

KS. KAZIMIERZ BUKOWSKI

## MIŁOŚĆ WOLA WZAJEMNEJ OSOBOWEJ PROMOCJI

Istnieje ścisły związek — podkreśla to wielokrotnie Nédoncelle\* — między osobą, miłością a percepcją drugiego. Osoba jest z istoty miłością. Celem osoby jest realizacja miłości. Osoba nie potrafi siebie zrealizować nie spełniając miłości. Także percepcja drugiego, w myśl tradycji platońsko-augustyńskiej bliskiej autorowi, jest jakimś intuicyjnym aktem miłości. Jeśli dodamy, że osoba *par excellence*, czyli Bóg, jest jednocześnie *par excellence* Miłością, od razu dostrzegamy jak kluczowym problemem w interpersonalizmie autora jest zagadnienie miłości.

Czym jest miłość?

Może najpełniej i najgłębiej Nédoncelle wypowiada się na ten temat w dziele *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, w którym polemizuje z poglądami Schelera, Nygrena i Sartre'a.

Miłość wg Schelera jest emocjonalną kontemplacją wartości drugiego, wartości witalnych lub duchowych, wśród których szczególne miejsce zajmuje sama osoba drugiego. W takim ujęciu miłość — zdaniem Nédoncelle'a — nie ma niczego do urzeczywistnienia, lecz jest tylko wzniosłym uczuciem; nie ma wtedy miejsca na poświęcenie i na zaangażowanie siebie w rozwój drugiego. Zresztą Scheler nie może oprzeć miłości na woli, gdyż dla niego wola jest jedynie władzą wykonawczą; jest ona pozbawiona intencjonalności i własnego kierownictwa.

Dla A. Nygrena<sup>1</sup> istnieją dwie wykluczające się formy miłości: eros i agape. Eros to platońskie pragnienie czegoś lepszego — doskonałości poziomu właściwego bogom. Agape — to chrześcijańskie poświęcenie się, dar ze siebie, by być kochanym. Eros jest miłością dośrodkową, agape — odśrodkową.

Synteza tych dwóch postaci miłości — według Nygrena — jest niemożliwa. „Na pierwszym miejscu zarzucę tej tezie — polemizuje Nédoncelle — że niszczy wkład człowieka i uniemożliwia wszelki dialog między stworzeniem a Stwórcą, czy nawet ogólniej — między ukochanym a kochającym. Teza ta pozwala samoistnie istnieć jedynie boskiej

\* Myśli filozofa strasburskiego poświęciłem studia: *Filozof osoby i miłości* — Maurice Nédoncelle (1905—1976), „Colloquium Salutis” 16 (1985) s. 339—354, oraz *Wzajemność świadomości — droga do odkrycia osoby* (w druku).

<sup>1</sup> *Eros et Agape*, Paris 1944.

samotności (...) Odrzucamy jego tezę, by zachować możliwość wzajemnej miłości (...) Dla wzajemnej miłości dialog jest czymś naprawdę istotnym. Ażeby ów dialog między stworzeniem a Stwórcą zaistniał, trzeba aby stworzenie było czymś innym niż tylko koniecznym odbiciem lub automatycznym echem; trzeba aby stworzenie ze swej strony zdolne było do bezinteresowności i to takiej, która wypływa z wolnego wyboru (...) Istnieje jakiś eros w agape (...), jakies pragnienie odnalezienia swej duszy — tracąc ją (...) Proponowany przez Nygrena kontrast jest psychologicznym błędem; Nygren wydaje wyrok na erosa, a tymczasem jedynie granice erosa (tzn. egoizm — przyp. KB) są godne potępienia; szczerzy eros sam wydaje wyrok na ograniczenia, gdyż odkrywa, że jego powołaniem jest nawracanie się do hojności”<sup>2</sup>. Słowem, na dylemat Nygrena: albo eros, albo agape, autor odpowiada, że możliwa i konieczna jest synteza erosa i agape.

Według J.P. Sartre’a, trzeciego myśliciela, z którego koncepcją miłości Nédoncelle polemizuje, masochizm, sadyzm, żądza władania drugim — oto przejawy miłości. Tymczasem są to wynaturzenia miłości, a nie jej autentyczna istota.

Czym jest więc miłość? Jaki element stanowi o jej istocie i zdolny jest odróżnić autentyczną miłość od wszystkich jej anomalii?

Fenomenologia wyróżnia wiele form miłości: oblubieńczą i rodzinną, przyjaźń i poświęcenie się wielkiej sprawie, miłość platoniczną i tzw. miłość bliźniego. Co jest wspólne tym wszystkim formom miłości? W tych wszystkich konkretnych formach miłości obecna jest — zdaniem autora — jej istota, to jest wola wzajemnej osobowej promocji.

#### WOLA WZAJEMNEJ PROMOCJI (*VOLONTÉ DE PROMOTION*)

Miłość nie jest emocjonalną kontemplacją wartości; to nie dylemat — albo eros, albo agape; to tym bardziej nie jej anomalie w rodzaju masochizmu, sadyzmu czy żądzy panowania nad drugim. Autor wierzy, że odkrył autentyczne jądro miłości. Miłość to wola wzajemnej osobowej promocji. Promocja i wzajemność JA i TY są dwoma konstytutywnymi elementami miłości.

Ale o jaką promocję chodzi w miłości? Autor posługuje się wyrażeniem „*volonté de promotion*”. Mówimy o promocji ucznia z klasy niższej do wyższej, o awansie pracownika na wyższy szczebel w zawodowej hierarchii. Są to wszystko raczej przejawy promocji „zewnętrznej” czło-

<sup>2</sup> Nédoncelle M., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957, s. 24 nn. Problem miłości jako woli wzajemnej osobowej promocji omawia Nédoncelle na wielu miejscach, szczególnie zaś w tymże dziele na stronach 15—100.

wieka. Tymczasem miłość — to promocja JA i TY dotycząca samej ich „osobowej wewnętrznosci”. Oznacza to najpierw, że JA pragnie istnienia TY i jego autonomicznego rozwoju; wzajemność z kolei oznacza, że jednocześnie TY pragnie również istnienia JA i jego autonomicznego rozwoju. „JA, które kocha, nade wszystko pragnie istnienia TY, poza tym pragnie autonomicznego rozkwitu TY”<sup>3</sup>. JA, akcentując istnienie TY, aktywnie współdziała w procesie doskonalenia owego TY. Nie wystarcza więc sama bierna postawa kontemplacji drugiego, czy tym bardziej traktowania go za „przedmiot widowiska”. Konieczne jest wyraźne uznanie drugiego za egzystencję z własną *interiorité personelle* oraz uznanie go za „doskonałą podmiotowość”. Z taką postawą nie można pogodzić wynaturzeń miłości w rodzaju żądy władania drugim, kiedy to góruje pragnienie zniewolenia drugiego. Autentyczna miłość domaga się traktowania drugiego jako równego partnera dialogu.

Wola promocji jest więc wolą czynną, pełną niezwyklego dynamizmu. Czy jest ona wolą stwórczą? Człowiek nie stwarza drugiego. Rodzice rodzą dzieci, ale ich nie stwarzają. JA nie stwarza drugiego, ale go znajduje i może na niego wpływać: może przyczyniać się do osobowego rozkwitu jakiegoś TY, które istnieje dla siebie w obliczu mojego JA.

Czy rzeczywiście miłość jako wola promocji drugiego jest odwzajemniona? Autor — przy całym ostrożnym realizmie — jest optymistą. „Jeśli naprawdę kocham drugiego, a nie jakoś nieosobową zaczepioną w nim, to w pewnym sensie ów drugi zaczął mnie miłować. On mnie promował i ubogacił przez swoją niepowtarzalną obecność”<sup>4</sup>.

Człowiekowi jednak nie wystarcza jakieś minimum wzajemności. W rozwoju minimum ku maksimum wzajemności, która jest odpowiedzią na moją uprzednią miłość, można wyróżnić cztery fazy. Są to jednocześnie cztery etapy ukazujące stopniowe doskonalenie się wzajemnej miłości JA i TY:

1. Minimum odpowiedzi, jakiej drugi udziela mojej woli promocji, jest sama obecność i istnienie drugiego. Małe dziecko, chory pozbawiony świadomości przez sam fakt, że żyją, są dla mnie jakąś rekompensatą.
2. Kiedy drugi rozpoznaje moją wolę promocji, choćby ją nawet odrzucił, przyjmuje coś z mojej woli i owo „coś” wpisuje się w jego osobowość. W tym znaczeniu nawet męczennicy nie są obojętni dla swych prześladowców, lecz pozostawiają trwały ślad w duszy swych oprawców (Newman).
3. Wyższe stadium wzajemności — to dobrowolne i chętne przyjęcie mo-

<sup>3</sup> Tamże, s. 15.

<sup>4</sup> Tamże, s. 28.

jej propozycji wyrażające się w szczerej życzliwości (wdzięczny uczeń, wdzięczne dziecko).

4. Maksimum wzajemności wreszcie to taka postawa drugiego, w której pragnie on zrewanżować się całkowicie: odwzajemnia się wolą promocji JA i pomaga mi do pełnego rozwoju. Dopiero w tym momencie zamyka się obwód miłości JA i TY. Jednocześnie dopiero wówczas ukazuje się synteza erosa i agape. „W darze ze siebie mieści się więc dowartościowanie TY przez JA, to znaczy agape i dowartościowanie JA przez TY czyli eros (...) Szczery eros prowadzi do agape; szczerą agape z powrotem wiedzie do erosa (...) Miłość siebie nie musi zatem z reguły być egoizmem. Ma ona prowadzić do poświęcenia i zawiera je w sobie. Obie drogi są pozornie przeciwstawne, ale w rzeczywistości dopełniają się. W zasadzie są one nierozdzielne”<sup>5</sup>.

Nédoncelle jest nie tylko filozofem, ale i moralistą. Nie tylko odślania w głębokich analizach istotę miłości jako wolę wzajemnej promocji, ale także wskazuje na okoliczności, które przeszkadzają w jej realizacji, bądź ułatwiają rozkwit miłości. Nienawistna zazdrość i zmysłowość to najgroźniejsze zagrożenia miłości. Gdy nie miłuje się jednych przeciw drugim — to już połowa zwycięstwa. A druga połowa? Jest nią przekonanie, że drugi go dzień jest nieskończonej miłości. „Mój partner będzie go dzień nieskończonej miłości jedynie wówczas, gdy nieskończenie miłuję świat osób i staram się być godnym ich wzajemności. Wówczas pragnę takiego szczytu, który raz na zawsze zniszczy moje zazdrości i otwiera przede mną wszystkie wielkie bramy świata (...) aż do wnikięcia wszystkich ludzi w Boga, a Boga we wszystkich”<sup>6</sup>.

Kiedy więc naprawdę Kocham drugiego, istnieje od razu jakieś minimum wzajemności. Temu minimum odpowiada również minimum początkowej miłości, w której uczucie, poznanie i wola promocji stanowią niepodzielną całość. Wzajemność realizuje się etapami w podwójnej, mozołnej historii osób. Przychodzi wreszcie chwila, gdy miejsce rozkazu zajmuje propozycja, miejsce rywalizacji — wspólnota działania. Tworzy się harmonia za obopólną zgodą i przy wzajemnej współpracy. JA i TY nie znikają, zachowują swoją tożsamość niejednorodną, a jednak silniejsze staje się MY czyli *diada*. Każdy jest wezwany do pomnażania daru, jaki otrzymuje i samej relacji z drugim, która go ustanawia w pierwotnym byciu. Tak więc — zdaniem Nédoncelle’a — możliwa jest miłość jako wola wzajemnej promocji i możliwy jest jej rozwój od minimum do maksimum wzajemności.

Wola wzajemnej promocji jest nie tylko istotą miłości. Wola stano-

<sup>5</sup> Tamże, s. 34.

<sup>6</sup> Tamże, s. 40 n.

wi również o istocie ludzkiej osoby. W ostatniej swej pracy autor pisze: „Wola jest szczytem osoby, a jednocześnie jej najbardziej syntetyczną funkcją, która scala w sobie w jedno rozum i inne władze”<sup>7</sup>. Miłość pojęta jako wola wzajemnej promocji z jednej strony ostrzega przed anomaliami miłości (emocjonalną, bierną, kontemplacją, sadyzmem, masochizmem, żądzą władania drugim, egoizmem), a z drugiej ukazuje miłość jako twórczy poryw, dzięki któremu osoba istnieje i rozwija się. Oczywiście fakt miłości osobowej wskazuje, że osoba istnieje i rozwija się nie w samotności, lecz w diadzie — w komunii JA i TY.

Rozważmy obecnie dwie szczególne formy miłości osobowej: przyjaźń i wierną miłość.

#### PRZYJAŹŃ — NAJDOSKONALSZĄ DIADĄ

W konferencji o duchu braterstwa (*Les leçons spirituelles du XX-me siècle*, 1936) Nédoncelle analizuje przyjaźń Lacordaire’a z Montalembertem, która trwała 31 lat i doprowadziła tego ostatniego do odnalezienia utraconej wiary. Niektóre cechy przyjaźni ukazuje autor na tle poglądów Lacordaire’a, wyrażonych przezeń w książce o św. Marii Magdalenie. „Przyjaźń to najdoskonalsze z uczuć ludzkich, gdyż jest ono najczystszym i najgłębszym, a przy tym najpotężniejszym wyrazem wolności”<sup>8</sup>. Tak zaczął swoje ostatnie kazanie sławny dominikanin, Lacordaire, który umiał zjednywać sobie przyjazne dusze. Dlaczego przyjaźń jest najczystszym uczuciem? Gdyż występuje u dusz czystych i jest najbardziej uduchowioną postacią miłości; przyjaźń jest tym doskonalsza, im bardziej człowiek jest panem swoich zmysłów. Jakiemu czynnikowi zawdzięcza przyjaźń swoją głębię? Przyjaźń jest niezależna od wieku człowieka i jego społecznego statusu; przenika ona dogłębnie tych, których jednoczy, gdyż kieruje ich wolę do wzajemnego i wspańiałomyślnego obdarzania się dobrem. Przyjaźń jest wreszcie najdoskonalszym aktem wolności, gdyż wypływa z wolnej decyzji i dzięki niej istnieje; nie jest ona podtrzymywana umową, kontraktem prawnym jak instytucja rodzinna czy małżeństwo. Ponadto przyjaźń jest trwalsza niż małżeńska miłość i jest dla tej ostatniej celem: duchowa więź nie zna granic, nie niszczą jej zmienne koleje losu, ani sama śmierć.

Z drugiej strony przyjaźń oparta na dobrowolnym przylgnięciu jest krucha, gdyż opiera się na swobodnej ludzkiej decyzji, która w każdej

<sup>7</sup> *Sensation séparatrice*, Paris 1977, s. 51.

<sup>8</sup> *Les leçons spirituelles du XX-me siècle*, Paris 1936, s. 125 nn. O przyjaźni jako najwspanialszej formie miłości autor pisze m.in. w: *Conscience et Logos*, Paris 1961, s. 41—66; *Sensation...*, s. 39—54, gdzie porównuje przyjaźń z miłością platoniczną.

chwili może być odwołana. Bóg jest celem przyjaźni. To On bowiem pozwala się jej narodzić tak w duszach niewinnych (Jan Ewangelista) jak i pokutujących (Maria Magdalena). Ale nawet Bóg nie wymusza przyjaźni. Miłość osób niewinnych czy pokutujących nie jest nigdy dziełem niewolnika, lecz jest aktem najgłębszej ludzkiej wolności.

W tejże samej konferencji Nédoncelle powołuje się na G.K. Chestertona, według którego cyfra „dwa” wskazuje na przyjaźń dwóch partnerów, „trzy” — na koleżeństwo, a od cyfry „cztery” zaczyna się tłum. Autor sądzi, że pomiędzy przyjaźnią a tłumem trzeba jeszcze wyróżnić „braterstwo”. Rodzi się ono z wspólnoty przekonań i prowadzi do wspólnego działania; łączy cno zwłaszcza młodych ludzi bardziej świadomie niż tłum i głębiej pod względem uczuciowym niż koleżeństwo. Braterstwo choć nie jest w ścisłym znaczeniu przyjaźnią, jest jej naturalnym przedłużeniem. Wspólny ideał i wspólnota działania rodzą tak przyjaźń jak i braterstwo.

Opinie te wyraził Nédoncelle-duszpasterz. Czy podziela je również Nédoncelle-filozof? Odnośnie do przyjaźni i tłumy — tak; odnośnie zaś do koleżeństwa i braterstwa — wydaje się, że nie, gdyż w kilka lat potem (1942) w napisanym dziele *Reciprocité des consciences* autor stanowczo utrzymuje: „poza przyjaźnią zaczyna się tłum”<sup>9</sup>. Czy znaczyłoby to, że Nédoncelle-filozof nie docenia znaczenia koleżeństwa i braterstwa? Zdaje się, że autorowi chodzi raczej o dowartościowanie przyjaźni jako najczystszej, najgłębszej i najbardziej autonomicznej formy miłości<sup>10</sup>.

Jeśli coś najbardziej zdumiewa w przyjaźni to fakt, iż wypływa ona z wolności i nie pozbawia partnerów wolności; przeciwnie, przyjaźń najlepiej rozwija wolność, autonomię człowieka, bez szkody dla innych osób. Przyjaźń nie wynika z instynktu posiadania czy z chęci zniewolenia człowieka<sup>11</sup>. Jest ona wyrazem wspaniałomyślnej miłości, która szanuje niepowtarzalną godność drugiego, pragnie zachować i rozwijać jego wolność. „Przyjaźń trwa między równymi lub przynajmniej czyni równymi tych, których jednoczy”<sup>12</sup>.

O jaką równość tu chodzi? Przede wszystkim o równość ontologiczną i społeczną. Z ontologicznego punktu widzenia każdy człowiek jako stworzenie stoi nieskończenie niżej niż Bóg, Stwórca wszystkiego. Jednakże człowiek może wejść w ścisły kontakt z boskim TY, tworząc MY, które jest „nowym wzajemnym stworzeniem, pojawieniem się tajemniczej i nieprawdopodobnej równości (...) Owo MY jest samą niestworzoną zasadą; jest ono obecne we wszystkich stworzeniach i w każdym ludzkim spotkaniu

<sup>9</sup> *Reciprocité des consciences*, Paris 1942, s. 27.

<sup>10</sup> Tamże, s. 13.

<sup>11</sup> Por. *Personne humaine et nature*, Paris 1963, s. 117 i 135.

<sup>12</sup> Tamże, s. 135.

JA i TY, ale obecne jako Ktoś całkiem Inny niż jakiegokolwiek stworzenie. Tak rozumiane MY jest jedno; ono jest Bogiem”<sup>13</sup>.

W przyjacielskim spotkaniu międzyludzkim zawsze istnieje ontologiczna równość partnerów, ale może istnieć innego rodzaju nierówność, np. nierówność społeczna. Otóż autentyczna przyjaźń opiera się na wspólnocie ideału i wspólnocie wzajemnych usług. „Nie ma przyjaźni bez owego dążenia do zniesienia nierówności partnerów i do synchronizacji — powiedziałbym do uwiecznienia wzajemnych próśb (...) Delikatność wyrównuje społeczne różnice”<sup>14</sup>. Krótko mówiąc, nie ma prawdziwej przyjaźni bez woli wzajemnej promocji, która akceptując istnienie partnera pomaga mu do samodzielnego i pełnego rozwoju osobowego na zasadzie równości.

W ostatnim swoim dziele Nédoncelle analizuje miłość platoniczną<sup>15</sup>. Zwykle uważa się miłość platoniczną za uczucie lub poświęcenie, których obiektem jest wyłącznie dusza drugiego, a nie jego ciało. Miłość taka rodzi się z podziwu dla ukochanej osoby. Podziwowi towarzyszy szczególnie mieszanka czci i poufałości. Człowiek pragnie wówczas służyć przyjacielowi lub komuś nieszczęśliwemu, którego uważa za przyjaciela. Miłość platoniczna podobnie jak przyjaźń, do której pod wieloma względami się upodobnia, wymaga całkowitej wstrzemięźliwości, a więc szczególnego wyrzeczenia się (piękne dusze, mistycy, święci). Zazwyczaj sądzi się, że platoniczna miłość jest pozbawiona wzajemności (Don Kiszot). Istnieje wszakże inny model platonicznej miłości, będącej autentyczną duchową przyjaźnią, a więc wzajemną miłością (św. Franciszek z Asyżu i św. Klara). Mówi się także, iż platoniczna miłość jest ekskluzywna i dotyczy wyłącznie jednej wybranej osoby. Tak bywa, ale nie musi zawsze być. To prawda, że platoniczna miłość — podobnie jak przyjaźń — koncentruje się przede wszystkim na tożsamości TY, któremu pomaga do pełnego rozwoju osobowego. Ale „dlaczego nie mogłaby ona kochać drugiego w Bogu i z Bogiem, jak Bóg go kocha? (...) Czyż miłość Boga nie jest dla mistyków wspaniałą formą platonicznej miłości, której przedmiot (czyli Bóg) zawiera w sobie miłość stworzeń i ją od wewnątrz odnawia?”<sup>16</sup>.

Wydaje się, że w tym miejscu poglądy Nédoncelle’a-duszpasterza bliskie są poglądom Nédoncelle’a-filozofa. Przyjaźń, a czasem platoniczna miłość, są najdoskonalszymi diadami, bowiem tylko w nich możliwy jest maksymalny rozkwit JA i TY (wzajemność maksymalna) i urzeczywistnia się pełna komunია intersubiektywna, która o tyle jest doskonała, o ile nie niszczy wolności i tożsamości indywidualnej JA i TY, a w któ-

<sup>13</sup> *Reciprocité...*, s. 321.

<sup>14</sup> *Prière humaine, prière divine*, Paris 1962, s. 65.

<sup>15</sup> Por. *Sensation...*, s. 39—54.

<sup>16</sup> Tamże, s. 53.

rej silniejsze staje się MY. Owa ekskluzywność diady wynika z ludzkiej ograniczoności: człowiek nie potrafi być jednocześnie w najściślejszej komunii z wieloma osobami, lecz tylko z jednym TY. W tym znaczeniu jest prawdą, że „poza przyjaźnią zaczyna się tłum”, to znaczy, iż poza nią nie ma doskonalszej diady. Nie oznacza to jednak, że bez znaczenia są inne formy ludzkiej życzliwości (koleżeństwo, braterstwo) i że nie łączą one ludzi bardziej świadomie i mocniej emocjonalnie niż anonimowy tłum. Przyjaźń nie jest na tyle ekskluzywna, by wykluczała możliwość zawierania nowych przyjaźni. Z kolei koleżeństwo i braterstwo albo prowadzą ku nowym przyjaźniom, albo są też jej pewnym przedłużeniem.

Słuszność takiej interpretacji myśli Nédoncelle'a zdają się potwierdzać etyczne zasady, których realizacji wymaga — zdaniem autora — personalizm w sferze międzyludzkich kontaktów:

— Odnoszę się do każdego tak, by mógł stać się kiedyś twoim przyjacielem.

— Zdobywszy przyjaciela nigdy nie uważaj, że już osiągnąłeś cel.

— Nie sądz, że można zbliżyć się do celu, nie rozszerzając go.

Każda postać miłości, a więc także przyjaźń, jest nieustannym zadaniem. Podobnie pełna realizacja osoby jest zadaniem na całe życie. JA i TY, by siebie zrealizować, muszą być otwarte na wspólne dzieło, które ich przekracza: muszą się poświęcić dla kogoś trzeciego. „Aby siebie zrealizować, nasza przyjaźń musi wyjść poza ekskluzywny horyzont JA i TY”<sup>17</sup>.

Najogólniejsza etyczna zasada personalizmu domaga się szacunku dla każdej ludzkiej osoby. Personalizm głosi bowiem prymat osoby w stosunku do świata materii. „Czyż nie jest to przykazanie personalizmu: szanuj osobę i przyczyniaj się do jej rozwoju wszędzie, gdzie ją spotkasz?”<sup>18</sup>.

Tak więc prawdą jest, że przyjaźń jest najdoskonalszą diadą i że z powodu ludzkiej niedoskonałości najściślejsza komunია i maksymalna wzajemność mogą istnieć tylko między dwoma partnerami — między JA i TY. Ale jednocześnie jest prawdą, że autentyczna miłość JA i TY nie łączy ich przeciw komuś trzeciemu, ani też nie zasklepia ich w egoizmie we dwoje; przeciwnie, autentyczna przyjaźń otwiera ludzi życzliwie na świat osób i na boskie TY.

We wstępie do francuskiego wydania *Apologia pro vita sua* J.H. Newmana, Nédoncelle tak pisze o Newmanie: „Był on samą przyjaźnią, nie taką, która zebrze, lecz która przyjmuje i daje (...) Miłość ku niemu budziła się spontanicznie; on wcale o nią nie zabiegał. Zdawał się znać

<sup>17</sup> *Conscience...*, s. 45.

<sup>18</sup> Tamże s. 53.

wszystkich, do których się zwracał i dogłębnie przenikać ich wnętrze. Wszyscy byli przekonani, że nim kontemplują idealny obraz swojej osoby”<sup>19</sup>.

### WIERNOŚĆ

Współcześnie zauważa się kryzys wierności szczególnie widoczny na odcinku życia małżeńskiego, a czasem i kapłańsko-zakonnego. Dlatego rodzi się zasadnicze pytanie: Czy wierność przeciwstawia się wolności i miłości, czy może raczej sprzyja pełnemu rozwojowi wolności i miłości człowieka? Aby uprzytomnić sobie ich wzajemne powiązania, trzeba najpierw odsłonić istotę wierności i wolności oraz przypomnieć sobie to, co już powiedziano o istocie miłości jako woli wzajemnej promocji osób.

W najogólniejszym sensie wierność jest stałością woli. Pragnąc bliżej określić wierność — zdaniem Nédoncelle’a — odkrywamy w niej takie elementy jak wiarę w wartość, której człowiek pragnie pozostać wierny; z kolei trwałość tej wartości; wreszcie stałość samej wiary w jakąś wartość<sup>20</sup>.

Wierność — jak wynika z etymologii tego słowa — zawiera przede wszystkim element wiary. Zaznaczmy, że ów element wiary mieści w sobie wierność, nie tylko w znaczeniu teologicznym. W tym sensie wierność jest wiarą w wybraną wartość. Istnieje więc wierność przyjaźni i wierność złu, wierność brzydocie i określone mu stylowi życia, a nawet wierność samej niewierności. We wszystkich tych przypadkach człowiek sądzi, że wartości preferowane przez niego są godne wyboru. Stwarzam te wartości lub je tylko przyjmuję, gdyż wydają mi się być cenne dla mego osobowego bytu.

Człowiek nie potrafi być wierny, gdy nie jest pewien wartości czy osoby, której się poświęcił i gdy nie uważa tej pewności za niezmienną. Inaczej mówiąc, nie można być wiernym, gdy nie wierzy się w trwałość wartości wybranej.

Obok wiary w wartość wybraną i wiary w jej trwałość dla autentycznej wierności konieczny jest jeszcze trzeci element: stałość samej wiary w wybraną wartość. „Wierność stanie się czysta i całkowita dopiero wówczas — pisze Nédoncelle — gdy do głębi przeniknie naszą świadomość, przepoi wszystkie jej skłonności, nie zostawi żadnych szans

<sup>19</sup> J. H. Newman *Apologia pro vita sua*, Paris 1939, s. XLIV n.

<sup>20</sup> Zagadnienie wierności autor analizuje w: *De la fidelité*, Paris 1953, której istotne elementy streszcza w haśle FIDELITÉ w encyklopedii: *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, Paris 1956, t. 4. Inny artykuł autora: *Wierność i celibat* zob. „W Drodze” 8 (1977) s. 27—37.

na przyszłość temu wszystkiemu, co się jej sprzeciwia zarówno w nas, jak poza nami”<sup>21</sup>.

Z początku wierność polega głównie na wierzeniu w jakąś wartość. Wierzenie to jest przede wszystkim jakimś rozumowym uznaniem wybranej wartości i jej trwałości. Ale dojrzała wierność wymaga czegoś więcej: dogłębnego przeniknięcia naszej świadomości przez wartość wybraną. Wartość wybrana pragnie bowiem być obecna w całym naszym postępowaniu. Najwłaściwszym słowem jest tu słowo *totalna obecność*. Wartość dobrowolnie wybrana pragnie być na stałe obecna w tym wszystkim, co stanowi o naszym JA osobowym. Przede wszystkim chodzi tu o duchową bliskość, a nie materialną, czyli przestrzenno-czasową. Istnieją bowiem przypadki, w których autentyczna wierność żąda czasowego czy przestrzennego oddalania: „Jeżeli mnie kochasz, porzuć mnie.”<sup>22</sup> Tak może być w rodzinie, by matka mogła poświęcić się dziecku. Autentyczna wierność na tym nie ucierpi, jeżeli zewnętrznemu oddaleniu towarzyszyć będzie duchowa bliskość osób. Tej bliskości dusz towarzyszy wzajemny dar. Dar ów z kolei polega na złożeniu w ofierze tego, co najcenniejsze: samego siebie. Ów dar najwyższy ze samego siebie wskazuje, że wartość łączy się ściśle z bytem. „Być wiernym wartości w praktyce oznacza — być wiernym bytowi”<sup>23</sup>.

W otaczającej nas rzeczywistości wyróżnić można różne rodzaje bytów: materialne, myślowe, osobowe. Zwykle pomijamy analizę wierności względem rzeczy i bytów myślowych, gdyż w ostateczności obie te wierności zakładają istnienie wierności osobowej. Żywy byt osobowy jest ciekawszym obiektem analizy. Wierność osobie zakłada możliwość wymiany wartości. Jak istnieją stopnie wzajemnej osobowej miłości, tak samo można wymienić kilka form osobowej wierności<sup>24</sup>.

Na najniższym stopniu wierność polega na przyłgnięciu do osoby jako do wartości; osoba drugiego udziela odpowiedzi jedynie przez swoją milczącą obecność (niemowlę, chory nieprzytomny czy pozbawiony świadomości, nieszczęśliwa miłość). W przypadku tym wierność nie jest odwzajemniona, lecz sama dla siebie jest rekompensatą.

Wyższy stopień wierności rodzi współpracę dwóch lub więcej osób. Wspólne dzieło łączy partnerów w wierności sobie i we wspólnym dialogu (praca w zespole).

Istnieje wreszcie najwyższy stopień wierności, której towarzyszy pełna i bezpośrednia wzajemność.

Czym więc jest ostatecznie wierność? „Wierność — pisze Nédoncelle —

<sup>21</sup> *Wierność...* s. 28.

<sup>22</sup> *De la fidélité*, s. 17.

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 20.

<sup>24</sup> *Tamże*, s. 21 nn.

jest czynnym wierzeniem w trwałość jakiejś wartości”, z kolei „jest gotowością do zachowania obecnej w nas wartości w tej mierze, w jakiej owa obecność zależy od świadomości”; wreszcie wierność „jest gotowością do zachowania obecnego w nas jakiegoś bytu o tyle, o ile ów byt jest nosicielem wartości i w tej mierze, w jakiej owa obecność zależy od naszej zgody”<sup>25</sup>.

Z tak opisanej wierności łatwo wyprowadzić jej cechy charakterystyczne: rozwojowość i zachłanność, charakter próby i ryzyko oraz konieczność wiary. Wierność nigdy nie jest w pełni zrealizowana, lecz codziennie kształtuje się od nowa; stąd pierwsza jej cecha, czyli *rozwojowość*. Do istoty wierności należy jej *zachłanność*, gdyż pragnie ona zawładnąć całym ludzkim postępowaniem. Wierność jako *próbę* po tym można rozpoznać, że stałości woli towarzyszy niepewność, pokusa i lęk. Z kolei wierność łączy się nierozzerwalnie z *ryzykiem*, przy czym owo ryzyko ostatecznie dotyczy całej naszej osoby. „Idealne JA, do którego dążymy, jest w samym założeniu odległe od aktualnie istniejącego, a ponadto jest szukaniem po omacku własnego powołania lub najistotniejszej z danych nam właściwości (...) Postępujemy jak malarz, który widzi swój model tylko wówczas, gdy stara się go odtworzyć; ponawiamy zatem wciąż próby i błędy, nieodłączne od życia moralnego. Angażując z góry własną osobę postępujemy jak człowiek, który podpisuje czek, nie wiedząc czy ma on pokrycie”<sup>26</sup>.

Wreszcie moralne działanie musi ożywiać *wiara*, że stać nas na osiągnięcie doskonałości, czyli naszego idealnego JA, mimo że wydaje się ono coraz bardziej odległe. „Trzeba nam w nie wierzyć, choć go nie osiągamy, być wiernym ideałowi, nie dorastając doń nigdy. Trzeba też wierzyć, że skoro to cenne JA nie jest samo w sobie iluzją, to niewyraźne, fragmentaryczne jego obrazy, jakie sobie tworzymy, również nie muszą być utopią; wierzyć wreszcie, że dana nam będzie siła, aby się do niego przybliżać, że otrzymamy potrzebne po temu środki, a nie tylko światło przyświecającego nam celu. Wszystkie te wierzenia są racjonalne, a raczej rozumne; ale ich „rozumność” odpowiada stanowi człowieka zafascynowanego, który nie jest „ani aniołem, ani zwierzęciem”<sup>27</sup>.

Naszkiwowana powyżej konieczność wiary ukazuje nie tylko wiarę w jakąś wartość, lecz także to, co Nédoncelle nazywa „wiernością wierności” (*la fidelité à la fidelité*)<sup>28</sup>. Nie chodzi tu o wierność wartościom, które są poza nami, lecz o wierność sobie. „Wierność wierności” to nic innego jak wierność samemu sobie. Wydaje się, że tak rozumiana wier-

<sup>25</sup> Tamże, s. 25.

<sup>26</sup> *Wierność...* s. 29.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Por. *De la fidelité*, s. 9.

ność jest podstawową formą wierności. Bez wierności samemu sobie człowiek nie może siebie w pełni zrealizować.

#### WIERNOŚĆ A WOLNOŚĆ

Powróćmy do pytania postawionego w poprzednim paragrafie: Czy wierność przeciwstawia się wolności i miłości, czy może raczej sprzyja pełnemu ich rozwojowi?

Być wiernym — w radykalnym znaczeniu — to złożyć obietnicę samemu sobie, że zmierzać się będzie nieustannie do osiągnięcia idealnego JA. Ta radykalna obietnica i towarzyszące jej zaangażowanie podmiotu, by siebie zrealizować, oznaczają jedno pragnienie: być wolnym. Podmiot pragnie siebie wyzwolić z wszelkiej niewoli i alienacji, chce być naprawdę sobą i żyć bardziej sobą. Wierność — jak mówi Marcel — jest „stwórcza” i wyzwalająca, gdyż wciąż nas wewnętrznie organizuje, odnawia i wyzwala. Wierność wyzwala z niewoli i alienacji, ale nie zwalnia od prawa i powołania. Kto gorąco pragnie być wolnym, musi być wierny prawu, wewnętrznemu powołaniu, które go prowadzi w stronę jego idealnego JA. Być wolnym — to uznać i dobrowolnie wybrać owo powołanie ku pełni ludzkiej osoby.

Skąd zatem bierze się bunt przeciw etyczno-religijnej wierności? Źródłem buntu przeciw etyczno-religijnej wierności jest fałszywa koncepcja wolności. „Istota ludzkiej wolności — pisze Nédoncelle — nie polega wyłącznie na jej zdolności wyparcia się siebie, ale na czymś, co tę zdolność przerasta. Wolność ma bowiem trzy nierozłączne aspekty: jest przede wszystkim aktem, przez który zgadzając się na własne życie afirmujemy siebie; następnie jest naszą repliką na to pierwsze usytuowanie siebie, które może nas w pewnym stopniu wyalienować; jest wreszcie immanentną wartością każdej naszej decyzji, przypominającą nam nasze powołanie. Nie można więc uważać etyczno-religijnej niewierności za bezwzględny początek czy kres. Wolność pełnienia zła jest jedynie etapem dużo szerszego procesu. Toteż bunt nie może nam dać większej autonomii niż może to uczynić wierność. Dzieje się wręcz odwrotnie, ponieważ dobry uczynek należy do nas i bardziej przywraca nas sobie niż uczynek zły”<sup>29</sup>.

Wbrew więc pozorom zarzuty pod adresem etyczno-religijnej wierności wytaczane z różnych stron (Nietzsche, Sartre, Camus, Marks) są niesłuszne. Wierność nie odbiera człowiekowi wolności. Wręcz przeciwnie, rozwój wierności wyznacza szlak rozkwitu autentycznej wolności duchowej człowieka.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na dość powszechne źródło kryzysu

<sup>29</sup> *Wierność...* s. 35 oraz *De la fidélité*, s. 174.

wierności, jakim jest kryzys cywilizacji technicznej. Przemysł produkuje mnóstwo wyrobów. Są one nietrwale. Nowa produkcja wypiera przedmioty niemodne, wczorajsze. „Jest to być może postęp — pisze Nédoncelle — który jednak skłania do życia chwilą i do bez troski. Pociąga to za sobą niechęć do trwałych, a tym bardziej dożgonnych zobowiązań, co z pewnością nie jest postępem, lecz regresją. Nie można bowiem — bez groźby potwornej alienacji — utożsamiać porządku osobowego i międzyosobowego z porządkiem materii i techniki. W tym aspekcie wierność własnym zobowiązaniom jest dla człowieka ocaleniem”<sup>30</sup>. Wielkość człowieka nie zależy od coraz szybszej wymiany dóbr konsumpcyjnych, lecz od stałego i cierpliwego kształtowania własnej osobowości.

### WIERNOŚĆ A MIŁOŚĆ

Mówiąc o fazach rozwojowych wierności wspomnieliśmy ich wyraźne podobieństwo od faz rozwojowych wzajemnej miłości osobowej. Najpełniejsza wierność jest zawsze wiernością wzajemną i międzyosobową. Mojej wierności względem drugiego towarzyszy wówczas zupełna i bezpośrednia wierność drugiego względem mnie. Owa wzajemna wierność międzyosobowa jest synonimem międzyosobowej miłości wzajemnej. Cóż bowiem dzieje się w takim układzie? Wzajemna wierność zakłada, że obaj partnerzy odkrywają wartość osobową drugiego. Z jednej strony pragną oni obecności drugiego i komunii z nim, a z drugiej pełnego wzajemnego rozwoju osobowego. Z analizy wzajemnej miłości już wiemy, że takie same są cechy charakteryzujące ową miłość wzajemną: obecność duchowa JA i TY, komunია osób, dążenie do pełnego wzajemnego rozwoju osobowego. Widać tu również zbieżność celów wierności i miłości. Gdy bowiem wybraną wartością jest jakaś osoba, a wierność osiąga poziom wzajemnej miłości, podmiot wierności, to znaczy byt osobowy, posiada ten sam cel, co międzyosobowa miłość. Dobrowolna i „stworcza” działalność człowieka zmierza do osiągnięcia pełnej doskonałości i rozkwitu bytów osobowych. Być wiernym — to w istocie być wiernym swojemu bytowi i wartościom z nim związanym.

Rozważmy bliżej ten problem. Nawet u zwierząt „być wiernym” oznacza przyłgnięcie do wartości, które stwarzają optymalne warunki dla ich biologicznego rozwoju. Już u zwierząt można zauważyć instynktowne poszukiwanie jakiejś „autonomii”, chęć uniezależnienia się od naturalnego środowiska. Widoczne jest to np. w indywidualnych przypadkach zwierzęcej monogamii, w przyłgnięciu do wybranego towarzysza

<sup>30</sup> *Wierność...* s. 37.

życia (mrówki, pszczoły). Oczywiście owa zwierzęca wierność zdaje się być chwiejną, często sezonowa i zmienna<sup>31</sup>.

Jedynie człowiek jest w stanie uniezależnić się znacznie od natury, tworząc lub przekształcając naturalne środowisko. Człowiek rzeczywiście posiada wolność wyboru. Aby siebie ocalić, często musi być niewierny czasowi i przestrzeni. Człowiek może porzucić wartość materialną na korzyść wartości duchowej, która bardziej przyczynia się do jego duchowego rozwoju. W tym sensie pragnie on zawsze być wierny swojemu bytowi, swemu powołaniu do bytu osobowego. „Wierność osobowa — stwierdza Nédoncelle — zaczyna się od biologicznej niewierności, to znaczy od zerwania z czysto witalnymi wymaganiami”<sup>32</sup>. Oczywiście nie oznacza to pogardy dla życia fizycznego lub jego potępienie. Człowiek jest bytem ucieleśnionym. Przez swoje ciało i przez życie fizyczne związany jest z naturą. Czasem duch musi być wierny ciału, ale zawsze ma to być wierność w imię prymatu ducha nad materią, osoby nad światem rzeczy. Być wiernym — to być twórcą wolności, która realizuje się w rozkwicie bytu osobowego.

Niektórzy krytycy zauważają, że Nédoncelle jest niezdecydowany: raz zdaje się uważać niektóre rodzaje niewierności za uprawnione, np. niewierność biologiczną uważa za początek wierności osobowej; innym razem wszystkie niewierności zdaje się potępiać. P. Guérin słusznie podkreśla, że człowiek znajduje się nieraz w sytuacji, w której musi wybierać: albo wierność zewnętrzną, formalną względem dotychczasowego układu społecznego; albo wierność wewnętrzną ideałowi, który co dopiero odkrył, a któremu pragnie się poświęcić. Przykładem mogą tu być konwertyci, uważani czasem przez dotychczasowych współwyznawców za odstępców, gdy w istocie są oni przykładami autentycznej wierności wobec odkrytej prawdy<sup>33</sup>. Z pewnością w podobnej sytuacji znajdują się ci, którzy — poświęciwszy się jakiemuś ideałowi (małżeństwo, śluby zakonne, kapłaństwo) — żyją w niesprzyjających warunkach, w których nieustannie muszą wybierać między autentyczną wartością, a tzw. „postępowym” modelem wierności, jaki im się narzucić pragnie, a który w istocie jest jawną niewiernością i zaprzeczeniem osobowego rozwoju.

Konkluzja: Prawdziwa wierność jest bądź darem ze siebie, bądź przekształceniem środowiska, bądź wolną twórczością. W każdym przypadku wierność zmierza do rozwoju bytu osobowego — idealnego JA, do komunii osobowej, która jest otwarta na cały świat osób i jego fundament —

<sup>31</sup> *De la fidélité*, s. 32—46.

<sup>32</sup> *Tamże* s. 42.

<sup>33</sup> *Rec. De la fidélité* przez P. Guérin, w: „*Rev. d'Histoire et Philos. Relig.*”, 34 (1954), s. 417—419.

Boga. Dlatego wierność jest w swej istocie synonimem osobowej miłości. Owo kolegialne doskonalenie się bytów osobowych w miłości wiernej i wzajemnej oraz otwarcie się na świat osób trafnie ujmuje lapidarna formuła: „Z tobą i poprzez nas dwoje (dwóch) — dla drugich”<sup>84</sup>.

Czemu zawdzięcza wierność swoje ogromne znaczenie metafizyczne? Przede wszystkim wierze w Najwyższą Wartość — Boga. Wierność — owa zasada jedności w rozwoju ludzkiej osoby — naprawdę realizuje się jedynie dzięki wierze w Boga i w przyłgnięciu całej osoby do Boga. Aczkolwiek wciąż jest dramatem i marzeniem jeszcze nie spełnionym, wierność w Bogu zakotwiczona jest zasadą „nowego stworzenia” ludzkiej osoby.

Czy wierność przeciwstawia się wolności i miłości, czy może raczej sprzyja ich pełnemu rozwojowi? Widzieliśmy, że wierność jest synonimem autentycznej wzajemnej miłości osobowej. Być wiernym — to w istocie być wolnym w wyborze swego powołania życiowego, a bardziej zasadniczo to być wolnym w realizacji swej osobowości. Z takiego ujęcia wyraźnie widać, że istnieje ścisły wewnętrzny związek między wiernością, wolnością a miłością. Owe trzy siostry zmerzają do wspólnego celu: pełnego rozkwitu osobowego w komunii interpersonalnej, która jest otwarta na cały świat osób, a więc i na Boga.

Oczywiście owe siostry — wierność, wolność i miłość — są również w trakcie rozwoju, pełne niedoskonałości i zagrożeń ze strony obojętności i nienawiści, współzawodnictwa i pychy, rutyny i interesowności, strachu i hipokryzji, fanatyzmu i niewierności. Niedoskonałości te i zagrożenia stanowią o dramacie ludzkiego losu i o kruchości ludzkiej egzystencji. Pomimo tych trudności i zagrożeń człowiek może być wierny swemu uniwersalnemu powołaniu osobowemu. Zdolność tę czerpie — jak powtarza Nédoncelle za Marcelem — z Bożego wezwania, ze swej wiary w Boga. Bez wiary w Boga byłoby zarozumiałością stale wierzyć w siebie i w możliwość spełnienia się obietnicy — w osiągnięcie doskonałej wierności, wolności i miłości, na których wznosi się gmach dojrzałej ludzkiej osobowości.

Na czym więc polega istota miłości według Nédoncelle'a? Miłość jest wolą wzajemnej osobowej promocji (*volonté de promotion*). Dojrzała miłość domaga się wierności i w niej siebie potwierdza. Najdoskonalszą postać miłości wiernej autor dostrzega w przyjaźni, do której zbliża się platoniczna miłość.

<sup>84</sup> *De la fidélité*, s. 131.

## PRÓBA OCENY

W badaniach interpersonalistycznych Nédoncelle odrzuca punkty wyjścia — jego zdaniem — prowadzące bądź do monadyzmu (refleksja nad definicją osoby względnie opisem odizolowanej jednostki), bądź też do transcendentального idealizmu Husserla (konstyтуowanie sensu wyrażenia „drugi człowiek” w JA transcendentálním). Trzeba wyjść z konkretnego stosunku człowieka do człowieka — sądzi autor — to jest z relacji JA i TY opartej na wzajemnej miłości. Nie jest to rezygnacja z substancjalności bytu osobowego, lecz próba umieszczenia „rozumnych indywiduów” w porządku miłości, jaki rządzi światem osób<sup>35</sup>.

W takim ujęciu miłość jawi się jako czynnik konstytutywny osoby, co równoznaczne jest z niezwykle śmiałym twierdzeniem: osoba jest miłością. Przy czym „jest” należy rozumieć rozwojowo: człowiek nie stwarza człowieka, lecz go odkrywa jako byt osobowy już ukonstyтуowany, a jednocześnie wciąż dopiero konstytuuujący siebie w pracowitej relacji z jakimś TY boskim i ludzkim. Wierny tradycji platońsko-augustyńskiej autor sądzi, że poznanie osoby nie jest możliwe przez samą chłodną rozumową refleksję; musi ona łączyć się z intuicyjnym aktem miłości. Oznacza to, że między osobą, miłością a percepcją drugiego istnieje ścisły związek. Stąd rodzi się istotne pytanie: czym jest miłość?

Nédoncelle jest przekonany, że znalazł istotę miłości, a tym samym istotę osoby i percepcji drugiego: miłość jest wolą wzajemnej osobowej promocji (*volonté de promotion*). Uwydatniając kluczową rolę woli w miłości, autor krytykuje emocjonalistyczną wizję miłości Schelera, w której nie ma nic do zrealizowania. Postawmy dwa pytania: Czy krytyka Schelera jest słuszna? Czy można przyjąć Nédoncellańską koncepcję miłości jako wolę wzajemnej osobowej promocji?

1° Na pierwszy rzut oka krytyka ujęcia miłości u Schelera jako biernej emocjonalnej kontemplacji, a więc wizji miłości pozbawionej dynamizmu, wydaje się być niesłuszna. Miłość — według Schelera — jest bowiem ruchem od faktycznych wartości niższych ku możliwym wartościom wyższym; nie chodzi przy tym Schelerowi o wartości oderwane od konkretnych osób, ponieważ one są właściwymi obiektami miłości.

Nédoncelle'owi podoba się pogląd Schelera, że miłość jest ruchem od wartości związanych ze stroną fizyczną, potem psychiczną człowieka, ku dobru, jakim jest sama osoba TY. Zrażają go jednak dwie sprawy: uściślenia niemieckiego fenomenologa i jego rozumienie woli. Autor powołuje się na owe uściślenia Schelera, zawarte w *Istocie i formach sym-*

<sup>35</sup> Zob. K. Bukowski, *Wzajemność świadomości — drogą do odkrycia osoby — uwagi końcowe* (w druku).

*patii* (1923): „Cóż chciałaby zrealizować matka, gdy czule przypatruje się swemu kwitnącemu, uśpionemu dziecku? Cóż miałyby być zrealizowane w miłości do Boga? Bądź wówczas, kiedy kochamy dzieło sztuki?”<sup>36</sup> Skoro nie ma w miłości nic do zrealizowania, zatem pozostaje jedynie bierna kontemplacja, emocjonalne przeżywanie wartości.

Po wtóre — zdaniem Nédoncelle'a — Scheler nie wprowadza woli do miłości dlatego, że wola jest tylko władzą wykonawczą, bierną, pozbawioną wszelkiej intencjonalności. Wola tylko „idzie” za emocjami, obdarzonymi intencjonalnością. W tym samym duchu interpretuje Schelera K. Wojtyła w swej rozprawie habilitacyjnej *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*. Piśzę on, że dla Schelera „miłość nie ma nic wspólnego ze sprawczością osoby, z jej chceniem, z aktami woli, jest ona bowiem czystą emocją. I otóż ta czysto emocjonalna miłość stanowi sam najgłębszy rdzeń etycznego życia osoby”<sup>37</sup>. Jeszcze dalej w krytyce Schelera idzie Jan Hessen, który sądzi, iż w jego koncepcji człowieka brak jest miejsca dla woli<sup>38</sup>. Widać więc, że Scheler — zapewne w opozycji do kategorycznego imperatywu Kanta — wyraźnie pragnie oddzielić chcenie od miłości, wolę od emocji, sprawczość osoby od emocjonalnego przeżywania wartości.

Nie jest wykluczone, że z kolei Nédoncelle — w opozycji do Schelera — tak mocno podkreśla znaczenie woli w miłości, by lepiej unaocznić sprawczość osoby i wzajemną promocję osobową — słowem, dynamiczną, a nie statyczną, bierną wizję miłości i osoby.

2° Czy można przyjąć Nédoncellańską wizję miłości jako wolę wzajemnej osobowej promocji (*volonté de promotion*)?

Przypomnijmy, że określenie miłości jako „wola promocji” należy rozumieć w następującym kontekście: JA pragnie istnienia TY i autonomicznego rozwoju TY; jednocześnie TY pragnie również istnienia JA i jego autonomicznego rozwoju. Innymi słowy miłość polega na wzajemnym dowartościowaniu JA i TY oraz na wzajemnym działaniu udoskonalającym, szanującym odrębność podmiotową JA i TY.

Nédoncelle upatruje istotę miłości w woli co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze pragnie — jak widzieliśmy — odciąć się od takiego pojmowania miłości, która jest samą emocjonalną kontemplacją wartości i nie ma nic do zrealizowania. Po wtóre wola dla niego jest najbardziej syntetyczną władzą człowieka, obejmującą w sobie rozum i uczucia; z tego też powodu najlepiej oddaje istotę miłości i osoby. Czy jednak

<sup>36</sup> M. Scheler *Istota i formy sympatii* (1923), tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 221 n.

<sup>37</sup> K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959, s. 120.

<sup>38</sup> Tamże, s. 66.

uwypuklanie pierwiastka woli nie oznacza zatarcia swoistości miłości? Wiadomo, że psychologia, beletrystyka i obiegowa opinia jeśli nie utożsamiają miłości z uczuciowym porywem, to przypisują uczuciom decydującą rolę w miłości.

Warto na to zagadnienie spojrzeć od strony chrześcijaństwa, które — jak utrzymują niektórzy<sup>39</sup> — inspirowało prace Nédoncelle'a nad otwieraniem nowych perspektyw dla badań personalistycznych. Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie wskazuje, że możliwe są trzy postawy człowieka wobec człowieka: nienawiść (reprezentują zbójcy), obojętność (kapłan i lewita) i miłość (Samaritanin). Co było rozstrzygające w postawie Samarytanina: uczucie, rozum czy wola? Na widok pobitego, posiniaczonego, skrwawionego rodzi się zapewne u Samarytanina „współczucie”, litość, co trudno jednak byłoby uznać za podniosłe, porywające uczucie zakochanego. Istotne w postawie Samarytanina wydają się decyzja woli (chęć niesienia pomocy nieznanemu „bratu”) i konkretne gesty opieki nad ofiarą gwałtu (przemycie ran i ich przewiązanie, ugaszenie pragnienia, zawiezenie do gospody, gotowość odwiedzenia chorego i zapłacenia kosztów itp.). Widać więc, że sama zdolność do „współczucia”, choć cenna, bo ułatwiająca czyny miłosierdzia — nie wystarcza; musi ona być poparta konkretnym działaniem, co zdaje się być rezultatem rozumnej woli. W języku Nédoncelle'a miłość Samarytanina — jak się wydaje — pragnie istnienia TY ocalonego od śmierci i jego swobodnego rozwoju; jednocześnie — nie wykluczając pełnej wzajemności — Samarytanin przez swą wspańałości ubogacił siebie, dokonała się jakaś osobowa promocja jego i podopiecznego. Natomiast obojętność i nienawiść nie zdziałały nic twórczego ani dla siebie, ani dla napadniętego; przeciwnie, obniżyły, zdegradowały osobowość kapłana izraelskiego i lewity, nie mówiąc już o niegodziwych zbójcach.

Konkludując trzeba powiedzieć, że Nédoncelle nie wyłącza uczuć z miłości, lecz tylko podporządkowuje je rozumnej i odpowiedzialnej — za siebie, za drugiego, za świat osób — wolności. Podnosząc znaczenie woli w miłości pragnie ukazać „sprawczość” człowieka, konieczność „realizowania” jakiegoś dobra, a nie tylko jego emocjonalnego przeżywania, kontemplowania. Takiej dynamicznej wizji miłości słusznie przypisuje prymat etyczny, metafizyczny i epistemologiczny nad obojętnością i nienawiścią. Tylko miłość jest twórcza w świecie osób; obojętność i nienawiść żyją jej kosztem — stąd jej prymat etyczny i metafizyczny. Epistemologicznie miłość jest pierwsza dlatego, gdyż ona — i tylko ona — umożliwia intuicyjne poznanie drugiego, zaś uczucia negatywne jak obo-

<sup>39</sup> L. Jephagnon, *De l'idéalisme au personalisme. M. Nédoncelle*, [w:] „R. Ph. de Louv.”, 69 (1971), s. 397—406.

jętność i nienawiść są wtórne; bez „atomu miłości” — sądzi Nédoncelle — nie poznalibyśmy tych, którzy się nam wydają niemili czy niesympatyczni.

W pojmowaniu miłości przez Nédoncelle'a ważne jest jeszcze jedno. Miłość jako wola wzajemnej promocji dotyczy osoby jako takiej, a nie tylko jej jakości, przymiotów, jak mniemają Platon czy Pascal. Autentyczna miłość, przyjaźń trwają nadal, chociaż np. piękność ciała przemija. Zatem urok ukochanej osoby nie utożsamia się bez reszty z pięknem fizycznym, co nie znaczy, iż uroda jest czymś obojętnym dla kochającego; prawdziwego uroku trzeba szukać głębiej — w sferze duchowej, w samej osobie, jawiącej się jako wartość godna miłości.

Miłość jest wolaą wzajemnej promocji osobowej. W takim ujęciu stanowisko Nédoncelle'a byłoby czymś pośrednim między kategorią imperatywem Kanta a współczesną filozofią wartości: miłość jest zadaniem do zrealizowania; osoba jako taka jest wartością godną miłowania; miłość nie jest przykazaniem narzuconym „z góry”, lecz wewnętrznym prawem istnienia, działania i rozkwitu świata osób.

## AMOUR COMME VOLONTÉ DE PROMOTION PERSONNELLE ET RECIPROQUE

### R é s u m é

La personne est une référence JE-TU fondée sur l'amour réciproque. Mais qu'est l'amour? L'amour n'est pas une contemplation passive de la valeur (Scheler). Il n'est pas non plus le masocho-sadisme ou bien la volonté de domination (Sartre). Pareillement il n'est pas l'éros pour de Platon ni la pure agape chrétienne. L'amour comme la volonté de promotion est la force dynamique et la valeur suprême: le JE désire l'existence du TU et son épanouissement autonome; le TU veut réciproquement l'existence du JE et son développement personnel autonome.

Nédoncelle rejette la volonté de domination pour la volonté de promotion; il préfère la synthèse entre l'éros et l'agape: le JE veut dominer lui-même afin qu'il puisse s'offrir au TU, le TU veut la même chose envers JE.

Nédoncelle critique justement la conception schelérienne de l'amour, car — comme ont déjà démontré K. Wojtyła et J. Hessen chez Scheler il n'y a rien à réaliser dans l'amour; l'amour n'est que la contemplation émotionnelle de la personne; la volonté, privée de l'intentionnalité, „suit” la vie émotionnelle. Mais — selon Nédoncelle — l'amour est autre chose. Il est le mouvement actif: il „co-produit” l'être personnel du JE et TU, bien que personne ne soit le Créateur à l'exception du TU divin. En soulignant l'importance de volonté dans l'amour Nédoncelle ne refuse pas sa spécificité, parce que — selon lui — la volonté est la fonction personnelle la plus synthétique qui comprend en elle-même l'intelligence et d'autres facultés.

La volonté de promotion exprime bien le dynamisme de l'amour et la créativité de l'homme (parabole du bon Samaritain).

La vision de l'amour comme volonté de promotion personnelle réciproque semble être le pont entre l'impératif catégorique de Kant (volonté) et la philosophie contemporaine de valeur (amour comme valeur suprême).