

Dietrich von Hildebrand

Miłość jako odpowiedź na wartość¹

Miłość i jej nieuprawnione analogie z „przywiązywaniem się” do czegoś przynoszącego jedynie subiektywne zadowolenie

Miłość, w najwłaściwszym i najbardziej bezpośrednim sensie, to relacja do jakiejś innej osoby lub innych osób, na przykład miłość matczyna, miłość dziecka do rodziców, miłość przyjacielska, miłość małżeńska czy miłość Boga i bliźniego. Miłość do tworców nieosobowych, takich jak naród, ojczyzna, konkretny kraj, czy też jakieś dzieło sztuki lub jakiś dom itd., jest już w pewnej mierze analogiczna, chociaż znacznie mniej odległa od miłości w sensie ścisłym niż miłość względem samego siebie.

Jednak jakiegokolwiek „przywiązywanie” do dóbr, takich jak jedzenie, picie, pieniądze itd., nie może być określane mianem „kochania”

Dietrich von Hildebrand (1889–1977), niemiecki filozof i teolog zwany przez papieża Piusa XII „XX-wiecznym Doktorem Kościoła”, przez Josepha Ratzingera „jedną z najwybitniejszych postaci naszych czasów”, a przez wicekanclerza III Rzeszy, Franza von Papena, „wrogiem numer jeden narodowego socjalizmu”, przedstawiciel tradycji fenomenologicznej w filozofii europejskiej, uczeń Edmunda Husserla, Maxa Schelera i Adolfa Reinacha. Z jego prac po polsku ukazały się między innymi: *Przemienienie w Chrystusie* (1982), *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka* (1985), *Koń trojański w Mieście Boga* (2000), *Spustoszona winnica* (2000), *Metafizyka wspólnoty* (2012), *Czym jest filozofia?* (2012).

Wojciech Paluchowski CM (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – pracownik Papieskiej Akademii Teologicznej, a następnie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, uczeń Aleksandra Usowicza i Józefa Tischnera. Krąg zainteresowań to między innymi etyka filozoficzna (rozprawa doktorska: *Etyka formalna i materialna. Polemika M. Schelera z poglądami I. Kanta*), aksjologia (pr. magisterska: *Introcepcja wartości u Williama Sterna*), a także dantologia (monografia: *Dante jako polityk, filozof i moralista*).

¹ Tłumaczenie na podstawie: Dietrich von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, Gesamelte Werke, t. 3, wyd. Josef Habbel, Regensburg 1971, rozdz. I, s. 31–63.

nawet w analogicznym sensie, ponieważ przywiązanie różni się od miłości w zasadniczym punkcie. Pijak nie „kocha” alkoholu, a skąpiec pieniędzy. Owszem, każdy z nich jest od tych rzeczy uzależniony, „ulega” tym dobrom, bo dobra te przyciągają go z nieopisaną siłą. Jednakże „przywiązanie”, które występuje również w miłości, ma zupełnie inny charakter; siła przyciągania jest w obydwu przypadkach tak różna, że błędem byłoby dopatrywanie się tutaj jakiejś „analogii”. Wskazywaliśmy już zresztą na niebezpieczeństwo takich nieuprawnionych analogii.

Otóż, jeśli za punkt wyjścia obieramy fenomen „przywiązania” do czegoś, wówczas istota miłości zostaje z konieczności zapoznana. Bo wiem właśnie to, co stanowi o specyfice miłości i decyduje o jej szczególnej istocie, charakteryzuje się odmiennością w stosunku do wszystkich innych form „przywiązania do czegoś”. Różnica, o jaką tu chodzi, jest tą samą fundamentalną różnicą – rozciągającą się na całą sferę afektywną i, analogicznie, na sferę woli – jaka istnieje pomiędzy odpowiedzią na wartość, a odpowiedzią na to, co wyłącznie przyjemne. Różnicę tę dokładniej omówiliśmy w książce *Christliche Ethik*, dlatego tutaj wystarczy tylko o niej wspomnieć².

² Aby uniknąć jakichkolwiek nieporozumień, chciałbym jednak wyraźnie zaznaczyć, że używany przeze mnie termin „wartość” nie ma nic wspólnego z tzw. filozofią wartości Ricker-ta. Termin ten różni się nawet od tego, co pod pojęciem wartości rozumie Scheler. Owszem, Schelerowskie pojęcie wartości oraz znaczenie, jakie ten termin posiada u mnie, łączy wspólny pogląd odnośnie do tego, iż wartość nie oznacza jakiegoś neutralnego, indyferentnego bytu. Należy jednak z całą stanowczością podkreślić, że dopóki dwóch kategorii ważności, jakimi się posługuję, a mianowicie, kategorii tego, co przynosi jedynie subiektywne zadowolenie, i kategorii tego, co obiektywnie dobre dla mnie, nie odróżnia się wyraźnie od pojęcia wartości, dopóty właściwa istota wartości w naszym ujęciu nie zostanie uchwycona.

Przed wszystkim jednak należy przestrzec przed dwoma kolejnymi nieporozumieniami. Niektórzy pod pojęciem „wartości” rozumieją jakieś odwrócenie się od konkretnych, indywidualnych dóbr i zwrócenie się ku sferze abstrakcji. Należy wyraźnie podkreślić, że w odniesieniu do omawianego pojęcia wartości nie może być mowy o takim uciekaniu w abstrakcję.

Inni z kolei uznają wartości za abstrakcyjne zasady, które miałyby zastępować realne nakazy żywego Boga. Tak jednak nie jest. W naszym ujęciu, wartości, szczególnie wartości jakościowe, są jakimś promieniem, jakimś odbłaskiem nieskończonej wspaniałości żywego Boga – stanowią rodzaj przesłania obecnego we wszystkich stworzonych dobrach i najwyższą realność w samym Bogu, który jest przeciwieństwem samą sprawiedliwością, samą dobrocią i samą miłością.

Ważne jest natomiast, by zwrócić tu uwagę na istotną różnicę, jaka zachodzi pomiędzy zadowoleniem ufundowanym na jakiejś wartości, a zadowoleniem, które nie wypływa z wartości. Przykładem pierwszego może być zadowolenie, jakie sprawia nam obcowanie z pięknym krajobrazem. Ma on w sobie coś pociągającego i uszczęśliwiającego ze względu na swoje piękno, a więc dzięki pewnej wartości.

Przykładem zadowolenia, które nie opiera się na wartości, jest przyjemność czerpana z ciepłej kąpieli czy uciecha płynąca z gry w karty. W tych przypadkach nie chodzi o wartość, która wymaga z naszej strony właściwej odpowiedzi, lecz o jakość przyjemności, która czyni z niej jakieś obiektywne „dobro dla mnie”, chociaż zakłada się, że gorąca kąpiel jest dla mnie przyjemna, a gra w karty mnie bawi. Jakikolwiek „przywiązanie” odnoszące się do tego rodzaju dóbr – które w najszerszym sensie są przyjemne i same nie muszą być nosicielami wartości, a w każdym razie są przyjemne nie na gruncie jakiejś wartości – różni się radykalnie od każdego przywiązania do obiektywnych dóbr, które są przyjemne dzięki swojej wartości³.

³ Zainteresowanie muzyką, chęć jej słuchania są postawą, która w swojej strukturze różni się od zainteresowania okazywanego wyłącznie temu, co przyjemne i co przynosi subiektywne zadowolenie.

Ta głęboka różnica co do sposobu, w jaki się czymś zachwycamy, nie jest jednak różnicą, która tkwi głównie w przedmiocie. Zasadnicze znaczenie ma tutaj nasz stosunek do dobra. Jest całkiem możliwe, by w stosunku do pewnych dóbr, które są nosicielami doniosłych wartości, zajmować postawę, polegającą na ich pożądaniu, wyłącznie ze względu na doznawane przy tym zadowolenie. Tak jest np. w przypadku skrajnego estety i jego stosunku do piękna. Oczywiście świadczy to o jakimś głębokim wypaczeniu, ponieważ piękno wyraźnie domaga się zajęcia postawy stanowiącej odpowiedź na wartość. Natomiast ów „esteta” w rzeczywistości nigdy nie potrafi nawet uchwycić wartości piękna. Pomimo swych predyspozycji koneserskich, pozostaje ślepy na rzeczywistą głębię piękna w przyrodzie i sztuce.

Istnieją jednak i takie dobra, w stosunku do których możliwe są obydwie postawy i nie dochodzi tu do żadnych wypaczeń. Możemy doznawać przyjemności, wachając pięknie pachnący kwiat i myśleć przy tym wyłącznie o tym, jak rozkoszny jest ten zapach. Ale możemy również doświadczać *szlachetności*, drogocенności tego kwiatu, delikatności jego zapachu i jakiegoś *fruitio*, które opiera się całkowicie na postawie stanowiącej odpowiedź na wartość. W tym przypadku doznawana przyjemność jest emanacją, darem ze strony wartości, zaś w innym przypadku stanowi wyłącznie rodzaj subiektywnej satysfakcji. Przywołujemy ten przypadek, by uchwycić fundamentalną różnicę pomiędzy obydwoma rodzajami delektowania się czymś, *resp.* obydwoma rodzajami *fruitio*;

Dlatego należy z naciskiem podkreślać, iż niebezpieczne jest sięganie przy analizie istoty miłości po analogie pochodzące ze sfery, w której zadowolenie nie jest ufundowane na wartości, i w której nasza postawa względem dóbr jest całkowicie odmienna. Bowiem to, co specyficzne dla miłości, polega – jak się przekonamy – na tym, że cechuje ją oddanie i transcendencja.

Miłość jako odpowiedź na wartość

Do istoty każdej miłości należy to, że ukochana osoba jawi się nam jako drogocenna, piękna i godna miłowania. Dopóki jednak druga osoba jest dla mnie jedynie użyteczna, dopóki mi się tylko do czegoś przydaje, dopóty miłość jest pozbawiona fundamentu. Dla każdej miłości bowiem – czy to miłości rodzicielskiej, miłości dziecka, miłości przyjacielskiej czy małżeńskiej – istotne jest oddanie zakładające z konieczności, że ukochana osoba jawi się nam jako wartościowa, jako piękna i drogocenna, jako obiektywnie godna miłości. Wszak *miłość jest odpowiedzią na wartość*.

Już Arystoteles zauważył, że prawdziwa przyjaźń jest możliwa jedynie w kontekście dobra, bo tylko wtedy nasze zainteresowanie kimś drugim jest zainteresowaniem nim jako osobą, i tylko wtedy również może się wyraźnie ukazać charakter miłości jako odpowiedzi na wartość. Dopiero wówczas, gdy wypływające z miłości zainteresowanie w sensie istotnym odnosi się do drugiej osoby, jako osoby, ona sama oraz jej egzystencja i cały jej byt zostają potraktowane właściwie. Dopóki jednak druga osoba jest dla nas jedynie użyteczna lub dostarcza nam okazji do

nie możemy wychodzić w pierwszym rzędzie od przedmiotu, od natury dobra. Ta podstawowa różnica znajduje wyraz również w tym, że w jednym przypadku dane dobro jest pożądane jako środek prowadzący do subiektywnego zadowolenia, natomiast w innym przypadku dążymy do tego dobra ze względu na jego wartość.

W tym ostatnim przypadku dobro w ogóle nie jest uważane za środek, który ma prowadzić do mojej przyjemności czy do mojego szczęścia. Dobro to jest uważane za coś, co jest ważne samo w sobie, w czym chcemy mieć udział ze względu na jego wartość i ze względu na szczęście, które ponadto rodzi się na skutek naszego zetknięcia się z wewnętrzną drogocnością i godnością tego dobra.

rozmowy czy zabawy, dopóty nie znajduje się ona, jako taka, w centrum uwagi i nie jest przez nas kochana.

Jak długo druga osoba jest dla nas jedynie kimś użytecznym, tak długo w ogóle nie musi nas pociągać. Może się nawet zdarzyć, że nas odpycha, jednak nadal pozostajemy z nią w kontakcie, bo jest nam potrzebna do określonych celów. Niekiedy nawet sama użyteczność takiej relacji może stanowić podstawę dla jakiegoś zadowolenia. W takim jednak przypadku druga osoba pod żadnym względem nie jest dla nas, jako taka, głównym przedmiotem zainteresowania. Bowiem interesuje nas ona wyłącznie jako środek do osiągnięcia czegoś innego.

Taki rodzaj zainteresowania jest najbardziej odległy od miłości. Naturalnie, człowiek, który początkowo interesuje mnie tylko jako „środek” do osiągnięcia określonych korzyści, może – poza jakościami, na jakich opiera się jego użyteczność, takimi jak dzielność, szerokie wpływy czy bogactwo – przyczyniać się do rozwoju osobowych wartości – niezawodności, uczciwości, wierności itd., które z czasem mogą się stać podstawą miłości do niego. Jednak te osobowe wartości, które wzbudzają miłość, muszą być potem wyraźnie oddzielane od samej użyteczności.

Ale nie tylko „użyteczność” stoi na przeszkodzie temu, by drugi człowiek wzbudził we mnie miłość. Nie wystarczy również to, że ktoś jest dla nas źródłem zadowolenia z powodu wesołego usposobienia. Zdarza się, że jakiś człowiek, z natury wesoły, swoim zachowaniem doprowadza nas do śmiechu. Możemy się nawet cieszyć jego obecnością, pomimo że on zupełnie nas nie pociąga. Może on też być mało inteligentny, pozbawiony dobrego smaku, ale swoim naturalnym poczuciem humoru rozbawiać nas – podobnie, jak śmieszyły nas wiersze Fryderyki Kempner⁴.

Komizm może być ufundowany nawet na tym, co bezwartościowe, a to, co zabawne i radosne, stanowi tu rodzaj przyjemności, która nie

⁴ Fryderyka Kempner (1828–1904) to niemiecka poetka, pisarka i działaczka społeczna pochodzenia żydowskiego. Była nazywana „śląskim łabędziem”, „żydowskim słowikiem”, a także „geniuszem niezamierzonego komizmu” (przyp. tłum.).

jest wprost oparta na wartościach danej osoby. Nietrudno jednak dostrzec, że tego rodzaju zadowolenie, wesołość i rozbawienie nie mogą być podstawą miłości⁵. Również osoba, jako taka, nie znajduje się tutaj w centrum uwagi; jej wesołość wprawdzie nas cieszy, ale ona sama funkcjonuje tu poniekąd jako przedmiot. Jej rola, jako osoby, nie jest tu nawet ważniejsza niż w przypadku, gdy interesuje nas ona tylko ze względu na swoją użyteczność.

Aksjologiczny fundament miłości i jego konieczne powiązanie z właściwym potraktowaniem tematu kochanej osoby, jako osoby

Ale nawet wówczas, gdy ktoś bawi nas nie dzięki naturalnej wesołości, lecz w sposób zamierzony, jak w przypadku błaznów na dawnych dworach, jego komizm, jako taki, nie może w ogóle stanowić podstawy miłości⁶. Wprawdzie zadowolenie jest tu ufundowane na wartościach, a osoba jest już stawiana relatywnie o wiele wyżej niż w obu wymienionych wcześniej przypadkach, jednak sposób, w jaki wartości są nam dane (*Wertgegebenheit*) oraz ufundowane na nich zadowolenie przeżywane przez zabawianego człowieka, różnią się istotowo od radości, jaka towarzyszy każdej miłości. W miłości, zarówno wartość, jak i rodzaj ufundowanego na niej zadowolenia, musi łączyć się z należytych uwzględnieniem tematyki osoby⁷, jako osoby. Dopóki ktoś tylko nas zabawia swoimi dowcipami i imponuje nam talentem towarzyskim, dzięki któremu jego obecność stanowi dla nas źródło radości i przyjemności, dopóty może być dla nas kimś sympatycznym, jednak nie wchodzi tu w grę jakkolwiek miłość. Jest to jedynie coś, w czym znajdujemy upodobanie z określonego

⁵ Nie chcę przez to powiedzieć, że ten komizm nie ma wartości sam w sobie. Nie jest on jednak w żadnym razie wartością osobową, a jedynie swoistą wartością estetyczną. Ta wartość sytuuje się „poza” osobą, która jest komiczna, co nie zwiększa wartości tej osoby.

⁶ Ze szczególnym przypadkiem mamy do czynienia u aktorów, którzy dobrze odgrywają komiczne postaci. Do wartości, którą komizm posiada sam w sobie, dochodzi tu jeszcze wartość aktorskiego talentu, wartość sztuki aktorskiej. Ta ostatnia jest jeszcze ściślej związana z osobą aktora niż w przypadku nadwornego błazna.

⁷ Autor używa zwrotu „die volle Thematisität”, które oznacza tyle, co „należyte uwzględnienie tematyki”, „centralna pozycja”, „główny przedmiot zainteresowania” (przyp. tłum.)

punktu widzenia; „bycie pociągany” w taki sposób nie wystarcza jednak do nadania temu komuś, jako osobie, rangi na tyle wysokiej, by otoczyła ją takim blaskiem wartości, jaki we wszystkich rodzajach miłości charakteryzuje ukochaną osobę. Dopóki ktoś pełni w stosunku do mnie jedynie funkcję zabawiania, dopóty pozostaje tylko jakimś środkiem i, jako osoba, nie zajmuje centralnej pozycji. Zatem, wartości i ufundowane na nich zadowolenie, które wchodzi w grę w miłości, muszą być związane z osobą, jako osobą, i to stawianą na pierwszym miejscu. Jeśli, na przykład, ktoś jest pełen poetyckiego uroku, a jego sposób życia ma w sobie coś czarującego, wówczas wartość ta ma bezsprzecznie taki charakter, że czyni go, jako osobę, kimś drogocennym i pięknym, a w trakcie rozkoszowania się tą wartością osoba zachowuje w pełni centralną pozycję. Z takim przypadkiem, w większym jeszcze stopniu, mamy do czynienia wtedy, gdy tą wartością jest jakiś wzniosły, duchowy świat, emanujący z tej osoby, który nas zachwyca i pociąga. Jakakolwiek próba potraktowania takiej osoby wyłącznie jako środka lub wykorzystania tego duchowego świata musi zakończyć się niepowodzeniem, bo w przeciwnym razie zachwyt nad tym światem zostałby w jednej chwili unicestwiony. To, co w dziedzinie wartości dane, jest powiązane z osobą na tyle ściśle, że tę osobę, jako taką, uszlachetnia i czyni drogocenną, uwydatniając jej centralną pozycję i pozwalając nam zachwycać się tą osobą, co w jeszcze większej mierze dotyczy wartości moralnych i religijnych. Kiedy ktoś przyciąga nas swoją wspaniałomyślnością, niewinnością, swoją dobrocią lub swoją głęboką pobożnością i miłością do Chrystusa, wówczas wartości te są tak ściśle powiązane z osobą, że w byciu przyciąganym przez te wartości nasz wzrok jest w sposób szczególnie skoncentrowany na ich osobowym charakterze.

Miłość, zawsze i we wszystkich swych formach, ma w sobie świadomość drogocенności (*Kostbarkeit*) ukochanej osoby i pewnego rodzaju doświadczenia wartości, które jest tak ściśle powiązane z osobą, że ona, sama w sobie, jawi się nam jako drogocenna i piękna, a cała siła jej przyciągania i doznawana radość biorą się z tejże drogocенności i piękna.

Nie wystarczy podkreślać, że miłość jest odpowiedzią na wartość, i z tego powodu zasadniczo różni się od wszystkich innych odpowiedzi

na to, co ważne tylko dla mnie. Należy również zaznaczyć, że chodzi w niej o doświadczanie wartości jako fundamentu, o takie ich powiązanie z osobą, dzięki któremu osoba, jako taka, to znaczy ta oto indywidualna i niepowtarzalna, jawi się nam jako podmiot, jako ktoś wartościowy, drogocenny, godny miłości i stanowiący główny przedmiot zainteresowania. Wartości są w miłości doświadczane w taki sposób, który wywyższa i uszlachetnia osobę, jako osobę, a zarazem całkowicie wyklucza jakąkolwiek możliwość traktowania ukochanej osoby jako środka do własnego szczęścia i własnego zachwytu.

Owszem, ukochana osoba – jak to jeszcze później dokładniej przedstawimy – nie tylko jest dla kochającego nosicielem wartości, nie tylko jest jakimś szczęśliwym przypadkiem urzeczywistnienia prawdziwych wartości, lecz jej piękno i jej drogocенność stają się jedynym obiektem zainteresowania, a więc ucieleśnieniem tych wartości w sposób szczególny.

Zatem należy powiedzieć, że każda miłość jest odpowiedzią na wartość. Jednak, aby wzbudzić miłość, niezbędny jest – w odróżnieniu od zachwytu, podziwu lub radości – po pierwsze, pewien szczególny rodzaj wartości, a mianowicie takich wartości, które całego człowieka obdarowują jakimś blaskiem, oraz, po drugie, niezbędny jest również szczególny sposób, w jaki te wartości przysługują osobie⁸.

Powody niedostrzegania charakteru miłości jako odpowiedzi na wartość

Mylenie miłości z postawami różniącymi się od niej, a nawet sprzecznymi z nią

Charakter miłości jako odpowiedzi na wartość często bywa niedostrzegany, ponieważ nasze konkretne zachowania wobec ukochanej

⁸ W następnym rozdziale, w którym zajmiemy się tematem różnic pomiędzy miłością a innymi odpowiedziami na wartość – oprócz wartości wiążących się z drugą osobą – weźmiemy pod uwagę jeszcze wiele innych rzeczy stanowiących podstawę miłości. Obecnie skoncentrujemy się tylko na ukazaniu miłości jako odpowiedzi na wartość.

osoby łączą się niejednokrotnie z innymi jeszcze postawami, które – pomimo tego ścisłego związku – mają zupełnie inną naturę. Dotyczy to po części postaw, które zarówno w swojej motywacji, jak i strukturze, a także jakości różnią się w sposób istotny od miłości, chociaż nie są z nią sprzeczne. I, jako takie, mogą być w pełni uprawnione, a czasami same nawet mogą być nosicielami wyższych wartości; ich koegzystencja z miłością nie powoduje żadnego jej uszczerbku, o ile postawy te nie dążą do zastąpienia miłości. Po części jednak chodzi również o takie postawy, które wprowadzają nie tylko w sposób istotny różnicę od miłości, ale poprzez swój etos sprzeciwiają się jej. Są to postawy, które – w stopniu, w jakim odgrywają pewną rolę – zanieczyszczają miłość i pozbawiają ją właściwego jej znaczenia.

Przykładem pierwszego rodzaju postaw, czyli tych współistniejących często z miłością, które – chociaż istotnie różnią się od niej – nie przeciwstawiając się jej, jest poczucie bycia wzmacnianym i ochranianym (*Sich-gestärkt-und-beschützt-Fühlen*), dzięki witalności i pogodzie ducha drugiej osoby. Jej obecność uwalnia nas od poczucia niepewności i napełnia życiową odwagą. Postawa ta może być w jakimś stopniu wobec drugiej osoby uprawniona, niemniej nie należy tego mylić z miłością do tej osoby. Bowiem relacja ta nie zakłada w sposób konieczny ani tego, że tę osobę kochamy, ani tego, iż każda miłość musi zawierać w sobie tego rodzaju odniesienie. Przyjdzie nam jeszcze później omówić szczegółowo te postawy i wykazać ich istotową odrębność od miłości.

Przykładem drugiego rodzaju postaw, czyli takich, które stoją w sprzeczności z duchem miłości, jest poczucie dumy z drugiego człowieka – na przykład z dziecka czy z męża – wynikającej z uznania go za część samego siebie, dzięki czemu jego zalety są odczuwane jako wielkość własnego poszerzonego ego. Postawa taka może w kimś współistnieć z prawdziwą miłością, jednak w sposób zasadniczy różni się od miłości, wręcz sprzeciwia się jej duchowi w takim stopniu, w jakim góruje nad miłością, zanieczyszczając ją i pozbawiając właściwego jej znaczenia. Będziemy jeszcze do zjawisk towarzyszących miłości powracali, ale już teraz wspominamy o tych dwóch przypadkach, by zwrócić uwagę, że zbytne zapatrzenie się w zjawiska towarzyszące miłości często

wpływa ograniczająco na rozumienie miłości jako odpowiedzi na wartość. Nie zadajemy sobie bowiem trudu, by w duchowym polu widzenia dostrzegać miłość jako taką, by wpatrywać się w jej *eidos*, a to powoduje, że mylimy ją ze zjawiskami towarzyszącymi, które są obce jej istocie, i uznajemy je za dowód na to, że miłość nie różni się w sposób zasadniczy od pragnienia jakiegoś przyjemnego dobra, czy choćby od jakiegoś – domagającego się zaspokojenia – pożądania. Dlatego już teraz chcemy zwrócić uwagę na konieczność wyraźnego odróżniania miłości od wszystkich możliwych elementów, które w konkretnym przypadku mogą z nią współistnieć. *Współistnienie jakichś rzeczy ze sobą nie daje nam podstaw do tego, by je ze sobą utożsamiać.*

Wzbudzanie miłości przez okazywane nam dobrodziejstwa a argumenty za miłością jako odpowiedzią na wartość

Należy również przestrzec przed niebezpieczeństwem innego jeszcze nieporozumienia. Można by tu bowiem wysunąć zarzut, że miłość nie jest odpowiedzią na wartość, skoro można ją często wzbudzić przez szczególne, życzliwe i przyjazne zachowania. Dziecko kocha kogoś, kto obdarowuje je cukierkami i ładnymi zabawkami. Dorosły często kocha kogoś, kto wyświadczył mu wiele dobrodziejstw. Zatem można by wnioskować, że to właśnie owe obiektywne „dobra dla mnie”, jakie otrzymałem od tych osób, motywują moją miłość, a nie piękno i drogocенność, które osoby te posiadają w sobie. Pogląd ten, w sposób trywialny, wyraża przysłowie: „przez żołądek do serca”. Na tej podstawie można by również wnioskować, że ukochana osoba jest jedynie środkiem do osiągnięcia tych dóbr, a zainteresowanie nią jest motywowane tym, iż dzięki niej otrzymywaliśmy te dobra i nadal je otrzymujemy.

Takie rozumowanie byłoby oczywiście całkowitym nieporozumieniem. Nie uwzględnia ono bowiem przypadków, w których miłość zostaje wprawdzie zapoczątkowana dzięki dobrodziejstwom otrzymanym od jakiejś osoby, lecz tym, co tę miłość motywuje, są określone jakości tej osoby, uwidaczniające się i manifestujące w okazywaniu dobrodziejstw. Wpływa to przecież w sposób naturalny z przyjacielskiego

i dobrotliwego usposobienia, ono zaś samo z siebie „wyraża się” poprzez dobre czyny dopóty, dopóki inne zewnętrzne oznaki nie podważą istnienia takiego usposobienia. Poprzez dobre usposobienie objawia się pewna jakość osoby – jej wspaniałomyślność, dobroć, gorące serce, zdolność do miłowania. Prawdę mówiąc, do miłości pobudzają właśnie te osobowe jakości, które, jako takie, w żadnym razie nie są odbierane jako korzyść czy obiektywne „dobro dla mnie”. To tylko dla infantylnej mentalności dziecka czyjeś dobre usposobienie objawia się w postawie obdarowywania go cukierkami lub zabawkami; dobroczyńca w akcie obdarowywania ukazuje się dziecku jako „dobry” i „kochany”, a miłość dziecka stanowi odpowiedź na te osobowe jakości. Kiedy jednak dobroczyńca zaczyna się dziecku jawić jako niemiły, kiedy jego zachowanie zaczyna sygnalizować przeciwne jakości, a z tego powodu obdarowywanie zostaje pozbawione znamion dobroci, wówczas cała miłość ze strony dziecka znika.

W sensie analogicznym odnosi się to do wszystkich tych przypadków, w których u osób dorosłych miłość zaczyna się od wyświadczenia dobrodziejstw. Zawsze, tak naprawdę, to osoba zwraca się ku mnie, kiedy objawia się w swojej wobec mnie dobroci, i kiedy w szczególny sposób daje mi siebie odczuć. Sytuacja, w której pewne nieosobowe, obiektywne „dobro dla osoby” oddzielamy, niejako odrywamy od dobroczyńcy, ujmując je samo w sobie, i czynimy to w przekonaniu, że jest ono poniekąd tylko przyczynowo związane z dobroczyńcą, świadczy o całkowicie prymitywnym pojmowaniu relacji osobowych, o jakimś przeoczeniu tego, co ujawnia się w skierowanym do mnie akcie drugiej osoby. Pierwotnym przeżyciem, związanym z otrzymywaniem dobrodziejstw ze strony drugiej osoby, jest dobroczynne, przyjazne usposobienie drugiej osoby; przyjazne zapewne nie tylko samo w sobie, lecz także przyjazne względem mnie. Jednak tego, co „dobre dla mnie”, nie można odrywać od jakości dobra, jako takiego, w jakiejś innej osobie.

Powrócimy jeszcze później do szczegółowego omówienia roli, jaką miłość innej osoby, w najszerszym tego słowa znaczeniu, odgrywa przy wzbudzaniu naszej miłości. Nie ulega wątpliwości, że czyjaś miła i przyjazna postawa wobec nas ma pewien wpływ na nasze nastawienie do

niego. Ale o tym, że przyjazna postawa wobec nas nie może – w sposób niezależny od specyfiki osoby, jako osoby – stanowić podstawy naszej miłości, rozumianej w najgłębszym tego słowa znaczeniu, możemy się z łatwością przekonać z następującej sytuacji.

O tym, że to nie przyjazna postawa wobec nas stanowi ostateczny fundament miłości, świadczy wyraźnie fakt, iż człowiek może nieraz kochać kogoś drugiego, chociaż ten nie obdarzył go żadnymi dobrodziejstwami, a nawet nie okazał mu najmniejszych oznak przyjaznego usposobienia.

Przede wszystkim należy jednak pamiętać o tym, że nawet w przypadkach, w których przyjazna, miła postawa ze strony drugiej osoby jest punktem wyjścia dla miłości wobec niej, w grę wchodzi jeszcze inne elementy. Po pierwsze, manifestujące się w czymś dobrodziejstwie względem nas przyjazne usposobienie ukazuje pewną osobową jakość dobroci, którą drugi posiada w sobie, i owa jakość jest tym, co potrafi wzniecać ogień miłości. Po drugie, owa wartościowa jakość osoby objawia się nam w sposób szczególny wtedy, gdy dobroć tejże osoby kieruje się właśnie ku nam, a nie ku komuś innemu. Z całkowicie odmiennym sposobem doświadczenia osoby i jej jakości mamy do czynienia wtedy, gdy zwraca się ona do nas jako ktoś obcy, czyli z pozycji, która może być uważana za akt osoby zewnętrznej w stosunku do nas. Zapewne można w pewien sposób doświadczać dobroci jakiegoś człowieka w jego odniesieniach do kogoś trzeciego, a więc dopóki jawi się nam jeszcze jako „on”; kiedy jednak osoba ta objawia się w pewnej postawie wobec mnie, wówczas mamy do czynienia z jakąś nową, szczególną formą doświadczenia tej dobroci⁹. Przyjazną, pełną dobroci postawę, która odnosi się do nas, nie tylko ujmujemy, ale „czujemy” ją, rozgrzewa nas ona swoim tchnieniem, dotyka naszego serca. Z niczym nie da się jednak porównać doświadczenia dobroci, w którym druga osoba jawi się nam jako „ty”. Prawdopodobnie i taka dobroć, która odnosi się do kogoś trzeciego, może nas głęboko poruszać i dotykać. Jednak w postawie, która odnosi się bezpośrednio do nas, dobroć ta jest dana w sposób bardziej

⁹ Zwracaliśmy już na to uwagę we wprowadzeniu.

wymowny, intymny i osobisty; już z tego powodu wartość osoby, która to wartość w ten sposób dochodzi do głosu, jest w jeszcze większym stopniu zdolna wzbudzać miłość i stanowić fundament przyjacielskiej, przepełnionej miłością życzliwości. A zatem fakt, że udzielane nam dobrodziejstwa potrafią wzbudzać w nas miłość do dobroczyńców, nie pozostaje w sprzeczności z miłością jako odpowiedzią na wartość.

Niemożliwość wskazania wartości uzasadniających miłość świadczy o głębszym, „indywidualnym” doświadczeniu wartości – doświadczeniu „całościowego piękna” osoby

Rozumienia miłości jako odpowiedzi na wartość nie podważa również to, że odpowiadając na pytanie, dlaczego kogoś kochamy, nie potrafimy wskazać na jakości wartościowe uzasadniające naszą miłość w taki sam sposób, jak to czynimy w przypadku dokonywania oceny.

Trudność ta wynika przede wszystkim z tego, że istnieje więcej jakości wartościowych niż pojęć, których używamy na ich określenie, a jeszcze więcej rodzajów wartości niż nazw, które by je obejmowały. Ale w przypadku miłości chodzi nade wszystko o całościowe piękno i drogocенność danego indywiduum, o pewne podstawowe doświadczenie wartości, które wprawdzie jest podtrzymywane przez wiele wartości witalnych, duchowych i moralnych, ale którego jednak nigdy nie da się rozdzielić, czy po prostu określić w jednakowy sposób, ponieważ całościowe piękno tego indywiduum nie poddaje się zabiegowi klasyfikowania. Ten szczególny charakter doświadczenia wartości, to znaczy drogocенność tego swoistego indywiduum, uwidacznia się w sposób bardzo wyraźny w miłości przyjacielskiej, a jeszcze bardziej w miłości małżeńskiej. Tym, co w drugiej osobie uzasadnia i wzbudza naszą miłość, jest jej całościowe, niepowtarzalne piękno i drogocенność. Można by tu nawet mówić o pięknie szczególnego „odkrywania” Boga, ucieleśnianym przez to indywiduum. Naturalnie, szczególna wartość tego indywiduum jest, jak już powiedziano, podtrzymywana albo przez wartości witalne, intelektualne, moralne, czy przez szereg innych wartości osobowych, takich jak silna osobowość czy jej format, albo przez wszystkie te wartości

razem wzięte. Jednak, dopóki są to jedynie oddzielne przymioty, dopóty miłość jest pozbawiona swojej specyficznej podstawy.

Aby więc osoba mogła wzbudzać w nas miłość, cała jej indywidualność musi się nam ukazywać jako drogocenna i piękna. Fakt, że dla uzasadnienia miłości do niej nie można wskazać na autentyczność, szczerłość, inteligencję czy duchową atrakcyjność itd., nie tylko nie świadczy przeciwko miłości jako odpowiedzi na wartość, ale nawet pokazuje, jak głębokie i fundamentalne doświadczenie wartości leży u podstaw miłości, albo – można by również powiedzieć – ta okoliczność w sposób szczególnie objawia nam charakter miłości jako odpowiedzi na wartość, ponieważ kieruje nasz wzrok na, zawierający się w miłości, rodzaj doświadczenia wartości.

Ujmowanie „całościowego piękna” osoby jako „następstwo”, a nie podstawa miłości

Należy uważać, by nie popaść w nieporozumienia innego jeszcze rodzaju. Mogłoby się wszak wydawać, że właściwy dla każdej miłości niewątpliwy blask bijący od wartości kochanej osoby nie jest podstawą, lecz następstwem miłości. Można by tu jednak wysunąć pewną wątpliwość. Załóżmy, że kochana osoba jawi się osobie kochającej jako wspaniała i piękna, a nie tylko jako przynosząca subiektywne zadowolenie i przyjemność. To doświadczenie wartości stanowi jakiś korelat miłości w tym sensie, że dzięki naszej miłości druga osoba jest obdarowywana owym blaskiem wartości. Ukazuje się nam jako piękna i wspaniała, ponieważ ją kochamy, a z tego powodu ją kochamy, że ukazuje się nam jako piękna i wspaniała itd.

Przy czym pierwszeństwo miłości w stosunku do doświadczenia wartości może być jeszcze interpretowane na bardzo różne sposoby. Może być rozumiane w takim sensie, że miłość stanowi warunek rozumienia drugiej osoby w jej pięknie; spotykamy się tu z doniosłą prawdą, że mianowicie pełne miłości zwrócenie się ku drugiej osobie otwiera nam oczy i pozwala ujmować wartości, których byśmy nie dostrzegali, gdybyśmy zachowywali postawę obojętną. Jest to szczególnie przypadek

pewnego ogólnego związku zachodzącego pomiędzy miłością i poznaniem.

Pierwszeństwo miłości przed doświadczeniem wartości może być rozumiane również odwrotnie, a mianowicie w taki sposób, że to miłość skłania nas do tego, byśmy kochanej osobie przypisywali wszelkie możliwe wartości. O ile w poprzednim przypadku miłość otwierała nam oczy na wartości i umożliwiała poznanie tego, co jest naprawdę, o tyle w tym ujęciu miłość pogrąża nas w złudzeniach. W efekcie miłość sprawiałaby, że kochaną osobę widzielibyśmy w blasku wartości i umożliwiałyby kochanej osobie ukazywanie się w tym fałszywym świetle, ponieważ my sami poniekąd przyozdabialibyśmy ją tym wartościami tylko dlatego, że ją kochamy.

Wreszcie, pierwszeństwo miłości może być rozumiane w zupełnie innym sensie w przypadku, gdy nasza miłość aktualizuje w ukochanej osobie nowe wartości. Chodzi tutaj o oddziaływanie miłości na rozwój osoby, czyli o coś analogicznego do oddziaływania miłości na samą kochającą osobę. Dzięki miłowaniu i byciu kochanym aktualizują się nowe, głębsze pokłady osoby. Jest to obszerny i ważny temat, do którego jeszcze w szczegółach powrócimy. Kwestię oddziaływania miłości na aktualizowanie się osoby, jako osoby, w sposób przekonujący przedstawiał G. Marcel.

Nie musimy się teraz zajmować tym zagadnieniem, ponieważ to ostatnie ujęcie nie jest w jakimkolwiek znaczeniu sprzeczne z rozumieniem miłości jako odpowiedzi na wartość. To, że miłość ma inspirujący wpływ na kochaną osobę, że bycie kochanym umożliwia w niej rozkwit nowych wartości, nie tylko zupełnie nie koliduje z faktem, że już sama miłość jest wzbudzana przez piękno ukochanej osoby, lecz – jak się później okaże – uzyskuje dzięki temu jakieś potwierdzenie.

Miłość zakłada poznanie wartości, jednocześnie umożliwiając ich doskonalsze postrzeganie

Z poglądem dotyczącym pierwszeństwa miłości przed poznawaniem wartości po raz pierwszy spotykamy się w pewnym stopniu w Schele-

rowskim ujęciu miłości. Jednak, o ile prawdziwe jest twierdzenie, że miłość umożliwia nam lepsze postrzeganie wartości – dzięki czemu, wychodząc ku drugiemu z miłością, odkrywamy w nim wartości, których nie dostrzegliśmy, będąc wobec niego obojętni – o tyle błędem byłoby kwestionowanie faktu, iż to sama miłość zakłada już jakieś uchwycenie wartości, i ona w sposób istotny na te wartości odpowiada, *resp.* jest przez nie wzbudzana. Jest to bowiem proces obustronny, co omawialiśmy w jednej z wcześniejszych prac¹⁰.

Ujmowanie wartości jest warunkiem zaistnienia miłości. Ona zaś uzdalnia nas do nowego i głębszego ujmowania wartości. To z kolei stanowi podstawę do jeszcze głębszej miłości, ona zaś uzdalnia do nowego i głębszego ujmowania wartości. Dlatego jest rzeczą całkowicie słuszną, by wskazywać na doniosłe znaczenie miłości dla ujmowania wartości, ale byłoby wielkim błędem nie dostrzegać, że w miłości zakłada się już pewien stopień ujęcia wartości. Kiedy Romeo zauważa Julię na balu i jego serce zaczyna płonąć miłością, to najpierw ukazuje mu się jej piękno, jej wdzięk, czystość i drogocенność, a następnie pojawia się odpowiedź w postaci miłości. Przecież nawet Romeo, udając się na bal u Capulettich, kochał jeszcze inną dziewczynę.

Miłość polegająca na czci i uwielbieniu – by wspomnieć inny rodzaj miłości – to rodzaj miłości, z jaką Lucia z *I promessi sposi* Manzonię odnosiła się do Ojca Krzysztofa; miłość Lucii stanowi jednoznaczną odpowiedź na jego dobroć, na jego pobożność, na blask świętości, który opromieniał jego osobę.

Zupełnie nie do przyjęcia jest pogląd, że w drugiej osobie nie może się nam ujawniać jakakolwiek wartość, jeśli już wcześniej jej nie kochaliśmy, podobnie nieuzasadnione jest kwestionowanie faktu, że już w słowie miłości zawiera się odniesienie do wartości i piękna ukochanej osoby, że miłości nie sposób oddzielić od świadomości, iż drugi jest godzien miłości i zasługuje na nią. Każda próba pominięcia charakteru miłości jako odpowiedzi na wartość prowadzi albo do przedstawiania jej jako bezwolnej i całkowicie irracjonalnej, albo

¹⁰ Por. *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*.

do konstruowania innego uzasadnienia. Do tego problemu bardziej szczegółowo powrócimy jeszcze później. Tutaj wystarczy podkreślić, iż fakt, że miłość otwiera nas na wartości, wcale nie stoi w sprzeczności z tym, że nasza miłość zakłada ujmowanie wartości i budzi się pod wpływem blasku wartości drugiej osoby. Dopóki utrzymujemy, że miłość pełni rolę priorytetową przy ujmowaniu wartości, dopóty nie zachodzi żadna kolizja z charakterem miłości jako odpowiedzi na wartość. Pomimo tego, już na początku dochodzi do jakiegoś uchwycenia wartości, które jest zakładane przez miłość i które stanowi wręcz jej fundament.

To nie miłość, ale inne postawy prowadzą do iluzorycznego postrzegania „blasku wartości” oraz powodują ślepotę

Z omawianym zagadnieniem bezpośrednio łączy się przede wszystkim takie ujęcie pierwszeństwa miłości, według którego miłość prowadzi nas do pewnej iluzji, polegającej na tym, że ktoś, kogo kochamy, wydaje się nam z tego powodu dobry, piękny i szlachetny. Akceptacja takiego ujęcia powoduje, iż niepodważalny fenomen – że już w świetle duchowego spojrzenia kochającej osoby, kochana osoba jawi się jako piękna i drogocenna – ulega przeinterpretowaniu w taki sposób, że to, co w rzeczywistości stanowi *principium* (przyczyna), zamienia się w *principiatum* (skutek). Co więcej, „oddziaływanie” miłości, według tego ujęcia, ukazuje się jako iluzję. Zakłada się przy tym, że kochająca osoba w tajemniczy sposób wprowadza w kochaną osobę wartości, których ona tak naprawdę w ogóle nie posiada.

Miłość postrzegana tu jest jako rodzaj pewnego stanu przypominającego skutek spożycia, znanego z literatury, „napoju miłosnego”. Przy czym, nie mam tu na myśli napoju miłosnego z Wagnerowskiego *Tristana i Izoldy*, który to napój w najmniejszym stopniu nie stymuluje miłości, a jedynie usuwa przeszkody stojące na drodze już wcześniej istniejącej głębokiej miłości. Mamy tu raczej na myśli napój ze *Snu nocy letniej*, względnie napój, który Mefistofeles wręcza Faustowi, wypowiadając słowa: „Po tym napitku, z tą co ci dał weną,/ Każda kobieta zda

ci się Heleną”¹¹. Miłość jest tam rozumiana jako rodzaj pociągu, pożądania, które – niczym nagi popęd – utrzymuje się w nas niezależnie od jakiegokolwiek przedmiotu. Jest to chyba najbardziej radykalne niezrozumienie istoty miłości, które nie tylko pozbawia ją charakteru odpowiedzi na wartość, ale nawet cechy intencjonalności.

To, czy miłość sprowadza się w ten sposób, jak u Freuda, do popędu płciowego, czy przedstawia się ją jako rodzaj wyższego, duchowego popędu, nie jest w tym kontekście aż tak istotne, chociaż, naturalnie, teoria miłości – jako wysublimowanego popędu płciowego – jest pod innym względem nieporównanie bardziej trywialnym błędem i jeszcze bardziej przesadną konstrukcją. Każde ujęcie miłości, w którym uznaje się ją za immanentne poruszenie naszej duszy, za potrzebę, w przeciwieństwie do odpowiedzi; ujęcie, w którym dane nam w ukochanej osobie doświadczenie wartości przedstawia się jako wytwarzanie tej potrzeby, jako pewną iluzję – podobnie jak po zażyciu santoniny, kiedy widzi się wszystko w kolorze żółtym – stanowi typowy przykład owej niezdrowej tendencji. Tendencja ta polega na lekceważeniu tego, co dane w sposób oczywisty, a także na przekonaniu, że bardziej zbliżamy się do rzeczywistości, kiedy – wyjaśniając ją – wykraczamy „poza to”, co dane, a więc, gdy sprowadzamy to do czegoś innego. Jest to tendencja, o której już była mowa we wprowadzeniu. Uleganie tej tendencji ma w sobie coś z przesądu. Bowiem przyjmuje, iż jest się bardziej rozsądnym i wnika się głębiej, pogardzając tym, co bezpośrednio dane w swej zrozumiałości, albo za właściwą rzeczywistość uznaje się coś radykalnie przeciwnego. Miłość jest nam w sposób jednoznaczny dana jako odpowiedź, a każde wolne od uprzedzeń spojrzenie na jej istotę jednoznacznie wskazuje na jej intencjonalny charakter, na wewnętrzny, głęboki związek pomiędzy pięknem i drogocnością drugiej osoby a słowem miłości, które jest do niej kierowane. Podobnym próbom redukcji miłości do czegoś, co z gruntu sprzeciwia się jej istocie, zamierzamy się

¹¹ J. W. Goethe, *Faust*, tłum. J. Paszkowski, Kraków 2001, s. 103. Istnieją różne wersje tłumaczenia tego fragmentu na język polski. W oryginale mamy: „Mit jenem Trank im Leibe sieht er bald Helenen in jednem Weibe” (przyp. tłum.).

przeciwstawić, ukazując pokrótce same te przeżycia, do których miłość bywa sprowadzana. We wszystkich sytuacjach, w których podejmowane są próby jej redukcji, najlepiej odwołać się do przypadków, do których odnosi się pogląd błędnie stosowany do czegoś innego.

Komentując pogląd, jakoby wszelkie istniejące rzeczy dało się sprowadzić do asocjacji, nie można uczynić nic lepszego, niż podać przypadki rzeczywistych asocjacji i w ten sposób owe próby redukcji doprowadzić do absurdu. A zatem, chcemy również tutaj omówić przypadki takich postaw wobec drugiej osoby, które rzeczywiście prowadzą do przypisywania jej wartości, których ona nie posiada, *resp.*, że w odniesieniu do niej ulegamy złudzeniom.

Zmysłowe pożądanie

Zdarza się na przykład, że jakiś mężczyzna, przebywając w otoczeniu kobiet, może pod wpływem zmysłowego pożądania popaść w nastrój, który sprawia, że postrzega je jako bardziej atrakcyjne i piękniejsze, niż są w rzeczywistości. Faktycznie, dochodzi tu do głosu pewien czynnik, właściwy naszej naturze, pewna potrzeba, która umożliwia nam widzenie drugiego człowieka w określonym świetle; i faktycznie, możliwe staje się zobaczenie drugiego człowieka w świetle, które nie odpowiada rzeczywistości. Do takiej sytuacji mogą się odnosić cytowane już słowa Mefistofelesa: „Po tym napitku, z tą co ci dał wena,/ Każda kobieta zda ci się Heleną”.

Kiedy jednak porównamy opisany przypadek z prawdziwą miłością, wówczas naszej uwadze nie może ująć absolutna odmiennosc obydwu sytuacji. Dla miłości charakterystyczne jest wyraźne oddanie się drugiej osobie, afirmacja tej drugiej osoby w jej egzystencji, specyficzna solidarność z nią. W przypadku zaś czystego, wyizolowanego pożądania zmysłowego, o wszystkim tym nie może być mowy. Drugi człowiek może przyciągać, może się podobać, ale nigdy nie stanie się kimś najważniejszym jako osoba. W takiej relacji pozostaje on zamknięty we własnej immanencji, natomiast gest oddania czy świadomość tego, że drugi jest godzien miłości, że na nią zasługuje, są wyeliminowane.

Zarozumiałość

Jednak możliwe jest zapewne i to, że złudzenia mogą występować również w odniesieniu do osób, które naprawdę kochamy. Złudzenia te nie są bynajmniej owocem miłości, lecz pewnych współlistniejących z nią czynników. Popadnięcie w złudzenia dotyczące ukochanej osoby bywa często spowodowane zarozumiałością (*Hochmut*). Rodzice, którzy – niezależnie od miłości do własnych dzieci – traktują je jako swoje poszerzone *ego*, są skłonni do projektowania na swoje dzieci wielu wartości, gdyż zaspokaja to ich swoiste poczucie dumy. Stąd powtarzane w duchu słowa niektórych matek i ojców: „Moje dzieci mają same zalety, są oczywiście pod każdym względem nadzwyczajne, ponieważ są *moimi* dziećmi”. Takie słowa nie są podyktowane miłością, lecz zarozumiałością, czyli poszerzoną miłością względem samego siebie. Nasze przesadne poczucie dumy (*Hochmut*) przypisuje drugiej osobie wiele wartości, których ona w ogóle nie posiada, ponieważ ten drugi jest traktowany jako część nas samych. A wówczas uznaje się, że rzeczywiście ta druga osoba jest tak bardzo wybitna.

Jest to nawet zrozumiałe, że powyższą „iluzję” błędnie uważa się za wytwór miłości, bo również ci rodzice, którzy własne dzieci traktują jako swoje poszerzone *ego*, jako część siebie samych, mogą – pomimo to – rzeczywiście je kochać. O ile solidarność wypływająca z poszerzonego *ego* nie ma nic wspólnego z miłością jako taką, o tyle może ona współistnieć z prawdziwą miłością. Jednak nie ulega wątpliwości, że zarozumiałość powoduje fatalny skutek dla miłości – szkodzi jej i wprowadza w nią niepokój, chociaż nie prowadzi do jej zniszczenia. Współistnienie przesadnego poczucia dumy i miłości często prowadzi do tego, że odpowiedzialność za tę iluzję błędnie przypisuje się miłości.

Nieuporządkowane pragnienie szczęścia

Inny przypadek przypisywania ukochanej osobie wartościowych cech dotyczy kogoś, kto – w oparciu o swoje naiwne pragnienie szczęścia – chciałby koniecznie uchodzić za lidera. W tym przypadku nie cho-

dzi nawet o zarozumiałość czy o solidarność wynikającą z poszerzonego własnego *ego*. Mamy tu do czynienia z rodzajem nieuporządkowanego pragnienia szczęścia, które powoduje wyolbrzymianie własnej miłości. Osoba ulegająca takim tendencjom chciałaby kochać w sposób doskonały i bezwarunkowy, ponieważ jest to piękne i daje poczucie szczęścia; zatem chciałaby ukochanego człowieka traktować jako uosobienie wszelkich doskonałości, by móc to uważać za szczególnie wielką miłość, a siebie za największego szczęściarza. Taka postawa może się również łączyć z pragnieniem posiadania szczęścia w stopniu nie mniejszym niż inni. A nawet w jeszcze większym stopniu niż inni, czy to w odniesieniu do małżeństwa czy do dzieci. Pewien wpływ na tego rodzaju postawę może mieć również społeczny obraz własnej osoby. Bowiem dla niektórych jest niezwykle ważne, by uchodzić w życiu za człowieka sukcesu, dlatego wolą uciekać w iluzję, niż przyznać się do tego, że nie osiągnęły wymarzonego ideału. Wmawianie sobie miłości świadczy o tym, że komuś, kto to czyni, nie była dana prawdziwa, doskonała miłość. Ten, kto prawdziwie kocha, a jego miłość zostaje w pełni odwzajemniona, jest szczęśliwy i nie musi sobie niczego wmawiać. Nie będzie on nigdy traktował swojej miłości jako środka do zdobycia własnego szczęścia, ale będzie nią obdarowywał kochaną osobę, ponieważ ona na miłość zasługuje, ale również dlatego, że on po prostu nie potrafi nic innego, jak tylko ją kochać. Dostrzega piękno kochanej osoby tak wyraźnie, że nie musi jej przypisywać żadnych wartości, których ona nie posiada.

Człowiek, który kocha naprawdę, nie porównuje już swojego szczęścia z innymi, a rywalizacja z nimi po prostu go nie interesuje. Szczególnym rysem prawdziwej miłości jest bowiem to, że wzrok kochającego jest skierowany tylko na ukochaną osobę, dzięki czemu kochający doświadcza takiego spełnienia, iż porównywanie się z innymi w ogóle nie wchodzi dla niego w grę.

A zatem również ta forma „idealizowania” osoby, którą się kocha i którą chciałoby się kochać, nie jest następstwem miłości jako takiej, lecz pewnego nieuporządkowanego pragnienia szczęścia, czy wręcz nastawienia sprzecznego z miłością, jakie może również współistnieć z pewnego rodzaju miłością.

Naiwność kochającej osoby

Jak się jeszcze później przekonamy, istnieje również pewien rys właściwy miłości, z powodu którego często błędnie określamy miłość jako ślepą. W przeciwieństwie do samego szacunku czy podziwu dla czyichś określonych przymiotów, miłość zawsze odnosi się do całej osoby. W miłości dana nam jest wartość całej osoby i indywidualności, a co więcej – jako że miłość stanowi odpowiedź na wartość – obejmuje ona również obdarowanie drugiego pewnym kredytem piękna, który przekracza to, co zostało już dostrzeżone w szczegółach.

To „rozciąganie” linii piękna i drogocенności drugiej osoby nie jest ani popadaniem w złudzenia, ani uleganiem wytworzonym przez nią *mirage*, nie może być również oderwane od charakteru miłości jako odpowiedzi na wartość. Chodzi tu o swoisty rys miłości, będącej z istoty swej odpowiedzią na wartość, który wiąże się z absolutnością miłości. Wartość, która ukazuje się nam w drugiej osobie, niejako przeszywa nasze serce i wzbudza w nim miłość. Z tym przeszywaniem wiąże się promieniowanie ujmowanej wartości na całą drugą osobę. Jawi się ona przed nami nie tylko jako przyozdobiona tymi wartościami, lecz staje się – jako całość, jako to właśnie indywiduum – czymś na wskroś pięknym i wartościowym. Miłość jednak zwraca się ku drugiemu w taki sposób, że ową linię doskonałości rozciąga niejako na wszystkie zakamarki jego istoty, niekoniecznie popadając przy tym w złudzenia. Zastrzegamy, że „niekoniecznie”, ponieważ istnieją ludzie naiwni, także w swojej miłości, w swoim zaufaniu, łatwowierności i poznawaniu. Naiwność ta, jako ogólna cecha tych osób, dochodzi do głosu również w ich miłości. Podobnie jak z łatwością wierzą we wszystko, cokolwiek im ktoś mówi, tak samo w naiwny sposób zakładają, że dziewczyna, w której się zakochali ze względu na jej piękno i urok, musi być aniołem, istotą wyposażoną we wszelkie cnoty. W ten naiwny sposób rozciągają również tę linię doskonałości. Wystarczy im jakieś stosunkowo skromne doświadczenie wartości, by cała osoba ukazała się im jako piękna i drogocenna, chociaż nie mieli jeszcze żadnej okazji poznania jej osobowości naprawdę.

Byłoby to jednak z gruntu fałszywe, gdyby możliwość wywoływania złudzeń przypisywać miłości lub zakochaniu jako takiemu, sądząc, że dopatrywanie się w ukochanej osobie wszelkich możliwych do pomyslenia wartości jest koniecznym następstwem miłości. Podobne złudzenia są skutkiem naiwności pewnych ludzi i dlatego popadają oni w iluzje, względnie pozwalają się zwodzić także w innych sprawach, niedotyczących miłości. Wierzą bowiem każdemu na słowo lub bezkrytycznie przyjmują, że każdy w swoim postępowaniu kieruje się najlepszymi intencjami.

Dla nas decydujące znaczenie ma to, że miłość, jako taka, stanowi zawsze odpowiedź na wartość oraz że możliwość zaistnienia miłości zakłada doświadczenie wartości. Zatem, aby mogła się we mnie zrodzić miłość, druga osoba musi mi się jawić jako drogocenna i piękna. W ten sposób dochodzimy do sprawy zasadniczej. Absolutnie błędny jest pogląd, że miłość, zamiast odpowiadać na dane nam w drugiej osobie wartości, stwarza złudzenie w tym celu, by ukochana osoba ukazywała się nam jako piękna i godna miłości. Miłość, jako taka, nie jest bowiem ślepa.

Interpretacja miłości jako zdolności zaspokajania pewnego immanentnego *appetitus*

Różnica pomiędzy „*appetitus*” a odpowiedzią na wartość

Najpierw należy się rozprawić z innym jeszcze nieporozumieniem. Każdy pogląd, który ujmuje miłość jako pewien *appetitus*, a więc jako pewien popęd – dopatrując się w niej, jako sferze duchowej, analogii do popędów cielesnych, takich jak łaknienie – całkowicie lekceważy istotę miłości.

Wprawdzie w tym przypadku piękno ukochanej osoby i to, że jest pociągająca, nie zostało uznane za iluzję, za wywoływany przez miłość *mirage*, niesłusznie jednak sprowadzane jest do umiejętności zaspokajania pożądania. Błąd ten zresztą nie dotyczy wyłącznie interpretacji miłości, ale także interpretacji wszelkich możliwych form interesowania się czymś; polega on na zapoznaniu istoty odpowiedzi na wartość,

a nawet samej istoty wartości. Omawiałem to szczegółowo w mojej książce *Christliche Ethik*.

Istnieją w człowieku, ugruntowane w podmiocie, zachowania, których urzeczywistnianie tłumaczy się skłonnościami, potrzebami człowieka. Do tego rodzaju skłonności i potrzeb w sferze cielesnej należy łaknienie, w sferze duchowej – skłonność do rozwijania posiadanego talentu, zaś w sferze psychicznej – potrzeba związku ze społeczeństwem. Potrzeby te odgrywają ważną rolę w naszym życiu. Charakterystyczne jest to, że nie są one wytwarzane przez przedmiot i jego doniosłość, lecz powstają w podmiocie spontanicznie, niejako poszukują przedmiotu, który byłby w stanie te potrzeby zaspokoić.

Natomiast we wszystkich odpowiedziach, a zwłaszcza w odpowiedziach na wartość, to właśnie przedmiot i jego znaczenie uaktywniają odpowiednią postawę. W odniesieniu do wszelkich potrzeb pożądanie stanowi *principium*, zaś przedmiot *principiatum*, podczas gdy we wszystkich odpowiedziach przedmiot jest *principium*, a postawa człowieka *principiatum*. Wszelkie potrzeby są ugruntowane w naturze człowieka, a przedmiot staje się ważny dlatego, że potrzeba już istnieje, niezależnie od tego, jakie znaczenie przedmiot posiada sam w sobie. W tym przypadku jego znaczenie dla człowieka jest ugruntowane we właściwości przedmiotu, która polega na możliwości zaspokajania potrzeb. Gdyby potrzeba, popęd, *appetitus* nie były aktywne już wcześniej, wówczas ten sam przedmiot, który teraz posiada pewną siłę przyciągania, wcale by nie miał takiej siły i nie ukazywałby się nam jako ważny. Ponieważ odczuwamy łaknienie, pragniemy wody, chociaż łaknienie nie jest oczywiście żadną odpowiedzią na wodę.

Podstawowa różnica pomiędzy jakimś popędem a odpowiedzią na wartość polega, po pierwsze, na tym, że – przy odpowiedzi na wartość – ważność przedmiotu nie wynika z zaspokojenia, w sensie subiektywnym czy obiektywnym, jakiejś potrzeby osoby, lecz na tym, by przedmiot był ważny sam w sobie. Przy odpowiedzi na wartość sprawą podstawową jest wartość dobra, natomiast przy pożądanu jest nią zaspokajanie potrzeby, względnie rozwój podmiotu, do którego to rozwoju potrzebuje on z konieczności określonych rzeczy.

Po drugie, przy odpowiedzi na wartość zainteresowanie przedmiotem jest ufundowane na wartości. Osoba interesuje się jakimś dobrem ze względu na jego wartość, ze względu na jego ważność samą w sobie, jaką to dobro posiada niezależnie od osoby. Bowiem odpowiedź na wartość jest motywowana przez wartość, a odpowiedź ta pojawia się dzięki wartości przedmiotu. Natomiast pożądanie powstaje w człowieku w oparciu o jego konstytucję i jest skierowane ku przedmiotowi, jako że posiada on możliwość zaspokajania potrzeby, a człowiek tego przedmiotu potrzebuje, ponieważ ten właśnie przedmiot – w taki sposób, a nie dzięki swojej wartości – staje się dla człowieka obiektywnym dobrem.

Formy uprawnionego współlistnienia „popędu” i odpowiedzi na wartość

Omówiona powyżej fundamentalna różnica nie oznacza jednak, że coś nie może nas równocześnie przyciągać i poruszać, zarówno ze względu na swoją wartość, jak i z tego powodu, iż zaspokaja nasze pożądanie. Innymi słowy, całkiem możliwe jest, że w określonym postępowaniu i w określonych działaniach popęd i odpowiedź na wartość współlistniają ze sobą. Ktoś, kto posiada wielki talent do uczenia i kto z tego powodu ma potrzebę rozwijania swego nauczycielskiego talentu, może w trakcie uczenia być jednocześnie ukierunkowany na wartość, która polega na przekazywaniu innym prawdy w jakiejś dziedzinie. Przypuśćmy, że chodzi o kogoś, kto uczy filozofii. Pomimo że odczuwa on potrzebę jej uczenia i pomimo że skłania go do tego chęć rozwijania własnego talentu, to jednak motywem podejmowanej działalności może być w pełni odpowiedź na wartość prawdy oraz to, by prawda mogła przenikać do dusz wielu ludzi. W jego nauczaniu jest to sprawa podstawowa. Zatem chodzi o dostrzeżenie tego, że chociaż zarówno popęd, jak i odpowiedź na wartość są czymś odmiennym, to jednak mogą ze sobą w sposób organiczny współlistnieć i że niekoniecznie odpowiedź na wartość byłaby czystsza, gdyby tego popędu brakowało. Do pewnego zanieczyszczenia odpowiedzi na wartość dochodziłoby tylko wtedy,

gdyby – zamiast niej – sprawą podstawową była potrzeba uczenia, albo gdyby ona, zamiast odpowiedzi na wartość, była głównym motywem uczenia. Do istoty wartości należy to, że stanowi ona główny motyw działania, jak również to, że nasze odniesienie do jakiegoś dobra posiadającego wartość dotyczy przede wszystkim dobra opartego na jego wartości. Kiedy jednak dla nauczyciela filozofii głównym motywem staje się rozwijanie nauczycielskiego talentu, wówczas dochodzi do zanieczyszczenia odpowiedzi na wartość i pojawia się poważne wypaczenie.

Również fakt, iż dążenie do czegoś, zapotrzebowanie na coś może nas uzdalniać do lepszego dostrzegania i uznawania wartości czegoś, nie może być argumentem przemawiającym za tym, że odpowiedź na wartość w gruncie rzeczy nie różni się w sposób istotny od popędu.

To prawda, że człowiek po dłuższym okresie życia w samotności, będąc niejako spragniony wspólnoty z ludźmi, kiedy spotyka kogoś, potrafi lepiej niż inni dostrzegać wartość samego kontaktu z drugim człowiekiem. Zapewne w sytuacji tej chodzi przede wszystkim o uznanie pewnego obiektywnego „dobra dla mnie”, kiedy mi go brakuje. Znaczenie tego dobra i jego wartość, jako daru, wysuwają się na pierwszy plan, ponieważ przez dłuższy czas tego dobra mi brakowało. Byłoby jednak oczywistym i całkowitym błędem sprowadzanie znaczenia tego dobra wyłącznie do zaspokajania tęsknoty za wspólnotą.

Jednak może być i tak, że znaczenie jakiegoś obiektywnego dobra ukazuje się wyraźniej, nie tylko wtedy, kiedy w grę wchodzi spontaniczne dążenie do niego, ale i samo to dążenie może nas bardziej uwrażliwiać na wartości. Jeśli długo nie słuchaliśmy muzyki i zaczął nam już niejako doskwierać jej głód, może to w nas wyrobić umiejętność, dzięki której w sposób szczególnie dostrzeżemy wartość aktualnie słuchanego fragmentu dzieła muzycznego, względnie wyostrzy się nasza wrażliwość na nie.

W żadnym razie nie oznacza to jednak, że piękno można by zamienić na samo zaspokajanie jakiegoś pragnienia. Wręcz przeciwnie. Może tu po prostu chodzić o to, że często jesteśmy bardziej wrażliwi na wartość czegoś i bardziej spragnieni czegoś, czego długo nam brakowało. Na tym polega słabość naszej natury, że obojętniejemy na wartość

jakiejsz rzeczy, do której jesteśmy przyzwyczajeni. Nie oznacza to jednak ani zamiany wartości, jako takiej, w samo tylko zadowolenie, ani naszego *frui* w samo zaspokajanie jakiegoś pragnienia.

Kiedy tęskni się za muzyką, co jeszcze bardziej uwydatnia jej wartość, wówczas piękna muzyki nie sposób sprowadzać jedynie do zaspokajania jakiegoś pragnienia, bowiem już sama ta tęsknota jest pewną odpowiedzią na wartość, a nie jakimś pożądaniem.

Nawet gdyby jakieś prawdziwe pożądanie miało nas uczynić bardziej wrażliwymi, to i tak błędem byłoby rozumowanie, że z tego powodu w pożądaniu należałoby się dopatrywać źródła wartości dobra, albo że wartość można by sprowadzać do zaspokajania pożądania.

Zatem nie można zaprzeczyć, że swego rodzaju zmysłowość, jakaś nieokreślona tęsknota, która jest na tej zmysłowości ufundowana, czyni człowieka bardziej wyczulonym na wiele prawdziwych wartości. Nastrojowa aura wiosny jest w większym stopniu możliwa do uchwycenia przez kogoś, kto jest przepełniony tą tęsknotą, niż przez kogoś zmysłowo niewrażliwego i oschłego. Chodzi tu o fenomen, na który zwraca uwagę Hans Sachs z Wagnerowskich *Śpiewaków norymberskich*, kiedy powiada: „Mój przyjacielu, w czasach pięknej młodości, kiedy piersi rozpiera ogromna tęsknota za błogim szczęściem pierwszej miłości...”

Tym bardziej wspomniana tęsknota uwrażliwia człowieka na wiele wartości u osób płci przeciwnej, usposabia go do zwracania uwagi na urok i piękno tej płci i skłania, by ją poznawał oraz poddawał się jej wpływowi. Jednak funkcja witalnego popędu nie może służyć jako argument przemawiający za redukowaniem tych wartości do samego zaspokajania tej tęsknoty, czy za utożsamianiem odpowiedzi na wartość – w tym przypadku odpowiedzi miłości – z tym witalnym popędem. Jak wcześniej wspominaliśmy, odpowiedź na wartość i popęd mogą ze sobą współistnieć w organicznym powiązaniu, co jednak nie usuwa fundamentalnej różnicy pomiędzy nimi. W tym przypadku powiązanie to ma taki charakter, że popęd pełni wyraźnie służebną rolę w stosunku do odpowiedzi na wartość. Rola popędu życiowego polega na tym, by w większym stopniu uzdalniał nas do określonego rodzaju miłości, uwrażliwiał i czynił bardziej otwartymi na pewne wartości osobowe, a tym

samym uzdatniał do miłości jako odpowiedzi na wartość. Zachodzi tu podobieństwo do funkcji służebnej, o jaką chodzi w odniesieniu do całej zmysłowej sfery miłości małżeńskiej, chociaż „służebność” jest tutaj czymś innym o tyle, o ile sfera ta stanowi szczególne miejsce wyrażania się i spełniania upragnionego przez tę miłość zjednoczenia.

Wszystkie te kwestie omawialiśmy już obszernie we wcześniejszych publikacjach (m.in. w *Reinheit und Jungfräulichkeit* oraz w *Man and women*). Tutaj powracamy do nich, by podkreślić, jakim nieporozumieniem grozi popadanie w błąd co do miłości jako odpowiedzi na wartość z powodu jej współistnienia ze służebną funkcją popędu.

Całkowicie nieuprawnione odmawianie miłości jej charakteru jako odpowiedzi na wartość i interpretowanie jej jako popędu z tego powodu, że popęd może pełnić funkcję służebną względem szczególnego rodzaju miłości, wynika również z tego, iż: po pierwsze, dotyczy to tylko miłości małżeńskiej i żadnej innej; po drugie, że również w tym przypadku popęd wcale nie jest nieodzownym warunkiem miłości. Wystarczy pomyśleć o tych przede wszystkim przypadkach, w których popęd zostaje pozbawiony swojej służebnej funkcji i – jako wyizolowany – dąży do zaspokojenia, by wyraźnie dostrzec, jaka przepaść rozciąga się pomiędzy tym wyizolowanym popędem płciowym a miłością małżeńską. Porównanie to uświadamia nam również, z jak wielkim nieporozumieniem mamy do czynienia wówczas, gdy dochodzi do usamodzielnienia się tego popędu i zatracenia jego służebnej funkcji względem miłości, co prowadzi do sprzeniewierzenia się jego przeznaczeniu.

Analiza „tęsknoty” za miłością i „spełnienia się” miłości potwierdza, że jest ona odpowiedzią na wartość

Fakt, że wiele osób tęskni za miłością, wcale nie podważa jej charakteru jako odpowiedzi na wartość. Nie sposób zaprzeczyć, że takie osoby – jeszcze zanim kiedykolwiek w sposób konkretny kochały – mogą mieć poczucie, że byłyby zdolne do pokochania kogoś. Mogą one odczuwać i ujmować piękno miłości tak silnie, że zaczynają tęsknić za możliwością kochania. Zdarza się jednak, że nigdy nie osiągną tego celu,

ponieważ nie spotykają i nie znajdują właściwej osoby, która potrafiłaby wzbudzić w nich miłość. Ale bywa i tak, że osobę taką znajdują i wtedy naprawdę kochają. Jednak tęsknota za miłością różni się też w sposób istotny od samej miłości, która nigdy nie może być ujmowana jedynie jako zaspokojenie tej tęsknoty. Tęsknota za miłością to jedno, wszystko zaś, co dzieje się później – kiedy tęskniący za miłością znajduje kogoś, kogo może kochać – to coś zupełnie nowego. Bowiem, w przypadku zachowań będących prawdziwym pożądaniami (*appetitus*), któremu na płaszczyźnie duchowej odpowiada pragnienie, zaspokojenie i uśmierzanie pożądania – niczym zaspokojenie pragnienia poprzez wypicie jakiegoś płynu – nie oznacza powstawania jakiegoś nowego aktu. Tutaj dzieje się tak, że pragnie się czegoś i szuka dobra, które byłoby zdolne do zaspokojenia tego pragnienia. Natomiast ktoś, kto tęskni za miłością i w końcu znajduje osobę, która wzbudza w nim miłość, nie doświadcza w pierwszym rzędzie zaspokajania swojej tęsknoty czy szczęścia z tego powodu, że ta tęsknota już go nie niepokoi. Jest on raczej całkowicie ukierunkowany na kochaną osobę, a jego miłość jest odpowiedzią na piękno tej osoby, jest oddaniem się jej; zakłada to zupełnie nową tęsknotę za zjednoczeniem się z ukochaną osobą, zakłada *intentio unionis*, która w sposób istotny różni się od wcześniejszej tęsknoty za miłością. Szczęście w miłości wcale nie polega na samym zaspokajaniu tęsknoty, ale jest to szczęście płynące z tego, że istnieje ktoś taki jak ten ukochany; chodzi tu o szczęście immanentne samemu kochaniu, czym będziemy jeszcze później szczegółowo się zajmować. Właśnie to, co całkowicie nowe w miłości – w stosunku do tęsknoty za miłością – pokazuje nam jeszcze wyraźniej, że miłość nie ma nic wspólnego z jakimkolwiek pożądaniami.

Interpretowanie miłości jako rodzaju pożądania tylko dlatego, że może w kimś istnieć tęsknota za miłością, byłoby takim samym nieporozumieniem, jak utożsamianie istniejącej w pewnych osobach tęsknoty za wiarą z postawą wyrażającą się w powtarzanych wciąż słowach: „Och, gdybyśmy tylko mogli wierzyć; móc wierzyć, jakież to musi być wspaniałe”, a więc z postawą stanowiącą jakoby dowód na to, że wiara w Boga jest również pożądaniami, i że Bóg ma pełnić jedynie funkcję kogoś, kto

to pożądanie zaspokaja. Podobnie jak nieporozumieniem byłoby twierdzenie, że poznanie prawdy i idące za nim przekonanie są jedynie zaspokojeniem pożądania, czyli obecnej w człowieku tęsknoty za prawdą.

Miłość nie jest nigdy zwykłym przedłużeniem tęsknoty za miłością, odwrotnie niż w przypadku jakiegoś talentu, którego rozwijanie stanowi prostą kontynuację tęsknoty za tym rozwojem. Jeśli ktoś posiada na przykład duże zdolności aktorskie i odczuwa pociąg do rozwijania tego talentu, wówczas jego rozwijanie jest owładnięte przez ten sam motyw, co ów pociąg. Linia sensu przebiega tu od popędu do rozwijania talentu. Czegoś podobnego w ogóle nie ma w przypadku prawdziwej miłości. Nie można wprawdzie zaprzeczyć, że podobne elementy często wkradają się do miłości, ale są one sprzeczne z jej istotą i duchem, oddziałują destrukcyjnie i ograbiają miłość z jej prawdziwego piękna. Z tego rodzaju oddziaływaniem mamy do czynienia w przypadku pewnych osób, dla których kochana osoba jest tylko okazją do zaspokojenia pędu do troszczenia się o kogoś. Ale właśnie to, że każde zaspokajanie jakichś potrzeb w taki sposób, że druga osoba staje się obiektem tego zaspokajania, stanowi pewien dysonans i sprzeciwia się istocie i duchowi miłości, tym wyraźniej świadczy, iż sama miłość nigdy nie może być utożsamiana z popędem. Widać to jeszcze wyraźniej, gdy tęsknotę za miłością poddamy dokładniejszej analizie. Otóż, istnieją dwa odmienne rodzaje tęsknoty za miłością, przy czym z góry całkowicie abstrahujemy od elementarnej tęsknoty za byciem kochanym oraz od tęsknoty za otrzymywaniem czegoś od miłości, ponieważ tu chodzi o coś zupełnie innego. A zatem, mówiąc o tęsknocie za miłością, w sensie możliwości kochania, a nade wszystko w sensie miłości małżeńskiej, musimy wyróżnić dwie różne formy tej tęsknoty.

Pierwsza wyrasta z poznania tego, jak piękna i wielka jest miłość, jak bardzo musi ona stanowić źródło szczęścia, a także ze świadomości, że dysponujemy wielkim potencjałem miłowania, że sami z siebie bylibyśmy zdolni do kochania, że wręcz jesteśmy do tego przeznaczeni. Ta tęsknota nie jest żadnym popędem, nie ma ani charakteru potrzeby, na przykład potrzeby życia w społeczeństwie, ani charakteru jakiejś wewnętrznej, przemożnej siły, która zmuszałaby do rozwijania siebie,

jak w przypadku popędu zmuszającego do rozwijania własnych talentów. Jest to raczej tęsknota, która częściowo stanowi odpowiedź na piękno miłości, na wielkie, obiektywne dobro, jakim miłość jest dla osoby, a częściowo ma źródło w przyporządkowaniu człowieka do szczęścia oraz w świadomości jakiegoś przeznaczenia, bycia przyporządkowanym do miłości. Sama relacja tęsknoty, niebędącej popędem, do rzeczywistej miłości, która zostaje wzbudzona przez osobowość drugiej osoby, nie jest jednak wyłącznie kwestią relacji pomiędzy tęsknotą i spełnieniem, a tym bardziej nie jest kwestią stosunku pomiędzy popędem a jego zaspokajaniem.

Jednak istnieje również druga forma tęsknoty za miłością. W mniejszym stopniu ma ona charakter prawdziwej tęsknoty, nie jest odpowiedzią na piękno miłości, ale stanowi raczej pewien stan ducha. Ten stan sprawia, że jesteśmy nastawieni na to, by za wszelką cenę znajdować okazję do kochania; jest to stan, który łączy się też z elementem zmysłowego pożądania. W tym przypadku chodzi o zachowanie typowe dla podlotka. Trudno by tu nawet mówić o jakimś ukierunkowaniu na prawdziwą miłość, chodzi bowiem raczej o szukanie jakiejś niezwykle powierzchownej miłości, pomieszanej z wieloma innymi elementami, zaś w gruncie rzeczy chodzi głównie o zmysłowość i tęsknotę za stanem podniecenia wynikającym z zakochania.

Ten rodzaj tęsknoty za miłością może przybierać również formę uprzejmości, jak w przypadku Mozartowskiego *Cherubino*. Ponieważ bohater znajduje się w stanie podwyższonej gotowości do zakochiwania się, każda dziewczyna wzbudza w nim rodzaj zakochania.

W przeciwieństwie do opisanego wyżej rodzaju tęsknoty, ten typ pociągu do miłości jest prawdziwym pożądaniem (*appetitus*). Kiedy jednak ktoś, pobudzony takim pociągiem, zaczyna naprawdę kochać, wówczas jego miłość nie jest już tylko zwyczajnym zaspokajaniem tego pociągu. Bowiem taki pociąg, który jest jedynie odpowiedzią na dostrzeżenie uroków płci przeciwnej, potencjalnie odnosi się do jakiegokolwiek kobiety lub jakiegokolwiek mężczyzny. Zatem, kiedy na skutek tego pociągu ktoś znajduje jakiś przedmiot, to wcale nie musi się pojawiać prawdziwa miłość, ponieważ realizacja tego popędu polega tylko na poszukiwaniu

obiekty potrzebnego do jego zaspokojenia. Jednak w przypadku, gdy ktoś drugi, jako osobowość, jest kimś takim, kto wzbudza prawdziwą miłość w tym, kto jej poszukuje, wówczas taka miłość jest czymś całkowicie nowym i nie jest przeżywana jako spełnienie tego pociągu, lecz demaskuje go jako postawę infantylną i niegodną miłości.

Prawdziwa miłość dyskredytuje postawę podlotka i nie wychodzi jej naprzeciw; prawdziwa miłość i poważne zakochanie jest przeżywane jak przebudzenie i wyzwolenie się z dotychczasowego stanu. Widać więc wyraźnie, że owa predyspozycja do zakochiwania się nie stanowi żadnego dowodu na rzecz miłości jako popędu.

Można by tu jednak wysuwać pewne wątpliwości. Czy nie istnieją jakieś inne jeszcze cechy miłości, które wskazywałyby, że jest ona jednak popędem, a mianowicie popędem duchowym? Czyż w miłości, szczególnie w miłości małżeńskiej, nie przeżywa się często takiego spełnienia, że chciałoby się mówić: jesteś tym człowiekiem, któremu uwierzyłem, którego sobie wytestniłem; jesteś spełnieniem wszystkiego, co było moją najgłębszą tęsknotą! Czy nie jest to oznaką tego, że przynajmniej miłość małżeńska ma charakter popędu duchowego? Stanowi ona tęsknotę, która już wcześniej istniała w osobie; jest pragnieniem tkwiącym w naturze osoby, a rola kochanej osoby polega na tym, że – dzięki swoim szczególnym wartościom – jest w stanie tę tęsknotę i pragnienie zaspokoić.

Odpowiadając na powyższe wątpliwości, należy zwrócić uwagę na następujące sprawy: z pewnością charakterystycznym rysem miłości małżeńskiej – szczególnie w przypadku miłości głębokiej i szczęśliwej – jest to, że pojawia się w niej ów fenomen „spełnienia”, a ukochana osoba uosabia spełnienie wszystkiego, co sobie wytestniliśmy¹². Jednak z faktu przeżywania miłości jako spełnienia wcale nie wynika, że jest ona popędem. Po pierwsze, z przeżyciem spełnienia mamy do czynienia zarówno w miłości stanowiącej odpowiedź na wartość, jak i w sferze po-

¹² A oto, jak ujmuje to Kierkegaard w swoich *Dziennikach*: „Och, czy mogę rzeczywiście wierzyć opowiadaniom poetów, że kiedy ukochaną widzi się po raz pierwszy, wówczas odnosi się wrażenie, iż widziało się ją już dawno temu i że miłość, tak jak poznanie, jest przypomnianiem sobie?”

pędów, chociaż – odpowiednio do stopnia odrębności każdej z nich – w obydwu przypadkach poczucie spełnienia ma zupełnie odmienny charakter. Po drugie, jest całkiem możliwe, że – jak już wcześniej wspominaliśmy – motywem zwracania się ku jakiemuś dobru jest zarówno popęd, jak i odpowiedź na wartość. Dlatego fakt, że to samo dobro może jednocześnie zaspokajać jakiś popęd, nie musi oznaczać, że nasze zainteresowanie dobrem jest popędem. A ponadto nietrudno zauważyć, że spełnienie się wszystkich wcześniejszych tęsknot, w przypadku miłości małżeńskiej ma zupełnie inny charakter niż w przypadku samego zaspokojenia jakiegoś popędu.

Spełnienie jest tutaj całkiem szczególnym dodatkiem, nie jest natomiast centralnym punktem przeżycia miłości, zważywszy, że spełnienie nie jest konieczne nawet w miłości małżeńskiej.

Uszczęśliwiająca moc miłości sięga o wiele głębiej niż zaspokajanie jakiejś tęsknoty. W przypadku pożądania spełnienie – jak choćby doświadczone przez kogoś, komu chce się pić – jest przecież tylko gaszeniem, zaspokajaniem pragnienia. Natomiast spełnienie w miłości nie ma nic wspólnego z zaspokajaniem jakiegoś pragnienia. Przy czym mamy tu na myśli nie tylko spełnienie, jakie istnieje we wzajemnej miłości, ale również „spełnienie” polegające na odnalezieniu osoby, która – dzięki swojemu pięknu i drogocенności – posiada wszystko to, za czym tęskniliśmy. Miłość nie jest bowiem jakimś „uśmierzeniem”, uwolnieniem się od tęsknot, lecz całkowicie nowym doświadczeniem, które posiada swój sens i swój przedmiot, niezależnie od tego spełnienia. To, co w przypadku pożądania decyduje o wyłącznej doniosłości przedmiotu, w miłości w żadnym razie nie wyczerpuje tej doniosłości, lecz jest tylko jakimś dodatkowym darem (*eine superabundante Beigabe*)¹³; spełnienie, które w przypadku pożądania niejako doprowadza do wygaśnięcia zainteresowania i wewnętrznego poruszenia, w miłości polega na szczególnej jego intensyfikacji.

¹³ Hildebrand będzie się często posługiwał słowami „superabundantny”, „superabundancja” (od łac. „abundans”, „abundantia”, „obfity”, „nadmierny”), które w przybliżeniu można tłumaczyć jako coś, co człowiek otrzymuje w formie dodatkowego daru (przyp. tłum.).

Wszystko to staje się o wiele bardziej zrozumiałe, jeśli się pamięta o tym, że przecież sama ta „tęsknota” nie jest pożądaniem, lecz odpowiedzią na wartość. Chodzi o taki rodzaj odpowiedzi na wartość, której towarzyszy szczególne przyporządkowanie. Podobnie jak istnieje pewne odpowiadające na wartość przeczucie, tak samo istnieje odpowiadająca na wartość tęsknota. Tęsknota, która znajduje spełnienie w miłości, nie jest pragnieniem czegoś, czego potrzebujemy i czego znaczenie polega na dążeniu do uśmierzenia tego pragnienia, lecz jest ona nakierowana na coś, co ma znaczenie samo w sobie, na świat dóbr, na – możliwe tylko dzięki wartościom – uszczęśliwianie człowieka. To, co utęsknione, może się nam jawić jako coś jeszcze nie całkiem określonego, ale zawsze jest dane jako coś w pełni wartościowego i doniosłego, samego w sobie, a nie jako coś z konieczności „użytecznego”.

Przyporządkowanie w dziedzinie immanentnych dążeń oraz w dziedzinie odpowiedzi na wartość

Jednakże ten rodzaj odpowiedzi na wartości faktycznie zakłada przyporządkowanie osoby do określonych dóbr. Byłoby jednak wielkim błędem sądzić, że każde obiektywne przyporządkowanie musi mieć charakter „użyteczny” lub „być potrzebne” do naszej egzystencji i dlatego mogłoby być uznane za argument przemawiający za tym, że akt ufundowany na tym przyporządkowaniu musi być rodzajem pożądania. Pożądanie nie jest nawet ufundowane na przyporządkowaniu w ścisłym tego słowa znaczeniu. Potrzebujemy „wody” czy „tlenu” do naszej cielesnej egzystencji, ale nie jesteśmy im, ściśle biorąc, przyporządkowani. Właściwe przyporządkowanie ma miejsce już o wiele wcześniej i zachodzi w odniesieniu do jakiegoś dobra i jego wartości, a nawet przede wszystkim ze względu na wartość tego dobra. Szczegółowo do zagadnienia istoty przyporządkowania powrócimy jeszcze później. Teraz wystarczy zwrócić uwagę, że fakt przyporządkowania absolutnie nie uprawnia do tego, by zachowanie, które jest na nim ufundowane, uważać za jakies pożądanie. Jeżeli terminu „przyporządkowanie” używamy w sensie analogicznym, wówczas należy podkreślić, że istnieją dwa rodzaje przyporządkowania:

jedno, które zachodzi w przypadku pożądania i ma charakter na przykład „potrzeby” lub „pociągu”; drugie, które ma miejsce w ramach odpowiedzi na wartości. Kiedy mówimy, że człowiek jest przyporządkowany do świata wartości moralnych, oznacza to, po pierwsze, że jest on zdolny do ujmowania wartości moralnych, urzeczywistniania postaw moralnych, przede wszystkim jednak, że obiektywnie jest on przeznaczony do bycia dobrym pod względem moralnym, i że należy to do jego *raison d'être*. Nie musi się to zresztą manifestować w jakiejś przeżywanej tęsknocie. Jednak – po drugie – takie przeżywanie przyporządkowania, niejako w formie apriorycznego ukierunkowania na świat wartości moralnych, może trwać od wczesnej młodości. Nietrudno zauważyć, że ani przeznaczenie do bycia moralnie dobrym nie może być stawiane na równi z nieświadomym popędem do samodoskonalenia, ani przeżyte *a priori* ukierunkowane na moralny świat wartości nie ma nic wspólnego z popędem. W obydwu przypadkach zasadniczym tematem nie jest bowiem jakieś obiektywne i nieświadome lub świadome „pragnienie” oraz jego zaspokojenie, lecz moralny świat wartości i przystosowanie się do niego. Wydatnia się tutaj zasadnicza różnica pomiędzy popędem a odpowiedzią na wartość, o której już wcześniej wspominaliśmy. W popędzie głównym tematem jest moje „pragnienie”, moja potrzeba, zaś przedmiot jest ważny o tyle, o ile zaspokaja to pragnienie lub wnosi coś do mojej egzystencji i doskonałości. W odpowiedzi na wartość tematem jest sam przedmiot i jego znaczenie; mam się do niego odpowiednio odnieść *propter se ipsum*. W przyporządkowaniu do wartości i w „apriorycznej” tęsknocie za nimi podstawowy sens, temat oraz główny akcent również odnoszą się do strony przedmiotowej, a podmiot zostaje *principium*. Znaczenie przedmiotu wcale nie polega na zaspokajaniu jakiegoś pragnienia, a nawet nie na tym, co on oznacza dla mnie i dla rozwoju mojej osoby, ale na wartości, jaką ten przedmiot, jako taki, posiada. Jesteśmy do niego przyporządkowani, ponieważ jest on wartościowy, ale ma on znaczenie nie dlatego, że jesteśmy do niego przyporządkowani.

Ten rodzaj przyporządkowania osiąga swoją najwyższą formę w przyporządkowaniu człowieka do Boga, co św. Augustyn ujmuje następująco: „Fecisti nos a te, Domine”.

Pomiędzy osobą a przedmiotem zachodzi przyporządkowanie istotowe. To istotowe odniesienie nie tylko w niczym nie umniejsza transcendencji osoby, ale właśnie w nim manifestuje się ona w sposób szczególny. Błędem byłoby zarówno ujmowanie podstawowych odpowiedzi na wartość jako odpowiedzi czysto „przypadkowych”, jak i utożsamianie ich z jakimś immanentnym popędem. Miłość do Boga czy odpowiedź na wszelkie moralne i moralnie doniosłe wartości, a także odpowiedź na wartość prawdy, nie są z pewnością takimi samymi rodzajami odpowiedzi na wartość, jak odpowiedź na piękno jakiegoś kraju, który poznajemy przypadkowo podczas podróży.

Życie kryje w sobie bardzo wiele sytuacji i niespodzianek. Jeśli nawet, jako chrześcijanie, jesteśmy przekonani, że naszym życiem kieruje opatrność, to i tak istnieje wyraźna różnica pomiędzy sytuacjami, w których odpowiadamy na coś, czemu jesteśmy obiektywnie przyporządkowani, czyli sytuacjami, które – ze względu na tę odpowiedź – mają charakter spełniania się czegoś, a takimi sytuacjami, w których odpowiadamy na coś, czemu nie jesteśmy przyporządkowani.

Za przykład tych pierwszych sytuacji może nam posłużyć spotkanie z człowiekiem, który wzbudza w nas głęboką miłość i ukazuje się nam jako spełnienie tego, za czym zawsze tęskniliśmy. Przykładem sytuacji drugiego typu może być spotkanie z człowiekiem, który nas interesuje, którego z wielu powodów cenimy, ale nie towarzyszy temu jakakolwiek świadomość, że „musieliśmy” go spotkać, albo że dochodzi tutaj do jakiegoś spełnienia. Dlatego niesłuszne jest mówienie o alternatywie pomiędzy zachowaniami, z których jedno są zakorzenione w naturze człowieka, a drugie znajdują się w gestii jego wyboru. Przy czym zachowania zależne od wolnego wyboru są przeciwstawiane tym, które są ugruntowane w jakimś obiektywnym przyporządkowaniu. Obiektywne przyporządkowanie jest przypisywane tylko tym zachowaniom, które mają charakter popędów.

Wbrew temu należy przede wszystkim podkreślić, że wolność, jako taka, nie jest tutaj ujmowana w sposób wyraźny. Ontologiczna wolność nie tylko bowiem nie wyklucza świadomości bycia zobowiązanym do podejmowania decyzji w określony sposób, ale nawet – w przypadku okazania

posłuszeństwa względem jakiegoś nakazu moralnego – osiąga swój szczyt. Są przypadki, w których – z moralnego punktu widzenia – mamy możliwość wyboru pomiędzy dwiema możliwościami. Jeżeli oferuje się nam dwa dania, wówczas od nas zależy, które wybierzemy. Taką wolność, która nie zawiera jakiegokolwiek moralnego nakazu, jakiegoś moralnego wezwania, należy wyraźnie odróżniać od wolności ontologicznej, od tego, że nie jest się przymuszonym lub zobowiązywanym przez jakikolwiek czynnik. Nieznaczny udział samowoli, wyróżniający te przypadki, nie ma nic wspólnego z wolnością ontologiczną, która cechuje każdy akt woli. Owszem, wolność ontologiczna pojawia się zapewne i tutaj. Jednak tak samo, a nawet w sposób jeszcze bardziej wyrazisty jest ona dana tam, gdzie odpowiadamy na wezwanie ze strony moralnie doniosłych wartości; tam, gdzie używamy naszej wolności zgodnie z prawem Bożym, i gdzie do wolności ontologicznej dołącza się jeszcze wolność moralna.

Przypadkowy charakter, jaki przysługuje temu, co pochodzi z wyboru, w przeciwieństwie do tego, co jest ugruntowane w obiektywnym przyporządkowaniu, odnosi się przecież tylko do sytuacji, w których również z moralnego punktu widzenia pozostawia się nam swobodny wybór. Tylko ten przypadek wyboru może być uznany za przeciwieństwo wyboru opartego na obiektywnym przyporządkowaniu. Wolne akty – w których respektujemy prawo moralne, podejmując takie decyzje, jakie obiektywnie powinniśmy podjąć – nie posiadają żadnego przypadkowego charakteru i nie są w ogóle sprzeczne z obiektywnym przyporządkowaniem. W sensie obiektywnym jesteśmy przyporządkowani Bogu, zostaliśmy bowiem stworzeni po to, by być szczęśliwymi, by dążyć do wiecznej wspólnoty z Bogiem, by osiągnąć świętość. Jednak osiągnięcie wszystkich tych celów jest możliwe tylko wówczas, gdy wypowiadamy nasze wolne „tak”, gdy udzielamy odpowiedzi na wartość w stosunku do Boga, Jego przykazań oraz wobec świata moralnie doniosłych dóbr. Pomimo tego obiektywnego przyporządkowania, Bóg uzależnił to, czy będziemy zdążać do celu, do jakiego jesteśmy obiektywnie przeznaczeni, od naszej wolnej odpowiedzi. Zatem nie można nie doceniać niezwyklego znaczenia owego wolnego „tak”, które stanowi przeciwieństwo jakiegokolwiek „przypadkowości”.

Wspomniana alternatywa jest błędna również dlatego, że nie pozostawia żadnego miejsca dla doniosłych odpowiedzi, zwłaszcza dla afektywnych odpowiedzi na wartość, które wprawdzie nie są wolne w takim stopniu, jak sama wola, jednak z tego powodu wcale nie mają charakteru popędu, bo nie cechuje ich – jak w przypadku popędów – jakiś nieunikniony przymus natury.

A zatem radość z nawrócenia grzesznika, która wprawdzie nie jest wolna w takim samym znaczeniu, jak wola i działanie, wcale nie jest z tego powodu jakimś popędem, lecz afektywną odpowiedzią na wartość.

Obiektywne przyporządkowanie w dziedzinie podstawowych odpowiedzi na wartość – „ze względu na wartość” – a nie w sferze dążeń teleologicznych

Inny błąd polega na ujmowaniu obiektywnego przyporządkowania w taki sposób, że sytuacje występujące przy pewnego rodzaju popędach traktuje się jako *causa exemplaris*. O głodzie i pragnieniu można powiedzieć, że ich właściwy sens polega na tym, by dostarczyć organizmowi niezbędnego pokarmu i napoju. Można je uważać za środek prowadzący do tego celu, zaś właściwy sens leży poza pragnieniem i głodem. Kiedy jednak chodzi o akty osobowe, o znaczące odpowiedzi na wartość – takie jak uwielbienie, zachwyt, miłość, skrucha – wówczas sytuacja jest zupełnie inna. W tym przypadku nie chodzi o szukanie właściwego sensu poza aktami i traktowanie ich jako środka do czegoś, co znajduje się poza przeżyciem. Dlatego obiektywne przyporządkowanie nabiera tutaj całkiem innego charakteru. Oznacza, iż jesteśmy przyporządkowani dobru i jego wartości w tym sensie, że powinniśmy udzielać na nie właściwej odpowiedzi, a ponadto, że przynajmniej powinno nas, jako tę oto indywidualność, łączyć z tym dobrem szczególne pokrewieństwo. Przy czym przyporządkowanie zawsze jednak ujawnia się właśnie w odpowiedzi na wartość, w zdolności do udzielania tej odpowiedzi. Sens nie leży więc poza i po przeciwległej stronie świadomych, osobowych aktów, ale w nich samych. Jesteśmy obiektywnie powołani do tego, by udzielać odpowiedzi na wartość.

Niestety, obiektywne przyporządkowanie często bywa utożsamiane z jakimś teleologicznym ukierunkowaniem, które jakoby pomija osobowe centrum człowieka, jak to ma miejsce w przypadku wszystkich instynktów. Uznaje się niekiedy, iż jakąś większą głębię można osiągnąć, wychodząc „poza” sferę świadomości, i dlatego odpowiednie przeżycia ujmuje się wyłącznie jako „środk”, które w sensie teleologicznym służą obiektywnemu celowi. Podobnie jak głód ujmuje się tylko jak „środek”, który ma na celu odżywianie organizmu i którego sens nie jest zakorzeniony w przeżyciu, lecz poza nim, tak samo – w odniesieniu do wszystkich duchowych, świadomych przeżyć – uznaje się, że ich głębszego, obiektywnego sensu należy poszukiwać „poza” nimi, a nie w nich.

Zawsze, gdy tylko porusza się kwestię obiektywnego przyporządkowania, z góry przyjmuje się, że z tego powodu należy wyjść poza sferę świadomości i skupić się na jakiejś „tendencji” i „sile”, które leżą poza świadomością, albo też na teleologicznym, entelechialnym ruchu.

W rzeczywistości jednak istnieje jakieś obiektywne przyporządkowanie, które polega właśnie na zdolności do udzielania odpowiedzi na wartość; które w odpowiadaniu na wartość się spełnia i przy którym odpowiedź na wartość wcale nie ma wyłącznie charakteru środka do osiągnięcia jakiegoś celu. Teleologiczne ukierunkowanie stanowi tylko jeden przypadek przyporządkowania i bynajmniej nie utożsamia się z obiektywnym przyporządkowaniem, jako takim. Nie jest ono zresztą najbardziej typowym przypadkiem przyporządkowania i z pewnością nie najważniejszym.

Konkluzja

Uwypuklenie różnicy pomiędzy odpowiedzią na wartość a popędem w ogólności utorało drogę do wyraźniejszego dostrzeżenia tego, że miłość jest odpowiedzią na wartość, a nie jakimś popędem. Prawdziwe zainteresowanie drugą osobą, solidaryzowanie się z jej pomyślnością i cierpieniem, cieszenie się jej istotą, zachwyt z powodu jej istnienia – stanowią oczywistą odpowiedź na określonego człowieka i piękno

jego osobowości. Twierdzenie, że ktoś mógłby kochać człowieka, nie poznawszy go uprzednio, a poznawanie spełniałoby jedynie funkcję zaspokajania tej miłości, mogłoby powstać jedynie w oparciu o jakąś na siłę budowaną konstrukcję. Żadna miłość nigdy nie jest bowiem przede wszystkim pożądanym, lecz odpowiedzią na osobę, i to tylko tę dokładnie określoną osobę. A z tego już jasno wynika, że wewnętrzne poruszenie, ogień miłości nie wygasa przecież z chwilą, gdy poznało się kogoś drugiego, ale wzmaga się i twa nadal.

Jak zauważyliśmy, ani fenomen spełnienia się w miłości małżeńskiej, ani przyporządkowanie do miłości, ani przyporządkowanie do określonej osoby wcale nie są sprzeczne z charakterem miłości jako odpowiedzi na wartość.

Można by tu mieć pewne wątpliwości, bo – skoro miłość jest odpowiedzią na wartość – raczej miałby Platon, ujmując miłość wyłącznie jako odpowiedź tego, co niższe, na to, co wyższe. Byłoby to jednak całkowite nieporozumienie. Platońskie ujęcie miłości nie polega bowiem na tym, że miłość uważa się za odpowiedź na wartość, ale na tym, że uznaje się ją za tęsknotę za doskonaleniem samego siebie. Chodzi tu więc o ujęcie miłości jako popędu do wewnętrznego rozwoju, przy czym z góry zakłada się wyższość kochanego nad kochającym. Natomiast odpowiedź na wartość wcale tego nie zakłada. Im ktoś wyżej stoi, tym bardziej będzie wrażliwy na wartości i tym bardziej będzie gotowy na to, by dawać właściwą odpowiedź na wartość. Chociaż człowiek stoi nieporównanie wyżej niż zwierzę, to jednak może we właściwy sposób odpowiadać również na wartość zwierzęcia i kochać je. Na przykład inteligentny, wierny pies może się mu ukazywać jako coś wzruszającego, godnego miłości i na tę wartość również powinien udzielić jakiejś odpowiedzi. Im ktoś stoi wyżej, tym bardziej zróżnicowane będzie jego spojrzenie na wszelkie dobra posiadające prawdziwą wartość; będzie on odkrywał wartość nawet tam, gdzie człowiek stojący nieco niżej w ogóle jej nie dostrzeże i przejdzie obok niej obojętnie.

Zatem nietrudno zauważyć, że charakter miłości jako odpowiedzi na wartość, wcale nie determinuje tego, by tylko ktoś stojący niżej mógł kochać kogoś stojącego wyżej.

Poznaliśmy pierwszą, zasadniczą cechę każdej miłości, a mianowicie tę, że jest ona odpowiedzią na wartość. Wszelkie próby zmierzające do poszukiwania dla miłości – owego swoistego zwrócenia się ku drugiej osobie i solidaryzowania się z nią, które wypływa z miłości – jakiegoś innego uzasadnienia niż dane nam w drugiej osobie wartości, prowadzą w sposób nieuchronny do zapoznania istoty miłości.

tłumaczenie: Wojciech Paluchowski CM

redakcja: Joanna Lubieniecka