieniu miłości do pracy Josefa Piepera pt. *O miłości*¹. Podstawową formą miłości byłoby przynajmniej bycie życzliwym (*benevolentia*), ale w bardziej bliskich relacjach pojawi się też dar z siebie i poświęcenie dla drugiego. W dalszej części pracy nie będę jednak szczegółowo omawiać różnych pojęć miłości, zostało to już dobrze przeprowadzone w pracach Josefa Piepera, Clive S. Lewisa, Karola Wojtyły czy encyklice Benedykta XVI². Jako dobrze odpowiadające tezie artykułu przyjmę rozumienie miłości zaprezentowane w pracy Piepera. Autor ten uznaje konieczność brania pod uwagę ludzkich potrzeb; w konsekwencji twierdzi też, że możliwe jest przejście od *erosa* do *agape*³.

I. MIŁOŚĆ BEZINTERESOWNA

Interesowność, jako coś, czego bezinteresowność chce uniknąć, pojmowana jest pejoratywnie. Interesowny to „mający na celu własny zysk”⁴; „żądny zysku, chciwy, wyrachowany, mający na celu własną korzyść”⁵. *Nowy słownik języka polskiego* podaje nawet radykalniejsze rozumienie interesowności: „mający na celu jedynie własną korzyść, dbały wyłącznie o własną korzyść; wyrachowany”⁶. Również w języku angielskim czy niemieckim interesowność kojarzy się negatywnie: *self-seeking*, *self-interest*, *selfishness*; *Eigennutz*, *Selbstsucht*, *Berechnung*⁷. Negatywne rozumienie interesowności może nieść ze sobą równie negatywną ocenę ludzkich potrzeb. Narzuca bowiem następujące kojarzenie obu pojęć: potrzeby skłaniają do interesownego działania, czyli – w radykalnym rozumieniu interesowności – do działania jedynie na własną korzyść. Jeśli więc założyć, że miłość w swej wzorcowej realizacji nie może nie dbać o dobro innej osoby, to interesowność działań motywowanych potrzebami skazuje te ostatnie na postawienie w stan, jeśli nie oskarżenia, to przynajmniej podejrzenia o niemożliwość pogodzenia z relacją miłości.

Od życzliwości, poprzez pożądlivość, seks, *eros*, *amor*, *caritas* i *agape* przebiega znaczeniowa różnorodność, przynajmniej w cywilizacji zachodniej, tego, co rozumie się przez miłość⁸. W powyższym kontekście takie formy miłości jak *eros* czy seks są podejrzewane o interesowność, gdyż wiążą się z realizacją po-

¹ J. Pieper, *O miłości*, tłum. I. Gano, Warszawa 1983.

² Tamże; C.S. Lewis, *Cztery miłości*, tłum. P. Szymczak, Poznań 2010; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001; Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Kraków 2006.

³ J. Pieper, *O miłości*, dz. cyt.

⁴ <http://sjp.pwn.pl/sjp/interesowny;2466586.html> [dostęp 02.10.2014].

⁵ *Słownik wyrazów obcych*, red. J. Tokarski, Warszawa 1971.

⁶ *Nowy słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 2002.

⁷ <http://translatica.pl/szukaj/po-niemiecku/interesownosc.html> [dostęp 02.10.2014].

⁸ Por. przyp. 2.

trzeb. Nie każda koncepcja miłości zgodzi się ze stwierdzeniem, że miłość da się pogodzić z radykalnym rozumieniem interesowności jako poszukiwania własnego dobra. Nie każda zgodzi się z tym, że miłość bezinteresowną, zdolną do poświęcenia i dawania siebie można pogodzić z realizacją własnych potrzeb. Istnieją też jednak teorie miłości jako czegoś zależnego od ludzkich potrzeb i wcale przez to moralnie nie gorszego. Spór między tymi próbami rozumienia miłości widoczny jest bardzo wyraziście w przywołanej pracy Piepera. Autor ten prezentuje Andersa Nygrena jako zwolennika poglądu, że jedyną prawdziwą formą miłości jest bezinteresowna *agape*, której ucieleśnienie całkowicie neguje możliwość zaspokajania własnych potrzeb czy nawet poszukiwania szczęścia lub nagrody wiecznej⁹. Pieper przedstawia, w mojej opinii, przekonującą krytykę tego poglądu i proponuje akceptację potrzeb ludzkich jako istotnego elementu miłości. Spór powyższy przywołuję jedynie jako przykład obecności problemu potrzeb ludzkich w debacie na temat miłości. Za proponowanymi przez wspomnianych autorów rozstrzygnięciami stoją określone koncepcje teologiczne i filozoficzne. O głębokości inspiracji teologicznych przekonuje chociażby Pavel Hošek, omawiając wpływ koncepcji Trójcy Świętej i wynikających z nich pojęć miłości u Clive S. Lewisa i Johna A. Comeniusa¹⁰. W artykule zamierzam jednak odnieść się do problemu potrzeb ludzkich z innej perspektywy, nie odgórnej, lecz oddolnej. Punktem wyjścia będą koncepcje psychologiczne, które podkreślają właśnie konieczność realizacji potrzeb. Rzecz idzie, przy okazji, o ważną kwestię. Mianowicie o to, którą z proponowanych koncepcji uzna się za model miłości chrześcijańskiej. Uznanie za prawdziwe jednego lub drugiego ujęcia może mieć z kolei doniosłe konsekwencje praktyczne.

II. ROLA POTRZEB I ICH ZASPOKAJANIA

Dla teoretycznej jednoznaczności zakładam, że w dobrze funkcjonującej relacji miłości konieczne jest to, aby obie strony relacji były szczęśliwe. Przez bycie szczęśliwym rozumiem zaspokojenie przynajmniej podstawowych potrzeb, takich jak szacunek, akceptacja, autonomia czy wolność. Spełnienie ich oznacza, że dana osoba może budować relację miłości, w pełni oddać się drugiej osobie i dobrze się w tej relacji czuć. Trudno sobie bowiem wyobrazić trwanie w relacji, wówczas gdy nie jest się szanowanym przez drugą osobę, otrzymuje się sygnały braku akceptacji albo nie ma się autonomii w podejmowaniu decyzji.

Już w myśli starożytnej można znaleźć stwierdzenia mówiące o warunkach *sine qua non* ludzkiej szczęśliwości. Arystoteles wspomina na przykład o ko-

⁹ J. Pieper, *O miłości*, dz. cyt. s. 73-81.

¹⁰ P. Hošek, *Vestigia Trinitatis in writings of J. A. Comenius and C. S. Lewis*, "Evangelical Review of Theology", vol. 38, nr 2, 2014, s. 151-159.

nieczności posiadania potomstwa, nieszpętnego wyglądu czy też przyjaciół jako wartości warunkujących życie szczęśliwe¹¹. W nurcie greckiej filozofii życia szczęśliwego znaleźć można różne propozycje takich warunków *sine qua non*. Będą to i stoicka *apatheia*, sceptyczne *epoche* czy cnoty Platońskie. W dziejach filozofii rozważania te będą powracać z różnym nasileniem. Choćby w rozważaniach o cnotach Tomasza z Akwinu, transcendentálním warunku moralności Immanuela Kanta lub krytykującym Kanta dziełku Fryderyka Schillera *O wdzięku i godności*¹².

Współcześnie jednak prym w poszukiwaniu warunków życia szczęśliwego wiedzie raczej psychologia niż filozofia. Znana powszechnie piramida potrzeb Abrahama Masłowa lub poradniki typu *W zgodzie z tobą i sobą* próbują pokazać, jakie warunki są niezbędne do bycia autentyczną, szczęśliwą osobą¹³. Nie sposób tutaj wymieniać i omawiać poszczególnych propozycji. Ważne jest to, że psychologia, oparta nie tylko na teoriach, ale i badaniach empirycznych, konstatuje fakt, że takowe warunki istnieją. Wcale nie musi chodzić zresztą o potrzeby fizjologiczne, takie jak seks, jedzenie czy picie. Poniżej mam na uwadze głębsze potrzeby (takie jak wspomniane: szacunek, akceptacja, autonomia czy wolność), a nawet fundamentalne dla ludzkiego bycia i wchodzenia w relacje (potrzeba sensu, strukturalizacji czasu, społecznego rozpoznania lub bodźców)¹⁴. Jeśli więc przyjmie się, podobnie jak Pieper, że osoba ludzka ma potrzeby, których spełnienie warunkuje możliwość kochania i bycia kochanym, jeśli utożsamia się to z byciem szczęśliwym i zaakceptuje się ową warunkowość szczęśliwości, o której wspomina filozofia, a przede wszystkim psychologia, to spełnienie owych warunków z kolei umożliwia kochanie i bycie kochanym. Nasuwa się wówczas stwierdzenie, że im głębsza jest relacja miłości, tym bardziej konieczne okazuje się branie pod uwagę owych warunków, nie tylko w tym sensie, że każda ze stron relacji miłości dba o zaspokojenie owych podstawowych potrzeb drugiej strony. Chodzi również o to, aby każda ze stron dbała o swoje potrzeby. Nie chodzi przy tym o dbałość egoistyczną, mającą siebie tylko na uwadze. Rzecz idzie o postrzeganie spełnienia własnych głębokich potrzeb, np. szacunku, autonomii, akceptacji czy poczucia bezpieczeństwa, jako warunków możliwości kochania drugiej osoby.

¹¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1099a33-b8. Szerzej na ten temat w: M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986; fragmenty tej pracy w: M.C. Nussbaum, *Luck and Ethics*, w: D. Stateman, *Moral Luck*, Albany 1993, s. 73-108.

¹² F. Schiller, *O wdzięku i godności*, w: tenże, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, tłum. I. Krońska i J. Prokopiuk, Warszawa 1972, s. 231-277.

¹³ T.A. Harris, *W zgodzie z sobą i z tobą: praktyczny przewodnik po analizie transakcyjnej*, tłum. E. Knoll, Warszawa 1979.

¹⁴ E. Berne, *W co grają ludzie? Psychologia stosunków międzyludzkich*, tłum. P. Izdebski, Warszawa 1987.

Różne koncepcje psychologiczne mówią bowiem jednoznacznie, że potrzeby, o których mowa, nie są czymś dowolnym, całkowicie zależnym od ludzkiej woli¹⁵. Otóż, ich niespełnianie w dłuższym lub krótszym czasie uruchomić może takie mechanizmy psychiczne, które mogą okazać się destrukcyjne dla danej relacji, ponieważ osoba poniżana w relacji miłości prędzej czy później zbuntuje się przeciw brakowi szacunku. Raczej też trudno wyobrazić sobie, że ktoś, komu ogranicza się wolność, będzie ten stan akceptować bez jakiejś formy kompensacji owego braku. Podobnie psychiczne poczucie bezpieczeństwa, o ile niezaspokojone, da o sobie znać próbą uzyskania owego poczucia. Realizacja potrzeb, zwłaszcza w bliższych relacjach, łączy się z pojęciem kompromisu.

Spełnianie potrzeb może jednak prowadzić do egoizmu. W dalszej części wywodu egoizm rozumiem, idąc za Kazimierzem Twardowskim, jako świadome działanie na własną korzyść, z jednoczesnym świadomym krzywdzeniem innej osoby¹⁶. Egocentryzm będzie w konsekwencji niewidzeniem interesów innego lub krzywdy innego. Obie te cechy, egoizm i egocentryzm, trudno pogodzić ze słusznym postulatem miłości jako oddania i poświęcenia dla drugiego. W obu bowiem z różnych względów nie bierze się pod uwagę dobra drugiej osoby. Nie ma więc realizacji daru z siebie i rezygnacji z siebie. Z drugiej strony spełnianie potrzeb nie musi prowadzić do takiej negacji korzyści drugiej osoby. Nie w samych więc potrzebach tkwi problem. Potrzeba jako taka nie ma przecież w sobie nic moralnie złego. Nie jest przecież czynem, a ewentualnym kandydatem na motyw działania lub na impuls pobudzający do działania. Trudno więc w ogóle przypisać potrzebie moralne zło lub dobro. Co więcej, ujawnia się w człowieku w sposób zazwyczaj od niego niezależny. Owszem człowiek może posiadane potrzeby wynaturzyć albo nadać im wymiar karykaturalny, ale to jest zależne od jego działań, a nie od samych potrzeb. Trudno więc potrzebie przypisać nie tylko ocenność moralną, ale nawet sprawstwo czynów. Z jakiego więc powodu potrzeba może, oprócz wyżej wymienionego, być postrzegana jako coś „złego”?

Problem tkwi raczej w sposobie realizacji potrzeb. Wspomniany egoizm i egocentryzm są właśnie przykładami takiej ich realizacji, która przeczy miłości, gdyż neguje centralne dla niej zauważanie i stawianie potrzeb drugiego wyżej lub na równi ze swoimi potrzebami.

¹⁵ Por. m.in.: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, red. J. Strelau, t.1-3, Gdańsk 2000 – opisuje nie tylko potrzeby, ale także mechanizmy psychiki ludzkiej; V.E. Frankl, *Wola sensu: założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. A. Wolicka, Warszawa 2010 – podkreśla życiową i terapeutyczną rolę poczucia sensu życia; M.B. Rosenberg, *Porozumienie bez przemocy. O języku serca*, tłum. M. Kłobuchowski, Warszawa 2013 – opisuje rolę poczucia bliskości i zaufania oraz metody komunikacyjne gwarantujące ich osiągnięcie w relacjach.

¹⁶ K. Twardowski, *Czy człowiek postępuje zawsze egoistycznie?*, w: *O wartościach, normach i problemach moralnych*, red. M. Środa, Warszawa 1994, s. 351-356.

Co jednak z problemem działania nakierowanego na spełnienie własnych potrzeb, ale z uwzględnieniem potrzeb drugiej osoby? Czy to jest już brak miłości? Jeśli bowiem poważnie potraktować postulat, aby miłość była bezinteresowna, i jednocześnie przyjąć radykalne rozumienie interesowności jako działania dla własnej korzyści, to sama ta intencja, bez względu na to, czy realizuje się potrzeby drugiej strony, czy nie, sugerowałaby działanie interesowne, zatem niezgodne z miłością. W przypadku, gdy realizuje się własne potrzeby i potrzeby drugiej strony, jest kompromis. Jest to sytuacja o tyle przydatna dla dalszych analiz, że zawiera moment konfliktu, który może skłaniać do rozwiązań egoistycznych.

III. MIĘDZY KOMPROMISEM A BEZKOMPROMISOWOŚCIĄ

Zwolennicy idei miłości, która nie szuka swego, konsekwentnie widzieć będą w próbie zaakceptowania kompromisu poddanie się mniej lub bardziej subtelnemu egoizmowi, z tej racji, że walka o zaspokojenie własnych potrzeb kojarzy się właśnie ze wspomnianymi postawami. Natomiast zwolennicy pojmowania miłości jako dopuszczającej walkę o własne interesy w relacji z osobą kochaną twierdzić mogą, że rzecz jest oczywista: miłość wymaga kompromisów. Bez nich, czyli bez wzajemnych ustępstw, nie da się wytrwać w relacji.

Teza, jaką stawiam, jest z jednej strony jakoby idealistyczna w potocznym sensie tego słowa, bo wykluczam kompromis. Z drugiej antyidealistyczna, gdyż uważam, że jakaś forma troski o swoje w miłości zachodzić musi. Jednocześnie chciałbym zaznaczyć, że teza ta nie mówi o tym, jak jest w relacjach międzyludzkich, ale jak być może. Próbuję skonstruować pewną propozycję, która teoretycznie ma uzasadnienie, a w praktyce może okazać się skuteczna w budowaniu relacji, która spełniałaby kryteria miłości.

Kompromis pojmuję jako bądź (1) „porozumienie osiągnięte w wyniku wzajemnych ustępstw”, bądź (2) „odstępstwo od zasad, założeń lub poglądów w imię ważnych celów lub dla praktycznych korzyści”¹⁷. Oba znaczenia zawierają w sobie moment rezygnacji z czegoś, co jest mniej lub bardziej ważne dla danej osoby. Rezygnacja ta jest celowa, leży w interesie osoby rezygnującej. Zatem stoi za nią jakaś wartość, która jest w danym momencie ważniejsza niż ta wartość, z której się rezygnuje.

Kompromis oznacza w relacji obopólną rezygnację z jakichś wartości na rzecz drugiej osoby, w celu realizacji potrzeb własnych. Implikuje więc poprzedzający go stan konfliktu wywołanego pragnieniami osiągnięcia jakichś wartości przez strony relacji. Ktoś chce na przykład wyjechać na wakacje w góry, a druga strona chce wyruszyć nad morze. Jednocześnie obie osoby chcą być razem, bo

¹⁷ <http://sjp.pwn.pl/sjp/;2564125> [dostęp 22.09.2014].

jest to dla nich wartość najważniejsza. Przyjmując pewną idealizację praktycznych sytuacji, zakładam, że pobyt w obu miejscach, na zasadzie kompromisu: najpierw pojedziemy w góry, potem nad morze, spowoduje u każdej ze stron poważny dyskomfort uniemożliwiający odpoczynek. W efekcie osoby te spędzą urlop na połowicznym wypoczynku, jednocześnie męcząc się przez drugą część wyjazdu.

Jeżeli z kolei jedna ze stron postanowi zrezygnować z własnej formy spędzenia wyjazdu, może to oznaczać kompletny brak jej wypoczynku. Rozwiązanie bezkompromisowe polegające na tym, że żadna ze stron nie chce zrezygnować z preferowanej przez siebie formy wypoczynku, oznacza niemożność bycia razem. Wydaje się, że przy mniej istotnych wartościach rzecz może być rozwiązana drogą kompromisu, grozi co najwyżej tym, że – jak w powyższym przykładzie – wzajemne ustępstwa spowodują utratę części wypoczynku.

Problem pojawia się jednak wówczas, gdy mowa o kompromisie wobec wspomnianych wyżej najgłębszych ludzkich potrzeb. Z ich zaspokojenia w dłuższej perspektywie czasowej nie można rezygnować. Nie ma też w efekcie rozwiązań połowicznych, kompromisowych, prędzej czy później okażą się one nieskuteczne. Nie można być szanowanym czy szanować połowicznie; podobnie rzecz się ma z akceptacją, poczuciem sensu, autonomią lub wolnością.

Paradoksalnie, aby móc bez ograniczenia jakościowego lub czasowego (np. rozwód) kochać drugą osobę, należy uszanować własne głębokie potrzeby nawet, jeśli pojmuje się je jako ograniczenia ludzkiej natury. Miłość, która zna swoje ograniczenia, nie może, w trosce o relację miłości, zapomnieć o owych ograniczeniach. Nieszanowana żona czy mąż; osoba nieczująca się bezpiecznie, nie mogą pozwolić sobie na trwanie w takim stanie, właśnie w imię nie tylko miłości do siebie, ale również miłości do drugiego.

W miejsce więc kompromisu wobec ważnych ludzkich potrzeb proponuję bezkompromisowość pojętą jako właśnie brak takowego kompromisu, z jednocześnie jednak brakiem egoizmu czy egocentryzmu. Jak to jest możliwe? Otóż, jeśli relacja miłości budowana jest przez osoby ufające sobie, niebudujące fikcyjnego obrazu siebie, potrafiące określić i wyrazić własne potrzeby, to otwiera się możliwość nie tylko wzajemnego mówienia o potrzebach osobie kochanej, ale także wzajemnego zrozumienia i uszanowania. Kompromis zostaje wówczas zastąpiony przez zrozumienie i akceptację. Nawet, jeśli okaże się, że potrzeb obu stron nie da się zaspokoić wprost i od razu, to jednak samo zrozumienie i akceptacja widziane u osoby, którą się kocha, buduje zaufanie i bliskość, bez których relacja miłości jest niemożliwa.

Aby jednak uniknąć kompromisu poprzez zrozumienie i akceptację, potrzebne są: zauważenie potrzeb własnych i drugiej strony, odpowiednia też umiejętność wyrażania i słuchania potrzeb, a także wiedza na temat tego, jak je zaspokoić.

Jeśli te warunki zostaną spełnione, okaże się, że głębsze potrzeby i ich zaspokojenie są nie tyle przeszkodą dla miłości, ile wręcz ją warunkują. Otóż, aby móc kochać i być kochanym, potrzeba nie tylko poświęcenia, ale wiedzy, z czego i dla czego się rezygnuje. Bez znajomości potrzeb drugiej osoby trudno okazywać jej miłość. Trudno też mieć poczucie, świadomość, że miłość wyraża się w jakimś działaniu. Jeśli ktoś, kogo kocham, jest przeze mnie raniony jakimś działaniem, a nie sygnalizuje tego, trudno będzie zmienić owo raniące postępowanie. Z drugiej strony jeśli sam nie wyrażam, że potrzebuję być przytulonym czy że potrzebuję poczuć, że docenia się jakiś mój wysiłek, to drugiej osobie może być trudno zauważyć te moje potrzeby. Wzajemne spełnianie potrzeb jest, jak sądzę, materią miłości. Otwiera to pewną ciekawą możliwość. Jeśli bowiem potraktować miłość jako dbanie o owe fundamentalne potrzeby, dbanie wzajemne, to interesowności można pozbyć się w jedyny możliwy sposób. Ponieważ nie można pominąć konieczności spełniania fundamentalnych potrzeb, a jednocześnie działanie własne prowadzące do ich spełnienia trudno pogodzić z miłością, to jedynym rozwiązaniem jest poprzestanie na ich wyrażaniu i podpowiadaniu drugiej osobie, jak może je spełnić. Samo jednak spełnienie należy pozostawić tej osobie. W ten sposób rezygnować z siebie, że nie zaspokajając potrzeb samego, lecz wystawić się na wolne, autonomiczne działanie drugiej osoby. Wiąże się to z dynamiką relacji miłości. Z jednej strony, aby móc kochać, powinno się znać potrzeby drugiej osoby. Relacja ta wymaga jednak też wzajemności, więc aby być kochanym, trzeba wyrażać swoje potrzeby. Jest tu też pewna, sugerowana już, dialektyka. Otóż relacja miłości wymaga działania, pokazywania tego, że się kocha. Bez znajomości tego, jak to zrobić, tracić może nie tylko osoba, którą chce się kochać, ale i sam kochający. Świadomość tego, że się realnie czyni komuś dobro, jest bowiem źródłem radości, tym większej im bardziej się kocha. To z kolei pozwala kochać bardziej, dlatego że radość jest znamieniem szczęścia, które jest z kolei na tyle nietypową potrzebą, że nie można go realizować bezpośrednio, a jedynie przez miłość. Aby więc móc kochać, trzeba widzieć, że się realnie kocha, że czyni się dobro, którego ktoś pragnie.

Osobny problem stanowi sytuacja, w której jedna ze stron przestaje kochać, czyli spełniać owe głębokie potrzeby, przestaje też chcieć poświęcać się i być darem. Tymczasem z drugiej strony miłość nadal trwa. W skrajnej postaci osoba niekochana, w myśl powyższych uwag, może również przestać kochać, w tym sensie, że zaczną w niej oddziaływać mechanizmy chroniące ją przed brakiem szacunku, autonomii, poczucia bezpieczeństwa itd. Zgodnie z tymi założeniami jest to jednak już taka sytuacja, w której trudno mówić o intencjonalnym braku miłości. Ktoś może chcieć kochać, lecz wygasną w nim podstawy możliwości kochania. Otóż potrzeby, które przywołałem, są na tyle fundamentalne, że to nie miłość jest warunkiem ich realizacji, lecz one są warunkiem pozostawiania w jakiegokolwiek relacji. Ich bowiem niespełnienie może prowadzić do przekroczenia

granic, w jakich funkcjonuje zdrowa osobowość. Można od ludzi wymagać rezygnacji z przyjemności, seksu, własnych planów życiowych itd. w imię miłości właśnie, ale wymaganie destrukcji własnej osobowości jest już nie tyle ponad ludzkie możliwości, ile w ogóle sprzeczne z postulatami miłości jako relacji dwóch osób, skoro jedna z nich ulega atrofii.

IV. NIEBEZPIECZNA PRZESADA

Braniu pod uwagę własnych potrzeb zagrażają dwie skrajności. Z jednej strony będzie to idealistyczne poszukiwanie miłości jako kompletnej bezinteresowności, pojętej nie tylko jako brak egoizmu, ale jako całkowite ignorowanie realizacji swoich potrzeb na rzecz drugiej osoby (nawet, jeśli ich realizację proponuje osoba kochana). Takie rozumienie miłości jest o tyle niebezpieczne, że ignorowanie własnych potrzeb może doprowadzić do rozpadu relacji z tego powodu, że spełnienie najgłębszych potrzeb ludzkich jest warunkiem relacji, gdyż bez ich zaspokojenia uruchamiają się mechanizmy psychiczne, które nakazują zerwanie więzi.

Drugą skrajnością będzie przesada w dbaniu o realizację owych potrzeb, zarówno swoich, jak i drugiej osoby. Przesada nie tyle wynikająca z niemożliwości odroczenia realizacji potrzeb, ile raczej z braku świadomości, które z nich są faktycznie najważniejsze dla danej osoby, a przez to warunkują budowanie relacji z drugim.

Z obu tych skrajności pierwsza wydaje się bardziej niebezpieczna, gdyż konsekwentnie realizowana może doprowadzić do rozkładu relacji. Druga skrajność daje szansę na poznanie wagi potrzeb właśnie w i dzięki relacji, która uznaje ich rolę.

ZAKOŃCZENIE

W powyższym artykule starałem się uzasadnić konieczność uszanowania głębokich ludzkich potrzeb. Oczywiście przyjmuję tutaj, że granicami natury ludzkiej są właśnie głębokie potrzeby psychiczne. Konsekwentnie to one dyktują też granice miłości, pojęte jako warunki, w których ludzka miłość może się rozwijać, warunki, które nie są przekraczalne, dlatego że są ramami naszej natury. Nie można więc człowieka obwiniać za to, że odczuwa potrzebę szacunku, akceptacji, autonomii czy wolności. Jedną z konsekwencji przyjętego tutaj pojmowania ludzkiej natury jest konieczność budowania relacji miłości z uwzględnieniem wzajemnych potrzeb, ale też z koniecznością uznania i szanowania potrzeb własnych. Drugą konsekwencją jest pewien możliwy paradoks. Mianowicie możliwe jest w pewnych przypadkach, że ludzie nie dlatego przestają się kochać, że po-

stępują egoistycznie, ale dlatego że nie potrafią lub nie chcą uświadomić sobie własnych potrzeb lub boją się je wyrażać, lub nie wiedzą, jak je zaspokoić. W konsekwencji zrywają relację, przestają kochać.

Oczywistym zarzutem wobec proponowanej koncepcji jest brak jasnych kryteriów praktycznych odgraniczających egocentryzm, egoizm od właściwego dbania o własne potrzeby. Jednakże jeśli miłość rozumieć jako takie nastawienie, w którym potrzeby drugiej osoby stają się tak samo ważne jak własne, wówczas otwiera się przestrzeń mentalna, w której egocentryzm i egoizm przeszkadzają w relacji i konieczne okazuje się ich przekroczenie. Właśnie wyrażanie uczuć, potrzeb własnych i pytanie o uczucia i potrzeby drugiej osoby są warunkiem, bez którego przekroczenie egoizmu i egocentryzmu nie jest możliwe. Potrzeby okazują się przy takim pojmowaniu miłości wręcz jej warunkami, bez których nie może się ona ujawnić.

Powyższe wywody są oczywiście nader teoretyczne, niemniej jednak mogą mieć implikacje praktyczne z tego względu, że filozofia czy teologia mogą dostarczać pojęć, twierdzeń, które stanowić będą składową czyjegoś wyobrażenia o tym, czym jest miłość, a zatem też, jak powinna wyglądać relacja z osobą kochaną. Wszelkie idealizujące, w potocznym tego słowa rozumieniu, ujęcia miłości pozwalają budować wyobrażenia bardzo pociągające swoją bezinteresownością. Im bardziej jednak, w imię bezinteresowności, odciągają od szacunku wobec własnych potrzeb, tym bardziej w efekcie przeszkadzają kochać drugą osobę. Warunkiem kochania drugiego jest zaspokojenie nie tylko zwykłych potrzeb typu sen, jedzenie, ale też tych mniej widocznych, o których powyżej wspomniałem. Parafrazując Augustyna „Kochaj i rób co chcesz”, można moje tezy wypowiedzieć następująco: „Zaspakajaj autentyczne potrzeby swoje i innych, a nic więcej nie będziesz musiał robić”.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1996.
- Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Księgarnia św. Jacka, Kraków 2006.
- Berne E., *W co grają ludzie? Psychologia stosunków międzyludzkich*, tłum. P. Izdebski, PWN, Warszawa 1987.
- Frankl V.E., *Wola sensu: założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. A. Wolicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2010.
- Harris Th.A., *W zgodzie z sobą i z tobą: praktyczny przewodnik po analizie transakcyjnej*, tłum. E. Knoll, PAX, Warszawa 1979.
- Hošek P., *Vestigia Trinitatis in writings of J. A. Comenius and C. S. Lewis*, „Evangelical Review of Theology”, vol. 38, nr 2, 2014, s. 151-159.
- Lewis C.S., *Cztery miłości*, tłum. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2010.

- Nowy słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, PWN, Warszawa 2002.
- Nussbaum M.C., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Nussbaum M.C., *Luck and Ethics*, w: D. Stateman, *Moral Luck*, State University of New York Press, Albany 1993, s. 73-108.
- Nygren A., *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebes*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1930-1937.
- Pieper J., *O miłości*, tłum. I. Gano, PAX, Warszawa 1983.
- Rosenberg M.B., *Porozumienie bez przemocy. O języku serca*, tłum. M. Kłobuchowski, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2013.
- Schiller F., *O wdzięku i godności*, w: tenże, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, tłum. I. Krośsak i J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1972.
- Simmel G., *Fragmente und Aufsätze*, Drei Masken Verlag, München 1923.
- Słownik wyrazów obcych*, red. J. Tokarski, PWN, Warszawa 1971.
- Psychologia. Podręcznik akademicki*, red. J. Strelau, t. 1-3, GWP, Gdańsk 2000.
- Twardowski K., *Czy człowiek postępuje zawsze egoistycznie?*, w: *O wartościach, normach i problemach moralnych*, red. M. Środa, PWN, Warszawa 1994, s. 351-356.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, TN KUL, Lublin 2001.
- <http://sjp.pwn.pl/sjp/;2564125>, [dostęp 22.09.2014].
- <http://sjp.pwn.pl/sjp/interesowny;2466586.html> [dostęp 02.10.2014].
- <http://translatice.pl/szukaj/po-niemiecku/interesownosc.html> [dostęp 02.10.2014].

SUMMARY

In my article I present two concepts of love. One is developed by Anders Nygren, and it rejects any human needs from the space of love. The second tries to defend human needs as an important background of human relations. My own thesis underlines the possibility of understanding love as accepting human needs. I am defending the vision of human nature which includes needs, like sense of security, acceptance, freedom, autonomy or sense of life. On this ground I try to show that human fundamental needs are conditions of love.

Keywords

agape, eros, Nygren, Pieper, selfishness, selflessness, love, psychological needs

Słowa kluczowe

agape, eros, Nygren, Pieper, interesowność, bezinteresowność, potrzeby psychiczne

AGNIESZKA BIEGALSKA

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Wydział Humanistyczny
Instytut Filozofii

Gdybym miłości nie miał... Miłość „ludzkich” maszyn

If I do not have love... “Humanoid” Love

„On ją dostrzegł nagle, ona go dojrzała
I świat im zniknął z oczu [...]”

Te słowa Jacka Kaczmarskiego rozpoczynają jego *Legendę o miłości*, która opisuje przejawy ludzkiej miłości – niepewność i odwagę, prawdy tajemne, lęk, siłę, zapamiętania i przebudzenia, trud, oskarżenia i winy, niespełnienia i przesady. Każdą ze strof kończą słowa „Żadne nie wiedziało, że tylko przez chwilę...”¹. Czy ta „chwila” dotyczy wyłącznie przejawów ludzkiej miłości, czy może samej istoty miłości? Dlaczego, skoro to tylko chwila, tak zaciekle o nią walczymy, tak jej pożądamy i pragniemy? A co z samą istotą fenomenu miłości? Józef Tischner, opisując chrześcijańską powinność miłowania Boga nade wszystko, napisał: „należy wątpić, czy komukolwiek uda się w przyszłości powiedzieć na temat miłości coś naprawdę nowego”². Może Tischner był po prostu pesymistą? Być może na gruncie etiologii nastąpił już tak znaczny postęp, że poznane zostały biopsychiczne uwarunkowania miłości, zaś najnowocześniejsze metody obrazowania mózgu są podstawą do konstruowania oprogramowania miłości – czy lepiej – oprogramowania „do kochania”? Może znana jest już chemia miłości? A jeśli tak, to czy miłość jest właściwa tylko dla *homo sapiens*? Czy tylko człowiek może kochać i być kochany?

¹ J. Kaczmarski, *Legenda o miłości*, www.kaczmarski.art.pl [dostęp 21.06.2014].

² J. Tischner, *Jak żyć?*, Wrocław 2000, s. 67.

I. KOCHAJĄCE HUMANOIDY?

Od czasów badań Ellen Berscheid minęło 40 lat, a David Levy w pracy *Love and Sex with Robots: The Evolution of Human-Robot Relationships* przekonująco dowodzi, że w niedalekiej przyszłości możliwa będzie przyjaźń, miłość i seks, a nawet małżeństwo pomiędzy ludźmi i robotami.

Roboty będą niezwykle atrakcyjne dla ludzi jako ich towarzysze z powodu licznych talentów, możliwości i zdolności odczuwania. Będą one miały zdolność zakochiwania się w ludziach i stawania się w sposób romantyczny atrakcyjnymi i pożądanymi seksualnie przez ludzi. Roboty będą przekształcać ludzkie pojęcie miłości i seksualności. Nie sugeruję, że większość ludzi będzie wystrzegać się miłości i seksu z innymi ludźmi na rzecz relacji z robotami, choć u niektórych osób z pewnością tak będzie, ale to, co wydaje mi się być całkowicie uzasadnione i bardzo prawdopodobne, ba, nieuniknione, to to, że wielu ludzi będzie poszerzać swoje horyzonty miłości i seksu, uczenia się, eksperymentowania i cieszenia się nowymi formami relacji, które jako możliwe będą przyjemne i satysfakcjonujące. A wszystko to dzięki rozwojowi wysoko zaawansowanych robotów humanoidalnych³.

Teza Leviego może budzić niedowierzanie, jednak w 2007 roku w grudniowym wydaniu „New York Timesa” Robin M. Henig napisała:

W ramach swoich badań [przygotowania do napisania recenzji o książce Leviego – A.B.] spędziłam kilka dni w laboratorium robotyki humanoidalnej w M.I.T. I muszę przyznać, że trochę zakochałam się w jednym z robotów. Obiektem moich uczuć było Domo, dobrze zbudowana maszyna męskich rozmiarów z dużymi niebieskimi oczyma, skrzyżowanie He-Mana i Chrysler Buildinga. Kiedy chwycił moją rękę w swoje mocne gumowe szczypce, czułam pewien rodzaj emocji⁴.

Powyższy opis „lekkiego zakochania” zapewne nie porusza naszych serc tak, jak słowa Bolesława Leśmiana:

Na palcach doń się zbliżam, by kroków odgłosy
Nie spłoszyły tej ciszy, w której trwa i rośnie,
I oczy przymykając, całuję zazdrośnie
Jedwab ciepły od słońca i mokry od rosy⁵.

Może jednak ta różnorodność wyrazu cytowanych emocji jest wyłącznie różnicą zachodzącą na poziomie opisu? Z jednej strony porywające pióro poety malującego romantyczne przejawy miłości; z drugiej zaś stajemy przed próbą naukowego ujęcia pewnego aspektu fenomenu zakochania.

³ D. Levy, *Love and Sex with Robots: The Evolution of Human-Robot Relationships*, New York–London–Toronto–Sydney–New Delhi–Auckland 2007, s. 22.

⁴ R.M. Henig, *Robo Love*, „The New York Times”, December 2, 2007, www.nytimes.com [dostęp 26.06.2014]. Skrót M.I.T. oznacza Massachusetts Institute of Technology.

⁵ B. Leśmian, *Pieszczota*, w: tenże, *Sen miałem*, Warszawa–Rzeszów 2000, s. 153.

Miłość do ludzi, do obiektów ożywionych i nieożywionych, naszych zwierząt domowych, pluszowych misiów, komputerów, przyjaźń z samochodem czy zegarkiem... Jeśli stanie się tak, jak prorokuje Levy, że królestwo „technologii sztucznej emocji” ma zapanować w 2050 roku, to niebawem sami przekonamy się, czy naszymi emocjami wstrząsa jakaś prześlicznej urody inteligentna humanoidalna maszyna.

Faktem stała się rozpoczęta kilka lat temu przez japońską firmę Axis produkcja sexbotów – maszyn o realistycznie ludzkim wyglądem, które spełniają każdą seksualną fantazję człowieka. Wydaje się, że produkt Axis jest rozwiniętą wersją humanoidalnego automatu ‘The Machine’ – maszyny do rodzenia zaprojektowanej przez Angélique du Coudray w 2. połowie XVIII wieku. Co różni te produkty? Oczywiście poza wizerunkiem/powłoką (hiper-naturalistycznie ludzki wygląd sexbotów) obie maszyny odróżnia cel, w jakim zostały zaprojektowane. Du Coudray chciała pomóc nauce, a maszyna miała jedynie ilustrować proces narodzin dziecka. Maszyny firmy Axis służą zaspokajaniu ludzkich potrzeb fizjologicznych. Z punktu widzenia piramidy ludzkich potrzeb Abrahama Masłowa klasyfikacja tych potrzeb jest jednoznaczna: manekin ‘The Machine’ zaspokaja potrzeby najwyższego rzędu, zaś sexbot najniższego. Jednak Leviemu chodzi o coś więcej, o połączenie pięknej powłoki maszyny z inteligencją. Mamy dziś już roboty eksploracyjne, medyczne, wojskowe czy przemysłowe, roboty społeczne, do użytku publicznego czy osobistego⁶. W paście tej różnorodności pojawiły się również roboty humanoidalne z wbudowanym systemem biometrycznej sztucznej inteligencji (*Biometric Artificial Intelligence Neural System*) i takie, które wyglądają jak prawdziwy człowiek⁷.

Współczesna myśl techniczna nie zatrzymała się wyłącznie na projektach humanoidów z BAINS. Popularność zyskuje posiłkowana literaturą *science fiction* wizja nowej rasy o nazwie The Cybermen – Human 2.0. Futurystyczny Człowiek 2.0 – podobny do Borga z rasy cyborgów z filmowego *Star Treka* – to zbroja robota wyposażona w ludzki mózg⁸. Oczywiście te mózgi w maszynie będą musiały mieć jakiś związek z „ciałem” robotów, jednak obecny stan wiedzy nie wyjaśnia, w jaki sposób ta futurystyczna wizja mogłaby stać się rzeczywistością. Sympatycy tego projektu twierdzą, że niezaprzeczalną zaletą nowej rasy będzie to, iż przyczyni się ona do „modernizacji” ludzkości. Otwarte oczywiście pozostaje pytanie, czy wówczas jeszcze będziemy mówili o l u d z k o ś c i? W jed-

⁶ Por. www.asimo.pl [dostęp 27.06.2014].

⁷ Humanoidalny robot z BAINS został zaprojektowanym przez Le Trunga i, co ciekawe, otrzymał imię Aiko (Miłość). Natomiast już w 2003 roku na międzynarodowej wystawie robotów w Tokio zaprezentowana została maszyna ‘Actroid’ – robot humanoidalny mający wygląd młodej japońskiej kobiety, która do złudzenia przypomina prawdziwą kobietę. Por. www.asimo.pl [dostęp 27.06.2014].

⁸ www.roblox.com [dostęp 29.06.2014].

nym ze swoich *Smaków życia* ks. Jan Kaczkowski postawił niezwykle interesujące pytanie o genom Jezusa Chrystusa, który został poczęty bez udziału ludzkiego męskiego DNA⁹. Pozwalam sobie przetransponować to pytanie na potrzeby mojej analizy. Jestem bardzo ciekawa, jaki genom miałby Człowiek 2.0. Czy w ogóle miałby genom? No i właściwie dlaczego w nazwie pojawia się jeszcze słowo *człowiek*, skoro mamy do czynienia z cyborgiem? Te pytania dziś muszą pozostać bez odpowiedzi. Jednak pomimo ich braku zdaje się, że jesteśmy o krok od realizacji wizji Leviego, o krok od „sztucznych partnerów” do życia, małżeństwa – seksu i miłości. Stanie się to wówczas, gdy humanoidalne maszyny będą wyposażone w świadomość i emocje, a wówczas „jeśli sztuczne emocje robota skłonią go do powiedzenia rzeczy takich jak: «Kocham cię», na pewno powinniśmy być gotowi do uznania tej deklaracji za prawdziwą”¹⁰. Wówczas jakiś *Actroid Repliee Q2^x*, to imię tej, którą pokochasz. Roboty przestaną być niewolniczymi maszynami, a zyskają możliwość stanowienia o sobie – staną się wolne, będą mogły kochać.

Ta perspektywa wprost zaprowadzi nas do konieczności podjęcia dyskursu o kryteriach etycznych, które będą mogły być zastosowane do maszyn. Oczywiście warunkiem wstępnym musi się stać założenie, że maszyny są (będą) wolne. Wówczas jednak pojawiłby się problem, który sygnalizuje Dylan Evans¹¹. Tak jak my mielibyśmy prawo chcieć wejść w relację z maszyną, tak maszyna też miałaby swoje chcenia – mogłaby nie chcieć. Wtedy często przytaczany argument na rzecz emotywnych maszyn głoszący, że humanoid mógłby stać się wybawieniem dla wielu samotnych, odrzuconych, niechcianych, czyli niepokochanych ludzi, traci swą moc. Mogłabym się bowiem okazać nieatrakcyjna dla maszyny. Faktem zaś musiałaby się stać zainicjowana przez Isaaca Asimova etyka robotów, którą należałoby spleść z etyką ludzką w ramach jakiejś nowej etyki transrasowej¹². Wprawdzie wydaje się, że są to jedynie futurystyczne dywagacje, jednak na świecie trwa już debata na temat potrzeby regulacji prawnych dotyczących robotów. Prawa Asimova, tak jak trzy prawa robotów Davida Langforta i Marka Tildena, koncentrowały się wokół relacji robot – człowiek. Robin Mur-

⁹ boskatv.pl [dostęp 29.06.2014].

¹⁰ D. Levy, *Love and Sex with Robots...*, dz. cyt., s. 10 i 12.

¹¹ D. Evans, *Can robots have emotions?*, www.inf.ed.ac.uk [dostęp 29.06.2014].

¹² Isaac Asimov wprowadził trzy podstawowe prawa robotyki: „po pierwsze: robot nie może wyrządzić żadnej krzywdy człowiekowi, nie może też poprzez brak czynnej reakcji dopuścić, aby człowiekowi stała się jakkolwiek krzywda. Po drugie: robot musi wykonywać każde polecenie człowieka pod warunkiem, że rozkaz taki nie koliduje z Prawem Pierwszym. Po trzecie, robot musi ochraniać własny mechanizm pod warunkiem, że nie jest to sprzeczne z prawem Pierwszym i Drugim”. I. Asimov, *Ja, robot*, tłum. J. Śmiegiel, Bydgoszcz 1993, s. 52. W pracy *Roboty i imperium* Asimov wprowadził Prawo Zerowe (nadrzędne): „Robot nie może skrzywdzić ludzkości, lub poprzez zaniechanie działania doprowadzić do uszczerbku dla ludzkości”. Por. I. Asimov, *Roboty i imperium*, tłum. P. Braiter, Poznań 2014.

phy i David D. Woods w pracy *Beyond Asimov: The Three Laws of Responsible Robotics* zauważają, że w dyskusji o prawach robotów powinno nastąpić odwrócenie tej relacji i zwrot ku stosunkowi człowiek – robot¹³. Sir David King – pracownik rządu UK – postawił tezę, że jeśli powstaną inteligentne roboty, które będą odczuwały, to wówczas będzie trzeba nadać im takie same prawa jak ludziom¹⁴. Z kwestią praw robotów wiąże się *idea of software*, czyli oprogramowania. Wydaje się bowiem, że problem regulacji prawnych powinien dotyczyć oprogramowania robotów, a nie samych robotów¹⁵.

II. EMOCJE I ŚWIADOMOŚĆ

Powróć teraz do zasygnalizowanej wyżej kwestii tego, co odróżnia człowieka od maszyny. Odpowiedź, której udzielił Levy, była dwuskładnikowa: emocje i świadomość. Zapytajmy najpierw o maszyny emocjonalne czy też emocje u maszyn.

Co ciekawe, do XIX wieku nie podejmowano naukowego dyskursu na temat emocji w ogóle. Sytuację zmieniła praca *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt* Karola Darwina, gdzie znajdujemy tezę, z której wynika, że emocje są biologicznie zdeterminowane i powszechne w kulturze ludzkiej¹⁶. W 1884 roku William James skonstatował, że to, co nazywamy emocją, jest związane z określonymi wzorcami reakcji fizjologicznych, którymi kieruje autonomiczny układ nerwowy¹⁷. Tak więc coś takiego jak emocje nie istnieje. To zaś, co ludzie nazywają emocjami, jest błędną nazwą sygnałów, które odbiera ciało. W 1962 roku za sprawą ustaleń Stanleya Schachtera i Jerome Singera nastąpił odwrót od twierdzeń Jamesa, choć dziś można odnotować powrót do pierwszej części tej dziewiętnastowiecznej tezy¹⁸.

¹³ Szerzej patrz: R. Murphy, D.D. Woods, *Beyond Asimov: The Three Laws of Responsible Robotics*, "IEEE Intelligent Systems", Vol. 24 No. 4, July/August 2009, p. 14-20.

¹⁴ Szerzej patrz np. M. Błoński, *Powszechna Deklaracja Praw Robotów?*, www.kopalnia-wiedzy.pl [dostęp 01.07.2014]; *Na Zachodzie trwa debata o prawach robotów*, www.pch24.pl [dostęp 01.07.2014].

¹⁵ *Why it is not possible to regulate robots*, www.theguardian.com [dostęp 01.07.2014].

¹⁶ K. Darwin, *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, tłum. Z. Majlert, K. Zaćwilichowska, Warszawa 1988. Angielski tytuł brzmi: *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Tłumaczki termin *expression* przetłumaczyły jako 'uczucia'.

¹⁷ W. James, *What is an Emotion?*, "Mind" 9(1884), p. 188-205.

¹⁸ Mowa tutaj o pracy: S. Schachter, J.E. Singer, *Cognitive, social, and physiological determinants of emotional state*, "Psychological Review" 69(1962), p. 379-399. Szerzej patrz np. R.J. Davidson, *Złożoność poszukiwania fizjologicznej specyficzności emocji*, w: *Natura emocji*, red. P. Ekman, R.J. Davidson, tłum. B. Wojciszke, Gdańsk 1998, s. 205-210; J.E. LeDoux, *Specyficzność fizjologiczna emocji – nie zapominajmy o fizjologii CUN*, w: *Natura emocji*, dz. cyt., s. 215-218.

W latach 50. XX wieku za przyczyną badań m.in. Margaret Mead popularność zaczęła zdobywać tzw. „kulturowa teoria emocji”. Natomiast twórca „atlasu emocji” Paul Ekman wykazał, że istnieją emocje wrodzone o charakterze uniwersalnym, tzw. podstawowe, a następnie postawił tezę, że „wszystkie emocje mają podstawowy charakter, gdyż każdą cechuje co najmniej siedem spośród charakteryzowanych własności”¹⁹. Są nimi: (1) automatyczna ocena sytuacji, (2) niezmienniki w zdarzeniach poprzedzających pojawianie się emocji, (3) występowanie ich u innych naczelnych, (4) szybkie wzbudzenie, (5) krótkotrwałość, (6) powstawanie mimowolne, (7) zróżnicowanie wzorców reagowania fizjologicznego oraz – dodany później – (8) uniwersalny, wyróżniający je sygnał. Dylan Evans zajmuje stanowisko pośrednie, uznając za Ekmanem, że są emocje właściwe dla natury ludzkiej, ale też takie, które warunkuje świat kulturowy²⁰.

Z przytoczonego wyżej rysu widać, że natura ludzkich emocji nie jest jeszcze ostatecznie odkryta i zdefiniowana. Okazało się jednak, że nie przeszkodziło to w podjęciu prób zbudowania emocjonalnej maszyny. W 1990 roku w laboratoriach M.I.T. wyprodukowano emocjonalnego robota o nazwie „Kismet”, który wykazał proste formy zachowań emocjonalnych. Co ciekawe, ludzie reagowali naturalnie na tę sztuczną formę życia. Gdyby ta maszyna posługiwała się szerszą gamą emocji, miała mimiczną twarz, mówiła (odpowiednio akcentując i modulując głos), to byłibyśmy o krok od wypowiedzenia tezy: mamy emocjonalną maszynę. Jednak, jak słusznie zauważa Dylan Evans, roboty będą musiały jeszcze posiadać ludzką zdolność wnioskowania emocji z działania²¹. Oczywiście produkujemy już takie *m o b o t s* (*mobile robots*), które wyposażone są w zdolność poruszania się i reagowania na przeszkody. Czy jednak taki mobot ucieka przed zagrożeniem, bo naprawdę się boi? Evans twierdzi, że w przyszłości to pytanie stanie się bez znaczenia. Argumentuje zaś w duchu Kartezjusza. Zdaniem Kartezjusza bowiem

nie wyda się to zgoła dziwne tym, którzy wiedzą, jak wiele różnych automatów, czyli poruszających się maszyn, ludzka przemyślność zdolna jest wytworzyć, posiłkując się bardzo niewielką liczbą części w porównaniu do wielkiej mnogości kości, mięśni, nerwów, tętnic, żył i wszystkich innych składników znajdujących się w ciele każdego zwierzęcia; będą oni uważali ciało za maszynę, która jako wykonana ręką Boga jest nieporównywalnie lepiej urządzona i ma w sobie ruchy bardziej zadziwiające aniżeli jakakolwiek z maszyn wymyślonych przez człowieka²².

Zwierzęta są więc maszynami, które działają zgodnie z prawami mechaniki na zasadzie bodziec – reakcja (wcześniej zaprogramowana). Kryterium rozstrzy-

¹⁹ P. Ekman, *Wszystkie emocje są podstawowe*, w: *Natura emocji*, dz. cyt., s. 25. O własnościach emocji szerzej patrz: tamże, s. 23-24.

²⁰ Szerzej patrz: D. Evans, *Emotion. The Science of Sentiment*, Oxford 2001.

²¹ D. Evans, *Can robots have emotions?*, www.inf.ed.ac.uk [dostęp 07.07.2014].

²² R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 65.

gającym, w myśli Kartezjusza, jest mowa. Zwierzęta w związku z tym, że nie mówią, są bezrozumne²³. Zdaniem Evansa, los kartezjańskich zwierząt współcześnie podziеляją roboty, a ludzki sprzeciw, by przypisywać maszynom emocje, wynika z faktu, że nasze roboty są cały czas bardzo prymitywne²⁴.

Ważne oczywiście jest również uzyskanie odpowiedzi na pytanie, po co nam emocjonalne humanoidy. Pierwszym podawanym argumentem, a często wydaje się, że rudymenarnym, jest p r z y j e m n o ś ć. Na pytanie o to, czy chciałabym, żeby mój laptop rozpoznawał moje emocje i reagował na nie, mówił do mnie uspokajająco, gdy coś źle kliknę, no i ładnie wyglądał, odpowiedź jest twierdząca. Kolejne argumenty odwołują się do użytkowego charakteru maszyn. Rosalind Picard wskazała wiele obszarów, w których roboty mogą stać się bardzo potrzebne, np. w pracy z ludźmi z dysfunkcjami mowy, do badania ludzkich stanów emocjonalnych, do pracy z chorymi na autyzm, w leczeniu padaczki czy zaburzeń snu²⁵. Wydaje się jednak, jak postuluje Evans, że jeśli pojawią się naprawdę wysoko zaawansowane afektywne roboty, to będą one służyły do rozrywki. Zwiastunem tej wizji są wirtualne maszyny z protoemocjonalnymi zdolnościami, takie jak zwierzątka zamieszkujące ekran komórki, które trzeba karmić, głaskać i wyprowadzać na spacer, bo w przeciwnym wypadku stają się smutne i płaczą. Dobrą ilustrację tego zagadnienia stanowi gra Maxis Software o nazwie *The Sims*, gdzie gracz tworzy własnego wirtualnego człowieka, a następnie osadzając go w konkretnej rzeczywistości, kontroluje jego życie i zaspokaja potrzeby. Sims bywa zły, smutny, miewa depresję czy płacze. Ludzie lubią swoje wirtualne zwierzątka i swoich wirtualnych ludzi, chcą o nie dbać i z nimi przebywać, zdaniem Evansa, będą również chcieli, by maszyny stały się częścią ich życia. Kiedy ta futurystyczna wizja stanie się faktem, nikt nie zapyta, czy ten Sims płacze naprawdę. Budowa takich maszyn wydaje się zadaniem nie tylko dla inżynierów, lecz także dla psychologów.

Dla pełnego obrazu omawianego zagadnienia należy odnieść się do drugiego, wymienionego przez Leviego, składnika różnicującego maszyny i ludzi – świadomości. Problem świadomości robotów związany jest z ludzkimi osiągnięciami na polu produkcji humanoidów z BAINS. Stanęliśmy w obliczu nowego wzoru na inteligencję ($F = T \nabla S\tau$), gdzie *i n t e l i g e n c j a* definiowana jest jako

²³ Tamże, s. 67.

²⁴ D. Evans, *Can robots have emotions?*, dz. cyt.

²⁵ Por. np. R. Picard, *Affective Computing*, Cambridge 1997; R.W. Picard, *Emotion Research by the People, for the People*, "Emotion Review", Vol. 2 No 3, 2010, pp. 250-254; A. Sano, R.W. Picard, *Comparison of Sleep-Wake Classification Using Electroencephalogram and Wrist-Worn Multi-Modal Sensor Data*, 36th Annual International Conference of the IEEE Engineering in Medicine and Biology Society (EMBC), (To Appear) 2014; R.W. Picard i in., *Crowd-Sourcing a Scientific Study to Understand Autonomic Disruption in Epilepsy*, poster at the 2014 Patterns Against Mortality in Epilepsy (PAME '14) Conference, Minneapolis, June 2014. Szerzej patrz: www.affect.media.mit.edu [dostęp 07.07.2014].

„proces fizyczny maksymalizujący przyszłe możliwe działania i unikający ograniczeń”²⁶. Na ile moc obliczeniowa tego wzoru okaże się skuteczna? Czy to już czas na inteligentne humanoidy? W tym miejscu należy skonkludować, że pytania te muszą pozostać bez odpowiedzi. Pewne zaś jest to, że po rewolucji przemysłowej przyszła rewolucja internetowa – obie zmieniły oblicze świata. Teraz nadszedł czas rewolucyjnego internetu przemysłowego (*Industrial Internet*), tzn. fuzji ludzkiego umysłu i maszyn, a dokładnie inteligentnych maszyn, skomplikowanych analiz i kreatywnych ludzi²⁷.

Oczywiście, aby sztuczną inteligencję można było nazwać prawdziwą, musi się ona sama uczyć, co oznacza, że nie może być zaprogramowana. Włodzisław Duch zwraca uwagę na to, że w toku uczenia się, nabywając wszelkiej, czyli nie-selekcjonowanej wiedzy, stanie się ona nieprzewidywalna²⁸. Nie możemy bowiem założyć, że będzie to nasz dobry, kochany robocik, ponieważ będzie on niezależny, samodzielny, wolny. Nie jest to jednoznaczne z realizacją filmowych obrazów „buntu maszyn”, ale i takiego scenariusza nie można wykluczyć. Żadnego nie można wykluczyć.

III. TRANSHUMANIZM

Powyższe rozważania wpisują się w dyskusję nad koncepcją zwaną transhumanizmem – *Humanity+* (H+, >H). Najnowsza definicja tego prądu myślowego wywodzącego się z humanizmu – zbudowana na podstawie definicji Maxa More’a – głosi, że

transhumanizm to: (1) ruch intelektualny i kulturalny, który potwierdza możliwość i celowość zasadniczej poprawy kondycji ludzkiej, dzięki zastosowaniu rozumu, zwłaszcza poprzez rozwijanie ogólnodostępnych technologii, by wyeliminować starzenie się i znacznie zwiększyć ludzkie zdolności intelektualne, fizyczne i psychologiczne; (2) badanie konsekwencji, obietnic i potencjalnych zagrożeń związanych z technologiami, które pozwolą nam przezwyciężyć podstawowe ludzkie ograniczenia oraz badania kwestii etycznych związanych z opracowywaniem i stosowaniem tych technologii²⁹.

²⁶ A.D. Wissner-Gross, C.E. Freer, *Causal Entropic Forces*, “Physical Review Letters”, PRL 110, 168702 (2013); A.D. Wissner-Gross, *A new equation for intelligence*, wykład dla TED, November 17, 2013, www.ted.com, [dostęp 12.07.2014].

²⁷ Por. P.C. Evans, M. Annunziata, *Industrial Internet: Pushing the Boundaries of Minds and Machines*, General Electric 2012.

²⁸ *Od mózgu do Matriksa*, z prof. Włodzisławem Duchem rozmawiał Winicjusz Schulz, „Głos Uczelni. Czasopismo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika”, Rok XXIII (XXXIX), nr 7 (341), lipiec 2014, s. 14.

²⁹ www.humanityplus.org [dostęp 08.07.2014]. Praca Maxa More’a patrz: M. More, *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, Retrieved 16 May 2013.

Osiągnięciu celu, którym jest udoskonalenie ludzkich możliwości, ma służyć konwergencja czterech głównych gałęzi technologii: nanotechnologii, biotechnologii, technologii informacyjnych i nauk kognitywnych (NBIC)³⁰. Marzeniem transhumanistów jest przekroczenie uwarunkowań biologicznych, stworzenie nowego życia postbiologicznego, czyli zbudowanie człowieka bionicznego, który ostatecznie stanie się całkowicie syntetyczną sztuczną inteligencją (A.I.)³¹. Wprawdzie na oficjalnej stronie *humanity plus* przeczytać możemy tezę głoszącą, że termin „postczłowiek” znamionuje, że nadal będziemy mieli do czynienia z ludźmi, to jednak wydaje się, że współczesny człowiek ma być jednym z ogniw ewolucji, służącym jako materiał dla nadchodzącej nowej rasy³².

Głównym hasłem nowej ery ma bowiem stać się słowo *s i e ć*. Nowe sztuczne mózgi (bo one będą już lepsze niż nasze obecne) zostaną połączone w jedną sieć, której zaletą będzie to, że każdy podłączony do sieci stanie się jej współtwórcą. Oczywiście można postawić pytanie, czy to tylko futurystyczne mrzonki? Jean-Claude Guillebaud komentuje:

Jesteśmy świadkami niezwyklej metamorfozy, która zachodzi co tysiąc lub dwa tysiące lat. Widzimy, że nasz dotychczasowy świat, świat w którym się narodziliśmy, dorastaliśmy i pracowaliśmy zaczyna znikać z całym dotychczasowym systemem odniesień i wartości. Zastępuje go zaś świat, który nie został jeszcze do końca pomyślany. Doświadczamy niewyobrażalnego, a to oznacza, że od 20 lat postęp technologiczny wyprzedza ludzką myśl³³.

Ludzie jako rasa okazują się zbyt słabi, by przetrwać na Ziemi. Nasze ciała wraz z upływającym czasem stają się coraz bardziej niesprawne, a ostatecznie przestają pracować. Współcześnie dysponujemy szeregiem mechanicznych narządów zewnętrznych (od telefonów do protez robotycznych) i wewnętrznych (od zastawki serca do autonomicznego serca TAH), które ulepszając i ułatwiając nasze funkcjonowanie, zmuszają do redefiniowania natury i tożsamości człowieka.

³⁰ www.nbic.info [dostęp 08.07.2014].

³¹ Patrz też: R. Kurzweil, *The Singularity Is Near*, USA 2005; K. Adamski, *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, „Roczniki Teologii Moralnej”, t. 4(59), 2012, s. 107. Oczywiście ludzki organizm, „albo będzie wymagał przebudowy za pomocą zaawansowanej nanotechnologii albo radykalnego wzmocnienia przy wykorzystaniu niektórych technologicznych kombinacji, takich jak inżynierii genetycznej, psychofarmakologii, terapii anti-aging, interfejsów neuronowych, zaawansowanych narzędzi zarządzania informacjami, leków wzmacniających pamięć, komputerów noszonych na ciele i technik poznawczych”. www.humanityplus.org [dostęp 08.07.2014].

³² Por. N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ. A general introduction. Version 2.1*, Oxford 2003, s. 5-6.

³³ Cytowana wypowiedź pochodzi z dokumentu Philippe’a Borrel’a *Transhumanizm. Człowiek w świecie maszyn*, Francja 2012. Patrz też: J.-C. Guillebaud, *La Vie Vivante: contre les nouveaux pudibonds*, Paris 2011.

„Sztuczne życie” – marzenie Johna Craiga Ventera – czyli gatunek bakterii zdolny do samodzielnego rozmnażania zrodzony przez komputer, stało się faktem³⁴. Mamy pierwszą syntetyczną komórkę. Problem dotyczący skanowania obrazów z ludzkich mózgów współcześnie związany jest z parametrami trybu wyświetlania, czyli rozdzielczością obrazu³⁵. Stajemy w tym większym zadziwieniu, jeśli zdamy sobie sprawę z faktu, że świat wirtualny i cyfrowy to ósmy kontynent, ogromna, nieograniczona baza danych. Ludzie transhumanizmu staną się

odporni na choroby i starzenie, będą młodzi i żywotni bez ograniczeń. Będą umieli sprawować kontrolę nad własnymi pragnieniami, nastrojami i stanami psychicznymi tak, by móc unikać zmęczenia i rozdrażnienia. Będą mieli zwiększoną zdolność przeżywania przyjemności, doświadczania miłości, piękna i spokoju. Będą doświadczać nowych stanów świadomości, do których dziś nasz mózg nie ma dostępu. Wydaje się prawdopodobne, że sam fakt nieskończonego, aktywnego i zdrowego życia każdego zaprowadzi ku posthumanizmowi, pod warunkiem, że każdy z nas będzie miał gwarancję dostępu do zbioru własnych wspomnień, umiejętności i inteligencji³⁶.

IV. GDYBYM MIŁOŚCI NIE MIAŁ...

Zaletą futurystycznych wizji nowej rasy jest to, że pozwalają one ostatecznie odpowiadać na rudymentalne pytania ludzkości. Czym bowiem będzie nieśmiertelność? To życie moich danych na twardym dysku, moja własna kopia zapasowa. Z ulgą tę formę nieśmiertelności przyjmą ci, którzy jak Nikołaj Fiodorow „śmierć uznają za skandal, za obrazę dla naszej moralności, za zjawisko, z którym niepodobna się pogodzić... [Dla których – AB] śmierci być nie powinno. Nigdy i nigdzie. Ani w czasie przyszłym, ani przeszłym...”³⁷. A co z miłością?

Miłość to (neuro)peptyd. Do takiej nienowej już konkluzji prowadzą badania mózgu. Wiadomo, że z emocjami wiąże się chemia mózgu, a konkretnie generowana w części brzusznej gałki błędej mózgu (część przedmózgowia), fenyloetyloamina³⁸. U osób zakochanych występuje 14 tys. razy więcej koncentracji fenyloetyloaminy niż u niezakochanych. Dalej, w procesie kochania udział bierze „ścieżka nagrody” (dopamina), uaktywniają się receptory takich substancji jak kokaina, następnie adrenalina i kortyzol. Obrazowania mózgu (PET) w stanie zakochania pokazują, że aktywny jest tylko obszar w układzie limbicznym,

³⁴ D.G. Gibson i in., *Creation of a Bacterial Cell Controlled by a Chemically Synthesized Genome*, „Science”, 2 July 2010, Vol. 329 No. 5987, p. 52-56.

³⁵ M.L. Jepsen, *Czy urządzenia przyszłości będą w stanie odczytywać obrazy z naszych mózgów?*, wykład dla TED, www.ted.com [dostęp 12.07.2014].

³⁶ N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ. A general introduction. Version 2.1*, Oxford 2003, s. 5.

³⁷ Myśl Nikołaja Fiodorowa zaczerpnięta z: M. Milczarek, *Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Kraków 2013, s. 9-10.

³⁸ Por. np. K. Szymborski, *Poprawka z natury. Biologia, kultura, seks*, Warszawa 1999.

zaś obszary odpowiadające np. za racjonalne myślenie czy tożsamość są zupełnie nieaktywne. Okazało się, że cały cortex jest nieaktywny, zaś ośrodki odpowiedzialne za widzenie działają nieprawidłowo³⁹. Jednak opisanych stanów nie cechuje stałość. Jedne neuropeptydy ustępują, by ich miejsce zajęły inne. Poziom fenyloetyloaminy obniża się, a jej miejsce zajmuje morfina. Do zjawiska tego odniosła się antropolog Helen Fischer, która w badaniach na grupie reprezentatywnej udowodniła, że maksymalnie po czterech latach zakochanie traci swą atrakcyjność⁴⁰. Jest to ten okres, w którym przychodzi czas na jakiś rodzaj głębszego przywiązania lub rozstanie. W tym miejscu musimy się przenieść na grunt psychologii, bo wprowadzie znany jest „ośrodek miłości”, to jednak charakterystyka fenomenu miłości wybiega poza ramy chemii mózgu.

Robert Sternberg zaproponował trójkątnikową teorię miłości (*triangular theory of love*)⁴¹, gdzie na miłość składają się: (1) intymność – obejmuje uczucia bliskości, więzi oraz zabezpieczanie doświadczeń; (2) namiętność – obejmuje dążenie prowadzące do romansu, pociąg fizyczny i spełnienie seksualne oraz (3) decyzja i zaangażowanie do zachowania miłości. Następnie Sternberg wyszczególnił właściwości tych składników, które obrazują fazy związku miłosnego, a są to: (1) zakochanie (namiętność), (2) romantyczne początki (namiętność i intymność), (3) związek kompletny (namiętność, intymność i zaangażowanie), (4) związek przyjacielski (intymność i zaangażowanie bez namiętności), (5) związek pusty (zaangażowanie bez intymności) oraz (6) rozpad związku (wycofanie zaangażowania). Oczywiście pamiętać należy, że realizacja tych etapów ma charakter jednostkowy. Z kolei dość odległa, choć nie tracąca popularności, koncepcja trzech podstawowych kolorów miłości socjologa Johna Lee głosi, że są to *eros* (miłość romantyczna – fascynacja, pociąg fizyczny, zakochanie), *ludus* (miłość to zabawa) i *storge* (miłość zrównoważona – przyjaźń, partnerstwo, intymność)⁴². Na bazie tych kolorów Lee wyprowadza style miłości: *pragma* (kompilacja *ludus* i *storge*), *mania* (*eros* i *ludus*) i *agape* (*eros* i *storge*).

Zjawisko miłości próbowano ująć również interdyscyplinarnie poprzez analizę pojęć, gdzie uznano, że miłość jest pojęciem poziomu podstawowego (obok gniewu i radości) zawartego w kategorii nadrzędnej, jaką są emocje⁴³. Natomiast pojęciami poziomu podrzędnego w pojęciu miłości są zauroczenie, przyjaźń,

³⁹ J.L. Wiśniewski, *Czy miłość to tylko (neuro) peptyd?*, wykład wygłoszony dla TEDxPoznań 3.05.2012 roku.

⁴⁰ Szerzej patrz: H. Fischer, *Anatomia miłości. Historia naturalna monogamii, cudzołóstwa i rozwodu*, tłum. Jotef, Poznań 1994.

⁴¹ Por. R.J. Sternberg, *A Triangular Theory of Love*, „Psychological Review” Vol. 93, No. 2, 1986. Patrz też: B. Wojciszke, *Psychologia miłości. Intymność, namiętność, zaangażowanie*, Gdańsk 1999.

⁴² Por. J.A. Lee, *Colours of love: An exploration of the ways of loving*, Toronto 1973.

⁴³ Por. *General Theories of Love*, www.sagepub.com [dostęp 14.07.2014].

miłość romantyczna i zajmująca szczególne miejsce wśród trzech poprzednich, miłość matczyna.

W niniejszy dyskurs wpisują się również rozważania prowadzone w polu problemowym filozofii, ponieważ już we wczesnogreckiej filozofii Empedoklesa miłość, obok nienawiści, stanowiła twórczą siłę świata i, co ciekawe, była to siła pozytywna, jednocząca (*sfajros*). Niestety, cała klasyczna filozofia europejska miłość definiowała jako moc psychiczną wiodącą ku pięknu, gdzie sama miłość stała się czymś, za co człowiek nie odpowiada. „Układ taki doprowadził w dalszej historii, która stała się dziejami emancypacji podmiotu i rozwoju autonomicznej osobowości, do przyporządkowania miłości – irracjonalności”⁴⁴. Zwrot w myśleniu o miłości przyniosła praca Stendhala *O miłości*, gdzie wprowadził miłość określoną została jako „szaleństwo”, „choroba duszy”, „słowo, którego nie uchodzi wymawiać”, to jednak właśnie tam miłości został nadany subiektywny charakter. Zdaniem Stendhala bowiem, o miłości można mówić tylko wówczas, gdy się jej samemu doświadczyło⁴⁵. Kultura chrześcijańska wprowadziła nowy wzorzec jedności miłości *eros* i *agape*, gdzie *eros* uszlachetniony i oczyszczony może doskonale zjednoczyć się z *agape*. Taką miłością Bóg kocha człowieka. „*Eros* Boga do człowieka jest zarazem w pełni *agape*”, zaś ludzka miłość staje się „odpowiedzią na dar miłości, z jaką Bóg do nas przychodzi”⁴⁶. W tym kontekście na gruncie rozważań nad miłością oblubieńczą odkrywamy „najważniejsze i najbardziej fundamentalne wartości i podstawy konstytuujące ethos miłości”, czyli wierność, odpowiedzialność, bezinteresowność i uczciwość⁴⁷.

*

Wszystkie te opisy fenomenu miłości i jego przejawów wskazują na bardzo wysoki stopień komplikacji dyskursu miłosnego. Wydaje się, że w odpowiedzi na pytanie o możliwość kochania przez maszyny najpierw należy zapytać o to, czy zwierzęta potrafią kochać. Jeśli bowiem człowiek ma stać się ogniwem pośredniczącym pomiędzy zwierzęciem a wysoko rozwiniętą maszyną, to ciekawe, czy zjawisko miłości występuje w ogniwie poprzedzającym *homo sapiens*. Jaak Panksepp, który wskazał na to, że „neurodynamika ludzkich stanów emocjonalnych regulowana jest prawidłowościami, które można wykrywać w badaniach nad mózgiem zwierzęcym”, stwierdził także, że badania tego rodzaju nie wykryją emocji charakterystycznych tylko dla ludzi⁴⁸. Zaś Frans de Waal, zwolennik

⁴⁴ G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*, Warszawa 1998, s. 88.

⁴⁵ Stendhal, *O miłości*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1929, s. 7.

⁴⁶ Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est*, Katowice 2006, s. 17, 4.

⁴⁷ Por. K. Stachewicz, *Człowiek i jego ethos. Studia – szkice – polemiki z antropologii filozoficznej i etyki*, Poznań 2011, s. 210 i nast.

⁴⁸ J. Panksepp, *Podstawy emocji podstawowych w: Natura emocji*, red. P. Ekman, R.J. Davidson, tłum. B. Wojciszke, Gdańsk 1998, s. 29.

moralności ewolucyjnej, uważa, że miłość jest produktem ewolucji wykształconym stosunkowo niedawno, ale – co ciekawe – w jego opinii jest ona zjawiskiem właściwym tylko dla człowieka. Jeśli więc szympansy nie kochają, to tym odleglejszy jawi się horyzont miłości dla humanoidów.

Cały czas stajemy więc przed tajemnicą. Nadal nie wiadomo, dlaczego generujemy burzliwe, kochające neuropeptydy akurat przy tej konkretnej osobie. Słynący z kontrowersyjnych badań profesor psychologii rozwojowej Helmut Nyborg wskazał na podobieństwo w poziomach estrogenu i testosteronu u pary zakochanych w sobie osób. Wiadomo, że po ustąpieniu fenyloetyloaminy jej miejsce zastępują oksytocyna i wazopresyna, to jednak, jak wskazuje Fischer, chemia miłości nadal nie wyjaśnia, dlaczego wybrana zostaje ta konkretna osoba. Dlaczego to ona staje się tą jedną jedyną w przestrzeni całego życia?

Czy mój humanoid, któremu albo wpompujemy odpowiednie mieszanki substancji chemicznych, albo jego „ciało” samo je wyprodukuje, będzie potrafił wraz ze mną malować style miłości? Czy spotkam się z nim spełniona na kolejnych etapach wspólnej ścieżki miłości? Czy wystarczy, że moja maszyna przeczyta *O sztuce miłości* Ericha Fromma i tym samym posiędzie wiedzę o tym, jak kochać⁴⁹? Czy będzie chciała na mnie patrzeć, śmiać się ze mną i płakać, rozmawiać i milczeć? Czy oboje będziemy dla siebie wystarczająco wyjątkowi, by odkryć „niespodziankę istnienia osoby”⁵⁰? Czy złączymy się w jedno, jak czytamy w Księdze Rodzaju (Rdz 2,24)?

Oczywiście nie można odrzucać osiągnięć naukowych tylko dlatego, że nie przystają do ludzkich romantycznych wizji świata i samego siebie. Być może, w przyszłości „takie słowa, jak: «matka», «ojciec», «wuj» czy «ciotka» zmienia zasadniczo swoje znaczenie, może nawet staną się nazwami pustymi, a miłość, macierzyństwo czy wierność zostaną uznane za przeżytek”⁵¹. Już w latach 70. Alvin Toffler wskazał na fakt, że „nasze dotychczasowe poglądy na sprawy seksualne, macierzyństwo, miłość, wychowanie i kształcenie dzieci ulegną rewolucyjnym zmianom. W nadchodzących latach czeka nas wprost przerażająca wielość wyborów w każdej dziedzinie, a więc również i sferze moralnej i uczuciowej”⁵². Czy nadchodząca nowa epoka przyniesie ze sobą relacje nowego typu takie jak człowiek – humanoid?

Czyżby ludzkość stanęła przed wielkim odkryciem – „odkryciem miłości nieznanej”? Ale j a k i e j miłości? Czy ta nowa miłość to będzie ta sama miłość,

⁴⁹ E. Fromm, *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Warszawa 1992.

⁵⁰ T. Styczeń, A. Szostek, *Miłości gdzie jesteś?*, Lublin 1986, s. 29.

⁵¹ D. Ślęczek-Czakon, *Problem jakości i wartości życia w sporach bioetycznych*, Katowice 2004, s. 123.

⁵² A. Toffler, *Szok przyszłości*, Warszawa 1974, s. 253. Omawiane zagadnienie por. P. Bloch, *Problem aktualności eutyfroniki*, rozprawa doktorska, Katowice 2013, www.sbc.org.pl [dostęp 10.07.2014].

której doświadczamy, która nas zachwyci i porywa, która jest namiętnością i pasją, o której marzymy i bez której nie warto żyć? A może w tych nowych warunkach to miłość właśnie, a nie zdolności naszego rozumu, stanie się tym kryterium, które będzie stanowić o naszym człowieczeństwie? Wówczas miłość stanie się ostatecznym i jedynym celem każdego człowieka i wypowiedzieć będzie można słowa „Gdybym miłości nie miał, byłbym niczym!”⁵³.

BIBLIOGRAFIA

- Adamski K., *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, „Roczniki Teologii Moralnej”, t. 4(59), 2012, s. 105-129.
- Asimov I., *Ja, robot*, tłum. J. Śmiegiel, Bydgoszcz 1993.
- Asimov I., *Roboty i imperium*, tłum. P. Braiter, Poznań 2014.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Katowice 2006.
- Bloch P., *Problem aktualności eutyfroniki*, rozprawa doktorska, Katowice 2013, www.sbc.org.pl [dostęp 10.07.2014].
- Błoński M., *Powszechna Deklaracja Praw Robotów?*, www.kopalniawiedzy.pl [dostęp 01.07.2014].
- Borrel P., *Transhumanizm. Człowiek w świecie maszyn*, Francja 2012 (film).
- Böhme G., *Antropologia filozoficzna*, tłum. P. Domański, Warszawa 1998.
- Bostrom N., *The Transhumanist FAQ. A general introduction. Version 2.1*, Oxford 2003.
- Darwin K., *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, tłum. Z. Majlert, K. Zaćwilichowska, Warszawa 1988.
- Davidson R.J., *Złożoność poszukiwania fizjologicznej specyficzności emocji*, w: *Natura emocji*, red. P. Ekman, R.J. Davidson, tłum. B. Wojciszke, Gdańsk 1998, s. 205-210.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981.
- Ekman P., *Wszystkie emocje są podstawowe*, w: *Natura emocji*, red. P. Ekman, R.J. Davidson, tłum. B. Wojciszke, Gdańsk 1998, s. 20-25.
- Evans D., *Can robots have emotions?*, www.inf.ed.ac.uk [dostęp 29.06.2014].
- Evans D., *Emotion. The Science of Sentiment*, Oxford 2001.
- Evans P.C., Annunziata M., *Industrial Internet: Pushing the Boundaries of Minds and Machines*, General Electric 2012.
- Fischer H., *Anatomia miłości. Historia naturalna monogamii, cudzołóstwa i rozrodu*, tłum. Joteł, Poznań 1994.
- Fromm E., *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Warszawa 1992.
- General Theories of Love*, www.sagepub.com [dostęp 14.07.2014].
- Gibson D.G., Glass J.I., Lartigue C., Noskov V.N., Chuang R.-Y., Algire M.A., Benders G.A., Montague M.G., Ma Li, Moodie M.M., Merryman Ch., Vashee S., Krishnakumar

⁵³ 1 Kor. 13, 2. w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia, Poznań 1991⁴.

- mar R., Assad-Garcia N., Andrews-Pfannkoch C., Denisova E.A., Young L., Zhi-Qing Qi, Segall-Shapiro T.H., Calvey Ch.H., Parmar P.P., Hutchison III C.A., Smith H.O., Venter J.C., *Creation of a Bacterial Cell Controlled by a Chemically Synthesized Genome*, "Science", 2 July 2010, Vol. 329, No. 5987, pp. 52-56.
- Guillebaud J.-C., *La Vie Vivante: contre les nouveaux pudibonds*, Paris 2011.
- Henig R.M., *Robo Love*, The New York Times, December 2, 2007, www.nytimes.com [dostęp 26.06.2014].
- James W., *What is an Emotion?*, "Mind" 9(1884), p. 188-205.
- Kaczmarek J., *Legenda o miłości*, www.kaczmarek.art.pl [dostęp 21.06.2014].
- Kurzweil R., *The Singularity Is Near*, USA 2005.
- LeDoux J.E., *Specyficzność fizjologiczna emocji – nie zapominajmy o fizjologii CUN*, w: *Natura emocji*, red. P. Ekman, R.J. Davidson, tłum. B. Wojciszke, Gdańsk 1998, s. 215-218.
- Lee J.A., *Colours of love: An exploration of the ways of loving*, Toronto 1973.
- Leśmian B., *Pieszczota w: tenże, Sen miałem*, Warszawa–Rzeszów 2000.
- Levy D., *Love and Sex with Robots: The Evolution of Human-Robot Relationships*, New York–London–Toronto–Sydney–New Delhi–Auckland 2007.
- M.L. Jepsen, *Czy urządzenia przyszłości będą w stanie odczytywać obrazy z naszych mózgów?*, wykład dla TED, www.ted.com [dostęp 12.07.2014].
- Milczarek M., *Z martwych was wskresimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Kraków 2013.
- More M., *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, "Retrieved" 16 May 2013.
- Murphy R., Woods D.D., *Beyond Asimov: The Three Laws of Responsible Robotics*, "IEEE Intelligent Systems", Vol. 24, No. 4, July/August 2009, p. 14-20.
- Na Zachodzie trwa debata o prawach robotów*, www.pch24.pl [dostęp 01.07.2014].
- Od mózgu do Matriksa*, z prof. Włodzisławem Duchem rozmawiał Winicjusz Schulz, „Głos Uczelni. Czasopismo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika”, Rok XXIII (XXXIX), nr 7(341), lipiec 2014, s. 10-16.
- Panksepp J., *Podstawy emocji podstawowych*, w: *Natura emocji*, red. P. Ekman, R.J. Davidson, tłum. B. Wojciszke, Gdańsk 1998, s. 25-30.
- Paweł św., *Pierwszy List do Koryntian*, 13,2, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia, Poznań 1991⁴.
- Picard R., *Affective Computing*, MIT Press, Cambridge 1997.
- Picard R.W., Devinsky R.W., Dworetzky B., French J., Friedman D., Lai M., Loddenkemper T., Picard L., Reinsberger C., Sarkis R., Surges R., Tognetti S., *Crowd-Sourcing a Scientific Study to Understand Autonomic Disruption in Epilepsy*, poster at the 2014 Patterns Against Mortality in Epilepsy (PAME '14) Conference, Minneapolis, June 2014.
- Picard R.W., *Emotion Research by the People, for the People*, "Emotion Review", Vol. 2, No 3, 2010, pp. 250-254.
- Sano A., Picard R.W., *Comparison of Sleep-Wake Classification Using Electroencephalogram and Wrist-Worn Multi-Modal Sensor Data*, 36th Annual International Conference of the IEEE Engineering in Medicine and Biology Society (EMBC), (To Appear) 2014.

- Schachter S., Singer J.E., *Cognitive, social, and physiological determinants of emotional state*, "Psychological Review" 69(1962), p. 379-399.
- Stachewicz K., *Człowiek i jego ethos. Studia – szkice – polemiki z antropologii filozoficznej i etyki*, Poznań 2011.
- Stendhal, *O miłości*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1929.
- Sternberg R.J., *A Triangular Theory of Love*, "Psychological Review", Vol. 93, No. 2, 1986, s. 119-135.
- Styczeń T., Szostek A., *Miłości gdzie jesteście?*, Lublin 1986.
- Szyborski K., *Poprawka z natury. Biologia, kultura, seks*, Warszawa 1999.
- Ślęczek-Czakon D., *Problem jakości i wartości życia w sporach bioetycznych*, Katowice 2004.
- Tischner J., *Jak żyć?*, Wrocław 2000.
- Toffler A., *Szok przyszłości*, Warszawa 1974.
- Why it is not possible to regulate robots*, www.theguardian.com [dostęp 01.07.2014].
- Wissner-Gross A.D., *A new equation for intelligence*, wykład dla TED, November 17, 2013, www.ted.com, [dostęp 12.07.2014].
- Wissner-Gross A.D., Freer C.E., *Causal Entropic Forces*, "Physical Review Letters", PRL 110, 168702 (2013), p. 1-5.
- Wiśniewski J.L., *Czy miłość to tylko (neuro) peptyd?*, wykład wygłoszony dla TEDxPoznań 3.05.2012 roku.
- Wojciszke B., *Psychologia miłości. Intymność, namiętność, zaangażowanie*, Gdańsk 1999.

Źródła internetowe

- www.affect.media.mit.edu [dostęp 07.07.2014].
- www.asimo.pl [dostęp 27.06.2014].
- www.boskatv.pl [dostęp 29.06.2014].
- www.humanityplus.org [dostęp 08.07.2014].
- www.nbic.info [dostęp 08.07.2014].
- www.roblox.com [dostęp 29.06.2014].

ABSTRACT

Is love characteristic only of *homo sapiens*? Is it only man that can love and be loved? Or has there come the time of the Cyberman – an artificial life partner to have sex with, to love and to marry? The attempt of answer to these questions is based on data collected within exact sciences and humanities, and in particular on the idea of a post-biological man of transhumanism.

Keywords

love, artificial emotions, artificial intelligence, artificial love, Human 2.0 (the Cyberman), transhumanism

Słowa kluczowe

miłość, sztuczne emocje, sztuczna inteligencja, sztuczna miłość, Człowiek 2.0, transhumanizm

ANDRZEJ JASTRZĘBSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Bóg w personalizmie Bordena Parkera Bowne'a

God in the Personalism of Borden Parker Bowne

Prezentowany tekst przedstawia koncepcję Boga w personalizmie Bordena Parkera Bowne'a. Filozofia ta stanowi niewątpliwie mniej znany wycinek historii myśli ludzkiej, niemniej jednak jest warta przedstawienia polskiemu czytelnikowi. Biorąc pod uwagę niewielką znajomość tego myśliciela w Polsce, przed przystąpieniem do zreferowania koncepcji Boga w ujęciu Bowne'a, przybliżymy najpierw w ogólnych zarysach całość jego filozofii, którą sam określa mianem personalizmu. Zabieg ten wydaje się konieczny dla właściwego zrozumienia teizmu filozofa amerykańskiego.

W personalizmie Bowne'a Bóg jest zwornikiem całej filozofii. Po pierwsze dlatego, że Bowne sam był praktykującym chrześcijaninem i uprawianie filozofii w swych założeniach ateistycznej było w jego przypadku nie do pomyślenia; po drugie dlatego, że Osoba Boga stała się dla filozofa amerykańskiego wzorem rozumienia osoby w ogóle, natomiast istnienie osobowego Boga podstawowym aksjomatem jego personalizmu. Dzieło Bowne'a pt. *Theism* to klasyczny przykład ewolucji myśli dotyczącej tego zagadnienia w Stanach Zjednoczonych u schyłku XIX wieku.

Personalizm Bowne'a jest przykładem tego, jak z przekonaniem można racjonalnie bronić stanowiska teistycznego przeciwko ateizmowi w okresie, gdy modernizm chciał umniejszyć racjonalne oparcie dla wiary chrześcijańskiej, szukając go raczej na pozycjach fideistycznych¹.

Bóg jest określany przez Bowne'a w wielu terminach i stanowi to niewątpliwie o oryginalności tego autora. Określenia te pozwalają na uzyskanie pewnych odcieni znaczeniowych, dających lepszy wgląd w bogactwo jego ujęć. U filozo-

¹ Por.: L. Farré, *Personalistic Idealism of Bowne*, "The Personalist" XXX (1949), s. 53.

fa amerykańskiego znajdujemy następujące terminy określające Boga: Absolut, Nieskończoność, Nieskończony, Najwyższy Umysł, Kosmiczny Umysł, Kosmiczna Osoba, Najwyższa Osoba, Działający, Stwórca, Duch, Najwyższa Wola, Żyjąca Wola, Żyjąca Osoba, Osobowa Podstawa Świata.

Jak wspomniano wyżej, przedstawianie teizmu Bowne'a poprzedzimy ogólną charakterystyką filozofii tego autora z uwzględnieniem jej kontekstu historycznego oraz przyjmowanych założeń natury ogólnej. Następnie zreferujemy jego argumentację za istnieniem Boga oraz Jego specyficzną rolę w wykładni rozumienia natury. Główną część wywodu stanowić będzie charakterystyka Boga jako Osoby w ujęciu Bowne'a. Analizy nasze zakończymy podsumowaniem znaczenia koncepcji filozofa amerykańskiego w rozwoju personalizmu.

I. CHARAKTER FILOZOFII BOWNE'A

Aby lepiej zrozumieć charakterystykę Boga w personalizmie Bowne'a, podamy najpierw kilka informacji wprowadzających w życie i twórczość tego filozofa². Bowne urodził się 14 stycznia 1847 roku w Leonardville (USA), a zmarł 1 kwietnia 1910 roku w Bostonie. Jego ważniejsze publikacje to: *Studies in Theism* (1879), *Metaphysics* (1882), *Principles of Ethics* (1892), *Theory of Thought and Knowledge* (1897) oraz *Personalism* (1908)³.

Jedną z naczelnych tez filozofii Bowne'a, którą określił „personalizmem”, było twierdzenie, że aby uzyskać adekwatne rozumienie rzeczywistości, musimy odkryć moc, która za ową rzeczywistością stoi, oraz odpowiedzieć na pytanie, dlaczego działa właśnie w ten, a nie w inny sposób? Personalizm miał być dla Bowne'a antidotum na naturalizm rozumiany jako filozoficzna doktryna oraz na materializm rozumiany jako metoda naukowa, które stawały się modne w jego czasach (koniec XIX w.). Bowne nie odrzucał nauk przyrodniczych jako takich ani nie negował ich roli w poznawaniu rzeczywistości. Nie dostrzegał też sprzeczności między naukami szczegółowymi a filozofią, ponieważ obie dziedziny badań miały się w jego przekonaniu wzajemnie uzupełniać.

Personalizm Bowne'a ma korzenie w Augustyńsko-Kartezjańskiej afirmacji roli jaźni; Leibnizjańskim skoncentrowaniu się na duchowej jednostkowości oraz aktywności podmiotu; immaterializmie George'a Berkeleya (natura to język Boga); akcentowaniu przez Immanuela Kanta aktywności intelektu w procesie poznawczym oraz wątkach personalistycznych w myśli Rudolfa H. Lotzego – niemieckiego nauczyciela Bowne'a, twierdzącego, że jaźń lub osoba jest osta-

² A. Jastrzębski, *Zarys personalistycznej metafizyki Bordena Parkera Bowne'a*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1(2008), s. 397-415.

³ Polskie tłumaczenie J. Kłosa oraz B. Gacki: B.P. Bowne, *Personalizm*, Lublin 1994.

teczną kategorią empiryczną, tłumaczącą zarówno samo doświadczenie, jak i całą naturę. Ważną rzeczą dla zrozumienia filozofii Bowne'a jest też dostrzeżenie jej kontekstu. Stanowią go doświadczenia żywej jednostki ludzkiej: jej pragnienia, przekonania i charakter, a ostatecznie sama świadomość żyjącego podmiotu⁴.

Jedną z naczelnych tez metafizyki personalistycznej Bowne'a głosi, że kiedy obserwujemy świat, dostrzegamy, iż jest on niesamowystarczający i musi być odniesiony do zewnętrznej przyczyny. Przyczyną tą jest dla Bowne'a osobowy Bóg, stwarzający wspólny wszystkim ludziom (osobom skończonym) świat doświadczenia. Dzięki swej powszechności świat ten jawi się ludziom jako obiektywny.

Personalizm Bowne'a jest formą idealizmu, utrzymującą, że duchowa osoba, a nie bezosobowa materia, jest ostatecznym wytłumaczeniem rzeczywistości. Rzeczywistość ta jest natury duchowej, inteligibilnej. Powyższe zdanie prowadzi Bowne'a do systemu wniosków budujących całościową wizję metafizyki opartą na jednej zasadzie – samowystarczalności osoby⁵.

Jako punkt wyjścia jego filozofii można wskazać następujące założenia-aksjomaty:

- Istnieje nie tylko podmiot myślący, ale też coś więcej – przynajmniej inne osoby.
- Świat stanowi wspólne doświadczenie dla poznających go osób.
- Nie wydaje się, żeby świat był tylko iluzją, subiektywnym podobieństwem wrażeń.
- Świat jest niezależny od skończonej myśli i świadomości.
- Świat przyrody wraz ze sposobem, w jaki się ukazuje: czasem i przestrzenią, istnieje ostatecznie jako działanie Boga⁶.

Z punktu widzenia Bowne'a idealizm oznacza, że istnienie materialnego świata wynika z realizowania się idei. Zrealizowana idea to taka, w której odnajdujemy wewnętrzną przyczynowość. Bowne nie przyjmował idealizmu rozumianego jako zespół czystych idei, poza którymi nic nie ma. W tym sensie idealizm nie był terminem najszcześniejszym dla określenia jego filozofii. Rzecz różni się

⁴ H.W. Schneider, *Bowne's Radical Empiricism*, w: *Representative Essays of Borden Parker Bowne*, ed. W.E. Steinkraus, New York 1981, s. XII.

⁵ "The most distinctive form of personalism is not reached until personalism becomes a philosophical method as well as a body of conclusions. It is this that Bowne has given us, a systematic methodological personalism, in which the whole of metaphysics is organized around one central and all-illuminating principle – that of the self-sufficiency of personality" – A.C. Knudson, *The Philosophy of Personalism*, New York–Cincinnati–Chicago 1927, s. 87.

⁶ B.P. Bowne, *Theism*, New York 1902, s. 328-329; por.: B.P. Bowne, *Philosophical Idealism*, w: *Representative Essays of Borden Parker Bowne*, ed. W.E. Steinkraus, New York 1981, s. 9.

od czystej idei w ten sposób, że jest ona ideą powołaną do istnienia przez jakąś moc. Istnienie Woli i Mocy (Boga) u podstaw świata staje się naczelnym postulatem personalizmu Bowne'a.

Jedyną metafizycznie realną rzeczywistością są dla filozofa amerykańskiego osoby, czyli jaźnie⁷. Ich realność nie zasadza się na trwałej substancjalności, będącej w klasycznym ujęciu podstawą do zmiennych cech przypadłościowych (*suppositum*), ale na świadomym doświadczeniu osoby. Bowne nazywa swą doktrynę jaźni empiryzmem, ponieważ jaźń ujawnia się zawsze w jakieś formie doświadczenia. Dodaje do tego termin „transcendentalny” dlatego, że jaźń wymyka się wszelkim kategoriom, choć sama nadaje im sens. Kategorie takie jak: byt, przyczyna, działanie, czas i przestrzeń, zależą w swym rozumieniu od doświadczenia osoby. Osoba jest faktem podstawowym, który wyjaśnia wszystkie kategorie, ale żadna z tych kategorii nie jest w stanie wyjaśnić jej samej⁸.

Tak zarysowane fundamenty personalizmu Bowne'a przypominają coś w rodzaju systemu aksjomatycznego. Podstawowym aksjomatem w tym systemie jest osoba, a dokładniej osobowy Bóg, dzięki któremu można uzasadnić istnienie całej rzeczywistości. Opierając się na tym aksjomacie, Bowne buduje dalej swoją filozofię i trzeba przyznać, że czyni to dość konsekwentnie. Filozof obiera drogę kartezjańskiego wątpienia, lecz jakby na skróty, tj. przyjmuje *implicite* argumentację Kartezjusza, ale sam się do niej wprost nie odwołuje. Dochodzi za to do wniosku, a raczej postulatu, że świat materialny nie ma sam w sobie racji istnienia, a odnajduje ją dopiero w Najwyższym Bycie Osobowym⁹.

II. ARGUMENTY ZA ISTNIENIEM BOGA

Bowne był przekonany, iż możliwość poznawania świata daje możliwość najmocniejszego uzasadnienia dla teizmu, nie twierdząc jednak, że świat ten jest poznawalny całkowicie przez skończony umysł. Nie uważał przy tym, że jakkolwiek dowód na istnienie Boga może być ostateczny i definitywny.

Bowne widział w świecie większą ilość znaków uporządkowania i celowości niż w ludzkim działaniu i stąd było dla niego rzeczą rozsądną przyjęcie istnienia Kosmicznego Umysłu jako ukrytego za naturalnymi procesami¹⁰. Co więcej, świat jawi się nam jako system powiązanych idei, których skończony umysł nie jest

⁷ Słowo „jaźń” wprowadził do polskiego języka filozoficznego B. Trentowski. Rozumiemy je jako podmiot samo/poznający, podmiot aktów psychicznych, w klasycznej antropologii „dusza”. Bowne używał w tym kontekście słowa „self”.

⁸ B.P. Bowne, *Metaphysics: A Study in First Principles*, New York 1898, s. 99-100.

⁹ Por. A. Jastrzębski, *Problem mind-body w ujęciu Szkoły Bostońskiej na przykładzie Bordena Parkera Bowne'a*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2(2010), s. 83-105.

¹⁰ P.A. Bertocci, *Borden Parker Bowne and His Personalistic Theistic Idealism*, w: *The Bo-*

w stanie w całości odczytać. Za takim systemem musi więc stać Umysł Nieskończony. Bóg jest ostateczną podstawą systemu idei, a także poznawalności prawdy¹¹.

Filozof amerykański nazwał ten argument „pozytywnym dowodem na projekt”, ukazującym, że wiele procesów w naturze jest zdeterminowanych ze względu na jakiś cel¹². Struktura całego kosmosu jest celowa¹³. To obiektywna rzeczywistość – a z drugiej strony system praw, który je opisuje. Oba porządki są sobie podporządkowane¹⁴.

Gdy postrzegamy świat jako inteligibilny, dochodzimy do Najwyższego Intelaktu nie tylko jako źródła świata, ale też jako tego, bez czego nie byłby nawet możliwy, lecz stałby się absurdalny i niezrozumiały. Świat znaczeń zakłada intelekt. System relacji suponuje intelekt jako swe źródło oraz siedlisko. Gdy postrzegamy świat w jego uprzączynowaniu, zostajemy odniesieni do działającego Intelaktu, przez który istnieje i z którego na zawsze wychodzi. Świat posiada swą formę i znaczenie w myśli Bożej, a swą realność w Bożej woli [tłum. A. J.]¹⁵.

Argument ten jest do pewnego stopnia powtórzeniem rozumowania Berkeley'a, który poznawalność Boga wyprowadzał z poznawalności natury. Bowne mówi wszakże też o inteligibilności natury. Sama poznawalność świata sugeruje obecność Intelaktu, który się nam na takiej drodze ujawnia. Intelekt musi się spotkać z intelektem. Nie moglibyśmy czytać języka natury, jeśli ktoś wpierw nie powiedziałby czegoś poprzez naturę. Prawa natury są stałe i można na nich polegać. Świadczy to także w pewien sposób o wiarygodności i wierności Boga¹⁶.

Zdaniem Bowne'a, rozumienie Boga jako Platońskiego Demiurga dla uzasadnienia teizmu nie jest wystarczające. Tak można by odczytać argument z inteligibilności świata w wersji słabej. Jeśli nie przyjmiemy, że Projektant świata jest nieustannie zaangażowany w jego tworzenie – lub dokładniej – stwarzanie, nie dochodzimy do ujęcia w pełni teistycznego¹⁷. „Z teistycznego punktu widzenia sam wszechświat nie istnieje w sposób statyczny. Takie istnienie może jedynie posiadać Boska myśl, która realizuje się poprzez Bożą wolę, i właśnie ta myśl powinna znaleźć wyraz w porządku naszego doświadczenia”¹⁸.

ston Personalist Tradition in Philosophy, Social Ethics, and Theology, ed. P. Deats, C. Robb, Macon [Georgia] 1986, s. 72.

¹¹ E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Recent Philosophy Hegel to the Present*, New York 1966, s. 595.

¹² B.P. Bowne, *Theism*, dz. cyt., s. 86.

¹³ Tamże, s. 122.

¹⁴ Tamże, s. 127.

¹⁵ Tamże, s. 141.

¹⁶ W.E. Steinkraus, *A Century of Bowne's Theism*, w: *Personalism revisited. Its Proponents and Critics*, ed. T.O. Buford, H.H. Oliver, Amsterdam [New York] 2002, s. 10-11.

¹⁷ P.A. Bertocci, *Borden Parker Bowne...*, dz. cyt., s. 72.

¹⁸ B.P. Bowne, *Personalizm*, Lublin 1994, s. 77; por. B. Gacka, *Personalizm amerykański*, Lublin 1996, s. 41.

Bowne był świadomy, że znaki istniejące w naturze nie są w stanie w pełni dowiedzieć istnienia Boga, a szczególnie Jego konkretnych atrybutów. Celowość w naturze nie jest bezwzględnie oczywista. Mimo tego Bowne nigdy nie podważał dobroci i wszechmocy Boga, wskazując raczej na ograniczenia ludzkiego poznania¹⁹.

W argumentacji na rzecz teizmu filozof amerykański wspomina również o doświadczeniu religijnym. Ma ono pewną wartość dla uzasadniania teizmu. Nie może ono być jednakże w tym kontekście argumentem przesądzającym, choć pozostaje dla niego argumentem wspomagającym.

III. NATURA JAKO WYRAZ MYŚLI ORAZ WOLI OSOBY NAJWYŻSZEJ

Bowne przeciwstawia się materialistycznemu pojmowaniu natury, natomiast opowiada się za jej rozumieniem personalistycznym. Natura jest według niego efektem działania Stwórcy, a nie przyczyną samą w sobie, ponieważ nie zawiera w sobie ani faktycznego przyczynowania, ani jakiegokolwiek konieczności²⁰. Jest za to niesubstancjalnym wyrazem ukrywającego się za nią Ducha²¹. W całym swym personalizmie, jak również w przypadku analizy problemu natury, filozof amerykański odnosi się konsekwentnie do Osoby Najwyższej.

Bowne odchodzi od rozumienia natury jako samoistnej substancji (przyrody), ale także pośrednio od klasycznego rozumienia natury (Arystoteles) jako zasady działania. Istnieje dla niego tylko jedna natura, a jest nią działanie Boga. Czym są w takim ujęciu działania bytów materialnych? Po pierwsze, byty materialne nie są bytami *sensu stricte*, a po drugie, prawa, którymi się kierują, są po prostu ujawnianiem się Bożego działania.

Natura nie jest substancjalna, ponieważ jest działaniem Najwyższej Osoby i właściwie tylko On jest substancją. Osobom skończonym porządek przyczynowy dostępny jest za to jako zjawisko. Na przykład doświadczenie zmiany jest osobową reakcją człowieka na działanie Stwórcy. Idąc dalej, natura nie jest porządkiem następstwa, bo w takim wypadku nie moglibyśmy się w niej doszukiwać inteligibilności. Ważne, aby zaznaczyć, że rozumne i wolne działanie Boga nie stwarza tylko postrzeżeń dla osób skończonych, lecz cały obiektywny świat doświadczenia. Natura jest zatem działaniem Stwórcy w wymiarze kosmicznym. Rzeczywistość to Boża myśl, która wyraża się w Jego działaniu. Można powiedzieć, że Najwyższa Osoba pozostaje immanentna w naturze, ale z drugiej strony się w niej nie wyczerpuje, a świat zjawiskowy powstaje wtedy,

¹⁹ P.A. Bertocci, *Borden Parker Bowne...*, dz. cyt., s. 74.

²⁰ B.P. Bowne, *Metaphysics*, dz. cyt., s. 262.

²¹ F. Ferré, *Personalism and the Dignity of Nature*, w: *Personalism revisited. Its Proponents and Critics*, dz. cyt., s. 110.

gdy działanie Najwyższej Osoby spotyka się z aktywnością poznawczą osób skończonych²². *Tout court*, natura to dla Bowne'a funkcja woli i celu Najwyższej Osoby, która funduje jedność zjawisk przyrodniczych²³, bo zakładając, że znajdujemy się w świecie osobowym, także przyczyn istnienia przyrody trzeba szukać w świecie osób²⁴.

Bowne nie chce rezygnować z celowości świata na rzecz porządku praw przyrody – tj. redukcjonistycznego naturalizmu. Przeciwwstawienie celowości i przyczynowości jest według niego nieuzasadnione²⁵. Usprawiedliwione jest za to określanie natury jako zasady, która determinuje formę oraz charakter działania rzeczy w taki sposób, w jaki dają się one poznać osobom skończonym.

Natura jest zatem formą, dzięki której ujawnia się Najwyższy Rozum oraz Wola²⁶, czyli formą oraz efektem nieustannej aktywności Boga²⁷. *Nature is speech, not existence*²⁸ – powiada filozof. Mamy tu zatem połączenie rozumienia natury jako przyrody oraz natury jako zasady działania, gdzie obie są odniesione do Osoby Najwyższej.

Natura nie jest, zdaniem Bowne'a, zamkniętym systemem, z którego moglibyśmy wyprowadzić dedukcyjnie poszczególne zdarzenia. Byłby to rzeczywiście cud, gdyby u podstaw tego systemu nie leżała osobowa celowość Stwórcy, a mimo to tworzyłyby znany nam ład kosmiczny. W takim systemie wolność i rozumność człowieka nie są zagrożeniem, a raczej wyrazem celowości Działającego, który poprzez znany człowiekowi świat wyraża swój zamysł²⁹.

IV. BÓG JAKO OSOBA

Bowne nie chciał przyjąć wizji Boga pozbawionego takich cech moralnych jak dobroć, miłość czy troska o świat stworzony³⁰. Bóg ukazuje się zarówno jako spełnienie estetycznej, moralnej i religijnej natury człowieka, jak i jego emocjonalnych potrzeb. W tym kontekście wiara w Boga opiera się także na mocy odczuwania³¹.

²² P.A. Bertocci, *Borden Parker Bowne and His Personalistic Theistic Idealism*, w: *The Boston Personalist Tradition in Philosophy, Social Ethics, and Theology*, dz. cyt., s. 213.

²³ B. Gacka, *Personalizm amerykański*, Lublin 1996, s. 49.

²⁴ Por. R. Burrow, *Personalism a critical introduction*, St. Louis [Missouri] 1999, s. 32.

²⁵ B.P. Bowne, *The Immanence of God*, Boston 1905, s. 14-15.

²⁶ "Nature is simply the form under which the Supreme Reason and Will reveal themselves" – tamże, s. 17.

²⁷ Tamże, s. 24.

²⁸ B.P. Bowne, *Theism*, dz. cyt., s. 134.

²⁹ P.A. Bertocci, *Borden Parker Bowne...*, dz. cyt., s. 65.

³⁰ B.P. Bowne, *Personalism*, Boston-New York 1906, s. 296-297.

³¹ B.P. Bowne, *The Logic of Religious Belief*, w: *Representative Essays of Borden Parker Bowne*, ed. W.E. Steinkraus, New York 1981, s. 154.

Bóg jest dla Bowne'a ostatecznym odniesieniem w rozumieniu człowieka jako osoby. Intelpekt posiada rodzaj doskonałości, do której zmierza, podobnie zachowuje się świadomość oraz uczucia. Gdy zbierzemy razem te docelowe doskonałości oraz podniesiemy do stanu pełnego spełnienia, wskażą nam one Doskonały Byt, doskonałość doskonałości – najwyższy i kompletny³².

Bowne był zdania, że na temat Boga nie może wypowiadać się wiarygodnie ktoś, kto nie był nigdy w żadnej świątyni i nigdy się nie modlił. Ktoś taki nie jest w stanie zrozumieć doświadczenia religijnego innych osób. Teizmu nie można stąd traktować jako problemu zaledwie abstrakcyjnego, ponieważ w swej istocie jest on nierozzerwalnie związany z praktycznym życiem i najgłębszymi potrzebami człowieka³³.

Uważał ponadto, że zarówno teizm, jak i ateizm nie są oczywistymi prawdami i oba domagają się uzasadnienia. Nie jest tak, że za ateizmem przemawiają fakty, a teizm trzeba udowadniać teoretycznie. W obu przypadkach mamy do czynienia z teoriami, które musi osądzić sam rozum³⁴.

Aby uniknąć abstrakcyjnego mówienia o Bogu, Bowne nie chciał zgodzić się na koncepcję *creatio ex nihilo*, ponieważ Bóg odpowiada zawsze poprzez naturę skończonym osobom, nie ingerując przy tym arbitralnie w ich wolność, choć same skończone osoby zależą bezwzględnie od Niego w realizacji swojej stworzonej tożsamości. Czy Bóg mógłby istnieć bez świata? Dla Bowne'a Bóg jest Tym, w którym żyjemy, poruszamy się i jesteśmy; który jest na tyle bliski, aby można było Go kochać, i na tyle daleki, aby można było Go adorować³⁵.

V. ATRYBUTY BOGA JAKO OSOBY

Jak wspomnieliśmy wyżej, Bóg jako Najwyższa Osoba stanowi dla filozofa amerykańskiego wzór życia osobowego. Cechy, jakimi charakteryzuje się ten Najwyższy Byt Osobowy, będzie on stosował także do osób skończonych. Bóg staje się w ten sposób wzorem wszelkiej rzeczywistości osobowej. Zobaczmy zatem, jakie cechy Najwyższej Osoby opisuje Bowne.

Bóg jest najpierw jednością w sobie, jest niezłożony z części, niepodzielny, mający tylko jeden akt istnienia³⁶. Jako Osobowa Podstawa świata Bóg zabezpiecza jedność doświadczenia wszystkich osób skończonych, cechuje Go ponad-

³² "The intellect brings its ideals; the conscience brings its ideal; and the affections bring their ideals; and these together with whatever other thought of perfection we may have, are united into one Perfect Being, the ideal of ideals, the supreme and complete" – B.P. Bowne, *Philosophy of Theism*, New York 1887, s. 21.

³³ W.E. Steinkraus, *A Century of Bowne's Theism*, dz. cyt., s. 6-7.

³⁴ Tamże, s. 13.

³⁵ P.A. Bertocci, *Borden Parker Bowne...*, dz. cyt., s. 77.

³⁶ B.P. Bowne, *Theism*, dz. cyt., s. 173, 177.

to działanie moralne oraz w pełni odpowiedzialne³⁷. Jedność osobowego Boga zakłada Jego wolność w relacji do stworzenia, uzasadniając zarazem zaufanie do władz umysłowych człowieka³⁸.

Następną cechą Boga jest niezmienność. Bóg jako wolna Osoba może inicjować zmianę, choć sam jej nie podlega. Niezmienność Boga nie znaczy bycia poza zmianą, lecz raczej doskonale samoposiadanie oraz samorealizację, a stąd też doskonałą wolność³⁹. „Niezmienność Boga oznacza tylko stałość i ciągłość Boskiej natury, która istnieje poprzez wszelkie Boże działania jako ich prawo i źródło” [tłum. A. J.]⁴⁰.

Poszukując czegoś tak stałego dochodzimy do pojęcia osoby. Nie chodzi tu nawet o jakieś niezmiennie centrum bytowe, lecz o spajającą moc samoświadomości. Niezmienność jest ufundowana na niezmiennej jaźni. Zasadę tę Bowne stosuje także do osób skończonych – także tożsamość człowieka powstaje dzięki niezmienności jego jaźni.

Bóg jest też wieczny, natomiast człowiek podlega ograniczeniom czasu. Relacja Boga do czasu nie jest taka sama jak czasowość człowieka, który rodzi się, rozwija i umiera. W tym sensie Bóg musi być pozaczasowy, ponieważ doskonale siebie posiada i nie potrzebuje rozwoju. Bóg jest nie tylko wieczny, ale właściwie pozaczasowy, choć Jego działanie postrzegamy w czasie⁴¹. Spojrzenie człowieka na czas pozostaje z konieczności względne. Nie wynika to wprost ze sposobu pracy samego intelektu, lecz raczej z charakteru jego wytworów. Umysł Boga musi znajdować się poza ograniczeniami czasu – jest bowiem ich źródłem, ale się w nich nie zawiera⁴².

Kolejna cecha Bytu Najwyższego to wszechobecność. Nie znaczy to, że świat istnieje w Bogu ani poza Nim. Zdaniem Bowne'a, faktu wszechobecności nie powinniśmy rozumieć w sensie przestrzennym. Nie ulega wątpliwości, że świat jest zależny od Boga, ale nie należy sobie tego wyobrażać fizycznie. Ta zależność dotyczy raczej umysłu Boga, który jest obecny w świecie tak, jak umysł w swych myślach, i to nie jako jakaś aura czy nawet przedmiot, lecz jako aktywny podmiot, od którego cała rzeczywistość zależy w istnieniu⁴³. Również w przypadku osób skończonych Bowne mówi o aktywnym podmiocie obecnym w swych myślach. Obecność ta jest jednak bardziej ograniczona niż obecność Boga. Przyjmując przestrzeń jako kategorię ludzkiego intelektu, możemy łatwiej uzasadnić wszechobecność samego Boga⁴⁴.

³⁷ F.J. McConnell, *Borden Parker Bowne*, New York–Cincinnati–Chicago 1929, s. 148.

³⁸ P.A. Bertocci, *Borden Parker Bowne and His Personalistic Idealism*, dz. cyt., s. 221.

³⁹ A.C. Knudson, *The Philosophy of Personalism*, New York–Cincinnati–Chicago 1927, s. 236.

⁴⁰ B.P. Bowne, *Theism*, dz. cyt., s. 178.

⁴¹ Tamże, s. 185.

⁴² Tamże, s. 186.

⁴³ B.P. Bowne, *Metaphysics*, dz. cyt., s. 119.

⁴⁴ B.P. Bowne, *Theism*, dz. cyt., s. 180-181.

Najwyższa Osoba ma także wszechwiedzę. Jest to wiedza o rzeczach przeszłych, obecnych i przyszłych – wiedza konieczna i wolna⁴⁵. Bóg ma absolutną wiedzę także o sobie oraz pełną samokontrolę⁴⁶. Człowiek nie dysponuje wiedzą absolutną, jednakże ważną cechą bytu ludzkiego jest zdolność samokontroli.

Bóg jest wszechmocny. Tylko świadomy intelekt jest w stanie sobą kierować, a w sposób najdoskonalszy czyni to Intelekt Najwyższy⁴⁷. Człowiek został również obdarzony świadomą inteligencją oraz zdolnością samokierowania.

Bóg jest dobry. Najwyższe objawienie dobroci Boga znajdujemy w szlachetnych osobach, choć nie znaczy to, że one same bezwzględnie odbijają dobroć Boga⁴⁸. Jest rzeczą rozsądną przyjąć, że skoro skończone umysły dążą do dobra, wartość ta musi istnieć tym bardziej w ostatecznej Przyczynie Świata⁴⁹.

Bóg jest zaangażowany w stworzenie, działając na jego rzecz z miłością oraz współczuciem. Każda osoba ludzka ma nieskończoną godność wobec Boga. Z tej też przyczyny Bóg zobowiązuje się do troski o każdą z nich⁵⁰. Miłość jest właściwym zwieńczeniem teizmu Bowne'a. Bóg jest transcendentny wobec świata, ponieważ wszystko od Niego zależy w istnieniu, ale także immanentny, gdyż podtrzymuje świat w jego bycie. Miłość Boga ma korzenie głęboko w samym życiu, a będąc źródłem stworzenia, jest istotą Bożej Natury⁵¹. Bóg pozostaje też w trwałej relacji do świata: jest jego Stworzycielem oraz zachowuje go w istnieniu⁵².

Bóg jest dla Bowne'a wszechobecną podstawą wszelkiego istnienia, wiecznym, zawsze obecnym i działającym Panem⁵³. O panowaniu Boga możemy mówić tylko wtedy, gdy istnieją byty, które na mocy własnej decyzji mogą wyłączyć się spod tego panowania. Taką zdolność mają tylko skończone osoby. Tylko one mogą korzystać z takiej wolności, która nie jest celem, lecz środkiem do celu.

Podsumowując, warto przypomnieć, że wedle Bowne'a osobą *par excellence* jest Osoba Najwyższa (Bóg), która ma wszystkie cechy osobowe w stopniu najwyższym – jest to Byt Nieskończony i Absolutny⁵⁴. Poznanie Najwyższej Osoby jest trudne, ale nie mniej skomplikowanym zadaniem jest także poznanie człowieka jako osoby⁵⁵, którego istnienie jest dane przecież jako rzeczywisty fakt⁵⁶.

⁴⁵ Tamże, s. 186-187.

⁴⁶ Tamże, s. 187.

⁴⁷ H.E. Langan, *The Philosophy of Personalism and Its Educational Applications*, Washington, D. C. 1935, s. 18.

⁴⁸ R. Burrow, *Personalism a critical introduction*, dz. cyt., s. 149.

⁴⁹ E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Recent Philosophy...*, dz. cyt., s. 595.

⁵⁰ R. Burrow, *Personalism a critical introduction*, dz. cyt., s. 150.

⁵¹ B.P. Bowne, *Theism*, dz. cyt., s. 256.

⁵² Tamże, s. 230.

⁵³ B.P. Bowne, *The Immanence of God*, dz. cyt., s. 3.

⁵⁴ "[...] complete and perfect personality can be found only in the Infinite and Absolute Being [...]". B.P. Bowne, *Personalism*, dz. cyt., s. 266.

⁵⁵ B. Gacka, *Personalizm amerykański*, dz. cyt., s. 31.

⁵⁶ B.P. Bowne, *Personalizm*, dz. cyt., s. 165.

Osoba ludzka nie posiada w sobie przyczyny własnego istnienia. Bowne nie rozumie Osoby Boga wyłącznie antropomorficznie ani nie twierdzi, że klucz do rzeczywistości znajdziemy w jakiejś konkretnej osobie ludzkiej. Im bardziej redukujemy cechy specyficznie ludzkie w opisie osoby, tym bardziej zbliżamy się do źródła, o którym powiedziano, że jesteśmy stworzeni „na Jego obraz”. W tym sensie możemy powiedzieć, że osoba ludzka jest teomorficzna, tj. stworzona na obraz i podobieństwo Boże. Jeśli jednak osoba ludzka odbija w sobie Osobę Najwyższą, to może także w sobie samej poszukiwać odpowiedzi na niektóre pytania dotyczące rzeczywistości ostatecznych⁵⁷.

Absolutną wiedzę oraz samokontrolę (wolność), które byłyby znakiem doskonałej osoby, odnajdujemy wedle filozofa amerykańskiego tylko w Bogu jako najdoskonalszej Osobie. Od Niego to właśnie wszystko zależy w istnieniu, w Nim jest czyste samookreślenie oraz doskonale posiadanie siebie. Osoba ludzka jest ostatecznie tylko odbiciem Tego, który sam jest Osobą doskonałą⁵⁸.

VI. OSOBA LUDZKA A OSOBA BOGA

Jeśli idzie o Osobę Boga, to pozostaje Ona według Bowne'a zawsze okryta jakąś tajemnicą – i to dużo większą niż osoba ludzka. Kształtowanie rozumienia osoby ludzkiej na podstawie Osoby Najwyższej jest jednym z ważnych punktów opisu bytu ludzkiego charakterystycznym dla filozofa amerykańskiego.

Bóg jest najlepszym wyjaśnieniem tego, co to znaczy być osobą, i właściwie tylko Osoba Boska jest doskonale osobą przez to, że posiada w najwyższym stopniu świadomość, samoświadomość, wiedzę i samopanowanie⁵⁹. „Tylko w Nim bowiem możemy odnaleźć tę pełną i doskonałą podmiotowość oraz samoposiadanie, które są konieczne, aby można było mówić o pełni osobowości. W myśleniu zatem o Najwyższej Osobie musimy unikać przenoszenia na tę Osobę ograniczeń i przypadłości wynikających z naszej ludzkiej osobowości”⁶⁰.

Uwypuklając zależność osoby skończonej w sposób abstrakcyjny i absolutny, możemy łatwo popaść w panteizm – kontynuuje Bowne⁶¹. Zabezpieczeniem przed takim błędem jest uznanie wolności tak skończonego, jak i nieskończonego ducha

Że Bóg zna nasze myśli i uczucia oraz rozumie je doskonale i akceptuje, to zupełnie zrozumiałe. Jednak pogląd, że nasze myśli i uczucia są jego myślami i uczuciami w jakimś sensie, to już sprzeczność logiczna. Gdybyśmy jednak mimo to upierali się

⁵⁷ R. Burrow, *Personalism a critical introduction*, dz. cyt., s. 96-97.

⁵⁸ B.P. Bowne, *Theism*, dz. cyt., s. 168.

⁵⁹ R. Burrow, *Personalism a critical introduction*, dz. cyt., s. 102-103.

⁶⁰ B.P. Bowne, *Personalizm*, dz. cyt., s. 166.

⁶¹ Tamże, s. 175.

przy takim twierdzeniu, wtedy rozum popełniłby po prostu samobójstwo. Jeśli to Bóg myśli i czuje w naszym myśleniu i odczuwaniu, wobec tego Bóg także błądzi w naszym błędzeniu i jest głupi w naszej głupocie; to także Bóg sam sobie przeczy w ocenie sprzeczności naszego myślenia. W ten sposób błąd, kaprys i grzech stają się boskie, znika zaś autorytet rozumu i sumienia⁶².

Opis relacji nieskończonej Podstawy Świata do skończonych osób oraz do porządku zjawisk Bowne odnosi do skończoności albo nieskończoności. Jest to odpowiednio zależność przyczynowa i zależność finalna (celowa). Nieskończoność filozof amerykański rozumie jako jednoczące i niepodzielne działanie Najwyższej Osoby. Skończoność nie jest zaś częścią Nieskończoności tak, jakoby Nieskończoność mogłaby być fizycznie podzielna lub modyfikowalna. Świat zjawisk jest działaniem energii Nieskończonego, a wolne osoby są owocem Jego działalności stwórczej i tylko one mogą pozostawać w prawdziwej relacji stworzenie – Stworzyciel⁶³.

Istnienie człowieka pochodzi od Osoby Najwyższej i zależy od Jej woli i celu. Osoba skończona istnieje w relacji do Osoby Boskiej, która jednocześnie stanowi ograniczenie tego istnienia⁶⁴. Osoba skończona ma świadomość zależności od Kogoś poza nią samą. Wewnątrz siebie odkrywamy różne ograniczenia. Nie potrafimy też odtworzyć dokładnie przeszłości, a teraźniejszość nie poddaje się całkowicie naszemu działaniu. Bylibyśmy absolutnymi osobami, gdybyśmy mogli całkowicie wpływać na nasze istnienie. Tak jednak nie jest i jesteśmy świadomi naszych ograniczeń oraz tego, że nie istniejemy dzięki sobie, lecz dzięki Innemu, od którego pochodzi nasz sposób istnienia oraz działania⁶⁵.

VII. OSOBOWY BÓG JAKO FUNDAMENT PERSONALIZMU

Bowne twierdzi, że cały system rzeczy materialnych nie ma istnienia w sobie, lecz w bycie Nieskończonym, który sam pozostaje Fundamentem istnienia. Każdy byt skończony: materialny czy duchowy, zawdzięcza swe istnienie Stworzycielowi. Jeśli plan Stwórcy nie zawierałby już tego istnienia, byt taki przestałby istnieć⁶⁶.

Filozof amerykański nie używa zbyt często słowa Stworzyciel, aby uniknąć skojarzeń antropomorficznych. Określa Boga w tym aspekcie raczej jako Pod-

⁶² Tamże, s. 176.

⁶³ G.W. Cunningham, *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, Freeport [New York] 1933 (1967 – reprinted), s. 330-331.

⁶⁴ B.P. Bowne, *Theism*, dz. cyt., s. 163-164.

⁶⁵ Tamże, s. 167-168.

⁶⁶ B.P. Bowne, *The Significance of The Body for Mental Action*, w: *Representative Essays of Borden Parker Bowne*, dz. cyt., s. 23.

stawę Świata (*World Ground*). Takie ujęcie może prowadzić jednak do postawy apersonalnej, dlatego dodaje zwykle przymiotnik „osobowa”. „Osobowa Podstawa Świata” – to ostateczne sformułowanie Bowne’a.

Dla Boga być, znaczy działać. To działanie dokonuje się poprzez naturę. Określenie bytu jako działającego ma kluczowe znaczenie dla całego personalizmu Bowne’a, ponieważ również człowiekowi przypisuje status bytu właśnie dzięki aktywności. „Być znaczy działać” także w przypadku człowieka.

Cały wysiłek filozoficzny Bowne’a osiąga swe wypełnienie w porządku duchowym. Stworzenie może dokonać się w czasie lub poza nim ze względu na wolność Boga. Świat rzeczy swe uzasadnienie znajduje w wolnych osobach, one zaś w Bogu. Istnieją jedynie osoby skończone, którym dostępne jest poznanie fragmentaryczne, oraz Osoba mająca pełnię doświadczenia, od której osoby skończone bytowo zależą⁶⁷.

Teizm dla filozofa amerykańskiego jest racjonalną koniecznością, do której dochodzi w wyniku swych poszukiwań filozoficznych. Świat to zespół bytów duchowych. Teista uznaje Boga, który jest zawsze obecny w świecie i podtrzymuje go w istnieniu; Boga, który jest ostateczną przyczyną tego, co istnieje, i który ustanawia prawa, dzięki którym świat jawi się jako inteligibilny⁶⁸. Taki jest fundament teizmu Bowne’a.

ZAKOŃCZENIE

Teistyczny personalizm Bowne’a prawdopodobnie nie był absolutną nowością, ale jego uzasadnienie było jednak na tyle oryginalne, że stał się jego głównym propagatorem w USA. Podobne teorie wysuwali już inni jemu współcześni jak Georges H. Howison, George T. Ladd, George S. Morris i Geoffrey H. Palmer w Stanach Zjednoczonych oraz Hastings Rashdall, William R. Sorley, George F. Stout, H. Sturt i James Ward w Wielkiej Brytanii. Bowne wskazał jednak bardzo wyraźnie na centralną rolę działającej osoby. W swym personalizmie dawał wyróżnione miejsce Bogu – Najwyższej Osobie, stając się prawdopodobnie najbardziej zagorzałym teistą amerykańskim⁶⁹.

Obrońca praw człowieka oraz laureat Pokojowej Nagrody Nobla Martin Luther King Jr. stwierdził, że personalizm Bowne’a był dla niego filozoficznym oparciem oraz metafizyczną podstawą dla promowania godności osoby ludzkiej⁷⁰. Zaangażowanie na rzecz praw człowieka jest wyznacznikiem trendu, jaki obrali spadkobiercy Bowne’a w czasach współczesnych, przekształcając personalizm

⁶⁷ L. Farré, *Personalistic Idealism of Bowne*, dz. cyt., s. 55.

⁶⁸ B.P. Bowne, *The Immanence of God*, dz. cyt., s. 24-25.

⁶⁹ J.W. Buckham, *Borden Parker Bowne: Personalist*, „The Personalist” V (1924), s. 96.

⁷⁰ W.E. Steinkraus, *Preface*, w: *Representative Essays of Borden Parker Bowne*, dz. cyt., s. II.

bardziej w filozofię praktyczną, a nawet ruch społeczny daleki od spekulacji czy-
sto teoretycznych⁷¹.

Rola Bowne'a w historii filozofii nie jest chyba dostatecznie doceniana, choć jego wpływ na kulturę filozoficzną w USA nie był bez znaczenia. Pomimo to Bowne rzadko bywa cytowany w debatach filozoficznych. Przyczyną tego jest najprawdopodobniej niewypowiadane założenie, że był uznawany przez środowisko filozofów raczej za teologa niż za filozofa. Założenie to może znaleźć swe uzasadnienie w żywym zainteresowaniu filozofa amerykańskiego problemami religijnymi, które nieraz wpływają na prezentowane przez niego rozwiązania filozoficzne.

Pomimo tych ograniczeń, które do pewnego stopnia możemy przypisać personalizmowi Bowne'a, trzeba przyznać, iż filozof amerykański odniósł się w nim do większości ważnych zagadnień filozoficznych i w efekcie przedstawił całościowe spojrzenie na filozofię, które jest warte odnotowania⁷². Bez wątpienia filozofowie Bowne'owi współcześni jak: Josiah Royce, Charles S. Peirce oraz William James pozostają bardziej znani. Teistyczny personalizm Bowne'a pozostaje jednak najbardziej rozciągniętym w czasie i jednocześnie najbardziej rozwiniętym kierunkiem filozoficznym w Ameryce⁷³.

Nie ma wątpliwości, że myśl Bowne'a stanowiła poważny wkład w amerykańską edukację teologiczną. Świadczy o tym choćby to, że większość duchownych, a nawet biskupów metodystycznych przyjmowała istotne punkty personalizmu Bowne'a, broniącego teizmu w czasach, kiedy w świecie filozoficznym tracił on stopniowo zainteresowanie⁷⁴.

Kontynuatorem teizmu Bowne'a był jeden z jego najbardziej znanych uczniów Edgar S. Brightman, który na polu etyki rozwinął metodę empirycznej koherencji dla uzasadnienia systemu moralnego. Jednak przede wszystkim był on twórcą wersji „skończonego” teizmu. Proponował w nim przyjęcie założenia, że doskonała wola Boga jest ograniczona poprzez granice Jego własnej natury. Chodziło o to, że wola Boga nie chybi co prawda w swym działaniu, jednak musi brać pod uwagę pewne ograniczenia tego, co dane. Zmaganie się Boga z ograniczeniami natury jest procesem dynamicznym, który dąży ostatecznie do coraz większej doskonałości tak samego Boga, jak i stworzonego Przezeń świata⁷⁵. Zagadnienia wysuwane przez Brightmana mogłyby stać się przedmiotem osobnego, pogłębionego studium.

⁷¹ Por. A. Jastrzębski, *Pierwszy personalista amerykański. Personalizm Bordena Parkera Bowne'a*, Lublin 2008, s. 163-164.

⁷² G.W. Cunningham, *The Idealistic Argument*, dz. cyt., s. 315.

⁷³ P. Deats, *Introduction to Boston Personalism*, w: *The Boston Personalist Tradition in Philosophy, Social Ethics, and Theology*, dz. cyt., s. 3.

⁷⁴ H.H. Oliver, *Klasyczny personalizm bostoński*, „Personalizm” 9(2005), s. 61-63.

⁷⁵ E.S. Brightman, *Is God a Person?*, New York 1932; por. też: L.H. DeWolf, *Personalism in the History of Western Philosophy*, „The Philosophical Forum” 12(1954), s. 50.

BIBLIOGRAFIA

- Bertocci P.A., *Borden Parker Bowne and His Personalistic Theistic Idealism*, w: *The Boston Personalist Tradition in Philosophy, Social Ethics, and Theology*, ed. P. Deats, C. Robb, Mercer University Press Macon, Macon [Georgia] 1986, s. 55-80.
- Bowne B.P., *Personalizm*, tłum. J. Kłos, B. Gacka, Oficyna Wydawnicza „Czas”, Lublin 1994.
- Bowne B.P., *Theism*, American Book Company, New York 1902.
- Bowne B.P., *Philosophical Idealism*, w: *Representative Essays of Borden Parker Bowne*, ed. W.E. Steinkraus, Meridian Publishing Co. New York 1981, s. 3-15.
- Bowne B.P., *Metaphysics: A Study in First Principles*, Harper & Brothers, New York 1898.
- Bowne B.P., *The Immanence of God*, Houghton Mifflin, Boston 1905.
- Bowne B.P., *Personalism*, Mifflin and Company, Boston–New York 1906.
- Bowne B.P., *The Logic of Religious Belief*, w: *Representative Essays of Borden Parker Bowne*, ed. W.E. Steinkraus, Meridian Publishing Co., New York 1981, s. 149-165.
- Bowne B.P., *The Significance of The Body for Mental Action*, w: *Representative Essays of Borden Parker Bowne*, ed. W.E. Steinkraus, Meridian Publishing Co., New York 1981, s. 16-23.
- Bowne B.P., *Philosophy of Theism*, Harper & Brothers, New York 1887.
- Brightman E.S., *Is God a Person?*, Association Press, New York 1932.
- Buckham J.W., *Borden Parker Bowne: Personalist*, „The Personalist” 5(1924), s. 88-100.
- Burrow R., *Personalism a critical introduction*, Chalice Press, St. Louis [Missouri] 1999.
- Cunningham G.W., *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, Century, Freeport [New York] 1933 (1967 – reprinted).
- Deats P., *Introduction to Boston Personalism*, w: *The Boston Personalist Tradition in Philosophy, Social Ethics, and Theology*, ed. P. Deats, C. Robb, Mercer Press, Macon [Georgia] 1986, s. 1-13.
- DeWolf L.H., *Personalism in the History of Western Philosophy*, „The Philosophical Forum” 12(1954), s. 29-51.
- Farré L., *Personalistic Idealism of Bowne*, „The Personalist” 30(1949), s. 51-56.
- Ferré F., *Personalism and the Dignity of Nature*, w: *Personalism revisited. Its Proponents and Critics*, ed. T.O. Buford, H.H. Oliver, Rodopi, Amsterdam [New York] 2002, s. 105-122.
- Gacka B., *Personalizm amerykański*, KUL, Lublin 1996.
- Gilson E., Langan T., Maurer A.A., *Recent Philosophy Hegel to the Present*, Random House, New York 1966.
- Jastrzębski A., *Zarys personalistycznej metafizyki Bordena Parkera Bowne'a*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1(2008), s. 397-415.

- Jastrzębski A., *Pierwszy personalista amerykański. Personalizm Bordena Parkera Bowne'a*, KUL, Lublin 2008.
- Jastrzębski A., *Problem mind – body w ujęciu Szkoły Bostońskiej na przykładzie Bordena Parkera Bowne'a*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2(2010), s. 83-105.
- Knudson A.C., *The Philosophy of Personalism*, The Abingdon Press, New York–Cincinnati–Chicago 1927.
- Langan H.E., *The Philosophy of Personalism and Its Educational Applications*, The Catholic University of America Washington, D. C. 1935.
- McConnell F.J., *Borden Parker Bowne*, The Abingdon Press, New York–Cincinnati–Chicago 1929.
- Oliver H.H., *Klasyczny personalizm bostoński*, „Personalizm” 9(2005), s. 61-70.
- Schneider H.W., *Bowne's Radical Empiricism*, w: *Representative Essays of Borden Parker Bowne*, ed. W.E. Steinkraus, Meridian Publishing Co., New York 1981, s. xi-xv.
- Steinkraus W.E., *A Century of Bowne's Theism*, w: *Personalism revisited. Its Proponents and Critics*, ed. T.O. Buford, H.H. Oliver, Rodopi, Amsterdam [New York] 2002, s. 5-21.
- Steinkraus W.E., *Preface*, w: *Representative Essays of Borden Parker Bowne*, ed. W.E. Steinkraus, Meridian Publishing Co., New York 1981, s. iii-ix.

SUMMARY

This presentation examines B. P. Bowne's view of God. God is an active and self-determining being. Nature is understood by Bowne as activated by the intellect and will of God. Bowne stated that each person has the attributes of awareness and self-awareness, freedom and the ability to act, and self-control – in a perfect way possessed only by God. Bowne's theistic personalism shows the human person to be a spiritual being, ultimately deriving from God, the Most-High Person.

Keywords

God, person, nature, theism

Słowa kluczowe

Bóg, osoba, natura, teizm

TADEUSZ KOBIERZYCKI

Od pojęć do zdarzeń i od zdarzeń do pojęć muzycznych. Spojrzenie filozofa procesu

(Rec.: Janusz Jusiak, *Między zdarzeniem dźwiękowym a znaczeniem. Szkice z filozofii muzyki*, Wyd. UMCS, Lublin 2013, ss. 339 [ISBN 978-83-7784-381-9])

Autor książki Janusz Jusiak z UMCS jest filozofem, zajmującym się metafilozofią, filozofią procesu A.N. Whiteheada, moralnością, metafizyką i kognitywistyką. Jego myślenie jest analityczne, semiologiczne, hermeneutyczne i historyczne. Jego styl pisarski, zdominowany strukturalnym słuchem na warstwę logiczną zdań, a wyraz stylistyczny oparty na elipsach, pozwala na wykrywanie logicznych „sprzeczności”.

J. Jusiak w swojej książce podjął próbę przedstawienia rozmaitych problemów poznawczych związanych z muzyką, przeglądając jej „definicje” w muzykologicznych wersjach, w deklaracjach muzyków, zwłaszcza kompozytorów, wykonawców, a także w dominujących opisach wybranych przedstawicieli filozofii europejskiej.

Na liście przytaczanych myślicieli, wspomagających analizę problemów muzycznych, jej aspektów ontologicznych i epistemologicznych, znajdują się: Arystoteles, Aristoksenos, Adorno, Augustyn, de Beauvoir, Bocheński, Boecjusz, Croce, Einstein, For-
kel, Gilson, Hartmann, Heraklit, Hegel, Hume, Husserl, Ingarden, Jadacki, Kant, Kivy, Langer, Leibniz, Levinson, Lissa, Lotze, Marciszewski, Merlau-Ponty, Nagel, Nietzsche, Peirce, Penrose, Platon, Popper, Ricoeur, Russel, Sartre, Schlegel, Schopenhauer, Scruton, Stróżewski, Tatarkiewicz, Tomasz z Akwinu, Whitehead, Witwicki itd. Większość tekstów myślicieli z tej listy jest cytowana lub omawiana krytycznie bądź „negatywnie”, gdy autor analizuje wypowiedzi odwołujące się do doktryn idealistycznych lub reistycznych, statycznych, totalistycznych, absolutystycznych, deterministycznych. Sam próbuje przeprowadzić wykład ukazujący muzykę jako rodzaj procesu, który rzeczy wprawia w ruch, a ruch wprowadza w rzeczy, które dzięki temu wibrują, drżą i dźwięczą.

Zestrojone lub rozstrojone atomy dźwiękowe prezentują się jako wiązki, zdarzenia, harmonie i dysharmonie, skale, melodie, zbiory akustyczne, figury, pola, obrazy, barwy i cienie, akcenty, rytmy i fale, struktury brzmieniowe, okrzyki i śpiewy itd., ewoluując w stronę tego, co muzyczne, w kontekście ciszy i szumów, stukotów, które są ich ramami, początkami i zakończeniami, brzegi narracji muzycznej, która wydobywa się z rzeczy ku umysłowi, czyniącemu z tego co rozbieżne – zbieżne, z rozproszenia ciągłość i spo-

istość i na odwrót ze spoistego czyniącemu niespoiste, percypując te wytwory dźwiękowe na dwu poziomach, fizycznym, naturalnym oraz нефizycznym i nienaturalnym, poniżej percepcji muzycznej, na poziomie tej percepcji i ponad nią, i wokół niej, w sferze meta, epi, proto, co w języku łacińskim znakowane jest jako quasi-muzyczne.

W tym celu J. Jusiak wykorzystuje filozofię procesu, która unosi się nad tym napełnionym faktami muzycznymi filozoficznym tekstem, jak logos-wszystko – Heraklita. Jest to próba błyskotliwa, oryginalna, zbliżająca czytelnika do „ontologii zdarzeń”. I w końcu zbiera elementy muzyczne w całość – w muzyczny logos świata.

Drugą linię narracji esejów tworzą wypowiedzi kompozytorów. Na liście tej znaleźli się między innymi: Albeniz, Armstrong, Bach, Barenboim, Bartók, Beethoven, Berg, Berio, Berlioz, Bernstein, Boulez, Brahms, Brubeck, Busoni, Cage, Chopin, Copland, Coltrane, Czajkowski, Debussy, Dvořák, Ellington, Furtwaengler, Gardiner, Gershwin, Glass, Gottschalk, Haydn, Haendel, Harnoncourt, Hindemith, Horowitz, Ives, Jarret, Kirby, Kodaly, Kostelanetz, Krauze, Kusewicz, Landowska, Ligetti, Lutosławski, Lully, Maderna, Mahler, Marsalis, Massenet, Mendelssohn, Messiaen, Milhaud, Monteverdi, Mozart, Moździerz, Musorgski, Olejniczak, Patkowski, Penderecki, Purcell, Ravel, Reger, Rimski-Korsakow, Satie, Schaeffer, Schoenberg, Schubert, Schumann, Skriabin, Solti, Stochausen, Stokowski, Strauss, Strawiński, Szostakowicz, Szymanowski, Teleman, Toscanini, Verdi, Vivaldi, Wagner, Walter, Webern, Xenakis itd.

Ich wypowiedzi, autodefinicje, impresje, założenia, przekonania, zamierzenia, osiągnięcia, wytwory, utwory, dzieła, realizacje i inspiracje stały się punktami zainteresowań filozofa, który słucha utworów, wypowiedzi o nich i konstruuje własne projekty ich objaśnienia. Dokonuje tego w ramach kategorii „zdarzeń muzycznych”, ich materialnego i niematerialnego podłoża, strukturalnych paraleli, nieciągłości czasowych i przestrzennych, fizycznych i afizycznych kształtów. Są one oparte na połączeniach wrażeniowych i na nieustannych próbach ich semantyzacji, które mają zamieniać wrażeniowe pola percepcji (łączyć impulsy aintelektualne, strefy asemantyczne, obiekty amorficzne i ich formy zamienione w znaki i symbole) w jasne pola znaczeniowe.

J. Jusiak, systemowo identyfikuje trudności w odpowiedzi na pytania: (1) czym jest muzyka jako muzyka?, (2) co sprawia, że dźwięki mogą mieć znaczenie?, (3) czym różnią się dźwięki mowy i dźwięki natury?, (4) jakie są kulturowe, literackie i malarskie konteksty muzyki? i (5) jaki jest związek wykonania utworu muzycznego i jego ontologii. Sporo miejsca zajmuje w szkicach J. Jusiaka zagadnienie powiązań muzyki z innymi dziedzinami sztuki, np. z plastyką, ale zastrzega, że ten związek nie może być przekonująco wyjaśniony poprzez wskazanie kategorialnie wyodrębnionego rodzaju czynności umysłowych, które mogłyby tłumaczyć naturę tego pokrewieństwa.

W rozdziale I, zatytułowanym: „Czym jest muzyka? (s. 13-97), autor bada kwestie muzyczne za pomocą takich kategorii jak – tajemniczość, ontologia (możliwość i przedmiot, istnienie dzieła i jego źródłowość) w jej rozmaitych ujęciach – idealizm i transcendentalizm, nominalizm i platonizm, substancjalizm, konceptualizm, intencjonalność, kontekstualność, kooperatywność, oraz tradycję muzyczną i granice swobody twórczej. Autor przedstawia też listę zagadnień, które są szczegółowo omawiane w pozostałych czterech rozdziałach.

Muzyka, zdaniem J. Jusiaka, znajduje się „po stronie przedmiotów w maksymalnym stopniu nieprzejrzystych dla spojrzeń czystej myśli” (s. 14). Zawdzięcza swoje istnienie

ludzkiej świadomości, ale nie jest jej „produktem”. Świadomość nie obejmuje muzyki w pełni, ujmując ją tylko aspektowo, podobnie jak przedmioty materialne, jest z tego pewna korzyść, że tak jak one ma charakter transcendentny, a nie tylko immanentny. Muzyka nie jest czymś tak materialnym, przestrzennym czy czasowym, jak przedmiot fizyczny (np. most czy budynek). One są wyraźnie usytuowane, mają swój wyraźny początek i koniec w czasie.

Podobne refleksje znajdujemy wcześniej u Sartre’a w tekście *L’imaginaire. Psychologie phénoménologique de l’imagination* (Paris 1940) – „Melodia muzyczna, na przykład, nie odsyła do niczego prócz siebie. Czyż katedra nie jest po prostu tą masą *rzeczywistego* kamienia dominującą nad okolicznymi dachami?” (J.P. Sartre, *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, tłum. P. Beylin, Warszawa 2012). Szkoda, że nie ma tu tego odniesienia i krótkiej dyskusji, żeby można było zrozumieć, jakie są różnice między obydwojema autorami.

Tekst J. Jusiaka jest nasycony refleksją metodologiczną, analizami semantycznymi, w kontekście ich relacji do świadomości traktowanej jako stała data ludzkiego poznania. Być może jest to najbardziej ugruntowane i dość optymistyczne przekonanie autora, że świadomość może być bezwzględnym kryterium odniesień porównań, analogii i falsyfikacji twierdzeń o muzyce. Czytelnik, który chciałby doszukać się w tym opracowaniu aprobaty dla kategorii „nieświadomości”, występującej we współczesnych analizach estetycznych, także muzyki, będzie zawiedziony. Wprawdzie pojawia się w indeksie nazwisko Z. Freuda, T.W. Adorna, ale chyba na nich wyczerpuje się limit dla tego typu analiz. Jest tak dlatego, że dominują tu obok kategorii świadomości, pojęcia uczuć, emocji i myślenia. Brak jest niemal zupełnie pojęcia wyobrażenia, tak rozumianego, jak choćby u J.P. Sartre’a, którego nazwisko pojawia się w książce w przypisie, przy okazji problemu „życia autentycznego”, obok nazwiska S. de Beauvoir.

Bardzo odważne i w Polsce nowatorskie są uwagi J. Jusiaka na temat możliwości ontologii muzyki, która to refleksja jest budowana w dialogu i sporze z fenomenologią, z dodatkiem hermeneutyki, którą autor traktuje dość życzliwie, promując np. analizę integralną czy kontekstualną, niżej oceniając możliwości analizy genetycznej, substancjalnej czy lingwistycznej. Nie jest też skłonny zadowolić się znaną w muzykologii analizą emotywną (eksploatowaną do znudzenia w okresie barok-romantyzm). Autor odcina się też od naturalizmu i dyskretnie reklamuje teorię procesualną S. Reicha. J. Jusiak próbuje wskazać na kategorię „całości” w muzyce, którą tworzą: „warstwy”, ich „tło”, zdarzenia dźwiękowe i muzyczne, energia, emergencja, akcja, współdziałanie, koordynacja, dialog, improwizacja, znaczenie, intencja, przestrzeń, czas itp.

Niezwykle ciekawe i napisane w sposób brawurowy są małe paragrafy relacjonujące rozumienie muzyki przez idealizm obiektywny i transcendentny (nieśmiertelny G.W.F. Hegel, ale także A. Schopenhauer czy B. Croce, R.G. Collingwood czy dziś R. Scruton, ciekawe, że nie ma tu I. Kanta, por. np. badania K. Lipki, których autor nie wspomina). J. Jusiak odwołuje się do tych, którzy idą drogą Charles’a S. Peirce’a, autora rozróżnienia kategorii – typu i jego egzemplarzy. J. Jusiak obstaje przy opinii, że dzieło muzyczne to byt abstrakcyjny, i pojęcie abstrakcji w pierwszej części książki jest dość często używane.

Autor wyraźnie dystansuje się od wypowiedzi Platona (*Ion*, 533D-534D), że muzyka jest otrzymana od muz i jest niezniszczalnym wzorcem albo abstrakcyjną strukturą istniejącą odrębnie od świata materialnego w świecie czystych Form czy Idei. Ten skrajny re-

alizm pojęciowy nie podoba się J. Jusiakowi, a także nie zadowala go idea partycypacji w bycie (jego Formach) lub koncepcja odbicia. Nie akceptuje Pitagorejskich idei opartych na ontologii liczenia i ontologii liczb (*notabene* podobnie postępowali indukcyjniści na Bliskim i Dalekim Wschodzie, a także współcześni fizycy). J. Jusiak chyba zbyt radykalnie odrzuca niektóre idee zawarte w *Gorgiaszu*, *Państwie*, *Ionie*, *Fajdrosie* i *Fedonie*, a także w tekstach współczesnych myślicieli takich jak P. Kivy, J. Dodds N. Wolterstroff, K.R. Popper i inni. Sugeruje, że platonicy chcą zatrzeć różnice między tworzeniem i odkrywaniem dzieła muzycznego. „[...] platonizm stanowi nader wątpliwą próbę wyjaśnienia ontologicznej swoistości dzieła muzycznego” (s. 53).

Autor gniewa się na Poppera, że zmienia Schweitzerowskie rozumienie podziału twórców na obiektywnych i subiektywnych, dodając własny wątek i dylemat „wpływologiczny” do tej dyskusji, porównuje zmienne koleje losu (znaczenia) muzyki Bacha i Beethovena i ich znaczenie w różnych okresach dziejów kultury muzycznej.

W następnym paragrafie autor rozważa kwestię substancjalności formy muzycznej, odwołując się do Arystotelesa i jego teorii uniwersaliów, czyli przekonania, według którego byty muzyczne mogłyby istnieć podobnie jak substancje, lecz to jest chyba niemożliwe, gdyż nie istnieją w ten sam sposób jak przedmioty materialne czy stany mentalne, ale są nadbudowane nad substancjalnym tworzywem, np. na przeżyciach estetycznych w ich wydaniu aktowym. Nie spełniają tych założeń koncepcje osadzenia na substancji twórców muzycznych (por. np. E. Gilson czy E. Sourieau) i nie tylko.

Przy tej okazji J. Jusiak przypomina kategorię obiektów postrzeżeńiowych (ang. *perceptual objects*) opisywanych w koncepcji M.C. Beardsleya. Przypomina też, że nie obowiązują analogie plastyczne, wizualne, fizyczne w odniesieniu do muzyki. I ten wątek, a nawet nastawienie antywizualistyczne wydaje mi się nieco przesadne w całej refleksji zawartej w tej książce, tym bardziej że malarstwo nie wyczerpuje tu wzorca analogii, a kwestią jest jego zbyt fizyczne czy też przestrzenno-fizyczne rozumienie. Uważam, że można mieć na ten temat inne, niż Albert Schweitzer, poglądy.

Autor martwi się tym, że Arystoteles nie próbował swojej metafizyki form substancjalnych zastosować do analizy muzycznej, ograniczając się do zagadnień etycznych i pedagogicznych w *Polityce* (ks. VII). Osobiście przypuszczałbym, że był synestetykiem i bardziej interesował się kategorią szumu czy szmeru kosmicznego (gr. *psafos*) niż dźwiękami, jak błędnie niekiedy tłumaczą to słowo, ku mojemu zaskoczeniu, polscy tłumacze tekstów Arystotelesa, nawet subtelny i genialny Paweł Siwek. J. Jusiak promuje tu tekst Arystotelesa *Problemata* („O problemach”), który wchodzi do zespołu pism logicznych, co jest pewną nowością w filozoficznej analizie muzyki w Polsce.

Z dużą życzliwością J. Jusiak przywołuje stanowisko Bogusława Schaeffera kompozytora i teoretyka muzyki, który uważał, że „muzyka to nie tylko zapis, ale także pewna idea, zawierająca się jakby między czy ponad dźwiękami, uzależniona co prawda od materialnej prezentacji dźwięków, ale przecież w gruncie rzeczy stojąca ponad nimi” (B. Schaeffer, *Mały informator muzyki XX wieku*, Kraków 1987, s. 110-111).

Skoro tak, to czy koniecznym warunkiem istnienia obiektu muzycznego musi być jego zapis i realizacja sensoryczno-brzmieniowa, chyba nie albo nie zawsze, bo stwierdza się nieprzystawalność realizacji do idei, co skłania kompozytorów do definiowania swojej twórczości muzycznej jako pewnego projektu conceptualnego, który nigdy nie da się zrealizować w sposób w pełni adekwatny w materii dźwiękowej, zawsze jednak jakiś frag-

ment dzieła istnieje w pomysle, projekcie, których fragmenty mogą nie być nigdy zrealizowane. Twórca, interpretator-wykonawca i słuchacz, w każdym z tych podmiotów muzyka istnieje inaczej, dociera w innej formie.

Teraz J. Jusiak wchodzi na drażliwe pole analizy polskiej tradycji estetycznej i filozoficznej w zakresie muzyki, zdominowanej przez ostatnie kilkadziesiąt lat przez celebrację fenomenologicznej koncepcji muzyki Romana Ingardena, co było formą ukrytego oporu i polemiki z analizami odwołującymi się do narzucanej instytucjonalnie ideologicznej analizy marksistowskiej, uprawianej w filozofii muzyki i muzykologii np. przez Zofię Lisę, czy nawet rodzajem subtelnej polemiki z teologiczną interpretacją, która miała i ma w Polsce wpływowych przedstawicieli, na różnych poziomach narracji. Głównym problemem jest pojęcie „intencjonalności” wypromowane przez fenomenologów.

Przed laty Jacek J. Jadacki wymienił następujące problemy, które nastręcza fenomenologiczna koncepcja dzieła muzycznego R. Ingardena: (1) niepewność co do istnienia przedmiotów intencjonalnych, (2) niemożność odróżniania ich od ich zawartości, (3) hipostazowanie przedmiotów intencjonalnych, (4) zbytne deprecjonowanie psychologicznej teorii muzyki.

Po latach niepełna lista zarzutów została przez J. Jusiaka sprowadzona do 10 punktów, które są problematyczne. Są nimi: (1) dogmatyczna teza o jednowarstwowej strukturze dzieła muzycznego (C. Dalhaus), (2) zacieranie sensu muzycznego i sensu językowego (C. Dalhaus), (3) umniejszanie znaczenia improwizacji i dialogu w muzyce (B.E. Benson), (4) pomijanie muzyki aleatorycznej, elektronicznej, konkretnej, ludowej czy pozaeuropejskiej (Z. Lissa), (5) brak jasnych kryteriów różnicujących zapis nutowy od dzieła muzycznego i jego wykonania (A. Pytlak i J.J. Jadacki), (6) umniejszanie autonomii w sztuce (B. Schaeffer), (7) wadliwe tłumaczenie muzyki absolutnej (M. Wysocki), (8) zaprzeczanie możliwości poznania dzieła muzycznego bez pośrednictwa wykonania (M. Wysocki), (9) brak wyraźnych argumentów, że przedmioty „czysto intencjonalne” istnieją (M. Rosiak), (10) ograniczona przydatność kategorii tożsamości dzieła muzycznego w teorii i filozofii muzyki (J. Jusiak).

Jak wiadomo, problem tożsamości dzieła muzycznego Ingarden sformułował w 1928 roku i później już go nie rewidował ani nie modyfikował. Listę zarzutów odnośnie do fenomenologii muzycznej można by znacznie wydłużyć, na przykład o rozumienie miejsc niedookreślonych, które należałoby połączyć z teorią o projekcji czy identyfikacji projekcyjnej, znanej choćby z psychoanalizy prawie nieobecnej w polskiej analizie muzycznej.

Niezwykle interesująco zapowiada się podrozdział zatytułowany kontekstualno-komperatywny wymiar muzyki, tym bardziej że pojęcie to nie jest bardzo obecne w analizie muzyki, choć wielu autorów takich analiz nie wie o tym, że je stosuje, tak jak pan Jourdain nie wiedział, że mówi prozą. Pragmatyczny i ekstensjonalny (estetyczny) aspekt muzyki uzupełniają jej aspekt językowy (intensjonalny – por. J. Świdziński), ale J. Jusiak próbuje nadać mu nieco inne znaczenie.

Autor wielokrotnie posługuje się kategorią idealizmu, nominalizmu i konceptualizmu i martwi się, czy są to kategorie właściwe do analizy w zakresie filozofii muzyki, zastanawia się, czy konceptualizm poradziłby sobie z określeniem, czy zbiór dźwięków w krótkim utworze trwającym np. 4,5 minuty to jeszcze muzyka czy nie, podobnie jak stos przyładkowo ułożonych kamienie (cegieł) jest już rzeźbą czy nie.

Wspominam o tym, gdyż autor odwołuje się do autorytetu Arnolda Schoenberga, który o dokonaniach swojego młodszego i kolegi i ucznia Johna Cage’a, który zdemonto-

wał klasyczne definicje muzyki i jej rozumienie, powiedział, że „nie jest on kompozytorem, ale wynalazcą”. To zdanie jest prawdziwe tylko wtedy, gdy rozumie się muzykę jako przedmiot skomponowany z dźwięków posegregowanych według systemu dur-moll, ale nie jest prawdziwe, gdy tradycyjnie rozumiane komponowanie definiuje się jako swobodne „organizowanie dźwięków”.

Duży fragment rozważań J. Jusiak poświęca problemowi autorstwa kompozytorów w XVIII wieku, gdy nagle pojawia się problem zapożyczeń, cytatów, kopii przeróbek, wersji, np. u Bacha, Haendla, Haydna, Mozarta czy Beethovena itp. Przyczyną tych praktyk był zwyczaj, zabawa, rywalizacja, wygodnictwo, złośliwość, ale i fascynacja jakimiś fragmentami cudzych dzieł muzycznych i próba ich „poprawiania”, tworzenie autocytatów dla zrobienia czegoś lepiej, a nie inaczej (por. A. Einstein o Haendlu) itp. Jaki jest status ontyczny tych wytworów muzycznych, podobnie jak wytworów innych dziedzin sztuki, trudno określić, raczej trzeba by tu przenieść problem z ontologii do epistemologii.

Podobne problemy stwarza zagadnienie wykonania utworów muzycznych. Jest ono tu tak ważne, że autor poświęca mu już drugi rozdział (ontologia wykonania, struktura dźwiękowa wykonania, instrumentacja wykonania). Uważam, że nie jest to problem ontologiczny, ale epistemologiczny. Skłonność do ontologizacji pojęć określających jakieś formy muzyczne jest chyba zbyt mało krytycznie przedstawiona w książce J. Jusiaka. Dlatego ważne jest zdanie: „Dźwięki ciążyą ku ciszy podobnie jak przedmioty materialne ku ziemi, ale i cisza ciąży ku dźwiękom” (s. 129). Niestety, jest to tylko mały, choć genialny wgląd w zagadnienie ontologii muzyki współczesnej.

Skłonność ontologiczna jest zrównoważona przez skłonność semiotyczną autora, gdy zadaje pytanie, co sprawia, że dźwięki mogą mieć znaczenie. Otwiera ono tak szeroki teren analizy, że nie sposób go tu streścić. Potem czytelnik może się dowiedzieć, czym są tytułowe „zdarzenia dźwiękowe”. Dźwięk nie jest więc tylko jakością zmysłową, ale właśnie zdarzeniem, mającym swój odpowiednik fizyczny i mierzalny. To jest też świadomy lub nieświadomy fragment świetnej analizy reistycznej dźwięku, ale w ujęciu filozofii procesu. Nakładanie się na siebie zdarzeń dźwiękowych przedstawione jest na przykładzie *II Symfonii* (1966/1967) Witolda Lutosławskiego.

Muzyka, zdaniem J. Jusiaka, to nakładanie się na siebie „zdarzeń dźwiękowych”, a nie po prostu dźwięków.

Potem mowa jest o formie dzieła muzycznego, przestrzenności, rozciągłości, wiązki, linii melodycznych itp. To prowadzi autora do pytania, kiedy zdarzenia dźwiękowe coś znaczą. Autor dokonuje krytyki redukcjonistycznego podejścia do zagadnienia znaczenia muzycznego. Ma rację, że same atomistycznie traktowane szumy lasu czy dźwięki dzwonów albo śpiew słowika muzyki nie tworzą, bo nie ma w tych zdarzeniach wzorca całości dźwiękowej, chyba że przyjęłoby się, iż taką całością jest cisza/dźwięku i dźwięk/ciszy, cisza jako składnik dźwięku, którego nie słyszać, ale J. Jusiak nie uwzględnia tu takiej możliwości. Być może dlatego, że zbyt zawierzył stanowisku Leonarda B. Meyera, a odmienne stanowisko Messiaena J. Jusiak chciałby potraktować jako swoisty ewenement w dziejach europejskiej muzyki.

Muzyka – jak przyznaje J. Jusiak – jest nie tyle sprawą techniki układania w estetyczne wzory dźwięków, ile jest przede wszystkim problemem syntaktycznym, który ma dźwięki usensowniać, co bardzo często jest pomijane lub marginalizowane np. w XIX-wiecznej analizie muzycznej. Dlatego nie brak na liście autora rozprawy z „logiki mu-

zycznej” Forkela (1788), który pojawia się na kartach tego studium obok C. Dalhousa. Podjęli oni próby oparcia analizy muzycznej na przesłankach logicznych, a nie tylko akustycznych, fizycznych, emotywnych, somatycznych albo estetycznych.

W kolejnym rozdziale, który przedstawia problem mowy dźwięków i natury, dla kontrastu autor zaczyna od wypowiedzi Charles’a Ivesa o tym, że muzyka to język transcendentalny o dalekim zasięgu. Musiał to podkreślić, ponieważ w USA w popularnej filozofii i psychologii transcendencję rozumie się jako zwykłe przekroczenie jakiejś granicy fizycznej, np. dotknięcie ręką ściany to transcendencja, pocałunek to transcendencja, bieg to transcendencja. Nie trzeba tu żadnej medytacji czy modlitwy do jakiegoś wyobrazonego obiektu (Ducha czy Boga itp.).

To rozumienie jest oparte na pragmatyzmie, a nie na spirytualizmie, jak w Europie, w tym sensie język transcendentalny niczym nie różni się od zwykłego języka, tu chodzi raczej o odłączenie zdarzenia od znaczenia, na co zwrócił uwagę w Europie Paul Ricœur. W takim pragmatycznym sensie język muzyki nie różni się wiele od języka werbalnego (wymowy i pisma). Tu znakomity cytat z F. Chopina „Dźwięk oderwany nie czyni muzyki, tak jak słowo nie czyni języka. Aby powstała muzyka potrzeba wielu dźwięków” (F. Chopin, *Szkice do metody fortepianowej*, tłum. Z. Skowron, Kraków 1995, s. 47).

Wyraźną sympatią intelektualną, która modeluje rozumowanie muzyczne J. Jusiaka, darzy on twórczość muzyczną Charles’a Ives’a, który próbował tonalizmu i atonalizmu, ale zastanawiał się też nad rolą natchnienia, inspiracji, uniesienia, emocjonalnego podniecenia, instynktownych uczuć, mglistych intuicji, introspekcyjnych doznań, subiektywnych i obiektywnych źródeł, po czym pyta: „Co się za tym kryje? «Głos Boga», powiada artysta, «Głos szatana» mówi słuchacz z pierwszego rzędu” (Ch. Ives, *Eseje przed Sonatą*, tłum. P. Graff, „Res Facta” 1971, nr 5, s. 80).

Wolałbym, żeby w miejsce Boga i Szatana pojawiło się u Ives’a pojęcie Jaźni (podobnie jak u C.G. Junga) jako źródła muzyki. Wtedy znika też dualizm subiektywne-obiektywne i nieprzeparta potrzeba nominalizmu w próbie połączenia sprzecznych argumentów w jakimś jednym zjawisku, które wszystko tłumaczy albo unieważnia. W tym przypadku jest to pojęcie „niewykonalności” (s. 215).

Teraz dowiadujemy się, że zdarzenia dźwiękowe mają zdolności quasi-semantyczne i że tkwią one w „naturze rzeczy”, że są trudne od razu do uświadomienia. Autor twierdzi, że dźwięki natury nie są zdolne „do mowy”, bo nie mają źródeł podmiotowych, jeśli przez mowę rozumieć zdolność umysłu do przekazywania innym podmiotom poznania uściślonych w pojęciach znaczeń słów czy nazw ogólnych. Nie tworzą one bytów zorganizowanych immanentnie i nie dają się zdefiniować niezależnie od kontekstu myślowego, w jakim są ujmowane (s. 219).

Wszelkie trudności z filozoficzną analizą muzyki J. Jusiak chce wytłumaczyć za pomocą pojęcia kontekstu, który wydaje mi się rozumiany w książce zbyt deterministycznie i absolutystycznie potraktowany chyba dlatego, że autor nie zdecydował się, co będzie grało rolę podmiotu w jego analizach ja, jaźń czy świadomość i umysł, który nie jest tylko maszyną reaktywną. „Mowa dźwięków” jest określeniem zastępczym, które mogłoby przysługiwać mowie podmiotu.

Jak wiadomo, Anton Webern (A. Webern, *Druga do Nowej Muzyki*, Kraków 1972, s. 17-18), wzorując się na ujęciu J.W. Goethego *Farbenlehre*, używa wyrażenia „myślenie muzyczne”, a konkurent Schoenberg’a I. Strawiński stwierdza, że zjawisko muzyki jest

formą rozmyślania w kategoriach dźwięku i czasu (I. Strawieński, *Poetics of Music*, Cambridge 1947, s. 16). J. Jusiak uważa, że „Dźwięk to amorficzny fenomen słuchowy, ale i abstrakcja, obiektywny byt, objawiający swe działanie poprzez gotowość do samoistnego komponowania się, wchodzenia w związki i zestrojenia, które swoje potencjalne znaczenie uzyskują same z siebie, z rozpoznawalnych w samym materiale dźwiękowym sposobów sensownego łączenia poszczególnych tonów i ich nagromadzeń” (s. 220).

Niezwykle przekonujące i piękne są studia nad „muzyką przyrody”, opisywaną przez L. Staffa, Thomasa S. Eliota. Cała mitologia literacka albo etologiczna „śpiewu” słowika, kukułki, sowy, całego świata zwierząt i roślin ma pokazać prefigurację ewolucyjną ludzkiego głosu i śpiewu, który pierwotnie także pełnił funkcję komunikacji bezpośredniej w społecznościach pierwotnych, a teraz znamy ją w „wyższej formie” intencjonalnych wykonanń rzekomo bezinteresownych. Takie myślenie mógł z dobrodziejstwem swojego kompozytorskiego ptasiego inwentarza promować chyba tylko Olivier Messiaen. Następnie analizowane są „głosy instrumentów” i „głosy przedmiotów”.

Chodzi tu o rozszerzenie katalogu animacji dźwiękowej z nagrań elektronicznych, z taśmy magnetofonowej, aparaturowych, technicznych lub o rozszerzanie palety brzmieniowej tradycyjnych instrumentów (np. fortepian preparowany) czy wykorzystanie fragmentów instrumentów poza dotychczasowymi sposobami dotykania klawiatury lub otworów fonicznych, poprzez pukanie, pocieranie itp. Pewną nowością było też inne pojmowanie tego, co naturalne (symbolizm, transcendentyzm, abstrakcjonizm), na przykład w ujęciu Webera, Messiaena, Bouleza czy Ives’a.

Znów pojawia się w rozprawie J. Jusiaka motyw: (1) muzyki duszy (Platon, Leibniz), (2) głosu (Arystoteles, Schopenhauer), (3) melodii (Helmholtz, Wagner, Skriabin), (4) dźwięku (Heraklit, Debussy, Messiaen, Bartok, Stockausen, Mache, Ives, Emerson, Thoreau, bracia Cowell czy Patkowski). Jednak najważniejsza dla całej pracy J. Jusiaka wydaje się reistyczna sentencja, że „Muzyka nie zapisuje rzeczy, ale sposób, w jaki rzeczy się wydarzają. Zdarzenia nie przesuwają się przed nami samotnie, w izolacji, ale niosą z sobą wspomnienia i zapowiedzi, zderzając się i ścierając także z innymi zdarzeniami” (por. H. i S. Cowell, *Ives*, Kraków 1982, s. 12).

Wiele problemów, które formułuje, odkrywa i interpretuje J. Jusiak, ma źródła nie tylko u Pitagorasa, Platona, Arystotelesa czy św. Augustyna, a także w pominiętym traktacie Boecjusza, który wyróżnia – „artystów fizycznych” obok „artystów właściwych”. Jedni muzycy zajmują się grą na instrumentach, są odlegli od wnikliwego wejrzenia w naukę (np. cytryści czy organiści), drudzy komponują pieśni, jako kompozytorzy bardziej wykorzystują „naturalny instynkt” niż badania naukowe, trzecia grupa muzyków zajmuje się oceną osiągnięć instrumentalnych i kompozycji pieśni, analizując i oceniając rytm, melodie i całą kompozycję – „Ta klasa, jako jedyna przynależy właściwie do muzyki, bowiem całkowicie zajmuje się badaniem naukowym” (Boecjusz, *De Institutione Musica* tłum. D. Burakowski 2008, s. 218).

Boecjusz na koniec stwierdza: „Muzykiem jest przeto ten, kto posiada umiejętności zgodnie z badaniami naukowymi i zasadami muzyki; o rodzaju dźwięku i rytmie, o skalach i ich mieszaniu, o kompozycji pieśni, krótko mówiąc, oceny tego wszystkiego, co będziemy później rozwijać” (Boecjusz, *op. cit.*, 2008, s. 218). Szkoda, że trop Boecjański jest słabo obecny w znakomitym dziele J. Jusiaka, cały trop Pitagorejskiej ontologii, która jest nadal aktualna, ale mało obecna w polskiej filozofii muzyki.

Autor rzetelnie ukazuje, że element heurystyczny pojawia się we wszystkich etapach formowania muzycznych treści, które mają charakter quasi-językowy. Jest przekonany, że specyfikę dzieła muzycznego trzeba analizować w kategoriach myślenia kontekstualnego. Dla filozofów interesująca jest zastosowana tu metoda analityczna, dla muzyków metoda asocjacionistyczna, obie zachowane w odpowiednich proporcjach. Muzyka, która w naturze brzmi lub milczy, w tym tekście znajduje swoje pojęcia w wielu wymiarach filozoficznej myśli.