


*Maria M. Boużyk*¹  <http://orcid.org/0000-0001-8887-2521>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

MIŁOŚĆ – ŚWIADECTWO OSOBOWEJ DOJRZAŁOŚCI. PERSPEKTYWA FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNA

Love: An Indicator of Personal Maturity. A Philosophical and Pedagogical Perspective

S u m m a r y: The article is a philosophical analysis of the problem of love from the perspective of human maturity. It aims to recall the philosophical theses (including those by Aristotle, Pieper, Plato, and Wojtyła) that are pedagogically oriented. The article consists of six parts, arranged in six questions, which allow us to define love as a pedagogically desirable attitude. The ontic factors of love are primarily considered, but so too is the contemporary cultural situation that constitutes a context of human relationships. The determinants of this context are individualism, consumerism, metaphysical indifference, and more recently also pandemic-induced isolationism. In Part 1, love is defined as the „being together” of people governed by a personalistic norm. In Part 2, the emphasis is on its corporeal-sensual-spiritual complexity and, in particular, on the aptitude of the will and the intellect. Part 3 considers the principle of love: love is governed by an affirmation, not of a personal feature (or set of features), but of the person’s existence as a person. In Part 4, love is analyzed in terms of its inherent aspect of giving: giving to someone and being given to. Attention is drawn to the need to combine both attitudes in mature love. Part 5 is about friendship, the most perfect form of love. It is noted that although it binds a small group of people (it is exclusive), it also has a socially-oriented vector. Part 6 is devoted to the issue of the deficit of love (indifference, hatred) and its sources in the decline of existential thinking among contemporary people.

K e y w o r d s: love, friendship, person, indifference, hate, philosophy of education

¹ Maria Małgorzata Boużyk – dr hab., prof. UKSW, zatrudniona w Katedrze Filozofii i Wychowania Wydziału Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Adres do korespondencji: WNP UKSW, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 15, 01-938 Warszawa; e-mail: m.bouzyk@uksw.edu.pl.

Wstęp

Problematyka miłości w przestrzeni dyskursu społecznego ma inną dynamikę w czasach zagrożenia, a inną w czasie (s)pokoju. Na przykład w „sytej” cywilizacji Zachodu miłość staje się przeciwstawą ideologii konsumpcji. Zestawia się ją z ludzkimi pragnieniami dotyczącymi posiadania. Inaczej jest w chwilach zagrożenia, doświadczanych przez różne społeczności, w sposób oczywisty konfrontujących miłość z cierpieniem, nienawiścią i śmiercią jako postaciami zła najtrudniejszymi do racjonalizacji, co sprzyja stawianiu otwartych pytań o sens i miarę naszego istnienia.

W czasach (s)pokoju pytania egzystencjalne mają mniejszą społecznie intensywność. Rodzą się na „zakrętach” życia człowieka, znacząc jego indywidualny proces dojrzewania. Nie są centrum społecznej debaty, choć nie zapomina o nich edukacja. Przykładem może być problematyka wychowania do wartości, przywoływana w refleksji pedagogicznej ostatnich lat, ze szczególnym akcentem na relatywizację postaw o charakterze „mieć” i sytuowanie w kontrze do nich właśnie miłości.

Oba szlaki („spokoju” i „zagrożenia”) prowadzą człowieka do zastanowienia się nad wagą miłości. Dziś poczuciem bezpieczeństwa zachwiała pandemia, na skalę niespotykaną, i w oczywisty sposób reaktywowała problematykę egzystencjalną, czyniąc z niej wspólny, a nie tylko prywatny, przedmiot zainteresowania. Nadarza się okazja, by ożywić metafizyczną wrażliwość poprzez działania edukacyjne. Tym bardziej, że problematyka miłości została naznaczona nowymi ludzkimi doświadczeniami, np. izolacją społeczną, i jako taka wymaga uważności ze strony pedagogów.

W obecnej sytuacji cennym wsparciem w rozpoznawaniu ludzkich potrzeb mogą być nie tylko psychologia i socjologia, z którymi współczesna pedagogika chętnie się wiąże, ale także filozoficzna wiedza o miłości. Przyjrzyjmy się jej ustaleniom w kluczu sześciu pytań, pozwalających zwrócić uwagę na rozpoznawanie w miłości znaku ludzkiej osobowej dojrzałości. Będą nimi kolejno: 1. Razem z drugim czy obok drugiego? 2. Przeżycie serca czy akt woli? 3. Afirmacja osoby w jej cechach czy istnieniu? 4. Dawanie czy otrzymywanie? 5. Ekskluzywność przyjaźni? 6. Gdzie szukać źródeł deficytu miłości?

Warto jednocześnie zaznaczyć, że na gruncie filozofii również nie znajdziemy wyczerpujących odpowiedzi na wszystkie te pytania. Szerszy horyzont poznawczy odsłania dopiero teologia, w szczególności gdy prowadzi nasze myślenie przez problem cierpienia i śmierci, co też spróbujemy zasygnalizować.

Razem z drugim czy obok drugiego?

Odpowiedź na to pytanie ma bezpośredni związek ze stanowiskami filozoficznymi dotyczącymi relacji jednostki i społeczeństwa. W ciągu ostatnich wieków ukształtowały się trzy zasadnicze koncepcje: indywidualizm, kolektywizm, personalizm.

Pierwszy w centrum stawia jednostkę i jej podporządkowuje społeczność. Drugi wartości nadrzędnej upatruje w społeczności. Trzeci natomiast rozkłada akcenty równomiernie: zarówno na jednostkę, jak i na społeczność. Ma to związek z założeniem, że motorem wewnętrznego rozwoju człowieka jest miłość do siebie samego, do innych ludzi, do Boga. Tak więc w personalizmie podkreśla się, że osoba bytuje „mocniej” niż społeczność, a społeczność to w pewnym sensie zbiór międzyosobowych relacji koniecznych, aby jednostka mogła osiągnąć dojrzałość. Pierwszym polem miłości jest rodzina, ale są i inne, bo nasze dojrzewanie wymaga przekraczania więzi naznaczonych zależnościami biologicznymi, wynikającymi np. ze wspólnoty krwi. Wymienione stanowiska filozoficzne, z gruntu teoretyczne, oddziałują jednak na życie społeczne, choćby poprzez edukację, prawo, instytucje opiekuńcze i wychowawcze, stosunki pracy.

Polska w latach 90. ubiegłego wieku odeszła, przynajmniej deklaratywnie, od marksistowskiej formacji kolektywistycznej. Jak prezentuje się zatem świat „sytej” kultury Zachodu, do której się zwróciliśmy? W dużej mierze został zdominowany myśleniem indywidualistycznym nastawionym na promocję „ja”.

Amerykański socjolog, Charles Derber, zauważa:

Dążenie do skupienia na sobie uwagi jawi się dziś jako jedna z naczelnych zasad kierujących naszym życiem. Ludzie poszukują coraz to nowych sposobów wzbudzania zainteresowania innych. [...] Wszystko wskazuje na to, że uwaga, jaką się nas obdarza, jest dla nas symbolem największego uznania i najwyższą nagrodą. Znane osobistości stały się dziś czymś w rodzaju wizerunków świętych, pogoń za uwagą zaczyna mieć znaczenie w najróżniejszych sferach naszego życia. Tendencję tę wspomaga nowy system mediów, sposób prowadzenia interesów i technologia. Ceną tego są bolesne urazy naszych dusz. Rozprzestrzenia się wirus postaw i zachowań, które zaprzeczają człowieczeństwu, izolują nas od ludzi i zamieniają kontakty towarzyskie w ukrytą rywalizację o uznanie i szacunek².

Żyjemy bardziej obok niż razem. Szczegółowo opisane przez Derbera zjawisko współgra z ideologią poczucia własnej wartości, która od lat 60. ubiegłego wieku infiltruje zachodni sposób myślenia, w tym edukację. W zachęcaniu, aby nauczyć się o sobie dobrze myśleć, pobrzmiewają echa dawno zapomnianych metafizycznych pytań o sens ludzkiego istnienia. Jakkolwiek umiejętność radzenia sobie z własnymi emocjami to dobry fundament wewnętrznej integracji, to jednak bez szerszej, transcendentnej perspektywy prowadzi do skoncentrowania człowieka na sobie samym. Tymczasem, wraz z postępującą sekularyzacją i laicyzacją, ta transcendentna perspektywa straciła na znaczeniu. Udało się natomiast wypromować zupełnie nowy styl życia zbudowany wokół „ego”.

² Charles Derber, *Zaistnieć w społeczeństwie. O potrzebie zwracania na siebie uwagi* (Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne, 2002), 11.

Angielski psychiatra, Glynn Harrison, tak opisuje zmianę, która się dokonała:

Jeśli pół wieku temu ktoś by narzekał, że czuje się zdołowany, ponieważ jest beznadziejny, nie akceptuje siebie i nikt go nie lubi, przyjaciel najprawdopodobniej odpowiedziałby mu tak: „Nie skupiaj się ciągle na własnych problemach. Nie myśl tak dużo o sobie. Zamiast przyjmować postawę ‘oto ja’, otwórz się na innych. Pomyśl o bliźnich. Postaraj się więcej wychodzić do ludzi. [...] Nie dojdiesz do niczego, skupiając się na czubku własnego nosa”. Dzisiaj ten sam przyjaciel poradziłby coś zgoła innego: „Powinieneś uwierzyć w siebie! Przestań tyle myśleć o problemach i oczekiwaniach otoczenia. Musisz odkryć, kim jesteś. Bądź sobą. Naucz się lubić siebie samego. Zbuduj poczucie własnej wartości”³.

Dodajmy, że model budowania wysokiego poczucia własnej wartości, od kilku dekad praktykowany w placówkach oświatowych, spotyka się z krytyką, w której podkreśla się, że młodzi ludzie nie są ani lepiej przystosowani społecznie, ani psychicznie bardziej zrównoważeni, ani szczęśliwsi w stosunku do ich rówieśników sprzed kulturowego przełomu. Są natomiast bardziej asertywni i roszczeniowi⁴.

Z przejawami takiego podejścia mamy do czynienia na co dzień, gdy spotykamy ludzi, dla których przestrzeń wspólna stała się przestrzenią prywatną, należąca tylko do nich. Powiedzenie „stosuję wspólne zasady w granicach zdrowego rozsądku” zostało na tyle głęboko zsubiektywizowane, że straciło już posmak mądrości i sprowadza się do dyktatu jednostki: „ja tu rządzę”.

Na przeskalowanie promocji „ja” w wymiarze społecznych relacji należy spojrzeć szerzej. Jest ono jakimś ogniwem łańcucha przemian o charakterze wolnościowym. W ciągu ostatnich wieków w kulturze zachodniej utrwaliły się przecież dążenia do zapewnienia swobód jednostce, zarówno w wymiarze politycznym, jak i ekonomicznym. Kwestionując autorytaryzm, starano się wypromować samodzielność myślenia i działania. Czy owocnie? Przykłady konformizmu i zachowań stadnych ani nie zniknęły, ani nie przestały być wykorzystywane w manipulowaniu ludźmi⁵. By móc doświadczyć swojego człowieczeństwa, nie wystarczą nam ani szeroka gama komercyjnych identyfikatorów indywidualności, ani też zapewnienia ze strony producentów, że nabyty przez nas produkt odkryje nasze najskrytsze pragnienia i drzemiający w nas potencjał. Sprofilowanie potrzeb nie zapewni nikomu rzeczywistego spotkania z sobą samym.

Utratę perspektywy „my” widać zarówno w relacjach bliskiego zasięgu, jak i w szerszym kręgu. Korozją dotknięte zostało słowo „polityka”, które coraz częściej

³ Glynn Harrison, *Wielkie ego. O obsesji budowania poczucia własnej wartości* (Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 2014), 11–12.

⁴ Tamże, 53–66 oraz Greg Lukianoff, Jonathan Haidt, *The Coddling of the American Mind* (New York: Penguin Random House, 2019), 143–162.

⁵ Erich Fromm, *Zdrowe społeczeństwo* (Kraków: Vis-à-Vis, 2017), 64–67; Shoshana Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji: walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy* (Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, 2020), 601–645; Jean Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury* (Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2006), 102–120.

kojarzy się z partyjnym aktywizmem niż roztropnym działaniem na rzecz wspólnego dobra: rozwojem osoby ludzkiej.

Modne pojęcie „partnerstwo” również ma dziś posmak kultury selfizmu. Oznacza życie bez zobowiązań – bycie obok, a nie razem z drugim; rodzaj towaru, który dobrze jest sobie zapewnić⁶. Ze słownika, także pedagogicznego, zniknęły słowa „powołanie” i „służba”. Ich miejsce zajęły terminy „profesjonalizm”, „zawód”. Jakże często potrzebę wychowywania ogranicza się do działań edukacyjnych, podczas gdy uzdalnianie do miłości – wprowadzanie ładunku „my” – w obszar indywidualnych pragnień jednostki wymaga od nas autodyscypliny, umiejętności rezygnowania z siebie.

Monitorowany na różnych płaszczyznach indywidualizm ujawnia swoje słabości: nie sprzyjając kształtowaniu właściwych więzi społecznych, staje się zagrożeniem dla samego człowieka. Sytuacja pandemii przynagliła nas do konfrontacji z pytaniami, które wielokrotnie wybrzmiewały już wcześniej, przy diagnozowaniu stanu kultury: Czy pościg za własnymi potrzebami to najlepszy plan na ludzkie życie? Jak najpełniej doświadczyć swojej indywidualności? W jakich postawach odsłania się nasze „ja” i na jakiej zasadzie oprzeć budowanie relacji, by nie groziło to ani narcystycznym samouwielbieniem, ani uprzedmiotowieniem innych? Przejdźmy do podpowiedzi, które znajdziemy w filozofii.

Miłość jako relacja oznacza współbycie, współobecność, przy czym „razem” ma posmak i daru dla drugiego „ja”, i posiadania tego „ja”. Po mistrzowsku uchwycił tę zależność Karol Wojtyła, zwracając uwagę na sposób, w jaki wolno nam posiadać drugiego człowieka⁷. W jego interpretacji to posiadanie ma charakter moralny i jest regulowane rozpoznaniem godności człowieka jako człowieka (norma personalistyczna). Nie chodzi o psychologiczne poczucie własnej wartości, ale o obiektywną wartość. Wojtyła mówi: człowiek to podmiot, a rzeczywista miłość to spotkanie dwóch podmiotów, a nie podmiotu i rzeczy. Miłość rodzi odpowiedzialność.

Tę myśl odkrywano już u początków filozofii, gdy koncepcja osoby nie została jeszcze wypracowana. Dostrzegamy ją np. w tekstach Platona czy Arystotelesa, gdy piszą o procesie dojrzewania miłości w człowieku czy różnych jej typach. Wojtyła natomiast wyraźnie podkreślił, że struktura osoby różni się od rzeczy⁸. Człowiek jako osoba posiada duchową duszę, dysponuje możliwością rozwoju życia duchowego, w tym rozpoznawania prawdy, moralnych decyzji i miłości, która nie ogranicza się do sfery fizyczno-emocjonalnej. To wszystko zapisuje się w szczególnej wartości osoby, tj. w jej godności. Ona ujawnia się w tym, że możemy (chcemy) się angażować: możemy gościć w sobie inne osoby, a także przemieszkiwać w nich jako dar, ciesząc się wzajemną afirmacją. Dlatego warto nosić w sobie pytanie „czy jestem razem, czy tylko obok drugiego?”. Pomaga ono diagnozować miłość na drodze naszego dojrzewania. Tylko osoba potrafi kochać. W innych bytach ożywionych

⁶ Zygmunt Baumann, *Razem osobno* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2003), 127–168.

⁷ Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność* (Lublin: TN KUL, 1986), 30–45, 112–116.

⁸ Tamże, 109.

są obecne celowościowe dążenia, a nawet emocje, ale nie ma możliwości ukształtowania postaw ze względu na świadomość dobra i zła. O ile my stajemy się sobą przez miłość, o tyle one, nie żyjąc takimi wyborami, nie żyją miłością. Dla nas jest ona kluczem do rozwoju osobowego, decyduje o jego jakości: głębi i pełni.

Przeżycie serca czy akt woli?

Z uwagi na to, że w przekazie kulturowym utrwaliło się opisywanie miłości jako poruszenia serca, warto przypomnieć, że symbolika serca może być rozumiana dwojako: 1. jako siedlisko zmysłowych uczuć lub 2. jako całość życia duchowego człowieka⁹.

W pierwszym znaczeniu serce przeciwstawia się rozumowi i woli; w drugim nie ma już takiej potrzeby, a jeżeli już, to jedynie namiętnościom niezintegrowanym duchowo. W ten sposób serce staje się synonimem naszego wewnętrznego życia (tj. różnych duchowych funkcji), a jako takie może być nawet utożsamiane z pojęciem duszy. Zgodnie z tą interpretacją wyrażenie „poruszenie serca” skrywa całą złożoność ludzkiego zjawiska miłości: od sfery cielesnej i zmysłowej do czysto duchowej. W świetle filozoficznej koncepcji człowieka jako jedności psychofizycznej uczucie miłości (wyraz naszego pożądania zmysłowego) może więc być odczytane jako spontaniczna odpowiedź na wartość godności ucieleśnionej w bycie drugiego człowieka, wartość zadaną nam do odczytania i wyrażenia naszym zaangażowaniem – wewnętrzną gościnnością.

W ścisłym sensie za miłość odpowiedzialna jest wola, siła duchowa, która wyprowadza nas na zewnątrz, do świata. Wola jest inklinacją, która budzi się ze względu na poznany przedmiot jako dobro. Jest rozumnym pożądaniem. Dlatego filozofowie zestawiają miłość z poznaniem jako ruchem innym od niej, a zarazem z nią współgrającym w obrębie jedności człowieka jako podmiotu, w przeżyciu jego serca¹⁰. Nie należy więc zapominać, że dojrzewanie w miłości posiada wymiar intelektualny. Nie chodzi przy tym o dyskursywność właściwą nauce, ale umiejętne wejście w głąb siebie, wzrastanie w mądrości, którego wyrazem jest samoposiadanie. Wojtyła powie, że po dojściu do władania sobą, osoba podejmuje akty stanowienia o sobie, czyli czynności, postawy poznawcze i pożądawcze, poprzez które kontaktuje się ze światem osób i rzeczy¹¹.

W budowaniu relacji z drugą osobą, rozpoznanie i przyjęcie prawdy, w myśl której drugi – tak jak ja – ontycznie ma tę samą wartość, będzie „podciągało” całą naszą reakcję zmysłowo-uczuciową do tego poziomu. Tym samym zmysłowe przeżycia (nieraz bardzo silne) ulegną zintegrowaniu z wartością osoby. Do tego prowadzi

⁹ Ole M. Høystad, *Serce. Historia kultury i symbolu* (Warszawa: Bellona, 2011), 225–231; Paul S. MacDonald, *Psyche. Dzieje pojęcia duszy. Dociekania o duszy, umyśle i duchu od Homera do Hume'a* (Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2019), 427, 623–624.

¹⁰ Mieczysław A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna* (Lublin: RW KUL, 1996), 248–255.

¹¹ Wojtyła, *Miłość*, 109.

się, wspomniany wcześniej, etyczny rys miłości. Właściwie bez niego nasze miłosno-erotyczne reakcje trudno byłoby w ogóle nazywać miłością. Uczucia mogą być na tyle silne, że zasłaniają moment decyzyjny, stąd potrzeba wprowadzenia we własną świadomość rozpoznania dobra moralnego. Miłość jako cnota żyje w woli nastawieniem na wartość osoby. Jest źródłem afirmacji osoby przenikającej wszystkie przeżycia i postępowanie, wszystko, na co reagują nasze zmysły i uczucia w relacjach z drugim człowiekiem. Przy czym, o ile zmysłowość i uczciwość wykazują właściwą im ruchliwość (zmiennosc), o tyle duchowość odznacza się stałością, a więc gdy pociąga uczucia, cała sfera życia emocjonalnego i zmysłowego także osiąga pokój. Uczucie, które w miłości idzie za wartością osoby, staje się wierne: nawet, gdy ktoś upada, miłość ma moc, by go podnieść. Afirmacji uczymy się w ciągu całego życia: z jednej strony poprzez pracę wewnętrzną, integrującą sferę przeżyć zmysłowych i uczuć z prawdą o osobie, a z drugiej, gdy odkrywamy i realizujemy nasze życiowe powołanie w środowisku konkretnych osób.

Ukazywanie miłości jako aktu woli różnego od intelektu odsłania specyfikę jej dynamizmu. Miłość – w sensie szerszym niż relacja międzyosobowa – wyłania się z woli jako działanie odnoszące się do przedmiotu, jest tym, „przez co” z nim się stykamy¹². Żeby działać, potrzebujemy chcieć. Atrofia woli jest zabójczą dla naszego życia osobowego¹³. Nawet aby poznawać, musimy zmierzyć się z własnym „chcę”. Może dlatego w terminie „filozofia” ukrywa się greckie słówko „przyjaźń” (*filia*), filozof to przyjaciel (miłośnik) mądrości. Kultura filozoficzna przypomina nam, że u swoich źródeł wiedza była niesiona miłością.

Jako pragnienie o strukturze nie tylko emocjonalnej, ale i wolitywnej, miłość stanowi ożywczą siłę, kierującą naszymi wielorakimi działaniami. Możemy być miłośnikami różnych rzeczy, np. przyrody, muzyki, kina czy dobrej kuchni. Inaczej oczywiście kochamy rzeczy, a inaczej osoby. Każda miłość – jak pisze Clive S. Lewis – ma swoją sztukę kochania¹⁴. Zgłębiając ją i penetrując kolejne obszary miłości, mamy okazję do poszerzania swoich serc. Nasze upodobania, przywiązania i pasje są wyrazem naszych osobowych reakcji, wpisanych w szerokie spektrum miłości. Jak w tym procesie zaznacza się obecność woli? Ona – jako swego rodzaju trwałe ciężenie „ku” – stanowi impuls nakłaniający nas do połączenia się z umiłowanym przedmiotem. Tomasz z Akwinu zwraca uwagę, że o ile w przypadku poznania mamy do czynienia z pojęciami jako pośrednikami w stosunku do poznawanego przedmiotu zewnętrznego oraz jako nośnikami poznawczo ujętych treści, o tyle miłość, istniejąca w woli, jest pozbawiona treści i zwrócona ku przedmiotowi: bezpośrednio kochany jest on, a nie miłość¹⁵. Podczas gdy w procesie poznania dochodzi do przemiany, którą określa się jako podobieństwo do przedmiotu (Akwinata oddaje ów

¹² Krapięć, *Psychologia*, 248–251.

¹³ Rollo May, *Miłość i wola* (Poznań: Dom Wydawniczy REBIS, 1998), 187–210.

¹⁴ Clive S. Lewis, *Cztery miłości* (Warszawa: Wydawnictwo PALABRA, 1993), 61.

¹⁵ Mieczysław A. Krapięć, „Struktura aktu miłości u św. Tomasza z Akwinu”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 6 (1959): 135–154.

stan terminami: *transformatio, informatio, formatio*), to w zareagowaniu woli chodzi raczej o przystosowanie, dopasowanie, współmierność do przedmiotu ukochanego (Akwinata decyduje się użyć słów: *coapto, consonantia, convenientia, connaturalitas, aptitudo*)¹⁶. W tych terminach można szukać dopełnienia określenia używanego współcześnie w opisie miłości międzyosobowej – „wzajemnego goszczenia się”.

Afirmacja osoby w jej cechach czy istnieniu?

Zapisując miłość jako „współgoszczenie się” osób, trudno także nie zapytać, dlaczego ono w ogóle się pojawia, z jakiego powodu coś lub ktoś staje się obiektem mojej miłości. Bodaj jedną z pierwszych odpowiedzi filozoficznych znajdziemy w Platońskiej *Uczcie*: źródłem miłości jest porywające nas piękno¹⁷. Uczymy się je rozpoznawać, zaczynając od rzeczy zmysłowych, przez piękno uczynków i wiedzy, by ostatecznie dotrzeć do jego szczytu – „piękna samego w sobie”. Zaznaczony w ten sposób wstępujący kierunek miłości, znany też jako tzw. drabina piękna, uświadamia nam, że miłość rozbudza nie tylko naszą erotykę, ale uzdalnia nas do robienia rzeczy moralnie dobrych, poznawania prawdy i otwiera drogę do nieśmiertelności, a jej skala sięga nawet przebóstwienia.

Jeśli Platoński opis posłuży nam do odczytania godności osoby w jej indywidualnym pięknie, odkryjemy, że wybór osoby w miłości jest procesem dojrzewania.

Wybierając osobę, przyjmujemy ją w kolorycie jej atrybutów (fizycznych, psychicznych, materialnych, sprawności i zdolności), ale to nie one mają ostatecznie decydować. Raczej jest tak, że „dostajemy” je wraz z nią. One stanowią nieunikniony kontekst wyboru i mają nas do niej przeprowadzić, stając się w pewnym sensie drugorzędne. Jeśli ostatecznie wybierzemy osobę, a nie jej cechy, to akt wyboru jest dojrzały, bo osoba – przedmiot wyboru – zostaje ujęta w obiektywnej prawdzie. Chodzi o rdzeń naszego wyboru. Nie jest nim ani cecha, ani zespół cech, ale to, co Wojtyła nazwa normą personalistyczną. Postępując w miłości, odkrywamy przepaść między istotą osoby a jej różnymi zaletami, które są jakby jej promieniowaniem, sposobem, w jaki ona się nam objawi, mimo że własności – nierozzerwalnie z nią związane – należą do porządku oddziaływania, a więc czegoś wtórnego. Świadomość tej różnicy daje człowiekowi wolność¹⁸. Przekraczając uwarunkowania atrybutywne w naszych osobowych relacjach (rozpatrywanych w skali od zwykłej życzliwości po przyjaźń), czynimy się wolnymi. Z miłości osoby jako dobra rodzi się więc nasza wolność.

Myśl tę warto przypominać ludziom ukształtowanym przez współczesną kulturę, z jednej strony nastawioną na pomnażanie i pozyskiwanie dóbr-atrybutów, a z drugiej

¹⁶ Tamże, 152–153.

¹⁷ Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon* (Warszawa: PWN, 1982), 94–117.

¹⁸ Marie-Dominique Philippe, *O miłości* (Kraków: Wydawnictwo M, 1999), 150–168.

obsesyjnie uwrażliwioną na kwestię wolności w jej zewnętrznych manifestacjach. Tymczasem wolność rozgrywa się przede wszystkim w naszym wnętrzu. Nie chodzi o lekceważenie, niedoceniając zewnętrznych jej przejawów, a jedynie podkreślenie, że absolutyzując je, tracimy umiejętność docierania do samych siebie. Pandemia, jak każdy trudny czas w ludzkiej historii, wyostrzyła perspektywę spojrzenia na istotę wolności, pytając nas o nasze miłości.

W miłości pragniemy po prostu, by drugi był. Całym sobą mówimy sobie nawzajem „jak dobrze, że jesteś!”. Stąd prawdziwa miłość, odciągając nas od przymiotów ukochanego, ma posmak wkraczania w metafizyczną tajemnicę bytu: wyzwala wrażliwość na istnienie osoby. Ten fenomen afirmacji istnienia dobrze oddają wypowiedzi dwóch myślicieli: Lewisa i Josefa Piepera. „Są chwile w miłości erotycznej i w przyjaźni – zauważa Lewis – pełne osobliwego wdzięku, kiedy miłość-upodobanie jakby usnęła zwinięta w kłębek, otacza nas tylko zwykłość i beztroska naszego wzajemnego stosunku (wolnego jak samotność, choć nikt nie czuje się osamotniony). Nie potrzeba rozmawiać. Nie potrzeba się zalecać. Nie odczuwamy żadnych potrzeb, prócz może chęci podtrzymania ognia na kominku”¹⁹. Równie plastyczny przykład afirmacji istnienia przedstawia Pieper:

Dla dziecka, i to według wszelkiego prawdopodobieństwa dla dziecka jeszcze nie narodzonego, miłość matczyna jest dosłownie warunkiem wstępnym rozwoju. Przy tym miłość ta nie musi się uzewnętrzniać jakimś szczególnym okazywaniem dobroci, bardziej decydujące jest z pewnością obdarzanie uczuciem i przyzwolenie, które jedynie nazwiemy prawdziwą miłością, wywodzące się z samego ośrodka istnienia, z serca – jak śmiało można powiedzieć – i poszukujące w dziecku tego ośrodka – serca²⁰.

Te opisy można by uzupełnić historiami ludzkiego życia, w szczególności przypadkami przenikniętymi cierpieniem, oczekiwaniem na śmierć, ale i tak wszystkie one staną się tylko egzemplifikacją wysyłanego w miłości komunikatu: „dobrze, że jesteś!”. Jak widać, potrzebujemy usłyszeć o wartości naszego istnienia od drugiej osoby. Nawet gdy przesłanie, jak u obu myślicieli, ograniczone jest do prostego przyzwolenia na współobecność, zostajemy umocnieni. Pieper nazywa to wręcz dopełnieniem dzieła stworzenia, bardzo wymownie zaznaczając w ten sposób ontologiczną fundamentalność wydarzenia miłości: dzięki miłości drugiej osoby „rozkwitamy”.

Kultura Zachodu przesiąknięta „ewangelią dobrobytu” opiera się niestety na fałszywej hierarchii wartości: piramida potrzeb Masłowa odsunęła na dalszy plan relacje rodzinne, przyjacielskie czy nawet potrzebę kontemplacji piękna, odkrytą przez Platona. Ludzie, skoncentrowani na innych potrzebach, nie rozwijają zdolności otwierania się na osobę w miłości. Przeszają czytać kierowane do nich przez drugiego człowieka wezwanie: „bądź ze mną”, stają się egocentrykami niepotrafiącymi

¹⁹ Lewis, *Cztery*, 49.

²⁰ Josef Pieper, *O miłości* (Warszawa: IW PAX, 1983), 36–37.

w ogóle dotknąć swego głębokiego „ja”²¹. Tymczasem odpowiedź na apel drugiego pozwala człowiekowi odkrywać samego siebie, bo rozpoznajemy sens naszego powołania do realizowania się w świecie jako bycie dla drugiej osoby. Współczucie, zaangażowanie na rzecz innego (innych) są postawami o posmaku ontologicznym, osadzającymi nas w istnieniu. Miłość, urzeczywistniając prośbę apelu: „bądź ze mną”, usuwa obecną w człowieku próżnię, pociąga za sobą wyłonienie postaw gotowości oddania się, rozporządzalności²². W przeciwieństwie do nich egoizm koncentruje się na posiadaniu. Egoista traktuje siebie jak zbiór przymiotów, jako coś, co można określić ilościowo i utracić. Jakkolwiek sytuacja choroby (braku zdrowia, pełni sił) zawsze jest dla człowieka momentem trudnym egzystencjalnie, to perspektywa życia inna niż egoistyczna pozwala utrzymać akcent na „być”. Orientacja na posiadanie wzmacnia natomiast poczucie egzystencjalnego zagrożenia. Egoista przeżywa chroniczny lęk przed stratą, który paraliżuje jego siły twórcze. Próbując nadać sens swemu istnieniu, stwarza sobie różne zainteresowania i schematy działania. W sumie żyje pozorami, jest samotny i wyrzucony poza rzeczywistość, nieczuły na to, co drugi chce mu przekazać.

Dawanie czy otrzymywanie?

W miłości jest miejsce i na dawanie, i na otrzymywanie. Wydawałoby się, że postawa dawania, najmocniej manifestująca otwartość na drugą osobę, powinna być traktowana jako bardziej znacząca. Niemniej jednak – w oderwaniu od umiejętności przyjmowania daru – okalecza relacje osobowe. Zwrócenie uwagi na tę zależność i wymiar daru jako elementu miłości staje się dziś wymogiem czasu.

W kulturze ekspansji antropocentrycznej i technologicznej komunikat o możliwościach i wspaniałości człowieka przyćmił sprawę metafizycznej nieoczywistości ludzkiego istnienia. Myśleniem ludzi zawładnęło poczucie samowystarczalności, wzmocnione dodatkowo ideologią konsumpcjonizmu, w myśl której wszystko ma swoją cenę. Człowiek woli więc być kochany za swoje walory: mądrość, wdzięk, szlachetność, użyteczność, niż pozwolić na miłość „za darmo”, odsłonić jakiś swój brak. Tymczasem unaocznienie braku nie jest w miłości celem, ale środkiem, który ciągnie człowieka „wzwyż”. Miłość działa w tej materii z ogromną dyskrecją i uważnością: utwierdza człowieka w jego dobru i w tym sensie woła, by przekraczał własne słabości. Sygnalizował to już Platon, określając miłość jako dziecko Biedy i Dostatku oraz zauważając, że w miłości, w związku z tym, że zostaliśmy „wybrani” przez tego, kto nią nas obdarza, czujemy się zawstydzeni swoją „nie-wspaniałością”²³.

²¹ May, *Miłość*, 7–30; Jean Baudrillard, *Spoleczeństwo*, 100–101, 240–247; Fromm, *Zdrowe*, 37–42.

²² Ignacy Dec, *Dlaczego miłość? Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela* (Wrocław: Oficyna Wydawnicza „Signum”, 1998), 47–79.

²³ Platon, *Uczta*, 65–66.

Ocena drugiego burzy nasz spokój, ale – gdy dopuścimy ją do siebie – poniesie nas ponad nas samych: jako obdarowani możemy urzeczywistniać to, co „zapisane” w miłosnym spojrzeniu drugiego, możemy zacząć przedzierać się przez własną niedoskonałość z miłości dla niego. Dlatego „niezasłużona” miłość jest tym, czego bardzo potrzebujemy w naszej dorosłości, a jednocześnie tym, czego boimy się pragnąć²⁴. Dojrzałość wymaga odwrócenia się od samowystarczalności, przyznania się przed sobą do pragnienia akceptacji i afirmacji.

W miłości tkwi żywotność dla wewnętrznego rozwoju napięcie między brakiem a pragnieniem jego zaspokojenia oraz towarzysząca mu aura niepewności, która rodzi zrozumiałą niepokój. Platon do tego napięcia sprowadził nawet istotę miłości. Symbolicznie wyraził ją opowieścią o narodzinach boga Erosa. Rodzice bóstwa, wspomniani Bieda i Dostatek, obdarowali dziecko swoimi atrybutami. Dostatek zaszczepił w Erosie zamiłowanie do tego, co sam miał w obfitości: piękna, dobra, mądrości, odwagi i zaradności. Bieda dała mu poczucie braku. Miłość jest więc uboga – „to wieczny biedak; daleko mu do delikatnych rysów i do piękności, jak się niejednemu wydaje; niezgrabny jest i jak potyrcze wygląda, i boso chodzi, bezdomny po ziemi się wala, bez pościeli sypia pod progiem gdzieś albo przy drodze, dachu nigdy nie ma nad głową, bo taka już jego natura po matce, że z biedą chodzi w parze”²⁵. Ze względu na to, że miłość wyostrza świadomość naszego braku, nie jest przyjemnością, ale przeciwnie – źródłem dyskomfortu. Jednocześnie stale szuka spełnienia – jest zaangażowaniem, trudem się, niesie w sobie gotowość na stratę, ryzyko odrzucenia, ale i siłę działania, wdzięczność oraz ogromną płodność. Platońska opowieść o miłości kulminuje w opisie stopni kontemplacji piękna: miłość wyprowadza człowieka z jego ograniczeń do pełni.

Miłość jako otwartość na obdarowanie musi przejść w nas próbę konfrontacji z pragnieniem samowystarczalności, zamknięcia się we własnych potrzebach i w używaniu rzeczy, w rywalizacji z innymi osobami. Będzie przy tym nieustannie zagrożona od strony naszej cielesności, witalności i relacji ze światem rzeczy, koncentrujących nas na budowaniu zabezpieczeń naszego życia. Z miłością przychodzi bowiem doświadczenie naszej słabości²⁶. Jesteśmy namacalnie wprowadzani w prawdę o naszym istnieniu. Na przykład gdy posiadamy dzieci, w miłości do nich jest lęk przed śmiercią, ich i własną. W miłości-darze mierzymy się z akceptacją naszych ograniczeń, także w mocy naszej miłości. Ukrywa się za tym nieoczywistość naszego istnienia. Jest ono darem. Nie zawdzięczamy go sobie. Bycie obdarowanym stoi więc u podstaw naszej egzystencji. Skoro rozwój miłości determinuje nasz rozwój wewnętrzny, nie można oderwać go od tej życiowej perspektywy. Pieper zaznacza, że człowiek, który miałby tylko kochać, nie

²⁴ Lewis, *Cztery*, 164; Pieper, *O miłości*, 35–49.

²⁵ Platon, *Uczta*, 102.

²⁶ May, *Miłość*, 103–126.

licząc się z tym, że jest kochany, byłby niczym Bóg, tylko Bóg bowiem jest tym, który bardziej kocha, niż jest kochany²⁷. Gdy zatem ograniczymy miłość jedynie do dawania, dyskredytując pragnienia bycia kochanym, rościmy sobie prawo, by stanąć na miejscu Boga. Bez egzystencjalnej pokory altruistyczne działania stają się czasem umiejętnym kamuflażem pychy, samowystarczalności²⁸.

Świadomość obdarowania u źródeł naszego istnienia pozwala inaczej odnieść się do obecnego w nas głodu miłości i praktycznego odkrywania, że nasz status jako osób jest kolegialny, że jesteśmy zaproszeni do współtworzenia rzeczywistości „my”, nie tylko w intymnych relacjach osobowych, ale także tych o szerszym, społecznym nastawieniu. W powstawaniu „my” spletają się oba wątki: dawanie i otrzymywanie. Maurice Nédoncelle dostrzega w tym wolę wzajemnej osobowej promocji – bezinteresowne sprzyjanie wzajemnemu rozwojowi osobowemu; Marcel określa to jako goszczenie „ty” w sferze prywatności „ja”, udzielanie siebie jako pewnego „kredytu”, by ubogacić drugiego²⁹.

We wspólnocie „my” nie znikają podmioty. Duchowość i związana z nią wewnętrzność osób stwarzają warunki wzajemnego przenikania się. Aby móc być z drugim, trzeba ciągle jakoś go odnajdować w sobie, a siebie w nim³⁰. Miłość jest więc niemożliwa dla bytów, które nie mają przestrzeni duchowej i są wzajemnie nieprzeniknione. Nédoncelle zauważa, że miłość daje stan synergii dwóch świadomości, jest stopniowym odnajdywaniem drugiego. Ten proces wiedzy od świadomości egzystencji przez rozpoznawanie myśli jego o mnie, ich akceptację do tego, by wreszcie – w całkowitej wzajemności, która jest jakąś przezroczystością dwóch świadomości – zamknąć „obwód miłości”³¹. Rozwój wzajemności jest zawsze ograniczony. Poczucie wspólnoty istnienia i tworzenia uobecnia się w naznaczonych dwubiegunowością miłości postawach „ja” wobec „ty”: bezinteresowności, wierności, lojalności, odpowiedzialności czy poświęceniu. Bycie dla drugiej osoby to najdoskonalsza forma osobowego istnienia.

Ekskluzywność przyjaźni?

Gdy myślimy o przyjaźni, dostrzegamy w niej siłę zakreślającą bliskie relacje między ludźmi: nie przyjaźnimy się z każdym. Przyjaźń poniekąd „wyjmuje” człowieka ze społeczności. Jej ekskluzywność od zawsze jest ceniona, do tego stopnia, że dostrzegano w niej najgłębszy wyraz miłości i wielkie dobro dla człowieka.

²⁷ Pieper, *O miłości*, 46–47.

²⁸ Jacek Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2 (Lublin: RW KUL, 1986), 394–410.

²⁹ Antoni Siemianowski, *Zrozumieć miłość. Fenomenologia i metafizyka miłości* (Bydgoszcz: Wydawnictwo „Labirynt”, 1998), 27; Dec, *Dlaczego*, 47–79; Kazimierz Bukowski, „Miłość czynnikiem konstytutywnym osoby w ujęciu Maurice’a Nédoncelle’a (1905–1976)”, *Analecta Cracoviensia* 16 (1984): 297–321.

³⁰ Wojtyła, *Miłość*, 117.

³¹ Bukowski, „Miłość”.

Filozoficzna teoria przyjaźni – podobnie jak filozofia – zaczyna się w starożytnej Grecji, wpisując się w cały nurt refleksji na temat miłości. Dotąd powoływaliśmy się tylko na Platona, ale miłość była przedmiotem refleksji wielu myślicieli antyku przed Platonem i po nim. Określano ją jako coś znaczącego nie tylko w wymiarze ludzkim, ale ogólnobytowym. Postrzegano ją jako uniesienie uzdalniające człowieka poszukującego prawdy do przyjęcia tego, co najwyższe (Parmenides), duchową kontemplację, najdoskonalsze poznanie (pitagorejczycy), mistyczny wręcz wzlot umysłu ku Jedni (Plotyn) czy jednoczącą siłę kosmiczną, przeciwieństwo dezintegrującej wszystko nienawiści (Empedokles), źródło przyjemności i szczęścia (Epikur), coś szlachetnego, związane z samoopanowaniem (stoicy). Tę moc miłości odnoszono też do przyjaźni, w szczególności gdy – dzięki Sokratesowi – znaczenia nabrali drugi, obok poznawczego, wymiar rozwoju człowieka: życie wspólnotowe. Odnajdziemy to u Platona, a także w tekstach Arystotelesa, gdzie kontemplacyjne umiłowanie pełni prawdy i dobra współgra z rozważaniami o dobru rodzącym się w relacjach przyjacielskich oraz zaangażowaniu politycznym.

Przyjaźń według Arystotelesa jest czymś moralnie pięknym, bo jednoczy przyjaciół we wzajemnym sprzyjaniu prawemu postępowaniu, w wysiłku pracy wewnętrznej – zdobywaniu cnót, które są środkiem do szczęśliwego (spełnionego) życia³². Wzajemne sprzyjanie cnotliwemu życiu (życzenie komuś dobra) pociąga za sobą wzajemne dyscyplinowanie się. Przyjaźń jest miłością wymagającą. Jako taka, mimo właściwej sobie ekskluzywności, ma wektor skierowany na zewnątrz relacji: prawy człowiek działa sprawiedliwie, mądrze. Jacek Woroniecki analizując społeczny walor przyjaźni, pisze: „Kto jest zdolny do prawdziwej, szlachetnej przyjaźni, nie będzie nigdy złym kolegą dla pozostałych towarzyszy. Przeciwnie – przyjaźń uszlachetni go, uczyni bardziej czułym na potrzeby innych, a z tego będą korzystać nie tylko ci, których nią obdarzy, ale i wszyscy pozostali”³³.

Prawość to nie jedyny wektor przyjaźni, który wynosi przyjaciół poza ich prywatność. Inny wskazuje po prostu na piękno człowieczeństwa. Przyjaciel jest kimś, na kogo można liczyć, z kim chce się budować wspólne życie, a wzajemna przyjaźń utrwała się w trudach życia. Jej znakiem jest bezinteresowność. Ludzkie relacje mogą opierać się na różnych wartościach. Arystoteles rozróżnia dobra: przyjemne, użyteczne i godziwe. O ile dwa pierwsze niosą w sobie jakąś kontraktowość, to trzecia jest wolna od takich intencji. Kocham kogoś, bo jest tego godny. Staję przed nim jako analogicznie taki sam byt. Napęd przyjaźni pochodzi z szacunku żywionego do przyjaciela, z życzenia mu dobra moralnego. Nie tyle chodzi nawet o wzajemność, chociaż ona pozwala przyjaźni rozkwitnąć, daje radość – przyjaźń upomina się bowiem o dojrzałość i to na niej buduje. Ten rodzaj miłości jest więc szczególnie wysubtelniony duchowo i zakłada równość każdego z przyjaciół. Arystoteles nie posługiwał się jeszcze koncepcją osoby, ale poprzez analizę przyjaźni

³² Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* (Kraków: PWN, 1956), 286–306.

³³ Woroniecki, *Katolicka*, t. 3, 67.

wyłuskał dla refleksji filozoficznej szczególną wartość człowieka. Przyjaźń pozwala rozpoznać godność człowieka jako człowieka. To chyba miał na myśli Lewis, gdy w ekskluzywności przyjaźni dostrzegał drogę, na której Bóg objawia człowiekowi piękno wszystkich ludzi³⁴. We wzajemnej bliskości przyjaciele doświadczają wartości człowieczeństwa.

Jest jeszcze jeden zewnętrzny wektor przyjaźni – religijny. W chrześcijaństwie zasięg przyjaźni został rozszerzony z relacji międzyludzkich na relację człowieka z Bogiem, przy zachowaniu totalnej ontycznej przepaści między stworzeniem a jego Stwórcą. Biblia pokazuje, jak Bóg wychodzi ze swoją miłością do ludzi. Człowieczeństwo Chrystusa jest przede wszystkim jej znakiem. Jezus nazywa swoich uczniów przyjaciółmi, a więc zaprasza ich do relacji, w której jest miejsce na osobistą decyzję i wzajemność.

Więcej szczegółów na temat tej wyjątkowej przyjaźni znajdziemy w świadectwach świętych Kościoła, w duchowych dziennikach mistyków niż w filozofii, która musi się zatrzymać wobec intymności spotkania człowieka z Bogiem czy Jego obecności we wspólnocie wiernych, w liturgii Kościoła. Jest w tym wzajemne przenikanie się tego, co człowiecze i Boże, nie tylko ze względu na wertrykalność samej osobowej relacji, ale na to, że zakotwiczenie w niej uzdalnia człowieka do miłości innych ludzi. Tym samym nasza przyjaźń z Bogiem uobecnia się na płaszczyźnie horyzontalnej – w tym, jak odnosimy się do drugiego człowieka³⁵. Właściwa każdej przyjaźni ekskluzywność jakby totalnie się załamuje: w Bogu jesteśmy zdolni do kochania innych Jego miłością.

Antoni Siemianowski, filozof, tak pisze o tym fenomenie:

Miłość Boga jako ludzkie przeżycie w swym wertrykalnym skierowaniu ku Bogu jest uczuciem autentycznym, gdy się objawia w horyzontalnej przestrzeni. I to nie tylko w ludzkich gestach i znakach jako wyrazach. Autentyczna miłość Boga musi także widzialnie „dotykać” i „objąć” człowieka. I z tego wzajemnego przenikania się obu tych miłości – z przecinania się ich kierunku wertrykalnego i horyzontalnego – rodzi się jakościowo nowa miłość, miłość chrześcijańska, która obejmuje niewidzialnego Boga i widzialnego człowieka. I właściwie nie są to już dwie miłości – Boga i człowieka – ale jedna miłość, która w punkcie przecięcia, czyli w sercu człowieka, zmierza w dwóch kierunkach: wertrykalnym i horyzontalnym. Jej źródłem nie jest jednak intensywność i siła samego uczucia jako przeżycia, lecz Bóg, stwórcza moc Jego miłości skierowana ku nam i nas obejmująca³⁶.

Filozofia może „podprowadzić” ludzki umysł ku tej tajemnicy, ale znacznie więcej może powiedzieć teologia. Rzeczywistość relacji osobowej między ludzkim „ja”

³⁴ Lewis, *Cztery*, 117.

³⁵ Woroniecki wyjaśnia: „[...] chrześcijańska miłość bliźniego nie ma charakteru przyjaźni z bliźnim, skoro nie wymaga wzajemności i winna być i między ludźmi, którzy się nie lubią. Tak jest, ona nie jest przyjaźnią bezpośrednią między ludźmi, ale przyjaźnią z Bogiem, obejmującą wszystkich jego przyjaciół. Możemy ją nazwać przyjaźnią między ludźmi za pośrednictwem Boga [...]” – Woroniecki, *Katolicka*, t. 2, 216.

³⁶ Siemianowski, *Zrozumieć*, 260–261.

i „Ty” absolutnym to kluczowe zagadnienie w formacji chrześcijańskiej współczesnych czasów. Przypomniał o tym Sobór Watykański II w Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim. W dokumencie podkreślono, że celem wychowania jest uzdolnienie do dialogu z Bogiem, a poprzez osobę Boga do nawiązania więzi z drugim człowiekiem³⁷.

W przyjaźni z Bogiem człowiek jest zaproszony do tego, by stać się współpracownikiem Jego miłosierdzia³⁸. W miłości, która była racją przyjęcia przez Chrystusa krzyża, objawił się sens ludzkiego cierpienia fizycznego, psychicznego i duchowego. Krzyż stał się wezwaniem, by odpowiadać miłością na miłość. Jesteśmy kochani i dlatego mamy kochać – brzmi przesłanie Ewangelii. Jan Paweł II komentując przypowieść o miłosiernym Samarytaninie, pisze w Liście Apostolskim *Salvifici Doloris*:

Idąc za ewangeliczną przypowieścią, można by powiedzieć, że cierpienie, które pod tylu różnymi postaciami obecne jest w naszym ludzkim świecie, jest w nim obecne także i po to, ażeby wyzwalać w człowieku miłość, ów właśnie bezinteresowny dar z własnego „ja” na rzecz innych ludzi, ludzi cierpiących. Świat ludzkiego cierpienia przyzywa niejako bez przystanku inny świat: świat ludzkiej miłości – i tę bezinteresowną miłość, jaka budzi się w jego sercu i uczynkach, człowiek niejako zawdzięcza cierpieniu. Nie może człowiek: „bliźni” wobec niego przechodzić obojętnie, w imię najbardziej nawet podstawowej ludzkiej solidarności, tym bardziej w imię miłości bliźniego³⁹.

Gdzie szukać źródeł deficytu miłości?

Jeśli miłość uznać za wizytówkę człowieczeństwa, to diagnostyka jej niedomagań odsłania słabości samego człowieka i kultury jako niszy jego życia. Na temat braków miłości wiele już napisano, czy to w traktatach etycznych i teologii moralnej, czy to w rozprawach psychologicznych. Ze wszystkich wynika, że tkwiące w człowieku pragnienie miłości może zostać zranione, a miłość ulec deformacji. Dojrzewanie w miłości musi pokonywać ułomności ludzkiego charakteru, egoistyczne zamykanie się w sobie, postawy antyspołeczne.

Negatywny stan miłości to nie tylko deficyt w zakresie wielkich społecznie spraw, jak patriotyzm i solidarność, ale także nieumiejętność okazywania współczucia, wdzięczności czy nawet brak ogłady towarzyskiej⁴⁰. Rolę probierzy miłości pełnią nienawiść i obojętność.

³⁷ Deklaracja o Wychowaniu Chrześcijańskim „Gravissimum educationis” (Rzym 1965), 1, 2, 3, 8 – <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/169-deklaracja-o-wychowaniu-chrzcijanskim-gravissimum-educationi.html> (dostęp: 30.04.2021).

³⁸ Maria M. Boużyk, „Człowiek – współpracownik Bożego miłosierdzia. Refleksja metafizyczna”. W: Seria Wydawnicza: *Edukacja, Teologia i Dialog*, t. 6, red. Gabriela Janikuła. Poznań: UAM, Wydział Teologiczny, 2010, 17–37.

³⁹ Jan Paweł II, List Apostolski *Salvifici Doloris* (Rzym, 11.02.1984), 29 – https://www.documenta-catholicaomnia.eu/01p/1983-02-11,_SS_Ioannes_Paulus_II,_Salvifici_Doloris,_PL.pdf (dostęp: 29.04.2021).

⁴⁰ Woroniecki, *Katolicka*, t. 3, 58–68. Autor m.in. pisze na temat ogłady towarzyskiej jako postawy miłości i ważnym zadaniu wychowawczym: „Powinno się też uczyć dzieci wyrażania się, pytania, proszenia, dziękowania, odmawiania, zaprzeczania i dyskusowania. Wypadnie tu zwrócić uwagę na ton głosu i odczytać od tego, co nazywamy szorstkością i opryskliwością. Wszystko można robić po prostaku i razić tym bliźnich, a nawet ranić – można też przenikać uprzejmością, co sprawi, że będzie robić miłe wrażenie.

O ile nienawiść kojarzymy raczej z postawą czynną, o tyle obojętność wydaje się cichą przeciwniczką miłości. Niezauważanie w drugim osoby, np. przez urzeczowienie go, stanowi zaniechanie miłości zadanej każdemu jako drodze do dojrzałości. To jakbyśmy nie udzielili komuś prawa do istnienia. Problem wybrzmiewa szczególnie mocno we współczesnej kulturze w związku przewartościowaniami, które zostały zaimplantowane do niej wraz z indywidualizmem i konsumpcjonizmem. W wywiadzie dla czasopisma „Studia Moralia” papież Franciszek zwraca uwagę:

Obojętność jest to wielkie zło, które tworzy świat egocentryczny, zwrócony do siebie. „Globalizacja obojętności” jest jednym ze słów, których użyłem bezpośrednio na Lampedusie. Dzisiaj obojętność jest sposobem na obronę siebie. To kwarantanna, którą wybieram dla siebie, aby chronić się przed wirusem rzeczywistości”.

Zastanawiając się nad przyszłością, papież apeluje o zmianę myślenia, tak by w jej centrum stanął człowiek:

Pandemia to kryzys powszechny. Wszyscy wiemy, że nie można wyjść z kryzysu, pozostając takim samym, jakim było się wcześniej. Wychodzimy lepsi lub gorsi – zarówno indywidualnie, jak i społecznie. Wszystko będzie zależało od tego, jak państwa będą planować etap pocovidowy: czy w sposób ludzki, czy tylko techniczny, to znaczy: czy będą mieć na uwadze przede wszystkim rozwój gospodarczy i finansowy, czy też zdecydują się zacząć od ludzi, którzy rzecz jasna zawsze są warci o wiele więcej niż zwykły zysk czy dane finansowe. Myślę, że chodzi o to, aby wychowywać sumienia do myślenia w zupełnie inny sposób niż w przeszłości. To, co nas czeka, to z pewnością trudny czas, ze wzrostem ubóstwa i głodu włącznie. [...] Musimy zadać sobie pytanie, czy nadal chcemy narodów, które wykorzystują inne narody, pozbawiając je, na przykład, ich bogactw naturalnych, zwłaszcza w czasie gdy zauważa się rosnące zapotrzebowanie na określone zasoby, które mają być wykorzystane do nowych technologii, które stają się nową ropą naftową, nowym złotem. Nie ma to żadnego sensu, aby jakiś naród z jednej strony angażował się w przekazywanie demokratycznego systemu politycznego biedniejszemu narodowi, a jednocześnie zachowywał dla siebie prawo do użytkowania jego bogactw naturalnych. To niedopuszczalne, aby ten sposób myślenia i życia pozostał taki sam po wielkim kryzysie pandemicznym. Należy dokonać odważnych wyborów, które wymuszą zmianę. Ale żadna zmiana nie jest możliwa, jeśli nie zmieni się wizja i postrzeganie otaczającej nas rzeczywistości⁴¹.

Nienawiść jest równie wielkim zagrożeniem dla ludzkiego serca jak obojętność. Jej siła destrukcyjna była już przedmiotem uwagi presokratyków. Chrześcijaństwo

Otóż prostactwo w wielu wypadkach nie jest bynajmniej grubiaństwem wynikającym ze złej woli, ale po prostu brakiem oświecenia i uświadomienia sobie tego promieniowania, jakim miłość powinna rozświetlać najwyklesze czynności dnia” (tamże, 62).

⁴¹ Franciszek, „Życie moralne jest edukacją dla człowieka, a nie retoryką schematów”. Wywiad udzielony dla czasopisma „Studia Moralia” przeprowadzony przez o. Alfonso V. Amarante CSsR, 1 sierpnia 2020 roku (*Homo Dei* 2 (2020): 126–134, <https://www.redemptor.pl/wywiad-z-papieżem-franciszkiem-zycie-moralne-jest-edukacja-dla-czlowieka-a-nie-retoryka-schematow/> (dostęp 30.04.2020)).

uwrażliwiło pedagogikę na rozróżnianie między osobą a jej postępками. Nawet najgorszy człowiek nie przestaje być osobą, dlatego negatywna ocena ludzkich wad ma współbrzmieć z miłością bliźniego, gotowością przebaczenia. Prymas Stefan Wyszyński podkreśla, że najważniejsze zadanie dla chrześcijanina to obronić się przed naśladowaniem nieprzyjaciół, ludzi owładniętych nienawiścią⁴². Codzienny wysiłek ma polegać na tym, aby czerpiąc z miłości Boga, podejmować wysiłek i nie ulegać niechęci, urazom, oporowi wewnętrznemu, negatywnym sądom, resentymentom, antypatiom... Rozwiązać ten problem po chrześcijańsku – wyjaśnia Prymas – to obronić swoją miłość, uratować najważniejsze dobro naszego istnienia, największy dar dla Boga i ludzi. Chodzi o taką wolność serca, aby nie kępowała nas żadna doznana krzywda, choćby najmniejsza przykrość. Przebacząc, przywracamy sobie wolność. Uraza, z którą chodzimy – podkreśla Wyszyński – jest samoudręką. Ogłoszony przez niego w liście duszpasterskim na Wielki Post 1967 roku program odnowy społecznej, znany jako Społeczna Krucjata Miłości, nadal zachowuje aktualność. Prymas precyzyjnie wskazuje kierunki naprawy międzyludzkich relacji, zarówno w wymiarze rodzinnym, jak i szerszym: sąsiedzkim, zawodowym, politycznym i upomina, by: szanować każdego człowieka, myśleć o wszystkich dobrze, mówić życzliwie o drugich, rozmawiać z każdym językiem miłości, przebaczać wszystko, wszystkim, działać zawsze na korzyść bliźniego, czynnie współczuć w cierpieniu, pracować rzetelnie, włączać się w społeczną pomoc bliźniemu, modlić się za wszystkich. Postulaty te pozostają w kontrze i do obojętności, i do nienawiści.

Deficyty miłości obciążające współczesną kulturę dobrze jest też przedstawiać w perspektywie trwającej laicyzacji życia społecznego. Na ten aspekt zwraca uwagę np. Josef Ratzinger, zauważając mianowicie, że dziś miłość zamknięto w granicach doczesności, a przez to zmieniono jej tożsamość⁴³. Diagnoza kardynała zmierza w kierunku pokazania zależności między zanikiem myślenia metafizycznego a kondycją duchową człowieka. Ratzinger zauważa, że w dobie dyktatu nauki powszechnie akceptowalne w kwestiach egzystencjalnych stały się postawy agnostyczne. W związku z tym ludzie oduczili się myśleć o swojej wielkości w kontekście właściwego im powołania i tego, że są obdarowani przez Boga Jego miłością. Metafizyczna gnuśność (*acedia*), jak określa ten stan kardynał, to znak zeświecczenia kultury i przenikającego ją specyficznego smutku, ukrytego często za sztafażem ideologicznego optymizmu („damy sobie radę bez Boga”). Ratzinger wskazuje kilka jej przejawów, zarazem ujawniając współczesne braki w miłości. Jego zdaniem „dziećmi gnuśności” są: niepokój, tępota, irytacja, małoduszność, świadoma złośliwość. W naszych czasach – pisze kardynał – kiedy człowiekowi zabrano lęk o zbawienie, lęk przed grzechem i w ten sposób uczyniono go rzekomo wolnym, budzą się nowe lęki, np. przed straszną chorobą, pustką, samotnością, następstwami

⁴² Stefan Wyszyński, *Miłość na co dzień* (Rzym: Papieski Instytut Studiów Kościelnych, 1971), 174–181.

⁴³ Josef Ratzinger, *Patrząc na Chrystusa: ćwiczenia w wierze, nadziei, miłości* (Warszawa: Katolicka Agencja Wydawnicza „MAG”, 1991), 57–65.

techniki. Niejednokrotnie przybierają one postać zbiorowej psychozy. Brakuje natomiast lęku rzeczywistego: przed utratą Boga. Nie ma rozpoznania tego, co potrzebne do zbawienia. Współczesny człowiek jest metafizycznie otępiąły. Trwając w smutku, żyje w egzystencjalnym niepokoju, stale ucieka od siebie, wręcz odczuwa lęk przed „byciem u siebie”. Gadulstwo i wścibstwo, zastępniki powagi myślenia, to symptomy jego „duchowego rozedrgania”. Nieustanna pogoń za nowym, za czymś, co i tak będzie jedynie namiastką niewyczerpanej miłości Bożej, splata się z doświadczeniem ontycznej degradacji na skutek utraty transcendentnej perspektywy życia. Potrzeba ciągłych surogatów miłości i gniew, maskowany irytacją lub przenoszony na drugiego człowieka, to znaki kultury zamkniętej na Boga. Zdaniem Ratzingera dziś mamy do czynienia ze znamieną nienawiścią człowieka do swojej wielkości. Człowiek postrzega siebie jako wroga życia, równowagi w przyrodzie, jako awanturnika na ziemi. Swoje „odkupienie” upatruje w rezygnacji z tego, co stanowi istotę jego bytu – duchowości. W ocenie kardynała to finał kulturowego procesu, który rozpoczął się dużo wcześniej: człowiek, który zapragnął kiedyś zrzucić Boga, i być jak Bóg, teraz kończy na samozapreczeniu i samozniszczeniu, odkrywa, że lepiej, aby nie istniał. Ta teologiczna diagnoza wybrzmiewa nasyconą humanizmem troską, jakkolwiek dotyka przede wszystkim chrześcijańskich fundamentów kultury europejskiej i ujawnia duchowe zagrożenia cywilizacji miłości proklamowanej w Ewangelii.

Zakończenie

Diagnostyka miłości, nawet w zapisie tak poruszającym jak u Ratzingera, jest niezbędnym narzędziem ochrony w kulturze wymiaru osobowego. Wychowanie do miłości, które otwiera człowieka na wartość służby, jest zawsze szansą na indywidualne odkrywanie swojej tożsamości, a w ten sposób przygotowuje grunt pod budowanie wspólnoty osób. W warunkach cywilizacyjnych przesłaniających wartość relacji osobowych materialnymi obiektywami kwestie: indywidualna i społeczna, są zadaniem pedagogicznie priorytetowym.

Miłość – jak próbowaliśmy pokazać – jest znakiem dojrzałe przeżywanego związku międzyludzkich, zarówno ze względu na tworzącą się w człowieku wrażliwość „bycia obdarowanym”, jak i samego „obdarowywania”. W miłości, dzięki relacji z drugim osobowym „ty”, odkrywamy i utwierdzamy własną ontyczną wartość, dotykamy swojej skończoności i współmierności w bytowaniu. W szczególności sprzyja temu bliskość, na którą pozwala przyjaźń. Stąd też jej wartość wychowawcza. W miłości „wpuszczamy” drugiego do siebie i w tym sensie „udzielamy” mu prawa do życia, stajemy się za kogoś odpowiedzialni. Filozofowie przyrównali ten akt afirmacji osoby nawet do kontynuacji Bożego stwarzania. Miłość jest fundamentem ludzkiej dojrzałości właśnie dzięki temu aktowi zgody na to, że ktoś jest. W swojej istocie jest poruszeniem woli, ale zawsze ze względu na rozpoznanie dobra

(intelektualne, a nie zmysłowe poznanie). Dlatego w artykule staraliśmy się zwrócić uwagę na rozpoznanie dobra zagrożonego w kanonach kultury indywidualizmu i konsumpcjonizmu, a mianowicie, wartość osoby. Szukając potwierdzenia przede wszystkim w tekstach filozoficznych, pragnęliśmy przede wszystkim przypomnieć teoretyczne tezy, w których zawarte jest przynaglenie do pedagogicznego działania.

Problematyka miłości niejednokrotnie pojawiała się w centrum refleksji pedagogicznej. Wydaje się, że w obecnej sytuacji społecznej, wywołanej pandemią, warto do niej powrócić. Konieczność ponownego odczytania w pedagogice sensu wychowania do miłości zdaje się wymogiem chwili.

Streszczenie: Artykuł jest filozoficzną analizą problemu miłości z perspektywy osiągnięcia przez człowieka osobowej dojrzałości. Jej celem jest przypomnienie filozoficznych tez (m.in. Arystotelesa, Piepera, Platona, Wojtyły) ukierunkowanych pedagogicznie. Artykuł składa się z sześciu części, ułożonych w kluczu sześciu pytań, pozwalających określić miłość jako pożądaną pedagogicznie postawę. Pod uwagę są brane przede wszystkim ontyczne czynniki miłości, ale także współczesna sytuacja kulturowa, która jest kontekstem ludzkich relacji. Determinują ją indywidualizm, konsumpcjonizm, metafizyczna obojętność, a ostatnio również izolacjonizm spowodowany pandemią. W części 1. miłość zostaje określona jako „bycie razem” osób regulowane normą personalistyczną. W części 2. akcent pada na jej złożoność cielesno-zmysłowo-duchową, a w szczególności sprawność woli i intelektu. W części 3. rozważana jest jej zasada. Podkreśla się, że w relacjach dojrzałych nie powinna być nią cecha (zespół cech), ale afirmacja istnienia osoby jako osoby. W części 4. miłość jest analizowana ze względu na właściwy jej aspekt daru: obdarowywanie kogoś i bycie obdarowywanym. Zwraca się uwagę na konieczność łączenia obu postaw w dojrzałej miłości. Część 5. dotyczy przyjaźni, najdoskonalszej formy miłości. Zaznacza się, że jakkolwiek wiąże ona relacją małe grono osób (jest ekskluzywna), to ma także wektor skierowany społecznie. Część 6. poświęcona jest problemowi deficytu miłości (obojętności, nienawiści) oraz kwestii jego źródeł w zaniku myślenia o nastawieniu egzystencjalnym u współczesnych ludzi.

Słowa kluczowe: miłość, przyjaźń, osoba, obojętność, nienawiść, filozofia wychowania

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska. Kraków: PWN, 1956.
- Baumann, Zygmunt. *Razem osobno*, przekł. Tomasz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2003.
- Bouzyk, Maria M. „Człowiek – współpracownik Bożego miłosierdzia. Refleksja metafizyczna”. W: Seria Wydawnicza: *Edukacja, Teologia i Dialog*, t. 6, red. Gabriela Janikuła. Poznań: UAM, Wydział Teologiczny, 2010, 17–37.
- Baudrillard, Jean. *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, tłum. Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2006.
- Bukowski, Kazimierz. „Miłość czynnikiem konstytutywnym osoby w ujęciu Maurice’a Nédoncelle’a (1905–1976)”. *Analecta Cracoviensia* 16 (1984): 297–321. https://www.researchgate.net/publication/331361953_Milosc_czynnikiem_konstytutywnym_osoby_w_ujeciu_Maurice'a_Nedoncelle'a_1905-1976#fullTextFileContent (dostęp: 30.04.2020).
- Derber, Charles. *Zaistnieć w społeczeństwie. O potrzebie zwracania na siebie uwagi*, tłum. Monika Gajdzińska. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2002.

- Dec, Ignacy. *Dlaczego miłość? Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza „Signum”, 1998.
- Deklaracja o Wychowaniu Chrześcijańskim „Gravissimum educationis”, Rzym 1965. <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/169-deklaracja-o-wychowaniu-chrzescijanskim-gravissimum-educationis.html> (dostęp: 30.04.2021).
- Macdonald, Paul S. *Psyche. Dzieje pojęcia duszy. Dociekania o duszy, umyśle i duchu od Homera do Hume’a*, tłum. Ireneusz Kania. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2019.
- Franciszek, „Życie moralne jest edukacją dla człowieka, a nie retoryką schematów”. Wywiad udzielony dla czasopisma „Studia Moralia” przeprowadzony przez o. Alfonso V. Amarante CSsR, 1 sierpnia 2020 roku, tłum. Marek Kordecki i Grzegorz Ruszaj. *Homo Dei* 2 (2020): 126–134. <https://www.redemptor.pl/wywiad-z-papiezem-franciszkiem-zycie-moralne-jest-edukacja-dla-czlowieka-a-nie-retoryka-schematow/> (dostęp: 30.04.2021).
- Fromm, Erich. *Zdrowe społeczeństwo*, tłum. Anna Tanalska-Dulęba. Kraków: Vis-à-Vis, 2017.
- Harrison, Glynn. *Wielkie ego. O obsesji budowania poczucia własnej wartości*, tłum. Karolina Brykner. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 2014.
- Høystad, Ole M. *Serce. Historia kultury i symbolu*, tłum. Maria Gołębiowska-Bijak. Warszawa: Bel-lona, 2011.
- Jan Paweł II. List Apostolski *Salvifici Doloris* (Rzym, 11.02.1984), https://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/1983-02-11,_SS_Ioannes_Paulus_II,_Salvifici_Doloris,_PL.pdf (dostęp: 29.04.2021).
- Krąpiec, Mieczysław A. *Psychologia racjonalna*. Lublin: RW KUL, 1996.
- Krąpiec, Mieczysław A. „Struktura aktu miłości u św. Tomasza z Akwinu”. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 1959: 135–154.
- Lewis, Clive S. *Cztery miłości*, tłum. Maria Wańkowicz. Warszawa: Wydawnictwo PALABRA, 1993.
- Lukianoff, Greg, Jonathan Haidt. *The Coddling of the American Mind*. New York: Penguin Random House, 2019.
- May, Rollo. *Miłość i wola*, tłum. Helena i Paweł Śpiewakowie. Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 1998.
- Philippe, Marie-Dominique. *O miłości*, tłum. Agnieszka Kuryś. Kraków: Wydawnictwo M, 1999.
- Pieper, Josef. *O miłości*, tłum. Irena Gano, Krzysztof Michalski. Warszawa: IW PAX, 1983.
- Platon. *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 1982.
- Ratzinger, Josef. *Patrząc na Chrystusa: ćwiczenia w wierze, nadziei, miłości*, tłum. Witold Kaiser, Warszawa: Katolicka Agencja Wydawnicza „MAG”, 1991.
- Siemianowski, Antoni. *Zrozumieć miłość. Fenomenologia i metafizyka miłości*. Bydgoszcz: Wydawnictwo „Labirynt”, 1998.
- Wojtyła, Karol. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: TN KUL, 1986.
- Wyszyński, Stefan. *Miłość na co dzień*. Rzym: Papieski Instytut Studiów Kościelnych, 1971.
- Woroniecki, Jacek. *Katolicka etyka wychowawcza*. Lublin: RW KUL, 1986.
- Zuboff, Shoshana. *Wiek kapitalizmu inwigilacji: walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, tłum. Alicja Unterschuetz. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, 2020.