

POZNANIE MIŁOŚCI

I

Chociaż wyraźnie powiedziano o niej, że jest „największa” (1 Kor 13, 13) spośród cnót teologicznych, i chociaż została wyniesiona do rangi ostatniego z imion Bożych, gdyż „Bóg jest Miłością” (1 J 4, 16), miłość pozostaje nadal całkowicie zapoznana przez chrześcijaństwo współczesne. Poznajemy się w wierze: wiara nam „przystoi”, ponieważ potwierdza w przypadku konieczności samopotwierdzenia się, daje nam tożsamość pośród ludzi oraz określoną wizję świata, pozwala celebrować i wyznawać imię Boga pod dachami domów, a nawet przenosi góry i miasta. Krótko mówiąc, wiara ze swą ściśle teologiczną godnością urzeka nas tą siłą i tym zaufaniem, jakie przekazuje ludzkiej niepewności. W nostalgii za chrześcijaństwem ongiś dominującym i pewnym siebie — co było zresztą bardziej złudzeniem niż rzeczywistością — jak też w nowszych marzeniach o „uczynieniu na nowo chrześcijanami naszych braci”, pokładamy swą ufność w wierze. Poznajemy się, także obecnie, w nadziei: ten niewielki płomyk (zgodnie z wyobrażeniem Péguy), któremu brak jest bogactw, mocy, a nawet doktryny, zagubiony gdzieś w masie, która go nie zna lub ignoruje, ale wyczulony na to, by tłumaczyć każdy najmniejszy nawet ruch jako „znak czasu” czujny bacznie na dobroczynną zawsze hermeneutykę, nigdy nie zdesperowany, chociaż tak często bywa oszukiwany! Jednym słowem, nadzieja, która nie zakłada żadnego kwitu czy zobowiązania, albowiem winna tylko oczekiwać, przyciąga ze względu na swój spokój i pogodę, jakich udziela naszej wspólnej niepewności. W dążeniu do chrześcijaństwa przyszłego, pogodzonego wreszcie ze współczesnością i większościowego — marzenie bardzo dwuznaczne, albowiem o ile Chrystus przyrzekł Kościołowi, że bramy piekielne go nie przemogą, to nie zagwarantował mu przecież żadną miarą powszechnego triumfu, a to chyba dlatego, że sam zgodził się na triumf niedzieli palmowej, ale tylko po to, by ukazać przewrotność złudzeń — zwracamy uwagę właśnie na nadzieję.

Wiara kształtuje się zgodnie z dawnymi wymogami Objawienia — poprzez tradycję. Nadzieja rozwija się według zobowiązującej przyszłości Objawienia — przez misję. Pozostaje natomiast

teraźniejszość — tu i teraz Objawienia, moment narzucający się wciąż na nowo, w którym możemy dostrzec, czy i w jakiej mierze stajemy się uczniami Chrystusa. Teraźniejszość, która nie ma w sobie nic z daru, albowiem odkrywa przestrzeń prawdy, w której doświadczamy niewątpliwie, każdorazowo dla siebie, jeśli nie dla innych także, tego, czy „jesteśmy zakorzenieni i ugruntowani w miłości” Chrystusa (Ef 3, 17). Miłość bowiem rozgrywa się właśnie teraz, dzisiaj: aby wiedzieć, czy kocham, nie muszę czekać; powinienem tylko kochać i wiem doskonale, kiedy miłuję, a kiedy nie miłuję, kiedy nienawidzę. W przeciwieństwie do pewności wiary, która wymaga czasu i wytrwałości (św. Augustyn) oraz ostatecznego objawienia tego, czym jesteśmy teraz (por. Kol 3, 3-4), w odróżnieniu też od pewności nadziei, która otrzyma nagrodę dopiero u kresu czasów (por. Mt 24, 42-51), miłość niczego nie oczekuje, ale zaczyna od razu i realizuje się bezzwłocznie. Miłość zarządza teraźniejszością! I słusznie, albowiem teraźniejszość oglądana z punktu widzenia miłości oznacza także i w pierwszym rzędzie dar. Miłość uobecnia dar, przedstawia samą teraźniejszość jako dar. Czyni dar teraźniejszości i daje dar teraźniejszości w teraźniejszości.

Oto niewątpliwie powód, dla którego miłość nas zatrważa, niepokoi i męczy: gdy chodzi o nią, nie ma przecież żadnej wymówki, żadnego uskoku na bok, żadne tłumaczenie tutaj nie pomoże. Kocham lub nie kocham, dają lub nie dają. To nie przypadek, że wszystkie przypowieści o Sądzie Ostatecznym wskazują, że jego przedmiotem nie jest wiara — jakoby sprawiedliwymi byli ludzie wierzący, a niesprawiedliwymi — niewierzący, ani też nadzieja — jak gdyby sprawiedliwymi byli ci, co oczekują przywrócenia *in fine* Królestwa Izraela, inni zaś mieli pozostawać w swym smutku czy rozpacz; ale właśnie miłość. Czy pomogliśmy bliźniemu, dając mu nawet to, co może być dla nas konieczne? czy kochaliśmy najmniejszego spośród naszych braci? Oto jedyne kryterium, jedyny „kryzys”, jedyna próba. Sąd nie wyróżnia „atletów” wiary ani bojowników nadziei, ale tych, którzy praktykują miłość. I dlatego właśnie miłość staje się dla każdego z nas miejscem Sądu Szczegółowego, obejmującego ostatecznie całą „przestrzeń czasu”, którą nazywamy naszym życiem. Według teologii Janowej, ten „nasz” sąd jest w nas: sami osądzamy siebie, zajmując dobrowolnie stanowisko wobec słowa Chrystusowego — bez jakiegokolwiek potępienia z zewnątrz, tak że w każdej chwili wybieramy cierpliwie, ale i stanowczo, Chrystusa, o ile kochamy, albo też Go odrzucamy. „A jeżeli kto posłyszy słowa moje, ale ich nie zachowa, to ja go nie sądzę. Nie przyszedłem bowiem po

to, aby świat sądzić, ale by świat zbawić. Kto gardzi mną i nie przyjmuje słów moich, ten ma swego sędziego: słowo, które powiedziałem, ono to będzie go sądzić w dniu ostatecznym” (J 12, 47-48). Jakże niepokojąca to nauka, która składa wszystko w nasze ręce! Tym bardziej niepokojąca, że idzie tutaj o akt najprostszy: kochać lub nie kochać. Albowiem naszym najbliższym bliźnim *interior intimo meo* pozostaje zawsze Chrystus. Osądzamy zatem samych siebie według tego, czy świadczymy miłość Miłości, czy kochamy. Obawiamy się miłości, ponieważ sytuuje nas ona w konieczności dania natychmiastowej odpowiedzi „tak” lub „nie”, kocham lub nie kocham, a także wobec Tego, który pozwala nam kochać — Chrystusa. I dlatego też dochodzimy nawet do niekochania miłości. Stąd właśnie się bierze to podstawowe prawo świata: „miłość nie jest miłowana”.

II

Miłość, miłowanie — nieświadomie poniekąd przekroczyliśmy granice oddzielające różne formy kochania. A przecież każdy wie o tym, że trzeba starannie oddzielać i odróżniać miłość jako cnotę teologalną od miłości zmysłowej, czysto ludzkiej, tak typowej dla człowieka *in via*. Tradycja filozoficzna podała jednak własne rozróżnienia. Najbardziej rozpowszechnione z nich odróżnia miłość jako poryw duszy od miłości intelektualnej.

W tym pierwszym znaczeniu miłość jest uczuciem podobnym do innych, tzn. (według Kartezjusza¹) percepcją spowodowaną przez ciało (czyli irracjonalną), ale dosięgającą duszy (i dlatego zasługującą na miano percepcji) w ten sposób, że dusza przypisuje ją sobie (a nie ciału czy innym ciałom). Podobnie jak wszystkie inne uczucia, miłość staje się w ten sposób percepcją pomieszaną, którą rządzi całkowicie subiektywność nią dotknięta czy przeniknięta za pośrednictwem ciała; jak sprecyzuje to Spinoza, ten ogólny charakter zamkniętej w sobie subiektywności (mojego ciała w mojej duszy ku mojej duszy) wynika z tego, że uczucie jest niezdolne poznać swój kres: nieadekwatne i niejasne poznanie Pawła przez Piotra pozwala temu ostatniemu mieć jakąś wiedzę raczej o stanie ducha (subiektywność) własnego, aniżeli o tym, kim jest faktycznie Paweł². Tak więc na ogół uczucie maskuje kogoś innego, wykorzystując go jedynie do uwypuklenia tej subiektyw-

¹ Por. R. Descartes, *Namiętności duszy*, art. 27-29 (Warszawa 1958, s. 48-49).

² Por. B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, II, 17 (Warszawa 1954, s. 92-95).

ności, której ono dotyczy. Gdyby miłość była uczuciem tylko w takim sensie, prowadziłaby ostatecznie do solipsyzmu, który zamyka, a nie otwiera, dostęp dla kogokolwiek. Ale ona jest czymś znacznie większym. Pośród wszystkich uczuć właśnie miłości przypada zadanie najbardziej radykalnego zapełnienia tego solipsyzmu. Zgodnie z definicją podaną przez Kartezjusza, jest to uczucie polegające na tym, że się je uważa za składnik całości, której kochany dodaje część drugą; wszystkie miłości hierarchizują się wyłącznie przez zmianę znaczenia jednej (ja) i drugiej części (miłowany), przy czym sama jej struktura nie ulega zmianie. Stąd pomiędzy miłościami, w których ja sam jestem większą częścią całości (np. kochać butelkę, kobietę, którą się zniewala, lub pieniądz, który się zbiera), a tymi, w których jestem częścią mniejszą (kochać żonę, dzieci, władcę, Boga), różnice przedmiotu uwypuklają jedynie czynnik strukturalnie niezmienny. W konsekwencji wszystkie te formy miłości „są podobne”³, gdyż się sprowadzają do tego samego aktu woli, przez który ego zespala się z przedmiotem, i to jakimkolwiek. W takiej perspektywie miłość porusza jedynie arbitralną wolę i niejasne wyobrażenie. Nie tylko subiektywność nie miłuje bowiem z konieczności dobra prawdziwego, a najczęściej jedynie ułudy dobra, ale zwłaszcza ona nie kocha faktycznie niczego, co się od niej różni: najpierw dlatego, że nie dysponuje na ogół w uczuciu żadnym poznaniem jasnym i wyraźnym, a następnie dlatego, że akt woli może się odnosić do nieważne jakiego przedmiotu, godnego miłości lub nie, kochającego lub nie, ludzkiego lub nie, itd. W rzeczy samej, w takiej miłości brakuje nie tylko poznania, ale i samego kogoś innego. W najlepszym razie ten inny (kobieta, żona, dziecko, władca lub Bóg) następcza zwykłą okazję do zespolenia woli irracjonalnej (tytułem uczucia) z solipsyzmem (tytułem prymatu subiektywności). Miłość określa się tym, że ignoruje innego.

Ten paradoks nie powinien nikogo dziwić: literatura współczesna zilustrowała go już należycie i odpowiednio go wykorzystwała. By ograniczyć się do pozycji najbardziej znanych, od Stendhala po Prousta, bohater kochający podlega uczuciu, które — weryfikując Spinozę — określa o wiele wyraźniej stan jego własnej subiektywności, aniżeli kogoś innego, którego chce on przecież kochać za wszelką cenę, poświęcając nawet wszystko. Uczucie rodzi się z pragnienia, wyobraźni, obawy, podziwu, odwagi — właśnie tego, kto kocha; wzrasta też ono tym bardziej, iż bardziej jego przedmiot jest oddalony, niedysponowalny, potrzebujący, nie-

³ *Namiętności duszy*, art. 82 (Warszawa 1958, s. 83 n).

widoczny i nieosiągalny. I odwrotnie, uczucie ustaje z chwilą, gdy jego przedmiot staje się po raz pierwszy widoczny jako taki: gdy się ukazuje czy też wreszcie oddaje; albowiem zasada realności, jaką wprawia ono w ruch, uśmierca samo uczucie, które się żywiło właśnie nieracjonalnością (Flaubert). Te literackie ujęcia zapowiadały w rzeczy samej faktyczny los miłości w aktualnym życiu publicznym. Współczesna refleksja o miłości nacechowana jest przeciw powszechną oczywistością, ale i powszechnym milczeniem. Najpierw oczywistością: przenikanie przedmiotów mogących wzbudzić miłość, a przynajmniej wywołać pragnienie; podobnie jak w sytuacji kartezjańskiej, przedmioty te mają swe nazwy, gdyż między rzeczą używaną, ewentualnie nieużyteczną, a emblematyczną postacią sylwetki, twarzy czy imienia („szyldem”) różnorodność okazji pragnienia uwypukla mocniej trwałość struktury uczucia, które podtrzymuje to pragnienie. Nieznajomość staje się tutaj nie tyle przeszkodą dla uczucia, co raczej jego umożliwieniem: trzeba, by przedmioty doprowadziły się i ograniczyły najpierw (przed swym zużyciem), albo też przede wszystkim (o ile mogą lub powinny pozostać nieużyte), do swego odzwierciedlenia i obrazu, aby móc się oddać tak bardzo, jak to jest tylko pożądane, pragnieniom; ta zaś wyobrazeniowa dyspozycyjność wymaga faktycznej niedysponowalności. We współczesnej eksplozji erotyzmu najbardziej znamienna wydaje się (i tym właśnie różni się ta eksplozja od wydarzeń podobnych w wiekach minionych, a zwłaszcza w wieku XIX) nieobecność ciał zanurzonych gdzieś w ich obrazie — erotyzm abstrakcyjny, oglądowy, bezcielesny; lubimy widok, tak jak zna się kogoś z widzenia, a więc tak, jak się zna, nie znając. — Stąd niejasność, ciemność — niejasność ciał. Widzimy, rzecz jasna, bez trudności ciała dające się zobiektywizować, zużyć, wystawić na rynek seksu, a wkrótce potem na rynek zdrowia, ale przeciw te ciała stają się — właśnie na rynku — łatwo zastąpywalne, dające się zamienić, zastąpić innymi: nie mogą i nie mają nawet takiego zamiaru, aby nadać „ciało” czemukolwiek, chyba że jakiejś nieokreślonej beznadziejności. Aby ciało nadawało ciało, nie wystarcza, że może czy można zrobić z nim ciało, ale trzeba, aby ono samo przyjęło ciało, lub dokładniej: aby się wcieliło. Przez wcielenie rozumie się tutaj, w ślad za Husserlem, i bez żadnego odniesienia bezpośredniego do teologicznej treści tego pojęcia⁴, możliwość w odniesieniu do ciała świata (fizycznego) przyobleczenia się w bierną zdolność uczuciową; to, co nazywa

⁴ Zob. klasyczne w tym względzie dzieło: D. Franck, *Chair et corps chez Husserl*, Paris 1981.

się niesłusznie ciałem własnym, oznacza faktycznie tylko ciało fizyczne (moje), które może czuć i przejmować się innym tak jak sobą. Tylko to ciało zasługuje w pełni na miano ciała. Ale w sytuacji związanej z miłością (lub jej namiastką) brakuje obecnie właśnie ciała. Albowiem „ciałom” (przedmiotom) brakuje ciała i dlatego nie są one w stanie dojść autentycznie do kogoś drugiego ani same się podać za realnych innych — za ciała z ciała. Bez cielesności natomiast żadne ciało nie może dojść do miłości, albowiem zostaje nietknięte uczuciowo przez kogoś innego czy w ogóle kogokolwiek. Tak więc współczesny erotyzm, zanurzony w ciałach bez ciał (bezcielesnych), prowadzi nieuchronnie do solipsyzmu, do erotyzmu bez kogoś innego.

Aporia pierwszego określenia miłości jako uczucia może wynikać zresztą z tego prostego faktu, że uznano już z góry za rzecz celową i dobrą uzupełnić je drugim określeniem: intelektualna miłość Boga (Spinoza), miłość racjonalna (Kant), lub *amor facti* (Nietzsche). Ten sam dodatek jest już wyznaniem. Ale doprowadza natychmiast do sprzeczności w samym swym sformułowaniu. Miłość intelektualna ma przecież na uwadze przedmiot racjonalny (prawo moralne, substancja) danej idei prawdziwej, czyli racjonalnej. Zespolenie czy dojście do takiego przedmiotu za pomocą takich środków dokonuje się więc z konieczności w horyzoncie reprezentacji i pojmowania. Wola może potem to uzasadnić, ratyfikować (Kant), ale niekiedy sama znika (Spinoza). Pozostaje tu jeszcze bez wątpienia doktryna o zespoleniu się z najwyższym dobrem (lub tym, co je zastępuje), ale czy można ją uznać w dalszym ciągu za doktrynę miłości? Nawet adekwatna reprezentacja czy jest w stanie wystarczyć do tego, aby dojść do kogoś innego od siebie, do drugiego? Czy poznanie, nawet racjonalne, pozwala samo przez się na zjednoczenie, co więcej, na miłość? Czyż nie należy raczej wnioskować przeciwnie, że przywilej przyznany racjonalności przedmiotu (celem przekroczenia i przewyciężenia pierwszego określenia) znosi wszelkie uczucia i wolę⁵? Krótko mówiąc, nie wystarcza określić mianem miłości dojście do racjonalności przez reprezentację, aby utworzyć tą drogą pojęciowe określenie miłości. Ten drugi brak pojawia się zresztą w różnych

⁵ Nie trzeba tutaj zbyt szybko wywoływać Kanta w formie przeciw-przykładu: „święta wola”, która sama tylko jest w stanie „uruchomić” prawo moralne, ma w rzeczy samej tę szczególną właściwość, że może być nigdy nie zrealizowana empirycznie; kantowska doktryna może zatem równie dobrze się rozwijać bez zakładania woli uważanej przecież za zapewniającą całą skuteczność. Moralności kantowskiej brakuje zatem nie tyle „rąk” (*Péguy*), co raczej samej woli.

postaciach ideału wspólnego: różne miłości prawdy (lub tylko: ludzkości, sprawiedliwości, ojczyzny, itd.) osiągają w najlepszym przypadku rangę poznania abstrakcyjnego powszechnika oraz siłę obowiązkowych regulacji. Ani jedno ani drugie nie upoważnia jednak do poważnego mówienia o miłości.

Mówić o miłości, ale na serio. Jeśli filozoficzny podział na te dwie miłości temu przeszkadza, to trzeba z pewnością z niego zrezygnować. Ale czym go zastąpić? Czy może to być podział na *erôs* i *agapè*, miłość własną i miłość bezinteresowną, miłość siebie i miłość innych? Nasuwa się podejrzenie, że tego rodzaju dychotomia doprowadzi jedynie po kilku krokach do tej samej aporii, którą staraliśmy się zarysować, i że każda granica wytyczona w samym sercu miłości, daleka od tego, aby jej służyć, ostatecznie tylko ją rani. Aby wyjść z tego impasu, zrezygnujemy zatem z podziałów, po to, aby zespałać: miłość w sobie, miłość w autentycznej miłości. Skoro zaś odróżniano także miłość od poznania, postaramy się myśleć o miłości również jako o poznaniu — i to *par excellence*.

III

Miłość poznaje. Nie dlatego rzecz jasna, że musi wciąż się starać rozeznąć przedmioty prezentacji (choć często jej się to nie udaje). Ale — i to będzie tezą — tylko miłość „otwiera” poznanie innego jako takiego. Dzięki temu zaś on odkrywa w sposób nieuchronny funkcję miłości.

Podejmijmy w formie punktu wyjścia znaną analizę intersubiektywności, jaką Husserl ustalił definitywnie w *Piątej Medytacji kartezjańskiej*. Ja, jako podmiot transcendentny, jestem sam: mam, rzecz jasna, dostęp do przedmiotów na drodze redukcji, ze względu na nić celowości, jaka organizuje moje życie świadomości, ale przedmioty są zwykłymi tylko przedmiotami, ukonstytuowanymi po części przez moją świadomość intencjonalną, która nadaje im sens. Ten sens, podobnie zresztą jak i te przedmioty, stają się więc moje; poznając je, poznaję coś innego od siebie („świadomość jest świadomością czegoś [innego ode mnie]”), ale nie poznaję innego „ja”, innego *alter ego*. Czy osiągnięty w ten sposób solipsyzm jest niepokonalny? Husserl proponuje drogę wyjścia z niego: drugą redukcję. Jeżeli uważam, że jestem sam, to cóż mam własnego? To wszystko, co mi zostało podarowane! Ale w grę wchodzi wówczas inny czynnik: poza celowościami przedmiotu, moja immanencja poświadcza nowy fenomen — moje ciało. Albo jeszcze dokładniej: ta szczególna wyjątkowość, jaką

daje moje ciało; jest to przecież jedyne ciało fizyczne (materialne), które nie tylko może siebie odczuwać, ale samo *czuje*. Moje ciało ma rangę *ciała*: doświadcza, odczuwa — i tylko ono jest do tego zdolne; tak jak moja ręka czuje i czuje to, że czuje, tak też odczuwa całe moje ciało siebie; dochodzi zaś do tego, ponieważ — bardziej radykalnie — czuje się, doświadcza się, odczuwa siebie najpierw⁶. Wraz z moim ciałem, na poziomie drugiej redukcji, dane mi są uczucia, tzn. świat istniejący poza przedmiotami, jakie sam stanowią. Otóż w tym świecie tak poszerzonym odkrywam zjawiska, które tak się „zachowują”, jak gdyby doznawały tego samego, co ja. Mogę zatem, rozumując analogicznie, zakładać, że one czują, odczuwają, podlegają uczuciom, celowości, stanowią przedmioty, itd. Uwzględniając te analogie, dochodzę więc do wniosku, że te zjawiska, będąc ciałami fizycznymi (materialnymi) tego świata i jako takie dającymi się zobiektywizować, podwajają się cielesnie w ciała, które czują (siebie) i odczuwają (siebie). W tym znaczeniu, przez analogię z moim, wyprowadzam (redukcyjnie) własne, które mi się jawi jako wcielone w tamte ciała, a więc w innych.

Ta fenomenologiczna analiza, wielokrotnie komentowana w kierunkach sobie przeciwnych, wymagałaby z pewnością dłuższych wyjaśnień, na które nie ma tu miejsca. Należy jednak podkreślić pewne jej rysy: 1° — Husserl, mimo swoich zamiarów, nie dochodzi do bezpośredniego uznania kogoś innego; jego ciało można bowiem poznać wyłącznie drogą jego widzialnych zachowań — przez analogię z moim i z moimi zachowaniami: to moje ciało pozwala mi odczuwać ciało kogoś innego, który ze swej strony czuje moje ciało właśnie jako ciało; nie mogę natomiast odczuwać tego, czy i ewentualnie jak to jego ciało odczuwa (i jak mnie odczuwa). Z zasady więc — przyznaje często Husserl — ciało kogoś innego pozostaje dla mnie obce — bez jakiegokolwiek intuicji, przedstawienia i uobecnienia. Jak przewyciężyć taką aporię? 2° — Na miejsce brakującej prezentacji ciała kogoś innego Husserl proponuje jedynie nową postać obiektywności: rozumowanie analogiczne pozwala bowiem potwierdzić, zweryfikować, uzupełnić moje dane o przedmiocie (zanurzone zawsze w moich świadomych i celowych przeżyciach) drogą konsytuowania danych, a nawet przedmiotów, przez innych; nasze różnorodne ujęcia konstytuujące wzmacniają przecież obiektywność przedmiotów. Husserl nazywa jednak niesłusznie to działanie intersubiektywnością; w rze-

⁶ To ostatnie stwierdzenie jest niewątpliwym osiągnięciem M. Henry, zwłaszcza w jego *L'essence de la manifestation*, Paris 1967¹, 1990², a także w: *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990.

czy samej bowiem chodzi tutaj o intersubiektywność udostępnioną przez przedmioty wspólne, którą można by równie dobrze nazwać interobiektywnością; ta interobiektywność zresztą reguluje w jakiejś mierze zachowania „miasta naukowego” na „polu powszechnym”. Jak by nie było, wysiłek przekroczenia obiektywizującego horyzontu fenomenologii w kierunku horyzontu nie-obiektywizującej inności idzie na marne: nawet ktoś inny wpisuje się w obiektywność, choćby tylko ubocznie.

Zwracano często uwagę na te dwa zarzuty w sposób wyżej podany lub też nieco inaczej, są one bowiem ściśle filozoficzne. Trzeci zarzut, mniej klasyczny, jest dla nas najważniejszy, albowiem otwiera on nową drogę. Rozumowanie analogiczne pozwala wnioskować z mego ciała o ciele kogoś innego, nawet całkowicie niewidocznego. Podstawą zaś tego jest, według Husserla, pewna zgodność i odpowiedniość naszych dwu ciał. Tymczasem ta właśnie podstawa jest bezzasadna z wielu względów: 1° — Mógłbym na przykład nie znaleźć żadnych przekonujących zbieżności, a to na skutek ich niezauważenia, braku realnej pewności, złej wiary. Wystarczy przypomnieć sobie dyskusje, rzeczywiste czy domniemane, na temat człowieczeństwa „dzikich” i prymitywnych, jak też nad duszą zwierząt, aby stwierdzić, że analogia ciała kogoś innego z moim jest wielce problematyczna. 2° — Zwłaszcza dowód z faktów jest niewłaściwy i można mu śmiało zarzucić, że nie spełnia wymogu rozumowania analogicznego, wymaganego przez Husserla jako formalności fenomenologicznej: eksterminacja Żydów i innych opierała się wyraźnie na negacji ich statusu cielesnego (odrzuć analogii) lub, co gorsza, na niestosowności tego właśnie ciała do zapewnienia im statusu kogoś innego. 3° — Nie ma zresztą potrzeby odwoływać się do tych skrajności (wyjątkowych?), aby stwierdzić nieważność takiego rozumowania przez analogię; wszyscy doświadczamy codziennie jego słabości; wystarczy bowiem przyjąć, że nie uznajemy we wszystkich ciałach uważanych za ludzkie tego samego ciała, albo przynajmniej ciała podobnego, czy też dającego się zestawić z naszym własnym; życie codzienne domaga się nawet dosyć często rozrachunku z uznania ciał innych za takie: praca, ruch, handel, itd. — wszystko to wymagałoby chyba minimum czasu i uwagi, aby dostrzec dokładnie, czy ciała, o które chodzi i które wchodzi w relację z moim ciałem, zasługują lub nie na analogiczny tytuł ciała. Uznanie wcielenia nie ma w sobie nic z powszechności, ekonomii, a tym samym z czegoś jednomyślnie wymaganego. Z tych to wielu względów tworzących jeden wspólny zarzut można zatem wnioskować, że rozumowanie analogiczne odnosi się do ciała (czyli człowieczeństwa, osoby)

kogoś innego, wychodząc od mojego, tylko pod warunkiem, że tego właśnie pragnę i do tego dążę.

Co jednak oznacza tutaj dążenie do uznania ciała innego? Przynajmniej tyle: zjawiskowość kogoś innego nie wyprzedza mojej (dobrej) woli wyjścia mu na spotkanie, ale z niej wynika. Lub też, posługując się terminologią kantowską przeciw Kantowi, można by powiedzieć: nie mogę postępować zawsze wobec kogoś innego jako celu, nigdy zaś jako środka, o ile nie chce najpierw tego, by ten inny był dla mnie innym — innym człowiekiem. Kant zakłada tymczasem jako fakt coś, co jest samą aporią (że przyjmuję innego, inne „ja”) i to przemilcza, aby ustalić to, co jest najbardziej oczywiste (powszechność i wzajemność „złotej reguły”). Krótko mówiąc, aby ten inny mi się objawił, trzeba, bym go najpierw umiłował. O ile fenomenologia jest w stanie doprowadzić aż do tego punktu, to tylko jako do swej granicy i aporii. Dalej może się posunąć jedynie myśl o miłości.

IV

Postarajmy się naszkicować kilka rysów miłości, takiej, która pozwala — i tylko ona, niewątpliwie — poznać innego. Albowiem gdy idzie o poznanie (a nie tylko doświadczenie) innego, innego „ja”, które jako takie nie stanie się nigdy dla mnie przedmiotem dysponowalnym i konstytuowalnym, trzeba odwołać się właśnie do miłości. Miłość staje się w rzeczy samej środkiem poznania, gdy idzie o innego, a nie o przedmioty (co do których wystarcza sama tylko widoczność-oczywistość rozumienia).

Jak odróżniamy kogoś innego od przedmiotu, zakładając ponadto, że czynimy to w pełni świadomie? Po tym, że przedmiot na nas nie patrzy, a ktoś inny — tak. Przedmiot „patrzy” na nas, ale jedynie w tym sensie, że nas dotyczy, ewentualnie interesuje, tzn. może nawet wywołać nasze pożądanie. Tego typu „patrzenie” oznacza jednak tylko to, że odczuwamy wówczas ciężar własnego zainteresowania danym przedmiotem, odbijającego się niby echem w tymże przedmiocie. Interesujemy się więc nim, ale zawsze tylko drogą naszego pożądania wobec niego, tak że doświadczamy tegoż właśnie pożądania znajdującego w nim swe echo, a nie jego samego; albo też przedmiot ten zasługuje na naszą uwagę (jako rzecz odmienna od nas samych), o ile odzwierciedla i odbija on nasze pragnienie. Przedmiot „patrzy na siebie”, ale gdy idzie o nas, to „odsyła” nam tylko nasze własne spojrzenie — jak zwierciadło (powiedzmy: idol). Ktoś inny natomiast zmienia dogłębnie reguły patrzenia: on i tylko on odpowiada spojrzeniem na mój wzrok;

nie odbija już biernie mojego spojrzenia, jak przedmiot nie odpowiadający ewentualnie memu pragnieniu, ale stanowiący wierne jego zwierciadło; odpowiada na mój wzrok własnym patrzeniem, które nie jest odblaskiem mojego. Ktoś inny, czyli spojrzenie niekontrolowane! Doświadczenie to ma dla nas przeważnie charakter próby. Nie chodzi tu tylko o sytuację, trochę śmieszna, złego romansu policyjnego („mam wrażenie, że ktoś mnie śledzi”), ale raczej o „próbę” odkrywania samego siebie wobec jakiegoś publicznego lub oficjalnego zgromadzenia, kiedy to pośród wielu spojrzeń słuchających (albowiem oczy także słuchają!) pojawiają się też takie, które zwracają na mnie uwagę w ten sposób, że właśnie ze względu na nie, a nie na innych, stawiam sobie pytanie: „Co oni sądzą o tym, co mówię, i co w ogóle oni myślą?”. Tak nazywane, niezbyt rozsądnie, życie miłosne rodzi się i często także umiera na skutek tego jednego pytania: „Dlaczego on (lub ona), którego (której) wzrok spoczywa na mnie, dlaczego ten właśnie jego (jej) wzrok staje się czynnikiem konstytuującym moje życie?”. Aby zaś ten wzrok kogoś innego się pojawił, wmieszał się w moją świadomość i w niej zakorzenił, nie wystarczy sam fakt, że znajduję się w zasięgu czyichś oczu; codzienne życie przyzwyczaja mnie, na szczęście, żyć pośród wielkiej masy spojrzeń, z których jednak żadne mnie nie angażuje ani wprost nie obchodzi. co więcej, życie to stałoby się nie do zniesienia, gdybym musiał na nie wszystkie reagować, albo raczej: gdyby one na mnie oddziaływały — te wszystkie oblicza, jakie jawią się przede mną; tymczasem zaś przeważnie ich nie widzę, ani nie poddaję się ich wzrokowi, lecz jedynie — zgodnie z obiegowym powiedzeniem — moje i tamte spojrzenia krzyżują się ze sobą, przecinając się nawzajem. To krzyżowanie oznacza bowiem w tym przypadku patrzenie jak na zwyczajne przedmioty (którymi jednak one nie są!), ignorowanie ich jako takich, pozostawanie z nimi w relacji co najwyżej funkcyjnej: patrzy się na kogoś wyłącznie jako na sprzedawcę, kupującego, agenta jakiejś instytucji, itd.

Jak wybrać pomiędzy tymi dwiema postawami? Można by (jest to analiza dokonana przez Sartre'a, i jak zwykle u niego — powierzchowna!) pójść drogą następującą: albo patrzę i ktoś inny znikną mi z oczu jak jakiś przedmiot (kelner, przypadek sadyzmu itd.), albo też ktoś patrzy na mnie i ja znikam przed nim jak przedmiot (zła wiara, masochizm itd.). W rzeczy samej jednak alternatywa ta rozwija się zupełnie inaczej: albo odrzucam czyjeś spojrzenie, sprowadzając je tym samym do rangi przedmiotu (wbrew temu, co głosi Kant i Lévinas), albo też przyjmuję nie tylko prawo moralne i postać, oblicze innego, ale przede wszyst-

kim to, że jest on kimś innym i że jego przeciw-spojrzenie ma to samo znaczenie, co moje patrzenie. Akceptacja nie przychodzi sama z siebie: ktoś inny nie ma żadnej władzy nade mną poza możliwością przemocy, jaką ze swej strony mogę też wywierać wobec niego, a która sama z siebie nie decyduje o niczym. Akceptacja innego nie wynika tym bardziej z jego postaci, a to dlatego, że zjawiskowość zależy od tego, czy jej chcę czy nie chcę. Akceptowanie oblicza innego, co więcej, zgoda na to, by działał on właśnie jako inny (a nie jako przedmiot), jako inna postać, inne oblicze (a nie widowisko), jako przeciw-spojrzenie (a nie zwykły odbłask mojego widzenia), zależy wyłącznie od tego, czy tego chcę czy nie. To, czego pragnę, kształtuje się w nasępującą alternatywę: albo go nie kocham i przechodząc mimo odwracam się od niego (por. Łk 10, 31-32), albo też zbliżam się do niego, patrzę i „wzruszam głęboko” (Łk 10, 33). Ta właśnie alternatywa, albo ten oto „kryzys” i osąd decydują o tym, czy objawi mi się inny, czy też zakryje przede mną. Nie ma żadnej innej decyzji, która by miała to rozstrzygnąć. Przyjaźń, miłość nawet najbardziej cielesna i uczuciowa, najbardziej brutalne pragnienie, jak też życzliwość najbardziej bezinteresowna i najdoskonalsza miłość rozgrywają się w jednej i tej samej grze. I tylko ta właśnie gra jest w stanie przekształcić przedmiot w kogoś innego i tylko ta wymiana spojrzeń może wywołać pojawienie się niekontrolowanej wolności przeciw-spojrzenia, tego innego spojrzenia, krótko zaś mówiąc, spojrzenia kogoś innego. Bez miłości (czy jakkolwiek się ją nazwie, gdy nie chce się wywoływać tego pojęcia) otwiera się przestrzeń, na której może być obecne i rzucać swe promienie spojrzenie kogoś innego, ale ten inny nie jawi się faktycznie, o ile mu nie zaofiaruję dobrowolnie tej przestrzeni, na której może się on ukazać, a nie dysponuje przecież żadną inną przestrzenią poza moją własną. Muszę zatem wziąć „ze swego” (J 16, 15), aby otworzyć tę przestrzeń, na której pojawi się ktoś inny. To do mnie należy wypuścić na scenę tego innego, ale nie jako przedmiot, którym mógłbym dysponować zgodnie z zawartą z nim umową, a więc i decydować o jego grze, lecz jako kogoś nie podlegającego mojej kontroli, a więc i nieprzewidywalnego oraz faktycznie obcego, kto będzie mnie „dotykał”, prowokował i — być może — nawet mnie pokocha. Miłość innego odtwarza stworzenie tym samym gestem, jakim Bóg otwiera przed tym, kogo nie ma, prawo do istnienia, a także możliwość odrzucenia Siebie samego. Miłość ogołaca swój świat z samej siebie, aby w ten sposób dać miejsce temu, co nie jest do niej podobne, nie okazuje jej wdzięczności, nie kocha jej nawet. „Przykazanie nowe daję

wam, abyscie się wzajemnie miłowali tak, jak ja was umiłowalem; żebyście i wy tak się miłowali *wzajemnie*” (J 13, 34). Dlaczego to właśnie przykazanie, tłumaczone zazwyczaj jako coś oczywistego, zasługuje na miano nowego? Najpierw dlatego, że miłość bliźniego nie ma tutaj w sobie nic naturalnego, normalnego czy spontanicznego: miłować bliźniego, innego, to zalecenie, odnośnie do którego posłuszeństwo nie wynika samo z siebie, a to właśnie dlatego, że chodzi o zalecenie, przykazanie. Następnie zaś dlatego, że wzajemność wskazuje, iż przeciw-spojrzenie, dane dobrowolnie innemu, nie stanowi absolutnie warunku umożliwiającego moje własne spojrzenie. I tego właśnie nie pojmuje oczywista na pozór doktryna o zniesieniu różnicy między moim spojrzeniem a brakiem spojrzenia kogoś innego sprowadzonego do obiektywności (Sartre), że mianowicie ten ktoś, o ile nie otrzymuje mojego spojrzenia i sam mnie nie widzi, to również ja nie osiągam statusu patrzenia. Spojrzenie bowiem dopełnia się faktycznie tylko wówczas, gdy ponad przedmiotami dostrzega przeciw-spojrzenie, tzn. gdy widzi nicość przedmiotu, czystą niewidzialność. Taki jest bowiem ostatni paradoks: spojrzenie innego nie widzi siebie, przynajmniej jako przedmiotu; ściśle mówiąc, pozostaje niewidzialne — nie widzimy osoby w białkach oczu, ale w czerni i głębi samych źrenic, w tym jedynym „miejscu” ciała, gdzie można dostrzec jedynie pustkę i nicość; włączamy się więc w to spojrzenie jako pozostające wciąż niewidzialnym; ta niewidzialność jednak dotyka nas jako taka, bardziej niż wszystko, co jest widzialne w innym; to ona wywiera swój wpływ na nas i ciąży nad nami, patrzy na nas i nas osądza, wyzwala nas lub ogranicza, krótko mówiąc: kocha nas lub nas nienawidzi; i tę właśnie niewidzialność my sami Kochamy lub jej nienawidzimy, albowiem jej pragnęliśmy, lub nie. Nie ma ponadto innego sądu, bliskiego czy ostatecznego⁷.

V

Chcąc zgłębić problem miłości, trzeba nade wszystko nie poddać się wpływowi tego, co na jej temat mówi metafizyka. Albowiem obecnie w naszej tradycji także miłość podlega podobnej dewaluacji, jak metafizyka. Miłość sprowadza się na ogół do „czynienia miłości”, przy czym samo to wyrażenie bywa profanowane przez jednych, kramarczone przez innych, podlega też powszechnemu prawu „czynienia”, a więc obiektywizacji czyli uprzedmiotowienia. Wobec tak zastraszającego stanu rzeczy teologia nara-

⁷ Szerzej rozwijam te myśli w: *Dieu sans l'être*, Paris 1982¹, 1991², r. I.

żona jest na przykre doświadczenie: czyż może bowiem zastanawiać się nad tym, czym jest miłość, nie sytuując jej od razu w tej pogardzie, w jakiej „trzyma” ją myślenie naszych czasów? Przyznajmy, że coś takiego nie zdarza się chyba nazbyt często! Ten zaś brak odbija się w jakiejś mierze w znanym obecnie dobrze kryzysie teologii spekulatywnej. Wstępne ustalenia i decyzje, aby rozpocząć ją od wiary (zwłaszcza u Bartha i Bultmanna) lub też od nadziei (mamy tu na myśli Blocha i Moltmanna), nie osiągną skutku, o ile nie dołączy się do nich postanowienie dotyczące miłości. Jedyna zaś reguła w tym oczekiwaniu polega niewątpliwie na decyzji, aby nigdy nie zubażać miłości, traktować ją faktycznie jako miłość w założeniu, iż jest ona pierwszą z cnót i momentem łaski. Zasada ta zaleca konkretnie domagać się tego, by miłość nie miała w sobie nic irracjonalnego lub wyłącznie uczuciowego, lecz by promowała poznanie: poznanie niewątpliwie całkowicie szczególne, nie mające sobie równego, ale będące faktycznie poznaniem, albowiem chodzi o to, by „poznać miłość Chrystusa, przewyższającą (*hyperballousan*) wszelką wiedzę” (Ef 3, 19). Ta hiperbola nie zawiera w sobie, rzecz jasna, rezygnacji z poznania, lecz domaga się właśnie dążenia do osiągnięcia takiego poznania, które *przewyższa* nasze zwykłe poznanie. Jakże? jeżeli nie poznanie tego, co nie wynika z obiektywności przedmiotu, a więc przede wszystkim poznanie innego! Poznawać według miłości i poznawać to, co ona objawia — to właśnie Pascal nazwał trzecim porządkiem. W tym zaś kontekście teologia miłości mogłaby się stać drogą uprzywilejowaną, pozwalającą dać odpowiedź na tę aporię, jaka od Kartezjusza po Lévinasa nęka filozofię współczesną: dostęp do drugiego, do najbardziej oddalonego nawet bliźniego. Można by powątpiewać, czy chrześcijanie mogliby uczynić coś jeszcze lepszego, jeśli tylko pragną na serio przyczynić się do racjonalności świata oraz ukazać to, co stało się ich udziałem, jak nie zająć się pracą na tej właśnie budowie.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC