Edukacja Etyczna 14(2)/2017 ISSN 2083-8972

Józef Kożuchowski
DOI 10.24917/20838972.14.7

Miłość i urzeczywistnienie się osoby ludzkiej w ujęciu Spaemanna

Miłość wychodzi poza siebie[1]

W niniejszych rozważaniach nieprzypadkowo zostaną podjęte łącznie dwa zawarte w tytule zagadnienia. Kwestia miłości i urzeczywistnienia swojego osobowego ja ściśle się ze sobą wiążą. Jak podkreśla Robert Spaemann: „żyjemy w pełni tylko wówczas, gdy kochamy"[2].

Pierwsza część analizy ukazuje wybrane aspekty personalistycznej koncepcji miłości wybitnego myśliciela – Spaemanna. Druga dotyczy problematyki spełnienia człowieka w tej szczególnej relacji.

Spaemann swoją koncepcję miłości rozwija w kontekście jej zasadniczego źródła, tj. myśli chrześcijańskiej i klasycznej (Arystoteles, Tomasz z Akwinu). Podejmuje również dyskusję z niektórymi nowożytnymi propozycjami filozoficznymi (przede wszystkim Kartezjusza, Hume'a i Leibniza). Niemiecki myśliciel nie wprost, ale w sposób niebudzący wątpliwości, ukazuje jak bardzo koncepcja miłości jest uzależniona od sposobu pojmowania człowieka[3]. To właśnie dlatego koncepcja ta, w jego realistycznej wizji bytu ludzkiego, będzie się radykalnie różnić od ujęcia Hume'a i Kartezjusza. Spaemann odczytuje Leibnizowskie ujęcie miłości

[1] Zdaniem św. Tomasza uczucie miłości przyjacielskiej zasadniczo „wychodzi poza siebie", gdyż chce dobra dla przyjaciela. Czyni dobro, starając się i troszcząc się o nie ze względu na ukochaną osobę. Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, zag. 28, art. 5, Skrótu dokonał i w objaśnienia zaopatrzył F. W. Bednarski, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Warszawa 2000, s. 222.

[2] R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 95.

[3] Rozumienie miłości ściśle wiąże się z rozumieniem człowieka. Koncepcje miłości uwarunkowane są określoną filozoficzną antropologią. Zob. A. Gudaniec, *Miłość*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 237.

w oryginalny sposób. Wbrew temu, co się utrzymuje, filozof ten na nowo interpretuje zakorzenione w tradycji rozumienie miłości w perspektywie jej dwóch zasadniczych fenomenów: *amor concupiscentiae i amor*[4].

Miłość pod znakiem zapytania

David Hume, wypowiadając słowa: „We never advance one step beyond ourselves"[5], wyraził – według Spaemanna – ideę określającą główny nurt filozofii nowożytnej[6]. Stanie się to się jeszcze bardziej jasne, gdy dodamy zdanie Thomasa Hobbesa, zgodnie z którym poznać rzecz, to nic innego niż mieć odpowiednią wiedzę na temat jej funkcjonowania[7]. Tymczasem występujące w Biblii hebrajskie *jadah,* czyli „poznać", znaczy: „Mężczyzna zbliżył się do swej żony Ewy. A ona poczęła i urodziła Kaina" (Rdz 4,1). Teza Arystotelesa: *Intelligere in actu et intellctum in actu sunt idem*[8] ściśle łączy się z przeświadczeniem, że poznanie to zjednoczenie się z poznanym (z obiektem poznawanym)[9]. W tym akcie zjednoczenia (miłości) poznany uświadamia sobie kim jest (miłość oświeca poznawanego).

Kartezjańskie widzenie jest inne. Prototypem poznania jest piekło bez okien zamkniętego w sobie samym podmiotu, który zabezpiecza swe panowanie (np. nad swymi myślami). Wszakże według Hume´a podmiot pozostaje sam ze sobą (*bleibt bei sich selbst*), a wszystko, co jest poza nim, jawi się jako iluzja. „Nie jest moim zadaniem – podkreśla Spaemann – wykazanie logicznej niedorzeczności tej tezy. Jeśli uznalibyśmy ją za prawdziwą, nie bylibyśmy jej świadomi i zdolni do wyartykułowania"[10]. Tymczasem teza ta ujawnia i określa panujący we współczesnej

[4] Na przykład Ute Kruse-Ebeling twierdzi, że Spaemann w istocie swe pojmowanie miłości łączy ze średniowiecznym, chrześcijańskim jej rozumieniem. Ute Kruse-Ebeling, *Liebe und Ethik, Eine Verhältnisbestimmung ausgehend von Max Scheler und Robert Spaemann*, Unipress, Göttingen 2009, s. 321.

[5] Cyt za: Spaemann, *Antinomien der Liebe*, [w:] *idem*, *Schritte über uns hinaus, Gesammelte Reden und Aufsätze* II, Klett – Cotta, Stuttgart 2011, s. 9. Stwierdzenie „Nigdy nie wychodzimy nawet o krok poza samych siebie" znaczy, że my nie znamy rzeczywistości, lecz tylko wrażenia zmysłowe i ich kopie (idee). W gruncie rzeczy odnosimy się zawsze tylko do wrażeń, a nigdy do samej rzeczywistości (np. widzę jabłko, ale nie mogę stwierdzić, czy odpowiada mu realny byt). Pewne jest, że istnieje ja, które posiada wrażenia i idee. Jednak na pytanie „Kim jestem właściwie", nie można odpowiedzieć w ten sposób, że istnieje jakieś ja substancjalne (skrajny empiryzm).

[6] *Ibidem*.

[7] Nie chodzi więc o to, aby poznać istotę bytu i jego podmiotowość, ale o to, jak się ona przejawia.

[8] Rzeczywiste poznanie i rzeczywiście poznany są tym samym.

[9] Zjednoczenie rzeczywiście następuje w poznaniu. Ja identyfikuję się z poznawaną rzeczą, czyli jakbym poznawczo się stawał psem, kotem, poprzez pojęcie tego czegoś, itd.

[10] Tamże, s. 10. Nie bylibyśmy w stanie nawet zdać sobie sprawy z tego, że jesteśmy, ponieważ określamy się w relacji do czegoś. Gdyby nie było niczego, to na jakiej podsta-

filozofii trend. Nie oznacza to jednak, że większość społeczeństwa myśli w ten sposób. Zdrowy rozsądek nie pozwala im na to. Nie odnajdziemy go jednak w wypowiedziach oficjalnych interpretatorów rzeczywistości. Usiłują oni bowiem sprawić, abyśmy uwierzyli, że nie jesteśmy tymi, za których się uważamy. Ich zdaniem to, co rozumiemy pod pojęciem prawdy nie istnieje i nie ma tego, co kryje się w słowie „miłość”[11].

Nawet z pobieżnie zarysowanych poglądów antropologicznych Kartezjusza i Hume’a wynika jednoznacznie, że człowiek w ich rozumieniu nie posiada ontycznych podstaw, aby transcendować siebie samego. Jawi się on jako zamknięty w sobie samym. Odnosi się tylko do samego siebie wewnątrz swego jestestwa. Skoro tak się dzieje, nie ma również ontycznych podstaw miłości w jej klasycznym pojmowaniu. Wiąże się ona zawsze z ujawnieniem się zdolności do transcendencji jej podmiotu w stronę (kierunku**)** dobra i drugiego człowieka[12]. Takiej możliwości nie znajduje miłość w koncepcji człowieka według Hume’a i Kartezjusza (zostaje ona po prostu wykluczona), ponieważ przypomina on Leibnizowską monadę[13]. Nie istnieje jednak dla niej bezpośrednia droga do drugiego człowieka, jakkolwiek marzy ona o tym, aby dotrzeć do innych ludzi.

Czym jest miłość – jej rozumienia

Pierwszym drgnieniem woli jest miłość[14]

W klasycznym ujęciu miłość to między innymi charakterystyczne wyjście z siebie, przejaw transcendencji osoby, podstawa jej otwartości na obiektywne byty i wszelki przedmiot poznany jako dobro[15]. W filozoficznej koncepcji Spaemanna taka perspektywa miłości odsłania się niejako w naturalny sposób. Ma swą podstawę w rozumieniu człowieka i dostrzeżeniu, że jego byt i egzystencja mają charakter osobowy. Nasze życie nie jest takie, jak wszelkie życie pozaosobowe, skoncentrowane na sobie. Nie jest zdefiniowane przez tendencję do samozachowania i do zacho-

wie moglibyśmy siebie wyodrębnić? W relacji do czego byłoby to możliwe? W jaki sposób moglibyśmy uzyskać świadomość swej podmiotowości?

[11] Tamże.

[12] W wizji Kartezjusza „ja” odnoszę się tylko do samego siebie wewnątrz mego jestestwa.

[13] U Hume’a i Kartezjusza podmiot, będąc zamknięty w sobie, redukuje się do wiązki przeżyć u pierwszego z nich i aktów poznania (wiedzy) u drugiego.

[14] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* 2. *O Bogu*, zag. 20, art. 1, przełożył i objaśnieniami opatrzył o. Pius Bełch, Veritas, Londyn 1975, s. 157.

[15] A. Gudaniec, *Miłość*..., s. 250. W filozoficznej antropologii nawiązującej do Arystotelesa miłość określa się ogólnie jako skłonność woli ku przedmiotowi poznanemu jako dobro. Zob. M Żardecka, *Miłość*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. nauk. J. Herbut, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 369.

wania gatunku. Jego wyróżniającą cechą jest samotranscendencja, której najwyższą formą jest miłość[16]. Miłość przejawia się także jako życzliwość i pragnienie, aby druga osoba otrzymała to, co dla niej najlepsze. Życzliwość zaś kierujemy nie tylko ku człowiekowi, ale ku wszystkiemu, co żyje. Nie pozwala ona, żeby zadać ból zwierzęciu, gdy nie jest to konieczne [17].

Jeśli jednak mówimy o miłości między ludźmi – czy jest to pojęcie jednoznaczne, jasne i wyraźne (*clara et distincta perceptio*)? W istocie nie ma innego słowa – być może oprócz terminu „wolność" – które łączyłoby w sobie taki konglomerat (*Sammelsurium*) różnych znaczeń, jak słowo miłość. Oznacza wzajemną relację między rodzicami i dziećmi, czy między przyjaciółmi. Przede wszystkim słowo „miłość" określa uczucie łączące męża i żonę oraz służy w Biblii i w wielu wypowiedziach świętych jako metafora do opisu relacji między Bogiem a człowiekiem.

Możemy też mówić o miłości do ojczyzny. Jeden z dawnych niemieckich prezydentów – pisze Spaemann – zapytany o kwestię miłości do państwa, odpowiedział wymijająco: „Ja kocham moją żonę, a nie państwo"[18]. Owszem, nikt nie musi kochać państwa, ale powinien kochać swoją ojczyznę, być gotowym do ofiarowania za nią swego życia.

Używamy również słowa „miłość" dla oznaczenia czysto seksualnego pożądania i jego zaspokojenia. Dwuznaczność tego słowa jawi się tutaj z całą oczywistością. Ten sam akt seksualnego zjednoczenia może zostać odczytany jako najgłębszy wyraz miłości oraz jako czysta instrumentalizacja wynikająca ze skrajnego egoizmu[19]. Człowieka kocha się ponad wszystko, życząc mu, by gdziekolwiek się znajdzie, cieszył się wielkim szczęściem. Jednocześnie ktoś, kto udaje się do agencji towarzyskiej twierdzi, że będzie tam „uprawiać miłość". A zatem – według Spaemanna – słowo to bywa odnoszone do spraw, które nie mają z nim nic wspólnego[20]. Kwestia ta jest jednak o wiele bardziej subtelna. Entuzjastyczne uczucie miłości może być wyłącznie środkiem do wzmożenia własnego emocjonalnego doznania. W tym przypadku drugi człowiek zostaje sprowadzony do funkcji narzędzia dostarczającego narkotycznych przeżyć. I jeśli obietnica wierności zostaje zerwana, intensywność nawiązania nowej miłości nie pozwala dostrzec w niej czegoś złego.

Z jakiego jeszcze powodu należy postawić pod znakiem zapytania przytoczone określenie miłości jako uczucia[21]? Spaemann konstatuje, że miłość wydaje się być uczuciem. Jeśli żona pyta swego męża (lub vice versa), czy on ją jeszcze kocha, a ten odpowiedziałby, że kocha, ale nic nie odczu-

[16] Zob. Spaemann, *Osoby…,* s. 141.
[17] Zob. Idem, *Moralische Grundbegrffe*, Verlag C.H. Beck, München 1996, s. 62–63.
[18] R. Spaemann, *Die Liebe überwindet alles,* wywiad z dn. 14. 06. 2010, s. 2.
[19] Idem, *Antinomien…*, s. 10.
[20] Idem, *Die Liebe überwindet alles*, s. 2.
[21] Idem, *Antinomien…*, s. 11.

wa wobec niej, wówczas żona słusznie poczułaby się nieswojo. Przecież nikt nie powie, że dzisiaj przed południem nie kochał swojej żony, ponieważ całe przedpołudnie nie miał czasu, aby o niej myśleć. Jeśli człowiek rzeczywiście kogoś kocha, wtedy często o nim myśli i chętnie przebywa blisko niego. Jest to dokładnie to, co Arystoteles nazywa *heksis*, a łacinnicy *habitus* (trwała zdolność, cnota). W tym sensie, wiedza to habitus.

Na wiedzę składa się to, że znajdujemy się w określonym stanie umysłu i jednocześnie posiadamy przekonanie o tym, że wiemy (przeświadczenie to może być błędne)[22]. Wiedzę posiada się tylko wtedy, jeżeli rzeczy faktycznie są takie, jak ja myślę, że są, a więc zachodzi zgodność faktów w przekonaniem o faktach. Z miłością rzecz ma się inaczej, chociaż również mogę podlegać złudzeniom. Mogę sądzić, że kocham, podczas gdy faktycznie nie kocham. Złudzenie to nie dotyczy jednak stanu faktycznego świata, lecz mnie samego.

Personalny charakter miłości i jej antynomie

To, co jest zawarte w słowie „poznać" realizuje się tylko na drodze miłości. Spaemann podkreśla: „Gdzie miłość, tam i oko"[23]. Tradycja ludowa twierdzi wręcz przeciwnie: miłość zaślepia. Według niej człowiek zakochany tworzy wyidealizowany obraz osoby będącej przedmiotem jego uczuć[24].

Tymczasem personalna miłość transcenduje wszelkie przymioty ukochanego. Kieruje się ku samej osobie, a nie jej cechom[25]. Gdyby bowiem tylko w nich miała swą podstawę, ich utrata oznaczałaby kres relacji miłosnej[26]. Miłość do drugiej osoby budzi się w sercu człowieka za sprawą jej przymiotów. Z chwilą, gdy miłość rozkwita, właściwości schodzą na dalszy plan. Nawet jeśli ktoś wie, dlaczego kocha właśnie tę konkretną osobę, nie jest to jeszcze prawdziwa miłość. Kochający jest gotów zaakceptować wszelkie przyszłe decyzje ukochanego i związać swą przyszłość z jego osobą w sposób nieodwołalny, na dobre i złe. „Jedna z antynomii, o której chciałbym powiedzieć – akcentuje Spaemann – występuje właśnie tutaj"[27]. Bezwarunkowy charakter oddania, tzn. obietnica wierności, jest konstytutywna dla miłości. Jednak przyrzeczenie to jest często

[22] Wskazać tu trzeba dwa poziomy poznania: przedmiotowy, na którym coś wiemy i meta przedmiotowy, na którym jesteśmy przekonani o tym, że wiemy to, co wiemy. Wiemy, na przykład „a" i jesteśmy przekonani, że wiemy „a". Do wiedzy dochodzi treść obiektywna, która nie sprowadza się do stanu umysłu. Jest to stan umysłu o czymś.

[23] Cyt za: Spaemann, *Antinomien der Liebe*, s. 12.

[24] Ibidem, s. 13.

[25] Ibidem.

[26] Idem, *Die Liebe…*, s. 5.

[27] Idem*, Antinomien…*, s. 13.

niedotrzymywane. Przyczyną łamania obietnicy nie jest brak akceptacji kochającego dla zmian zachodzących w drugiej osobie, ani też zbyt wielki ciężar nałożony przez to uczucie na jego barki. Otóż patrząc retrospektywnie na swą relację, wydaje się mu, że on właściwie nie kochał. Miłość zaczyna tracić blask. Często dzieje się tak, gdy na horyzoncie pojawia się uczucie do innej osoby.

Według nauki Kościoła katolickiego nikt nie może mieć całkowitej pewności, czy naprawdę miłuje Boga. Z pewnością możemy za to wiedzieć, czy jesteśmy zakochani, czy nie. W doktrynie chrześcijańskiej jest jednak mowa nie o zakochaniu, lecz o *habitus amor benevolentiae*, czyli miłości życzliwej jako cnocie, równoznacznej z niewzruszonym trwaniem w raz dokonanym wyborze. Tutaj napotykamy na istotę wszelkich antynomii, które pojawiają się w kontekście pojęcia miłości. Już Arystoteles mówił o trzech formach przyjaźni: jedna jest pielęgnowana ze względu na przyjemność, druga z uwagi na korzyść, trzecia natomiast dlatego tylko, że przyjaciel jest człowiekiem szlachetnym, więc warto go kochać dla niego samego. Z tego właśnie powodu tradycja mówiła o *amor concupiscentiae* i *amor benevolentiae*. Nowy Testament ze względu na przyjaciela przyjaźń nazywa *agape, caritas*. Dla kogoś, kto żyje w przyjaźni z Bogiem, każdy człowiek potencjalnie jest przyjacielem. Tutaj jednak znowu wkrada się sprzeczność. Gdyby każdy człowiek był przyjacielem, potrzebowalibyśmy nowego słowa dla określenia fenomenu ekskluzywnej przyjaźni. Fenomen ten nie zaginął przecież w chrześcijaństwie, a w Biblii wyraża szczególną relację między Bogiem, a Jego ludem. Z drugiej strony *amor concupiscentiae* i *amor benevolentiae* wydają się być określeniami tak przeciwstawnych sobie fenomenów, że dziwi nazywanie ich obu „miłością". A jednak jeden fenomen musi mieć coś wspólnego z drugim. Tezę tę potwierdził Benedykt XVI w encyklice *Deus Caritas est*. W dokumencie tym papież niezwykle docenił *amor concupiscentiae,* skoro przypisał ją nawet Bogu[28]. Bóg wydaje się być u proroków zazdrosnym oblubieńcem swej narzeczonej, czyli narodu Izraelskiego. We wcieleniu Bóg wchodzi w położenie tego, który jest zdany na miłość innych. Niemniej jednak nie wpłynęło to na tradycyjny przekaz, zgodnie z którym istnieje wewnętrzna sprzeczność w pojęciu miłości. Rozróżnia bowiem dwa jej rodzaje, nie pytając o ich wewnętrzną wzajemną przynależność. Również Friedrich von Spee w swej pracy o cnotach *Guldenen Tugendbuch* wyszczególnia „miłość pożądliwą" i „miłość przyjaźni". Dla niego o miłości w pełnym sensie można mówić tylko wtedy, gdy oba jej

[28] Miłość Boga, podkreśla Benedykt XVI, może być równocześnie określana jako *eros*, jak i *agape*. Nie tylko dlatego, że zostaje dana zupełnie bezinteresownie, bez żadnej zasługi, ale także dlatego, że jest miłością przebaczającą. Zob. Benedykt XVI, *Encyklika Deus Caritas est*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2006, s. 14.

typy są ściśle ze sobą związane. Jego zdaniem o tym, że obie miłości występują razem, świadczy poniższy przykład: narzeczony kocha swą wybrankę tak jedną, jak i drugą miłością. Niewątpliwie kocha ją miłością pożądania, gdyż pragnie ją posiąść z głębi swego serca. Jest ona jego zbawieniem i największą radością. Kocha ją również miłością przyjaźni, ponieważ nade wszystko chce i pragnie dla niej wszelkiego dobra. Spee na innym miejscu przedstawia „czystą miłość" i „czystą przyjaźń wolną od pożądania". Podobnie jak Tomasz z Akwinu i później François Fenelon sięga po przykłady z przestrzeni politycznej. Doktor Anielski mówi o miłości do ojczyzny. Fenelon, co jest charakterystyczne, o miłości obywateli w antycznej republice, zaś Spee o miłości do cesarza: „[...] naszego najłaskawszego pana Ferdinanda II, którego, ja nie kocham szczególnie miłością pożądania, ale silną miłością przyjaźni. I tę miłość traktuję jako bezinteresowną, ponieważ jako mu poddany nie czerpię żadnej bezpośredniej korzyści ze szczęścia cesarza i jego zwycięskich bitew. Nie mogę się też radować jego tryumfami, gdyż przebywa on zbyt daleko"[29]. Wszakże polityczne przykłady ukazują, że *amor benevolentiae* pozbawiona pożądania nie egzemplifikuje owej doskonałej miłości. Między *amor concupiscentiae i amor benevolentia* musi istnieć wewnętrzny konstytutywny związek[30]. Do miłości w pełnym sensie przynależy bowiem to, że kochanej osobie daje się możliwość bycia dawcą. Ktoś, kto zawsze chce tylko dawać, a nigdy brać, nie daje dosyć. Musi on również drugiemu człowiekowi stwarzać możliwość dawania i obdarowywania. Tak więc rzeczywiście miłość życzliwości i miłość pożądania w istocie rzeczy wzajemnie się ze sobą wiążą[31]. Ponieważ te różne postacie miłości w rzeczywistości nie okazują się względem siebie antagonistyczne, należałoby raczej mówić o dialektyce miłości[32]. Umiejętność ich zharmonizowania warunkuje spełnienie człowieka[33].

Miłość to radość – Leibniz

Radość to odpowiedź na akt obdarowania nas miłością i kierowania się mową serca w stosunku do drugiego. Radość zatem nie jest celem, lecz skutkiem miłowania. W swej naturze okazuje się czymś pochodnym [34].

[29] Spaemann, *Antinomien*..., s. 15 – 16.

[30] Ibidem, s. 16.

[31] *Philia, amor amititiae* jest czymś innym niż tylko przypadkowym dodawaniem dwóch elementów naszego stanu ducha – *Gemütsverfassung*. Zob. R. Spaemann, *Die Liebe*..., s. 4.

[32] Spaemann mówi tu o dialektyce z uwagi na rozróżnienie dwóch przeciwstawnych form miłości, to jest miłości w postaci pożądania (realizacji własnych życzeń, tęsknot, itp.) i zwrócenia się do drugiej osoby (samo transcendencji) w postawie życzliwości.

[33] R. Schönberger, [b.t], Pismo doręczone autorowi artykułu w grudniu 2017 r.

[34] J. Pieper, Über die Liebe, Kösel – Verlag, München 1972, s. 113.

(Zresztą jest tak, że każdy z nas chce mieć powód, by się radować). Rozważania te jednak nie zmierzają do wskazania relacji między miłością i radością. Zostanie bowiem zaakcentowany motyw radości z uwagi na zaprezentowaną przez Spaemanna leibnizjańską definicję miłości. Brzmi ona: miłość to radość ze szczęścia drugiego[35] – *delectatio in felicitate alterius*[36]. Miłość jest więc stanem ducha (*Gemütsverfassung)* osoby kochającej, *delectatio,* czyli przeżywaniem radości[37]. Według Leibniza zatem miłość wiąże się z radością, gdyż treścią radości jest szczęście drugiej osoby [38]. Zauważmy, że definicja: miłość to radość ze szczęścia drugiego (*Delectatio in felicitate alterius*) różni się od definicji: miłość oznacza radość za sprawą szczęścia drugiego (*delectatio per felicitatem alterius)*. Pierwsza z nich akcentuje bezinteresowną relację, uczestnictwo w czyimś szczęściu, zanurzenie się w nim, a druga raczej zakłada koncentrację na osobistej radości. Jest to kwestia rozstrzygająca. Jeśli celem jest osobista radość, a szczęście drugiego tylko środkiem do jej osiągania, wtedy nie może być mowy o prawdziwej miłości. *Delectatio in felicitate alterius* znaczy: radość jest nie tylko stanem podmiotu, gdyż ma ona intencjonalną treść, która tę radość konkretyzuje (uszczegółowia)[39].

[35] Stanowisko Leibniza ujmuje się również w stwierdzeniu: miłość do drugiej osoby to działanie lub aktywny stan duszy, znajdujący przyjemność w zadowoleniu i szczęściu tej osoby, zaś to, co przynosi przyjemność, ma udział w naszym szczęściu. A. Gudaniec, *Miłość*..., s. 239 – 240.

[36] Zdaniem Spaemanna, autor monadologii zaproponował ją dlatego, aby załagodzić słynny spór o czystą miłość – *amour – pur* – między Bossuetem i Fenelonem. Ma ona dlatego, jego zdaniem, formułą ugodową. R. Spaemann, *Antinomien*..., s. 16.

[37] Ujęcie to sprzeciwiało się krytyce jansenizmu ze strony Fenelona. Janseniści mówili o najwyższym delektowaniu się (*delectation superieur*). Powiedzenie Wergiliusza *trahit sua quemque voluptas* – każdy ulega własnej rozkoszy – uznali za swe własne. Dla Fenelona bezinteresowność miłości przejawia się w silnym ukierunkowaniu woli również wtedy, gdy dusza nie doznaje niczego błogiego w kontakcie z boskimi rzeczami. Doświadcza natomiast oschłości duchowej, która jest znakiem własnej metafizycznej nicości. R. Spaemann, *Antinomien*..., s. 16.

[38] Na marginesie uważam, dodaje Spaemann, że Leibniz jako przykład dla tak zdefiniowanej miłości, wskazuje radość, której ktoś doznaje, gdy ogląda obraz Raphaela, chociaż nie chce z tego powodu czerpać jakiejkolwiek korzyści. „Bezinteresowne upodobanie" – tak definiuje Kant za Leibnizem estetyczne uczucie. Leibniz odrzuca zarzut, że przykład jest źle dobrany, ponieważ obrazy nie mogą uszczęśliwiać. Akcentuje on bowiem, że *delectatio* jest tylko subiektywną formą przeżycia obiektywnej doskonałości. W rezultacie miłość można zdefiniować jako *delectatio in perfectione alterius* – przeżywanie radości z doskonałości drugiego, czyli jakościowego uposażenia jego indiwiduum. To jednak nie mogłoby się odnosić do obrazu Rafaela. Zresztą jest to niezadowalająca odpowiedź. Personalna miłość bowiem wykracza poza wszelkie możliwe do spostrzeżenia cechy, podczas gdy radość z obrazu dotyczy tylko ich i dlatego nie pociąga za sobą żadnej obietnicy wierności z powodu wszelkiego rodzaju ewentualnych w nim zmian. R. Spaemann, *Antinomien*..., s. 16 – 17.

[39] Najważniejsza jest tutaj treść, która tę radość indywidualizuje(konkretyzuje), przez co jest radością z tego oto zjawiska albo zdarzenia (nie jest radością w ogóle). Radość jest radością z powodu czegoś, na przykład, z wygranego meczu, z przeczytania

W tym kontekście Spaemann przywołuje dzieło XVIII -wiecznego teologa, Antoine'a Arnaulda Dissertation sur le prétendu bonheur des plaisirs des sens. Francuski myśliciel wskazuje na intencjonalny charakter radości, a nie wyłącznie na jej przyczyny sprawcze, którymi mogą być także leki psychotropowe. Radość ma treść, która ją(czyli radość) indywidualizuje (specyfikuje). Radość z kwitnącej jabłoni w maju, ze spotkania się z ukochanym człowiekiem lub słuchania ulubionej muzyki ma nie tylko odmienne przyczyny, ale jest też radością innego rodzaju. Arnauld nazywa *delectatio* przyczyną formalną w przeciwieństwie do przyczyny sprawczej *causa efficiens*[40].

Nasuwa się tu pytanie, czy istnieje analogia w rozumieniu miłości między Spaemannem i Leibnizem? Wspólne dla nich jest jej utożsamienie z życzliwością. W czym zatem zaznacza się różnica tych ujęć? Wprawdzie Leibniz znał pojęcie osoby, ale nie ma ono dla niego żadnego znaczenia. Sądził, że miłość (życzliwość) kieruje się ku indywiduum danego człowieka, którego pojmuje jako sumę predykatów (cech). Odmiennie rzecz tę widzi Spaemann. Miłość (życzliwość) odnosi do samej osoby – nosiciela i podmiotu predykatów. Osoba w żadnym przypadku nie jest przez nie określona[41].

Urzeczywistnienie się osoby przez miłość

Miłość Boga najbardziej udoskonala
i ulepsza człowieka[42]

Miłość jest nie tylko wyrazem działania, ale przede wszystkim spełniania się w istnieniu bytu osobowego. Spaemann analizuje problematykę samorealizacji człowieka w kontekście miłości Bożej, czyli oddania naszego życia i naszej osoby samemu Bogu. Nie jest to decyzja łatwa. Wprawdzie Boże światło ogarnia[43] każdego człowieka, który przychodzi na świat, ale my wciąż odwracamy się od tego światła w obawie, że oddając siebie, moglibyśmy coś utracić[44]. Nie ma jednak żadnych obiektywnych podstaw, by odczuwać tego typu niepokój[45]. Nie kochamy Boga dlatego, że

interesującej książki. Radość jest przeżyciem intencjonalnym.

[40] Charakterystyczne, że św. Tomasz z Akwinu odróżnia *beatitudo formalis* od *beatitudo obiectiva*. R. Spaemann, *Antinomien,* s. 17.

[41] R. Schönberger, Pismo doręczone autorowi artykułu w grudniu 2017 r.

[42] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie,* s. 222.

[43] W zrozumieniu naszej sytuacji metafizycznej otwarcie się na światło Boże jest nieodzowne zgodnie z tym, co stwierdził św. Augustyn: *Noverim te, noverim me* (Chcąc poznać Ciebie, chcę poznać siebie". Za D. von Hildebrand, *Przemienienie w Chrystusie*, przełożył J. Zychowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, s. 42.

[44] Za Spaemann, *Osoby*, s. 249.

[45] „Przede wszystkim miłość Dobra Najwyższego, czyli Boga czyni ludzi dobrymi". Cyt

wprowadza nas w stan błogiej satysfakcji, lecz dlatego, że jest dla nas obiektywną treścią szczęścia. W tego rodzaju samotranscendencji miłości tkwi nasze spełnienie. Jest to działanie odpowiadające ludzkiej naturze. Potwierdza to św. Tomasz z Akwinu[46], zdaniem którego każdy człowiek kocha bardziej Boga niż siebie samego, podobnie jak część odnosi się z większą miłością do całości niż swego jestestwa[47].

Według Spaemanna tylko osoba ludzka może być radykalnie egoistyczna, jednocześnie będąc zdolną do bezinteresownej życzliwości. Całkowite wyrzeczenie się egoizmu nie jest samowyrzeczeniem się osoby, lecz właściwym jej samourzeczywistnieniem[48]. Miłość nacechowana ofiarą i poświęceniem daje nam absolutną godność. Najdoskonalsze urzeczywistnienie osoby następuje właśnie na tej drodze. Jak podkreśla Spaemann: ojciec Maksymilian Kolbe, gdy ofiarował swoje życie za bliźniego, nie unicestwił się, lecz urzeczywistnił swą osobę w najwyższej mierze. Kwestii tej liberalizm (indywidualizm) nie jest w stanie zrozumieć. Nic dziwnego – twierdzi Spaemann – skoro za istotę życia ludzkiego uznaje maksymalizację własnego szczęścia. W liberalizmie zasadniczo liczy się jednostka i zabezpieczenie jej korzyści partykularnych, czyli indywidualnego dobrobytu oraz możliwości nasycenia się przyjemnościami życia. Nie dziwi więc, że poświęcenie uważa za coś niezrozumiałego, a nawet skandalicznego, gorszącego[49]. Dlatego liberalizm (neoliberalizm) kwestionuje religie, a zwłaszcza chrześcijaństwo (katolicyzm), które opiera się na miłości (jako ofierze) i naśladowaniu Chrystusa[50]. W ujęciu ideologii liberalistycznej człowiek jest postrzegany jako istota aspołeczna, kreująca życie społeczne na zasadzie konwencji. W ideologii tej liczy się przede wszystkim indywiduum z pominięciem społecznych więzi. Owszem, według liberalizmu istnieje społeczeństwo, które integruje jednostki, ale tylko po to, by mogły ze sobą współistnieć z uwagi na dobro własne. W liberalizmie nie zauważa się i nie chce się uznać, że osoby urzeczywistniają się w życiu wspólnoty. Dlatego zamiast dobra wspólnego, na pierwszy plan wysuwane jest zawsze dobro osobiste. Tymczasem osoba najwięcej zyskuje, gdy składa w ofierze własne dobro[51].

za: św.Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles*), księga III, CXVI, przekł. z wyd. łac. dokonanego na rozkaz papieża Leona XIII, nakładem „Wiadomości Katolickich", Kraków 1935, s. 322.

[46] Według Tomasza z Akwinu miłość Boga odpowiada naturze (istocie) człowieka, ponieważ ją udoskonala. Natomiast miłość grzechu nie odpowiada naszej naturze, gdyż ją osłabia i psuje. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, zag. 28, art. 5, s. 222.

[47] Spaemann, *Antinomien*..., s. 18.

[48] Idem, *Osoby,* s. 248 – 249.

[49] Idem, Pismo doręczone autorowi artykułu w październiku 2004 r.

[50] Cz. Bartnik, *Personalizm,* Lublin 2000, Wydawnictwo KUL, s. 204.

[51] R. Spaemann, *Pismo*...

Spaemann porusza zagadnienie urzeczywistnienia się osoby przez miłość także w aspekcie rozważań o śmierci ukochanej osoby. Jest to, jak zaznacza, bolesne zrządzenie losu, przeżywane szczególnie dramatycznie na samym początku. Z miłością łączy się bowiem nierozerwalnie obietnica więzi dwóch serc i dusz na zawsze, która nie kończy się wraz ze śmiercią. Gdy się kogoś naprawdę kocha, miłość nie ma kresu[52]. Spaemann ujął to obrazowo: imiona tych osób zostały razem zapisane w gwiazdach; nikt nie jest w stanie ich wymazać. Z jednej strony miłość jest równie silna jak śmierć, ponieważ oznacza w pewnym sensie umieranie tego, co egocentryczne i co jawi się jako przywiązanie do swego życia. Z drugiej zaś strony nowością radosnego orędzia chrześcijan jest fakt, że miłość okazuje się silniejsza od śmierci: przezwycięża bowiem wszystko[53].

Streszczenie

W artykule zostały zaprezentowane dwa, ściśle ze sobą powiązane zagadnienia, w ujęciu znanego niemieckiego myśliciela, Roberta Spaemanna. Są nimi kwestia miłości oraz perspektywa, jaką ona odsłania, czyli urzeczywistnienie osobowej egzystencji człowieka. Zaprezentowano wybrane aspekty Spaemannowskiej teorii miłości: rozumienie miłości, jej personalny charakter, pojawiające się w niej antynomie oraz odniesienie do radości. Zaakcentowano, że u podstaw koncepcji miłości znajduje się konkretna wizja człowieka. Spaemann wskazał tę zależność w sposób klarowny i przekonujący na przykładzie wizji zamkniętego w sobie ludzkiego „ja" u Kartezjusza i Hume'a. Ujęcie kartezjańsko – hume'owskie stawia pod znakiem zapytania możliwość miłości w jej klasycznym rozumieniu jako wyrazu transcendencji naszego bytu i sprawia, że miłość ma charakter solipsystyczny. Spaemann oryginalnie interpretuje Leibnizjańską koncepcję miłości oraz usiłuje na nowo odczytać sporną kwestię dotyczącą wzajemnego odniesienia do siebie jej dwóch fundamentalnych form: *amor concupiscentiae* i *amor benevolentiae*. Autor artykułu wskazuje zasadniczą różnicę w rozumieniu miłości u Spaemanna i Leibniza, która nie pozwala się bezpośrednio wywieść z analiz monachijskiego myśliciela. Dla Spaemanna miłość kieruje się ostatecznie ku osobie, a nie jej przymiotom i dlatego w relacji małżeńskiej trwa niewzruszenie. Natomiast według Leibniza akty miłości odnoszą się do indywiduum ludzkiego, które jest wyłącznie sumą cech (właściwości). Autor artykułu starał się również wyjaśnić, iż koncepcja miłości bezpośrednio wiąże się z rozumieniem człowieka, o czym Spaemann nie pisał wprost w swych tekstach o miłości.

[52] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 199.
[53] R. Spaemann, *Die Liebe…*, s. 9.

Bibliografia

Bartnik C., *Personalizm*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000.

Benedykt XVI, Encyklika Deus Caritas est, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2006.

Gudaniec A., *Miłość*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozoficzna*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006.

Hildebrand D. von, *Przemienienie w Chrystusie*, przeł. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1992.

Kruse-Ebeling U., *Liebe und Ethik, Eine Verhältnisbestimmung ausgehend von Max Scheler und Robert Spaemann*, Unipress, Göttingen 2009.

Pieper J., Über die Liebe, Kösel-Verlag, München 1972.

Schönberger R., [b.t.], Pismo doręczone autorowi artykułu w grudniu 2017.

Spaemann R., [b.t.], Pismo doręczone autorowi artykułu w październiku 2004.

Spaemann R., *Antinomien der Liebe*, [w:] idem, *Schritte über uns hinaus, Gesammelte Reden und Aufsätze* II, Klett-Cotta, Stuttgart 2011.

Spaemann R., *Die Liebe überwindet alles* (*Interview*), 14. 06. 2010.

Spaemann R., Glück und Wohlwollen Versuch über Ethik, Klett-Cotta, Stuttgart 1993.

Spaemann R., *Moralische Grundbegriffe*, Verlag C.H. Beck, München 1996.

Spaemann R., Osoby. O różnicy między czymś a kimś, przełożył J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna 2. O Bogu, zag. 20, art. 1, przeł. i objaśnieniami opatrzył o. Pius Bełch, Veritas, Londyn 1975.

św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna w skrócie, zag. 28, art. 5, skrótu dokonał i w objaśnienia zaopatrzył F. W. Bednarski, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Warszawa 2000.

św. Tomasz z Akwinu, Summa filozoficzna (Contra Gentiles), księga III, CXVI, przekład z wydania łacińskiego dokonanego na rozkaz papieża Leona XIII, nakładem „Wiadomości Katolickich", Kraków 1935.

Żardecka M., Miłość, [w:] Leksykon filozofii klasycznej, red. nauk. J. Herbut, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997.

Abstrakt

W artykule zostały zaprezentowane dwa, ściśle ze sobą powiązane zagadnienia, w ujęciu znanego niemieckiego myśliciela, Roberta Spaemanna. Są nimi kwestia miłości oraz perspektywa, jaką ona odsłania, czyli urzeczywistnienie osobowej egzystencji człowieka. Zaprezentowano wybrane aspekty Spaemannowskiej teorii miłości: rozumienie miłości, jej personalny charakter, pojawiające się w niej antynomie oraz odniesienie do radości. Zaakcentowano, że u podstaw koncepcji miłości znajduje się konkretna wizja człowieka. Spaemann wskazał tę zależność w sposób klarowny i przekonujący na przykładzie wizji zamkniętego w sobie ludzkiego „ja" u Kartezjusza i Hume'a. Ujęcie kartezjańsko – hume'owskie stawia pod znakiem zapytania możliwość miłości w jej klasycznym rozumieniu jako wyrazu transcendencji naszego bytu i sprawia, że miłość ma charakter so-

lipsystyczny. Spaemann oryginalnie interpretuje Leibnizjańską koncepcję miłości oraz usiłuje na nowo odczytać sporną kwestię dotyczącą wzajemnego odniesienia do siebie jej dwóch fundamentalnych form: *amor concupiscentiae* i *amor benevolentiae*. Autor artykułu wskazuje zasadniczą różnicę w rozumieniu miłości u Spaemanna i Leibniza, która nie pozwala się bezpośrednio wywieść z analiz monachijskiego myśliciela. Dla Spaemanna miłość kieruje się ostatecznie ku osobie, a nie jej przymiotom i dlatego w relacji małżeńskiej trwa niewzruszenie. Natomiast według Leibniza akty miłości odnoszą się do indywiduum ludzkiego, które jest wyłącznie sumą cech (właściwości). Autor artykułu starał się również wyjaśnić, iż koncepcja miłości bezpośrednio wiąże się z rozumieniem człowieka, o czym Spaemann nie pisał wprost w swych tekstach o miłości.

Keywords: philosophy, love, person, self-realization, Hume, Descartes, Leibniz, Spaemann

Słowa kluczowe: filozofia, miłość, osoba, samorealizacja, Hume, Descartes, Leibniz, Spaemann