


Ryszard Moń

 <https://orcid.org/0000-0002-7113-4730>

 [ryszard.mon@gmail.com](mailto:ryszard.mon@gmail.com)

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

 <https://ror.org/04fh2kz81>



# Miłość jako forma poszukiwania tego, co moralnie dobre



Powszechnie znane jest powiedzenie św. Augustyna: „Kochaj i rób, co chcesz”, ale można z nim zestawić słowa Simone de Beauvoir zapisane w książce *Dru-ga płeć*: „Słowo miłość nie ma tego samego sensu dla obu płci, i to jest przy-czyną poważnych nieporozumień, które je dzielą”, które otrzymały radykalną interpretację w *Dump love mouvement (À bas l'amour! – Precz z miłością)*<sup>1</sup>. Ta dwoistość interpretacji nie tylko wymaga pewnych wyjaśnień, ale ukazuje ona potrzebę spojrzenia na miłość zarówno od strony obiektu ją wywołujące-go, jak i miłującego podmiotu. Porównanie pewnych koncepcji w wymiarze historycznym pozwoli nam zrozumieć, czym jest miłość jako najpełniejsza forma poszukiwania moralnego dobra.

---

<sup>1</sup> J. Trebicot, *Two Formses of Androgenism*, [w:] *Feminism and Philosophy*, ed. M. Vetterling-Braggin, F.A. Elliston, J. English, Littlefield, Adams, Totowa 1977.

## Platońska wizja miłości

Jak dobrze wiadomo, jeden z najpiękniejszych dialogów Platona, *Uczta*, poświęcony został w całości zjawisku miłości. Warto więc przypomnieć jego najważniejsze stwierdzenia. Opowiada on o tym, jak wielu współbiesiadników, których Sokrates i Arystofanes zgromadzili u Agatona, zaangażowało się w wygłoszenie pochwał miłości. Sokrates był ostatnim, który zabrał głos i stwierdził, że wygłoszone pochwały opiewały na wszystkie możliwe sposoby jedynie przejawy miłości. Mówcy zapomnieli jednak powiedzieć, jaka jest natura przedmiotu, który chwalili, czyli miłości, i jakie są jej dzieła. Dowodzi on, że miłość jest przede wszystkim pragnieniem tego, czego się nie posiada, a także jest poszukiwaniem piękności. Po tym stwierdzeniu Sokrates wyrzeka się mówienia we własnym imieniu i powołuje się na wypowiedzi Diotimy z Mantinei, która nauczyła go wielu rzeczy o miłości.

Mit o narodzinach miłości, przywoływany przez Diotimę, najlepiej wyraża naturę demona pośredniczącego między tym, co śmiertelne i nieśmiertelne, ukazuje też więź między ludźmi i bogami, łączącą wszystko w niej samej<sup>2</sup>. Bieda Penia poślubiła Porosa, a miłość została poczęta na uczcie z okazji urodzin Afrodyty:

A że to syn Dostatku i Biedy, przeto mu taki los wypadł: Przede wszystkim jest to wieczny biedak; daleko mu do delikatnych rysów i do piękności, jak się niejednemu wydaje; niezgrabny jest i tak 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 tego natura po matce, że z biedą chodzi w parze. Ale po ojcu goni za tym, co piękne i co dobre, odważny, zuch, tęgi myśliwy, zawsze jakieś wymyśla sposoby, do rozumu dąży, dać sobie radę potrafi, a filozofuje całe życie, straszny czarodziej, truciciel czy sofista; ani to bóg, ani człowiek. I jednego dnia to żyje i rozkwita, to umiera znowu i znowu z martwych powstaje, bo jest w nim natura ojcowska<sup>3</sup>.

Jak wynika z powyższych słów, między ignorancją i poznaniem w poszukiwaniu tego, czego się nie ma, miłość jawi się jako pragnienie zdobycia wiedzy. Jak jednak trafnie zauważa Claude Habib, miłość jako brak ontologiczny wpisana jest w rzeczy zmysłowe i sprawia, że chce się jej gorąco pragnąć tego,

2 Zob. Platon, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1975, XXII C–D.

3 Platon, *Uczta*, dz. cyt., XXIII 207 B.

co rozumiała, a więc miłość zwraca się ku realnościom dającym się poznać i ku dobru, poczynając od zmysłowego piękna<sup>4</sup>. Platon opisuje w *Fajdroście* obłąd miłosny, który bogowie dali ludziom, ponieważ chcieli najwyższego szczęścia. Tym samym pokazuje on, że miłość jest najbardziej realną metodą dojścia do inteligibilności i boskości, ponieważ wyraża najlepiej pęd najważniejszy duszy, ten, który zwraca ją ku Formom, pozwalając jej odnaleźć swoją prawdziwą naturę<sup>5</sup>.

Lektura dzieł Platona pokazuje, że przynajmniej jedna rzecz odróżnia dążenie miłosne od innych form ludzkiej działalności, jaką jest poszukiwanie dobra. Sokrates odrzuca twierdzenie, że miłość jest formą poszukiwania siebie samego lub połowy siebie samego, jak to pokazywał Arystofanes w swojej pochwalie miłości. Pamiętamy, że chcąc wytłumaczyć nieprzewidywalną moc uczucia miłości, opowiadał on, jak to pierwsze byty, które były stworzeniami kulistymi i kompletnymi, tak że każdy jednoczy ze sobą bądź dwóch mężczyzn, bądź dwie kobiety, bądź kobietę i mężczyznę, zostali podzieleni na połowy przez boga zirytowanego ich zadufaniem w sobie. Dlatego, jak twierdził, mężczyźni i kobiety, którzy nie są już jednie przecięciem tych bytów niegdyś kompletnych, są ciągle popychani przez miłość do poszukiwania „połowy ich samych”. Mit ten opowiedziany przez Arystofanesa zmierzał do pokazania, że miłość nie ma innego źródła, jak tylko pragnienie odnalezienia swej zgubionej części. Jak pamiętamy, Sokrates sprzeciwił się takiej koncepcji miłości, mówiąc, że nie jest tak, iż połowa samego siebie poszukuje drugiej połowy, by się z nią ponownie złączyć. Miłość bowiem odnosi się do wiecznego posiadania tego, co jest dobre.

A największy rozum – powiada – to ten, który powinien państwem i domem rządzić, a któremu na imię panowanie nad sobą i sprawiedliwość. Więc kto tego nasienia od młodości jest pełen, ten coś boskiego ma w duszy. A kiedy mu wiek po temu nadejdzie, on zaraz płodzić i tworzyć pragnie i też zaczyna chodzić tu i tam, i szukać piękna, które by zapładniał. Niczego brzydkiego nigdy zapładniać nie będzie<sup>6</sup>.

Miłość wyraża zatem istotne zadanie natury ludzkiej, jakim jest potrzeba spłodzenia i stworzenia w pięknie, potrzeba podatna na rozkwitnięcie, od

4 Zob. C. Habib, *Amour*, [w:] *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, ed. M. Canto-Sperber, t. 1, PUF, Paris 2004, s. 46.

5 Zob. Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, XLIX–L.

6 Platon, *Uczta*, dz. cyt., XXVII.

kiedy człowiek znajduje się w kontakcie z pięknnością, lecz która wycofuje się w obecności brzydoty. Stan płodności, bycia w ciąży, jest poprzedzany w szczególności sposobem bycia płodnym. Tak więc, bardziej niż piękno, właściwym przedmiotem miłości jest płodzenie i rozmnażanie się w pięknie, ponieważ tylko prokreacja w pięknie pozwala dojść do wieczności w egzystencji i nieśmiertelności. Można zatem powiedzieć, że przedmiotem miłości jest wieczne posiadanie dobra<sup>7</sup>.

Wnioskiem, który wynika z takiego pojmowania sprawy, jest przekonanie, że aby się uwiecznić, śmiertelna natura nie ma innego wyjścia, jak tylko produkowanie istnienia i pozostawianie nowego bytu w miejsce starego<sup>8</sup>. To, że natura nie przestała się rozmnażać, widać nie tylko w fenomenie pokoleń, lecz także w identyczności osobowej. Wiedza o sobie jako o kimś jednym i stałym w czasie zakłada więc, że wiecznie się odnawiamy, pozostając tym samym. Każda jednostka zatroskana o swoją nieśmiertelność ustanawia naturalnie przypadek tego, co jest odroślą niej samej. Platon rozumie przez to nie tylko dzieci, lecz przede wszystkim stany umysłowe, przyjemności, bóle, obawy, a nawet umiejętności, które następują po sobie w obrębie tej samej jednostki i dzięki którym ta rozmnaża się bez końca. Stała troska o przyszłość siebie pozwala zrozumieć, jak pozostajemy tym samym bytem pomimo wiecznego odnawiania się naszych myśli, pragnień i uczuć. Jak trafnie zauważa Habib, u źródła wszelkiej miłości znajduje się miłość nieśmiertelności siebie<sup>9</sup>. I nie chodzi tylko o siebie jako konkretne Ja, ale bardziej o siebie jako kogoś ocenianego w sprawowaniu czynów najbardziej szlachetnych i najbardziej zasługujących, jakie mogą spełnić. Habib ilustruje tę tezę przykładem Alcesty<sup>10</sup>, która z miłości gotowa jest umrzeć za swego męża Admetosa. Podobnie jest z miłością, której doświadczył Achilles do Patroklesa, która sprawiała, że po-

7 Zob. Platon, *Uczta*, dz. cyt., XXV.

8 Zob. Platon, *Uczta*, dz. cyt., XXVI.

9 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 46.

10 Postać z opery Chistopha Willibalda Glucka *Alcesta*. W świątyni Apollina, gdzie wszyscy modlą się o zdrowie dla konającego władcy, rozlega się tajemniczy głos obwieszczający, że Admetos musi umrzeć, chyba że ktoś poświęci za niego własne życie. Alcesta podejmuje dramatyczną decyzję, by zginąć dla ocalenia męża. Alcesta udaje się do gaju śmierci, wspominając swą miłość do Admetosa. Gotowa, by oddać za niego życie, prosi jednak władców podziemnego królestwa o możliwość pożegnania się z mężem i dziećmi. Admetos nieoczekiwanie wraca do zdrowia, a jego przyjaciel Ewander wyjaśnia mu, na jakich warunkach się to stało. Boi się jednak zdradzić imię wybawcy króla. Alcesta sama wyjawia to mężowi w dramatycznej rozmowie. Alcesta czule żegna się z dziećmi i ze zrozpaczonym Admetosem, następnie umiera. Jej mąż z goryczy zamierza odebrać sobie życie, lecz nagle pojawia się bóg Apollon i oświadcza, że miłość Alcesty do męża, jak i Admetosa do swej małżonki tak wzruszyła bogów, że pozwolili żyć obojgu – por. J. Kański, *Przewodnik operowy*, wyd. 11, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Warszawa 2014, s. 222.

szedł on walczyć z Hektorem, by pomścić śmierć swego przyjaciela i zginął. Zrobił to wbrew przestrodze ze strony bogów, którzy mówili mu, że poniesie śmierć, jeśli pójdzie walczyć. Tego typu miłość jest miłością nieśmiertelności zasługi (*arete*). Ona to wzbudziła heroiczne czyny Alcesty i Achillesa. Miłość ich własnej doskonałości moralnej była podstawową realizmu ich miłości<sup>11</sup>.

Tak więc troska, jaką posiadamy o naszą własną osobą i najdoskonalsze stany moralnie nas samych, podobnie jak zrozumienie tej troski, znajdują się – zdaniem Habiba – u źródeł miłości przenoszonej na drugiego, ponieważ racjonalna troska o siebie otwiera na ideę płodzenia osoby w osobie<sup>12</sup>. Ci, których ciała są płodne, dążą do zrodzenia dzieci. Lecz ci, których dusza dysponuje większą płodnością myślenia, doskonałości lub cnoty, na przykład poeci, wynalazcy, wychowawcy lub legislatorzy, poszukują piękna, w którym mogliby się rozmnażać. Jeżeli spotykają duszę szlachetną lub dobrze urodzoną, wtedy ich pragnienie prowadzi ich do płodzenia, edukując ją poprzez w ich własną wiedzę. Miłość rozumiana jako poszukiwanie doskonałości i własnej cnoty jest porównywalna z miłością dla doskonałości drugiego. Platon tak to sobie wyobrażał:

Już za młodu człowiek chodzi za ładnymi ciałami, jeśli go tylko przewodnik dobrze prowadzi, kocha jedno z tych ciał i tam płodzi myśli piękne; niedługo jednak spostrzeżę, że piękność jakiegokolwiek ciała i piękność innych ciał, to niby siostry rodzone i jeżeli ma za istotę piękną, to musi dobrze oczy otworzyć, i wiedzieć, że we wszystkich ciałach jedna i ta sama piękność tkwi [...] A potem zaczyna więcej cenić piękność ukrytą w duszach niż tę, która w ciele mieszka [...] I kochać zaczyna i troszczyć się i znowu takie myśli płodzi i szuka, kto by młodego człowieka rozwijając potrafił<sup>13</sup>.

Z tekstu tego wynika, że racjonalna troska, jaką mamy o nas samych, związana jest zasadniczo z troską o naszą duszę. Usprawiedliwia ona racjonalną troskę, jaką okazujemy drugiemu. Istnieje przeto ciągłość między rodzeniem stanów bardziej doskonałych moralnie wewnątrz osoby a rodzeniem stanów moralnie doskonałych wzbudzonych u drugiego. Miłosne odniesienie względem drugiego jest zatem całkowicie skierowane ku postępującemu odkrywaniu rozumności i pokrewieństwa między duszą a Formami. Tak więc inicjacja w miłości opisana w *Uczcie* pokazuje, przez jakie stopnie za-

11 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 46.

12 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 47.

13 Platon, *Uczta*, dz. cyt., XXVIII.

kochany przywiązuje się do pięknego ciała, a następnie do piękna jednego i identycznego we wszystkich ciałach,<sup>14</sup> później do piękna duszy, wreszcie do tego, co jest piękne w czynach i poznaniu, aż do bycia wprowadzonym w kontemplację formy piękna. Tak więc, kiedy zostanie odnalezione istotne źródło płodności, można z kolei rodzić w masie pięknych rzeczy wspaniałe dyskursy, podobnie jak myśli zrodzone w nieodpartym dążeniu do wiedzy<sup>15</sup>.

Taka emanacja piękna wywołuje w nim zmianę, rozgrzewa się i emocja nadaje witalność jego zewnętrznemu wyglądowi<sup>16</sup>. Ogrom pragnienia jest przechowywany we wnętrzu duszy. Cierpienie i radość przynależne do wspomnienia pięknego przedmiotu mieszają się ze sobą. Percepcja piękna obecnego w duszy, która przypomina kontemplację rozumnego piękna, wyzwala to, co było ciemne w sobie, i wzbudza pragnienie płodności. Przeto więc ustanowiona pomiędzy miłością, poszukiwaniem nieśmiertelności, potrzebą zapłodnienia drugiego nie tylko w ciele, ale, i to przede wszystkim, w cnocie i w myśleniu, wspólne poszukiwanie zarówno w sobie, jak i w drugim najdoskonalszych stanów moralnych, i w końcu głębia uczucia doskonałości odniesiona do doskonałości przedmiotów czynią z koncepcji Platońskiej jedną z najbardziej znaczących prób związania miłości z moralnością.

## Miłość jako radość towarzysząca popędowi (*conatus*)

Po przypomnieniu Platońskiej koncepcji miłości warto zajrzeć do wizji miłości, jaką odnajdujemy w pismach Barucha Spinozy, filozofa niderlandzkiego pochodzenia portugalsko-żydowskiego (1632–1677). W słynnej definicji pobudzeń ludzkiej duszy, która znajduje się w księdze III *Etyki*<sup>17</sup>, całkowicie poświęconej życiu uczuciowemu, Spinoza definiuje miłość jako radość towarzyszącą idei jednej z zewnętrznych przyczyn. Zdolność, jaką ma dusza do formowania w sobie przedstawięń umysłowych, jest ożywiana przez popęd (*conatus*)<sup>18</sup>, w którym dusza potwierdza jednocześnie konieczność zachowania własnego bycia w obecne istniejącym ciele. W zależności od tego, czy

14 Zob. Platon, *Uczta*, dz. cyt., XXVIII.

15 Zob. Platon, *Uczta*, dz. cyt., XXVIII.

16 Zob. Platon, *Uczta*, dz. cyt., XXXIII.

17 B. Spinoza, *Etyka*, przeł. I. Mościcki, Warszawa 1991.

18 Łacińskie „wysiłek”, „staranie”, „zamiar”, „skłonność”, „tendencja”, „usiłowanie”.

rzeczy zwiększają moc działania ciała, a szczególnie jego zdolności myślenia, dusza ma upodobanie w ich przedstawianiu sobie; odnajduje się ona kierowaną preferencyjnie przez wyobraźnię. Lecz u podstaw tego poruszenia duszy, którym jest miłość, znajdują się popęd lub pulsowanie, które się wiążą z pierwotnym popędem.

Jak trafnie zauważa Claude Habib, w sercu Spinozjańskiej koncepcji miłości znajduje się więc idea, że miłość nie jest determinowana przez przyczynę zewnętrzną, lecz że jest ona zasadniczo radosną afirmacją *conatusa*, maksymalizacją jego mocy bycia, złączoną z wyobrażaną rzeczą, w której odnajduje ona radosne pragnienie jako coś chwilowo przywiązanego do danej rzeczy<sup>19</sup>. Spinoza przeciwstawia swoją wizję miłości jej tradycyjnym definicjom, które czynią z niej uczucie powodowane przez spotkanie szczególnego bytu, który jest zarówno przedmiotem, jak i przyczyną miłości. Wspomniany powyżej myśliciel uważa, że Spinoza nawiązuje do Kartezjańskiej definicji miłości, która ujmuje ją jako emocję duszy wywołaną poruszeniem duchów, które nakłaniają ją do złączenia woli z obiektami, które wydają się dla niej być odpowiednie<sup>20</sup>. Spinoza chciałby odrzucić takie rozumienie miłości. Pragnienie złączenia się dwóch ludzkich woli jest, jego zdaniem, jedynie aspektem uczucia miłości, zresztą niedoskonale ujętym. Co więcej, uważa on, że miłość nie może być zdefiniowana jako intelektualne i subiektywne poruszenie, które zwraca się ku przedmiotowi danemu w tym oto momencie, a który miałby być przyczyną jej pojawienia się. A zatem, jeżeli sądzimy, że jakaś rzecz jest dobra, to jest tak, ponieważ staramy się o nią, chcemy jej, mamy na nią ochotę i pożądamy jej<sup>21</sup>. Jedynie osobista przyjemność z naszej własnej mocy bycia stanowi podstawę naszego miłosnego popędu. Pokazując, że żadna racjonalna definicja miłości nie jest możliwa, gdy wychodzimy od jego przedmiotu, Spinoza odrzucił, bardziej rygorystycznie niż ktokolwiek inny, przekonanie, że moc miłości zasadza się w jedności z przedmiotem, który ją powoduje<sup>22</sup>.

Taka koncepcja miłości nabiera swoistego znaczenia, jeżeli przeciwstawi się ją miłości drugiego, prawdziwej miłości, której przedmiotem jest Bóg, a którą Spinoza określa w ostatniej księdze *Etyki* jako miłość czystą, ponieważ jest pełną radością, potwierdzeniem całkowitej mocy bycia bez rozważania zewnętrznej przyczyny jej zaistnienia. Miłość Boga jest miłością, przez

19 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 47.

20 Zob. Kartezjusz, *Namiętności duszy*, Kęty 2013, 79, 80.

21 „Kto przypomina sobie rzecz, którą kiedyś rozkoszował się, pożąda posiadania jej przy tych samych okolicznościach, przy których rozkoszował się nią” (B. Spinoza, *Etyka*, cz. 3, twierdzenie 36, s. 100).

22 C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 47.

którą Bóg nieskończenie kocha siebie w nas<sup>23</sup>. Tak rozumiana miłość jest zatem pędem duszy i potwierdzeniem *conatusa*, jest afektem, lecz zdepersonalizowanym i bezinteresownym, ponieważ tylko taka miłość zbiega się z aktem umysłowym, przez który czujemy i doświadczamy, że jesteśmy wieczni.

Nietrudno zauważyć, że wspólną dla Platona i Spinozy jest idea, iż przyczyną miłości nie jest piękny obiekt. Jak zauważa Habib, następuje u nich „dewaloryzacja wszelkich piękności branych za przyczyny miłości, podczas gdy są one jedynie skutkami dewaloryzacji, która sprowadza się ostatecznie do walki o duchowość i jest szczególnym potwierdzeniem siebie”<sup>24</sup>. U Platona przedmiot miłości jest okazją powodującą to, że podmiot napełnia się pragnieniem i emocjami, i jest pędem duszy ku rozumności. U Spinozy jest impulsem powodującym powstanie chęci, by służyć mocy radosnego potwierdzenia *conatusa*, mocą myślenia duszy mającą prowadzić ją do coraz większej doskonałości. Miłość jako *eros* jest zatem mocą afirmacji i uznania siebie. Taka koncepcja mocy zostaje skojarzona z poszukiwaniem doskonałości. Różni się ona zatem od innych typów analizy miłości, takich jak analiza miłości romantycznej, analiza zaczerpnięta z psychoanalizy lub analiza, wedle której miłość stała się przedmiotem rozważań w ramach fenomenologii i filozofii współczesnej. Jak zauważa Habib, te różne, jak mogłoby się wydawać, koncepcje miłości wyrażają się przez rozumienie miłości jako ściśle odniesionej do cierpienia (*pasji*) i śmierci, poprzez relację miłości do seksualności i poprzez definicję miłości pojętej jako istotne odniesienie do inności<sup>25</sup>.

## Specyfika miłości romantycznej

Aby lepiej zrozumieć podmiotowy wymiar miłości, trzeba odwołać się do jej romantycznego rozumienia, które nawiązuje zarówno do swoich bezpośrednich źródeł, to znaczy jej prezentacji dokonanej przez Jeana Jacques’a Rousseau (1712–1778), jak i do dworskiej tradycji średniowiecznej. Stąd też Denis de Rougemont mógł dopatrywać się w *pasji* romantycznej ostatniej gałęzi miłości „wzajemnie nieszczęśliwej”, którą uważa się za swoistą inwencję

23 „Miłość rozumowa umysłu ku bóstwu jest własną miłością bóstwa, z którą bóstwo samo siebie miłuje, nie o ile jest nieskończone, lecz o ile może być wyjaśnione przez treść umysłu ludzkiego, rozważanego pod postacią wieczności; tj. umiłowanie rozumowe bóstwa jest częścią nieskończonej miłości, z którą bóstwo samo siebie miłuje” (B. Spinoza, *Etyka*, cz. 5, twierdzenie 36).

24 C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 47.

25 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 48.



myśli Zachodu, bez odpowiednika w starożytności<sup>26</sup>. Komentując poglądy Rousseau, Habib zauważa, że ten typ cierpienia powodowanego przez miłość odbija się w micie Tristana i Izoldy. Autor tego mitu wykorzystuje trzy wielkie jej charakterystyki: fatalność miłości, nielegalność, którą ona powoduje, anosmię [utrata węchu], do której prowadzi<sup>27</sup>. Aby wyjaśnić to nowe wyobrażenie, Rougemont docieka powiązania skrajności wierzeń sekty katarów i wypowiedzi zwolenników takiej miłości, jaka się rozwinęła w poezji trubadurów, poczynając od XII wieku. Pokazuje on, że można się zastanawiać, czy dworskość jest jednolitą rzeczywistością i czy mit Tristana i Izoldy stanowi jej część reprezentatywną. Z pewnością można też mówić o rozdarciu między inspiracjami prowincjonalnymi a jej bretońskimi źródłami; między służbą wyidealizowanej damy w szkole miłości a „historiami o miłości i śmierci” – zasadniczo różne wersje Tristana i opowiadań miłosnych Marii Francuzki<sup>28</sup>. A zatem sama tonacja dokonuje różnicowania między wesołością pragnienia pozostającego pragnieniem a patosem naturalnej rozpusty, z każdej strony otoczonej potępieniem<sup>29</sup>.

Jak zauważa Habib, w micie Tristana wyostrza się postrzeganie miłości jako rodzaju Sapho (odmiany choroby reumatycznej), tj. miłości „słodkiego (rzewnego) kochania”. Wyniesiona na najwyższy stopień doskonałości, zmienia się w nieżyciowe zachowanie, w uwielbienie, którego wymowę starała się ukazać opera Wagnera. Jeżeli Rousseau jest inspiratorem romantyzmu, to nie dlatego, że był zainteresowany miłosnym zatracaniem się, lecz poprzez zaufanie, jakim obdarzał, w sposób przemyślany, indywidualną wolność<sup>30</sup>. W *Emilu*<sup>31</sup> Rousseau proponuje demokratyzację dworskiego ideału tak, żeby każdy mógł mieć nadzieję na umieszczenie wybranki swoich myśli i swego serca w centrum życia rodzinnego. Taka jest formuła ludzkiego szczęścia.

26 Zob. D. Rugemont, *L'amour et L'Occident*, Paris 1972.

27 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 48.

28 Maria jest pierwszą znaną z imienia pisarką francuską. Informację o swym imieniu przekazała w wierszu: *Marie ai nom, si sui de France (J'ai pour nom Marie et je suis de France)*, co znaczy: *Marią mnie zwą, jestem z Francji*. Wiedzę na jej temat historycy czerpią głównie z jej pism. Wiadomo, że pochodziła z Francji kontynentalnej, ale życie spędziła w Anglii. Przebywała zapewne na dworze Henryka II Plantageneta i jego żony Eleonory Akwitańskiej (jej *Opowieści* są dedykowane królowi, bez wątplenia Henrykowi II). Na dworze Henryka II i Eleonory, mecenasów sztuki, panowały język i kultura francuska, choć nie bez wpływów angielskich i celtyckich. Próbowano identyfikować, choć budzi to wątpliwości, poetkę z Marią hrabiną Szampanii. Wedle innej hipotezy, jak wskazywałyby jej wysoka kultura, Maria mogła być przeoryszą w jednym z angielskich klasztorów w Barking lub Shaftesbury.

29 M. Lot-Borodine, *De l'amour profane à l'amour sacré*, Paris 1961.

30 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 48.

31 J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, przeł. W. Husarski, Wrocław 1955.

Chodzi o szczególną rodzinność w tym, co on zakłada, nie destrukcję, ale propagowanie kawalerskich złudzeń<sup>32</sup>.

Jednak takie rozumienie miłości, będące połączeniem pesymizmu moralności klasycznej i libertyńskiej ironii, czyli miłosnej idealizacji, nie było popularne we Francji za czasów króla Ludwika XV. Taką miłość uważano za błąd. Panowało bowiem powszechne przekonanie, że społeczeństwo wie lepiej, czego należy się trzymać. Rousseau starał się zachwiać tym przeświadczeniem, ukazując romantyczną konfigurację miłości, dowartościowując wyobraźnię, namawiając do porzucenia racji życiowych właściwych danej warstwie społecznej, do czynienia z miłości wielkiej odskoczni życiowej, co, jak wiadomo, skończyło się jego wygnaniem w roku 1762. Dworskość miała pośredni wpływ na Rousseau, głównie poprzez francuskie powieści rycerskie oraz miłosną poezję włoską. Rousseau sławił miłość, jak nikt przed nim, oczywiście z wyjątkiem Platona. Doceniał on miłość i starał się uczynić ją użyteczną we wspólnocie poprzez dowartościowanie pragnienia i poprzez próbę neutralizacji wpływu przekonań społecznych. Starał się też pokazać znaczenie ogniska domowego jako swoistej niszy naturalnej szczęśliwości, chroniącej przed skutkami życia we wspólnocie, gdzie dochodziło do zderzenia miłości własnej i preferencji klasowych, przyjmujących formę nienawistnego porównywania<sup>33</sup>.

Rousseau był przekonany, że od docenienia miłości zależy odnowienie obyczajów, na których osadzona jest możliwość ustalania polityki rodzinnej. Jedynie rodzina uformowana przez miłość może ofiarować ludziom podstawę emocjonalną niezbędną do powstania, a następnie utrzymania wolnych instytucji. To pokazuje, że w tym aspekcie jego książka *O umowie społecznej*<sup>34</sup> różni się od *Państwa* Platona, w którym przypisywał on państwu wielką rolę kosztem rodziny. Można by więc uważać rodzinę za pierwszy wzór społeczeństw politycznych: „władca wyobraża ojca, lud wyobraża dzieci, wszyscy, rodząc się równymi i wolnymi, odstępują swoją wolność tylko gwoli swemu pożytkowi. Cała różnica polega na tym, że w rodzinie miłość ojca do swych dzieci wynagradza go za starania dla nich podjęte, w państwie zaś przyjemność rozkazywania zastępuje miłość, której nie ma władca względem swoich ludów”<sup>35</sup>.

---

32 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 48.

33 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 48.

34 J.J. Rousseau, *O umowie społecznej*, przeł. A. Perfetiakowicz, Starzewski, Poznań 1920.

35 J.J. Rousseau, *O umowie społecznej*, dz. cyt., s. 14.

Miłość jako elementarna cnota, która może wydawać się nam konformistyczną, nie była taką w czasach, kiedy Rousseau ją odkrywał. Wówczas to bowiem troska o dobro publiczne rzadko towarzyszy arystokratycznemu przywiązaniu do cnót rodzinnych. I odwrotnie, smak życia rodzinnego, troska o drobiazgi domowe i pozory wierności przechodzą do zbioru podstawowych wskazań udzielanych w kręgu burżuazyjnym, także co do realizacji interesów prywatnych. Rousseau stara się odwrócić ten przesąd, umieszczając u korzeni kształtowania zachowań republikańskich więzy uczuć rodzinnych. Miłość nie jawi się już w jego pismach jako zagrożenie dla porządku społecznego, lecz jako swoisty ferment dotychczasowego porządku prawnego. W kontekście istniejącej społeczności miłość prowadzi młodych ludzi do różnorodnych buntów i uczy ich lekceważenia szacunku dla starszych. I odwrotnie, w idealnej wspólnocie, gdzie nic nie jest przeciwne wyborowi małżeńskiemu, są to porywy miłości, które przywiązują jednostkę do jej społecznego przeznaczenia<sup>36</sup>.

Taka teza potwierdza się podczas lektury *Emila*, zwłaszcza księgi V, która w całości dotyczy miłości w małżeństwie, co ukierunkowuje słynny traktat pedagogiczny ku problematyce łączenia się zakochanych w sobie. Małżeństwo z miłości staje się ukoronowaniem przedsięwzięcia, wyjątkową promocją w czasach, kiedy to zawieranie małżeństwa z miłości jawiło się jako przypadek. Zanim Rousseau stał się obrońcą małżeństwa z miłości, to takie małżeństwo istniało zazwyczaj jako konwencja literacka w formie czystej fantazji, jaką są miłosne opowiadania, bohaterskie powieści czy też komedie. Opisy takiej miłości, jak zauważa Habib, inspirowały najczęściej jedynie kazania lub kpiny<sup>37</sup>.

Trudność doktryny miłosnej Rousseau dotyczy głównie sposobu jej przedstawiania. *Nowa Heloiza*<sup>38</sup> jest najbardziej wyrazistym wskaźnikiem tej trudności. Okazuje się bowiem, że w odróżnieniu od *Emila*, traktatu pedagogicznego, potępianego od chwili jego pierwszego wydania w 1762, powieść ta natychmiast podbiła serca publiczności. W tym przypadku „ilustracja literacka” poprzedza doktrynę społeczną, to znaczy, że dwie wykładnie miłości z wyboru różnią się w głównym punkcie, to jest w sprawie wolnego wyboru współmałżonka. W powieści tej Julia, która oddaje się z miłości swojemu gubernatorowi, jest prowadzona w powieści poprzez rodzinne naciski aż do zaakceptowania małżeństwa zaaranżowanego przez jej ojca. Stara się ona

36 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 48.

37 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 49.

38 J.J. Rousseau, *Nowa Heloiza*, przeł. E. Rządowska, Wrocław 1962.

nakłonić swego amanta Saint-Preuxa do respektowania tej decyzji, nie tylko w imię świętości małżeństwa, lecz (przede wszystkim) w imię ich dawnej miłości – i to jest właśnie centralny paradoks powieści. A zatem miłość zakładająca entuzjazm i wiarę w doskonałość umiłowanego obiektu jest nie do pogodzenia ze społecznymi przekonaniem na temat roli małżeństwa. Saint-Preux powinien odrzucić chęć posiadania tej, którą ciągle uwielbia. Powieść ta nadaje miłości wersję heroiczną i ofiarniczą. Tymczasem *Emil* nie zmusza do takiego przekraczania samego siebie:

Jest to rzeczą przyszłych małżonków – dobrać się wzajemnie. Obustronna sympatia powinna być pierwszym węzłem, zaś oczy i serce pierwszymi doradcami [...] Jest to pierwsze prawo natury, którego nic nie zdoła odmienić. Ci, którzy je skrupowali licznymi prawami, mieli na względzie formy zewnętrzne, nie zaś szczęście małżeńskie i moralność obywatel<sup>39</sup>.

Rozdarcie Julii, podzielonej między obowiązkiem posłuszeństwa rodzicom a popędem miłosnym, nie jest właściwe, oczywiście w ramach proponowanej pedagogiki dla ludności warstw średnich. Lekcja miłości z *Emila* jest inna. Zofia jest tam przedstawiona na podobieństwo młodej, zwykłej dziewczyny (wrażliwej i wzruszającej) i jako idol, którym jest w oczach Emila. Szczęście wielkiej liczby zakochanych zasadza się na możliwości takiego połączenia. Jeżeli pragnienia byłyby nie do przewyciężenia, miłość miałaby, jako trwały skutek, zaostrenie owego rozdarcia. Teoretycznie Rousseau chciał wprowadzić udomowić pragnienie, lecz w praktyce był on powściągliwy co do oceny szans na osiągnięcie tego udomowienia.

Namiętna miłość może trwać jedynie przez jeden sezon. W chwili miłosnego spotkania ryzyko jest maksymalne. Jeżeli miłość sprowadzi zakochanych z właściwej drogi, to błąd ich będzie nie do naprawienia. Lecz ryzyko nie zawsze może być usunięte: jakkolwiek nazwie się siłą mego umysłu, która zestawia i porównuje wrażenia: uwagą, zastanawianiem się, refleksją czy jeszcze inaczej – prawdą jest, że jest ona we mnie, nie w rzeczach i że ja ją wytwarzam, chociaż wytwarzam ją jedynie z okazji wrażeń, jakie wywierają na mnie przedmioty. Nie mogąc wprowadzić według swojej woli obierać lub nie obierać wrażeń, mogę do woli badać to, co czuję [...]. W ten sposób zasada moja, aby polegać bardziej na zmysłach [...], zostaje potwierdzona przez sam rozum<sup>40</sup>.

39 J.J. Rousseau, *Emil*, dz. cyt., t. 2, s. 285.

40 J.J. Rousseau, *Emil*, dz. cyt., s. 95.

Na poziomie wspólnoty politycznej zawirowania związane z miłością są jednak groźne. Zagrożenia, na które trzeba uważać, są realne. Miłość i negatywne pasje rodzą się wzajemnie, jest to stała lekcja z *Emila*: „Kto czuje, jak słodką rzeczą jest być kochanym, chciałby się być kochanym przez wszystkich; tam gdzie wszyscy chcą być przenoszani nad innych, musi być wielu niezadowolonych. Wraz z miłością i przyjaźnią rodzą się niesnaski, nieprzyjaźnie, nienawiść”, rodzą się niezgody, niechęć<sup>41</sup>. Habib, nawiązując do tej wypowiedzi Rousseau, zwraca uwagę na to, że związki z miłości są postępowaniem w stosunku do więzi pospolitych i fizycznych, lecz i one pozostają nadal niebezpieczne. Trzeba wielkiej umiejętności myślenia politycznego i edukacyjnego, żeby miłość przestała być takim niebezpieczeństwem dla wspólnoty, gdzie powstaje, jak i dla podmiotu, który jej doświadcza<sup>42</sup>. Rousseau jest niekiedy gotowy uznać taką miłość za na wskroś iluzoryczną i widzieć w niej płodną iluzję: „Prawdziwa miłość, cokolwiek się o niej mówi, czczona będzie przez ludzi; chociaż bowiem porywy jej prowadzą na manowce, choć nie usuwa z serc cech odpychających, nawet wytwarza niektóre z nich, jakże wymaga zawsze uczuć godnych szacunku, bez których człowiek nie potrafiłby jej odczuć<sup>43</sup>. Co więcej, składa on oświadczenie i w drugą stronę, czyniąc z wyboru przedmiotu miłości głównie akt rozumu: „Wybór ten, który stawiamy jako przeciwieństwo rozsądku, z rozsądku jednak pochodzi. Nazywa się miłość ślepą, ponieważ ma lepsze oczy od nas i widzi pomiędzy rzeczami związki, których niezdolni jesteśmy dostrzec<sup>44</sup>”.

Iluzoryczna lub ekstrawagancka miłość balansuje pomiędzy dwoma krańcami i to balansowanie związane jest z zamętem, który jest jej właściwy. Rousseau nie waha się jednak zachwalać tego zamętu, wspierać swoją powagą powagę doświadczenia miłosnego, związanego z podziałem na seksualność i wartości. Miłość jest heteroseksualna i jest sądem, od którego nie można się odwołać: „kobiety są naturalnymi sędziami zalet mężczyzn, jak mężczyźni zalet kobiecych; jedni i drudzy wiedzą o tym dobrze<sup>45</sup>”.

Tak czy inaczej, miłość osądza egzystencję. Małżeństwo z miłości potwierdza taką jurysdykcję w życiu każdego. Dla zdrowego rozsądku przeciętnego człowieka miłość romantyczna oznacza formę szaleństwa. Jest to egzaltacja uwolniona od tradycyjnych oporów względem pasji. Zakochany sądzi, że jego miłość zawsze ma swoje racje i że reszta świata znajduje się na pozycji

41 J.J. Rousseau, *Emil*, dz. cyt., s. 11.

42 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 49.

43 J.J. Rousseau, *Emil*, dz. cyt., s. 10.

44 J.J. Rousseau, *Emil*, dz. cyt., s. 10.

45 J.J. Rousseau, *Emil*, dz. cyt., s. 281.

oskarżonej. Uczynienie z autentyczności miłosnej najwyższej wartości może jednak prowadzić do nieokiełznanego indywidualizmu. Nie tylko niesłuszne przesady, które przeciwstawiają się miłości, lecz także wszelkie formy przeszkód, które się pojawiają, mogą stać się okazją do rozpacz i do ucieczki w marzenia. Warto zwrócić uwagę, że co do tego przekonania, to dziedzictwo romantyczne jest tylko częściowo wierne nadziei Rousseau, który ciągle starał się wyartykułować plan indywidualnego rozwoju i namysłu nad wspólnotą. Niemniej Rousseau jest pierwszym nowoczesnym myślicielem, który zidentyfikował poszukiwanie szczęścia z doświadczeniem miłości i który wyciągnął wszystkie konsekwencje ze swojej koncepcji człowieka i celów, jakie może on sobie postawić. Habib zwraca uwagę na to, że powieści Rousseau najlepiej ilustrujące zwyczaje XIX wieku zainspirowały Allana Blooma do stwierdzenia, że należy uzależnić od jego wizji problematykę romantyzmu europejskiego, od Stendhala i Jeana Austena aż do Flauberta i Tołstoja<sup>46</sup>.

Wątpliwości może budzić przypisywanie Rousseau, na płaszczyźnie historycznej, ewolucji obyczajów, która bez wątpienia odnosi się do jego pragnień, jakie sformułował w sposób bardziej koherentny niż ktokolwiek inny, lecz był on osadzony, niezależnie od swoich pism, w innych krajach niż Szwajcaria czy Anglia. W Anglii wpływ Rousseau wydaje się być mniej znaczący niż ten znany ze sceny, gdzie w granych powieściach stawia się kwestię obyczajów w centrum przedstawienia. Ten zapał twórczy, który, jak zauważa Habib, odnawia się w XVIII wieku w sentymentalnych komediach i powieściach Richardsona, doprowadził Edmunda Leitesa do zaproponowania innej genezy, czysto anglosaskiej, nowoczesnej rodzinności demokratycznej<sup>47</sup>. Można utrzymywać, że kultura chrześcijańska sprzężona z nowymi aspiracjami demokratycznymi powinna prowadzić do syntezy tego rodzaju. Zakończenie *Emila* jest wyzwaniem moralnym na rzecz miłości, którego skutki trwają nadal. Wolność zawierania małżeństwa wedle upodobania prowadzi do ustanowienia większej oryginalności społeczności zachodnich w stosunku do Azji i świata islamicznego. Jednak można pytać, czy opis normatywny kobiecości, nieodłączny temat od czasów romantyzmu, potrafi oprzeć się coraz to większemu egalitaryzmowi obu płci.

---

46 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 50.

47 E. Leites, *La passion du boheur*, Paris 1988; C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 51.

## Seksualność istotnym wymiarem miłości

Dociekania filozoficzne na temat miłości zarówno w starożytności, jak i w czasach nowożytnych pokazują, że zajmujący się nią filozofowie mało rozprawiali o seksualności, chyba że dla wskazania, jak należy ją opanowywać, a w perspektywie zainspirowanej stoicyzmem jako ślepą i namiętą siłę, która sprzeciwia się racjonalności. Tezy postawione przez Tomasza z Akwinu (że akt seksualny nie ma innego celu, jak tylko wytrysk nasienia i że jedyną jej celowością jest poczęcie dla gatunku dziecka, które może być kształcone w sposób najpełniejszy tylko w ramach małżeństwa)<sup>48</sup> są bardziej radykalne niż ich podobne sformułowania, jakie można odnaleźć w późniejszej tradycji.

Na uwagę więc zasługują poglądy Artura Schopenhauera (1788–1860). Jest on pierwszym filozofem po Rousseau, który pojmował popęd jako najgłębsze źródło miłości. Analityczną ambicją wyrażoną w książce *Metaphisik der Geschlechtsliebe*<sup>49</sup> jest prześledzenie różnych przejawów miłości poprzez tego, kto żyje, czuje i myśli, a następnie wyrażenie tych danych w formie najbardziej wyrafinowanej, by odnaleźć w tym materiale wspólne źródło miłości. Jego zdaniem zasada miłości tkwi w tym, że wola ludzka ma ślepą tendencję do uwieczniania życia, czego najmocniejszym wyrazem jest trwałość gatunku ludzkiego. Jedynie rodzaj ludzki uwieczniany poprzez miłość pozwala odnawiać się gatunkowi. Instynkt seksualny jest nawet sercem woli życia i w konsekwencji całego chcenia<sup>50</sup>. To przyszłe pokolenie poszczególnych jednostek poprzez cierpienia i pasje miłości podejmuje wysiłek dojścia do zaistnienia. Fundamentalnym popędem jest zatem wola brana w sobie. Popęd ten objawia się w świadomości jako miłość u każdej jednostki, która dąży do zachowania życia i stara się wzbudzić jedność z takim, a nie innym obiektem. Miłość powinna być odnoszona do podstawowego instynktu, który wyjaśnia miłosne wybory.

W cierpieniach miłości i w nieprzewidywalnej potrzebie innego bytu Schopenhauer rozpoznaje „westchnienie geniusza gatunku”, przez co gatunek „manipuluje jednostką”. Maską, pod którą ten uporczywy popęd woli się ukrywa, jest dążeniem do szczęścia bez końca w formie satysfakcji płynącej z miłości. Oczekiwaniem, którego niespełnienie może prowadzić do

48 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II–II, 153, 3.

49 A. Schopenhauer, *Metaphisik der Geschlechtsliebe*; *Psychologia miłości*, przeł. M. Borkowski, Warszawa 1901.

50 C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 50.

samobójstwa lub innych rozwiązań, które, jeśli nawet wydają się szczęśliwe, jak to jest z małżeństwem z miłości, to uświęca ono jedynie zwycięstwo dążeń przyszłego pokolenia kosztem tego, jak wyobrażają sobie życie obecnie bytujący ludzie łączący się w małżeńskie pary. Można zatem znaleźć ścisłą więź pomiędzy koncepcją Schopenhauera a mitem przedstawionym przez Arystofanesa w *Uczcie*. Instykt gatunku, którego wyrazem psychologicznym jest miłość, jest jedynym instynktem ludzkim, który domaga się dwóch jednostek, by móc się spełnić. Skoro całości androgenne są poprzecinane, to dla gatunku staje się także niezbędne to, by każda całość poświęciła się siebie samej<sup>51</sup>.

Także przesadną, jak może się wydawać (Schopenhauer nie bierze w ogóle pod uwagę tego, że istnieją takie formy miłości, które nie mogą mieć innego celu jak tylko instykt prokreacji), jest koncepcja miłości będąca dążeniem do całościowego zrozumienia miłości. Zakres hipotez metafizycznych podanych przez Schopenhauera ukazuje jego intencję umieszczenia kwestii miłości na terenie, który uznawał on za względnie naukowy. Takie rozumienie miłości nie powstrzymuje Schopenhauera przed umieszczaniem pod nazwą czystej miłości także współczucia, dobroczynności w najwyższej formie, poprzez którą dokonuje się wyzwolenie człowieka.

Także w dziełach Zygmunta Freuda (1856–1939) natrafiamy na próbę zrozumienia zasady miłości w kontekście seksualności. Definiuje on psychoanalizę jako wiedzę o miłości. Chce przywrócić z powrotem ciała i seksualności konotację wyrażaną przez zasadę miłości. Relacje, postawy, fakty świadomości, „wszystkie poruszenia zazwyczaj czułe i przyjazne, dla jakich nasz język używa wieloznacznego słowa «miłość», są zaliczane do «poruszeń seksualnych»”<sup>52</sup>. Zaznacza on, że poruszenia seksualne są hamowane co do pierwotnego celu bądź sublimowane, kiedy wyrażają się w zapomnianym uczuciu miłosnym o podłożu seksualnym. Jednak seksualność, o której mówi Freud, powinna być odłączona od bardzo wąskiego odnoszenia jej do narządów płciowych, ponieważ one jedynie wtórnie służą prokreacji. Dlatego mówienie o psychoseksualności jest ważne, nie pozwala bowiem poniechać trudu, by również zobaczyć, a także docenić psychiczny wymiar życia seksualnego<sup>53</sup>. Freud, odnosząc się do Platona, przypomina, że Eros pokazuje swoje

51 Por. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 50.

52 Zob. Z. Freud, *Psychologia nieświadomości*, Warszawa 2009, s. 131–144; H. Zvi Lothane, *Rola etyki miłości w praktyce psychiatrycznej. The role of ethics of love in psychiatric practice*, „Psychiatria” 12 (2015) nr 2, s. 67–76.

53 Zob. Z. Freud, *Moje poglądy na temat roli seksualności w etiologii nerwic*, przeł. R. Reszke, [w:] tenże, *Życie seksualne*, Warszawa 2009, s. 131–140; R. Michalski, *Paradoksy freudowskiej teorii*



pochođenje, swoją aktywność i swoją relację do miłości pomiędzy płciami jako doskonałe odzyskanie siły miłości, jako libido psychoanalizy. Szczególny charakter miłości wedle Freuda związany jest z faktem, że osoby jawią się sobie jako niezależne od akceptacji przedmiotu poprzez zmianę głównej wartości bycia kochanym na kochanie samego siebie<sup>54</sup>.

Siła miłości potwierdza przeto zdolność, jaką posiadają poruszenia seksualne do bycia oddziałującymi i pochodnymi. Miłość jest siłą rozwoju, zróżnicowania, to znaczy indywidualizacji w sensie, iż jednostka znajduje w sobie zasadę swego ustanowienia w trakcie ciągłej redefinicji swoich przedmiotów miłości, lecz także ludzki rozwój będący zawsze odpowiedzią na zawód miłosny, ponieważ energia miłości kształtuje strukturę psychiczną. Charakter lub *ego* jest niczym pozostałości inwestycyjne porzuconych przedmiotów i zawiera historię wyborów przedmiotów<sup>55</sup>.

Jej moc, jak zauważa Jonathan Lear, zasadza się w fakcie, że miłość jest „dążeniem do odzyskania w rzeczywistości tego, co się zgubiło oddając się fantazjowaniu jako podstawowemu trybowi życia umysłowego”<sup>56</sup>. Jeżeli sposób, w jaki Freud odczepia seksualność od genitalności i prokreacji, odróżnia go od Schopenhauera, to jednak ambicja przeanalizowania odniesienia miłości do seksualności przybliża go ściśle do niego, tak samo jak i wyraźna świadomość, którą jeden i drugi posiadają na temat dwuznaczności tego, co nazywamy miłością. U Schopenhauera miłość ma status siły, która niszczy i przekracza racjonalny namysł jednostki. U Freuda miłość też jest natury konfliktowej, przywiązanej bądź do nienawiści siebie, bądź do wezwania oczyszczonego i pobudzonego nawet najbardziej archaicznych form erosa, lecz sprowadza go stale do wymiaru podziemnego. W swojej analizie metapsychologicznej Freud opisał uwarunkowania miłosne, wedle których ludzie skuteczniają swoje wybory przedmiotu miłości. Każda osoba określa dla siebie strukturę erotyczną wymagań i oczekiwań, które są warunkami wstępnymi miłosnego zakochania się. Taka struktura jest stale powtarzana, wielokrotnie podejmowana w trakcie życia osoby. Jeżeli potrzeba miłości nie daje pełnej satysfakcji, to taka osoba będzie się zbliżała do każdej nowej oso-

---

wyparcia. Część II, „Studia z Historii Filozofii” 7 (2016) nr 2, s. 209–241, <https://doi.org/10.12775/szhf.2016.031>.

54 Zob. Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1967, s. 104.

55 Z. Freud, *Das Ich und das Es*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt am M., 2009.

56 J. Lear, *L'Amour et sa place dans la nature*, PUF, Paris, 1990.

by, którą napotka, antycypacjami libido<sup>57</sup>. Miłość staje się okazją do ponownego pojawienia się czynności fantazjowania w kontekście życia umysłowego, lecz już na wyższym poziomie organizacji. Przeżywana miłość, która jest przedstawiana psychoanalitykowi, jest też okazją do ponownego przeżycia wzruszeń archaicznej miłości i powtórzenia pewnych reakcji, do wyrażenia istotnych cech każdego miłosnego stanu.

Rozważając poglądy wspomnianych powyżej myślicieli na temat miłości i seksualności, trzeba również przywołać gwałtowne krytyki, dla których miłość w jej definicji filozoficznej, romantycznej i psychoanalitycznej stała się przedmiotem ataku części feministek w przeciągu ostatnich dziesięcioleci. Pierwsze zarzuty feministek co do takiego rozumienia miłości pojawiły się w XVIII wieku. W obszarze żądań równości seksualnej (równości wykształcenia, prawa własności, przywilejów prawnych) wskazywały one na ujarzmianie kobiet, jakie się dokonuje w relacji miłosnej. Słynną stała się uwaga Simone de Beauvoir poczyniona w książce *Druga płeć*: „Słowo miłość nie ma tego samego sensu dla dwóch płci, i to jest przyczyną poważnych nieporozumień, które je dzielą”, doczekała się, jak to zostało wspomniane powyżej, radykalnej interpretacji w *Dump love mouvement (A bas l'amour! – Precz z miłością)*<sup>58</sup>.

Zasadniczym przedmiotem ich krytyki jest przekonanie, że miłość romantyczna nie ma nic ze wzniosłości ani boskości, ale jest ona kulturowym wynalazkiem mężczyzn, stworzonym przez nich po to, by ujarzmić kobiety. Mężczyźni idealizują w niej kobiety, by je eksploatować, a kobiety idealizują w tej miłości mężczyzn i pozwalają się eksploatować. Romantyczny ideał miłości został zatem okupiony stworzeniem fałszywych wartości i ukazywaniem niektórych tylko cech kobiecych. Wychwalając poprzez nie to, że kobieta powinna być kobieca pomimo swojego sukcesu społecznego i że mężczyzna powinien być atrakcyjny poprzez swoje sukcesy zawodowe, stwarza się możliwość eksploatowania niewiast. Miłość jest ukazywana tam jako swoista zasada uległości i eksploatacji, co pokazuje historia filozofii, a także wiele z dzieł literackich, a nawet odkrycia psychoanalizy. U kobiet miłość koresponduje z potrzebą bycia częścią innego, kogoś, kogo one podziwiają. Jest ona także fenomenem ukazującym nierówność i relację władzy. Co więcej, miłość romantyczna jest wytworem kulturowym, zależnym w dużej mierze od definicji ról społecznych. Na poparcie takiej tezy Monique Canto-Sperber

57 Zob. Z. Freud, *Metapsychologiczne uzupełnienie teorii marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, [w:] tenże, *Psychologia nieświadomości*, Warszawa 2009, s. 131–144.

58 J. Trebicot, *Two Formers of Androgenism*, dz. cyt.

powiada, że kultura męska jest rozumiana jako pasożytnicza i żywi się bez wzajemności emocjonalną siłą kobiet, utrzymując je w formie faktycznej zależności. Na poparcie swej tezy przytacza ona zabawny slogan lat 70., zanany we Francji: „Kobieta bez mężczyzny jest jak ryba bez roweru”<sup>59</sup>.

Dokładniejszy namysł pokazuje jednak, że feministyczne krytyki miłości romantycznej dotyczą tak naprawdę głównie stereotypów miłości. Prawdą jest, że miłość jest umacniana przez dystans i niedostępność, w jakiej utrzymywany jest obiekt, lecz może być także głęboką przyczyną równości z powodu wymieszania warunków społecznych i źródeł etnicznych, które może spowodować. Jak trafnie zauważa Canto-Sperber, miłość jest emocją najbardziej przejrzystą i najbardziej obciążoną iluzjami, lecz taka emocja jest głęboko zakorzeniona w życiu umysłowym i wyraża ona zasoby poznawcze i uczuciowe, których nie można się pozbyć, gdyż byłoby to tak absurdalne, jak nierealne. Posiadanie innej idei miłości nie oznacza jej zniszczenia. Wspomniana powyżej filozof uważa, że społeczna i kulturalna definicja miłości przemieni się z pewnością w tym samym czasie, kiedy będą ewoluowały zależności między mężczyznami a kobietami, lecz uważa ona, że lepiej jest pojmować taką przemienioną miłość jako część rozstrzygnięcia, że taka miłość jest po prostu problemem<sup>60</sup>.

## Miłość jako posiadanie innego lub jako negacja siebie samego

W jeszcze innym aspekcie ukazuje miłość Jean-Paul Sartre (1905–1980), który poświęca jej analizie trzecią część *L'être et le néant*, dociekając tego, czym są konkretne relacje z drugim. Stwierdza on, że są one językiem, masochizmem, obojętnością, pragnieniem, nienawiścią i sadyzmem. U podłoża rozważań na temat relacji miłości znajduje się jego koncepcja stosunku z drugim. Relacja z drugim jest zasadniczo przeżywana w wymiarze cielesnym, a miłość jest rozumiana jako środek, przez który wcielona świadomość wchodzi w kontakt z inną świadomością<sup>61</sup>. Obecność drugiego jest atakiem na świadomość.

---

59 M. Canto-Sperber, *Amour*, [w:] *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, ed. M. Canto-Sperber, s. 52.

60 Zob. M. Canto-Sperber, *Amour*, dz. cyt., s. 52.

61 Zob. J.-P. Sartre, *Esse d'ontologie phénoménologique*, Paris 1995, 401.

„Pojawienie się drugiego – powiada Sartre – sprawia, że nie może zabraknąć myślenia o fatalnym charakterze, jaki ma niekiedy spotkanie miłosne, uderza ono byt-dla-siebie w samo serce”<sup>62</sup>. Kontakt z innym jest jednocześnie szczęściem i zagrożeniem, ponieważ „podnosi mnie do bycia, bez tego, bym mógł zbliżyć się do tego bycia, ani nawet postrzec go. Drugi zatrzymuje sekret, kim jestem”<sup>63</sup>. A to dlatego, że jest on w posiadaniu sekretu, iż ukochana osoba jest odróżnialna od wszelkich innych. Staje się ona jedyną, przedmiotem codziennego kultu, co najmniej o tyle, że tylko ona zatrzymuje sekret bycia kochaną. Tymczasem miłość jest tylko wtedy, kiedy jest ona oparta na wolności drugiego, co staje się zasadą bycia tego, który kocha. Kochający chce być kochanym przez kogoś, kto jest wolny, by go nie kochać, lecz w tym samym czasie na próżno szuka on możliwości zjednania sobie takiej wolności drugiego, by móc odzyskać swoje bycie-dla-siebie. Pragnienie posiadania, tak charakterystyczne dla miłości, nie tyle zmierza do posiadania drugiego, co raczej do uchwycenia się wolności, którą kochający chce uczynić swoją wolnością, sposobem istnienia. Jak zauważa Canto-Sperber, dobrze to ukazał Marcel Proust w książce *W poszukiwaniu straconego czasu*. Opowiadający usiłuje zatrzymać uwięzioną Albertynę do swojej dyspozycji, lecz świadomość młodej dziewczyny wyrywa mu się ciągle i tylko wtedy udaje mu się ją zatrzymać, kiedy ją kontempluje podczas snu w tym, co nazywa on „uspakajającym lekarstwem”, które może osiąść jego świadomość<sup>64</sup>.

Realnym celem miłości jest projekt stworzenia samego siebie polegający na próbie urzeczywistnienia dwóch przeciwstawnych nastawień. Mogę negować cudze bycie, które jest mi dane z zewnątrz, i starać się przemienić je w obiekt, ale wtedy moja podmiotowość wyrywa się posiadaniu i zatwierdzeniu przez drugiego. Lecz mogę także przyswajać taką wolność, jaką jest drugi, a którego to postrzegam jako podstawę mego bycia-w-sobie. W jeden lub drugi sposób jestem jednak „doświadczeniem” drugiego, ponieważ jestem przed jego obliczem bądź jako zagrożenie jego własnej wolności, jako przyczyna jego obiektywizacji, bądź jako całkowite utożsamienie się z nim. Każda z tych tendencji wcielenia drugiego w swój świat jako obiektu dla mnie i jako obiektu, w którym chciałyby się zatopić jako podmiot, ukazuje śmierć drugiego jako bytu-dla-siebie.

---

62 J.-P. Sartre, *Esse d'ontologie...*, dz. cyt., s. 402.

63 J.-P. Sartre, *Esse d'ontologie...*, dz. cyt., s. 404.

64 Zob. M. Canto-Sperber, *Amour*, dz. cyt., s. 52.

A zatem relacje miłosne są systemem nieskończonych odwołań się, analogicznych do czystego schematu «odbijanie – odbite» świadomości, pod idealnym znakiem wartości zwanej miłością. Obie świadomości są oddzielone przez negację drugiego, jakiej szuka miłość dla zdominowania wszystkiego, ryzykując zdominowanie siebie w tym samym czasie, kiedy usiłuje ona zdominować drugiego. Wymagam, by drugi mnie kochał, lecz jeżeli mnie kocha, to on mnie zwodzi przez tę samą miłość. Poszukiwanie połączenia się osób żywi się poszukiwaniem dwoistości seksualnej. W tym poszukiwaniu inności schodzą się miłosna pasja z erotycznym uwodzeniem<sup>65</sup>.

Problematyka ta została podjęta także przez Thomasa Nagela (1937–) w zupełnie nowatorskim eseju, jak na tradycję analityczną, poświęconym analizie pragnienia seksualnego i jego perwersji. Nagel odwołuje się, wyraźnie to zaznaczając, do analizy Sartre'owskiej<sup>66</sup>. Odrzuca przekonanie, że pragnienie seksualne jest namiętnością, ponieważ gdyby tak było, to wówczas nie miałoby sensu mówienie o przewrotności. Uważa on, że pragnienie seksualne jest skierowane ku określonej osobie i rozpoczyna odnoszenie się do świata zewnętrznego, i trwa ono w rzeczywistości biologicznej, do której przyłącza się złożona struktura psychiczna. Pragniemy osoby z powodu kilku zachowań, które odnajdujemy w niej jako pociągające, lecz zachowania te nie są przedmiotem pragnienia. Widać to dokładnie, kiedy studiuje się paradygmatyczny przypadek wzajemnego pragnienia, a który to ujawnia złożony system wzajemnie nakładających się percepcji. Świadomość, że kochający powinien pragnąć osoby, którą kocha, jest tak samo konieczna, jak i świadomość, że ma on też pragnienie siebie. W słynnym fragmencie swego eseju Nagel opisuje wzajemną świadomość, jaką mają mężczyzna i kobieta, nazywa ich Romeo i Julia, gdy się spotykają po raz pierwszy. Zaczynają oni odczuwać pragnienie, którego doświadczają, on i ona. Istnieje wymiana spojrzeń, później pojawia się pewność, że te dwa byty w trakcie wymiany wzajemnych spojrzeń nabywają przekonania, że ich własne reakcje są zauważane i doświadczane przez drugiego<sup>67</sup>. Odczute pragnienie karmi się postrzeżeniem pragnienia drugiego. Każde z nich ma świadomość, że i drugi ma świadomość własnego pragnienia oraz pragnienia, którego jest obiektem. Romeo jest świadomy skutku, który wytwarza w Julii, oraz świadomości, którą ma ona, że to, co ona czuje,

65 M. Canto-Sperber, *Amour*, dz. cyt., s. 52.

66 T. Nagel, *Sexual Perversion*, [w:] *Moral Questions*, Cambridge 1979, s. 39–52.

67 T. Nagel, *Sexual Perversions*, dz. cyt., s. 39–52; por. T. Nagel, *Sexual Perversion*, [w:] *The Philosophy of Sex*, ed. A. Sobel, Lanham, Boulder, New York–Oxford 2002, s. 9–20.

zostało spowodowane przez niego. W złożoności wymiany wspomnień korespondują ze sobą wzajemne formowanie się pewności i mnożenie się poziomów takiego ujęcia świadomości<sup>68</sup>. Ogólna struktura fenomenu wzajemnego rozpoznawania się została też ukazana w artykule Paula Grice'a<sup>69</sup>. Odnosi się ona do intencji wytwarzania przeświadczenia lub skutku u drugiej osoby, powodującego rozpoznanie intencji, która miała wytworzyć odpowiedni efekt. Wzajemne pragnienie doświadczane przez Romea i Julię jawi się jako pragnienie, by drugi był poruszony poprzez rozpoznanie pragnienia, które zostało przeze mnie w nim wzbudzone.

Wydaje się, że Canto-Sperber trafnie zauważyła, że miłość nie jest emocją bardziej moralną niż inne, jeżeli nawet miłość i przyjaźń (w mniejszym stopniu) dają nam najgłębszy dostęp do drugiego. Jednak miłość ma wielką wewnętrzną wartość moralną jako emocja, ponieważ przejawia się w odniesieniu do takiego stanu świadomości, który ma wartość pozytywną. Pomaga w zrozumieniu realności i ukształtowania kryteriów oceny moralnej poprzez posiadane koncepcje ludzkiej egzystencji. Co więcej, w ramach relacji miłosnej odnajdujemy formę dynamicznej ciągłości, poprzez którą oceniamy i wartościujemy różne aspekty nas samych i drugiego i w której w różny sposób można zdefiniować pragnienia, które wiążą nas z nami samymi i nadają sens naszemu życiu. Wiąż miłości z moralnością polega także na tym, że zobowiązuje nas ona do stałego chcenia, za pośrednictwem drugiego, jakiejś rzeczy ważnej dla naszego życia i często wzbudza w nas pragnienie ulepszenia nas samych. Zapewne miłość jest częściowo pozbawiona bezstronności i powszechności, które służą dzisiaj do definiowania moralnego przeznaczenia człowieka, lecz przedstawia jeden z najlepszych sposobów dostępu, jakimi dysponujemy, do zrozumienia nas samych i drugiego. A zatem może jest i tak, że wspomniani na samym początku myśliciele mówią o tym samym?

---

68 M. Canto-Sperber, *Amour*, dz. cyt., s. 53.

69 P. Grice, *Meaning* (1948, 1957), [w:] *Studies in the Way of Words*, Cambridge–London 1989, s. 213–223.

# Abstrakt

## *Miłość jako forma poszukiwania tego, co moralnie dobre*

Przedmiotem rozważań zawartych w tym rozdziale jest pojęcie miłości ujmowanej zarówno od strony obiektu ją wywołującego, jak i miłującego podmiotu. Porównanie pewnych koncepcji w wymiarze historycznym pozwala lepiej zrozumieć, czym jest miłość jako najpełniejsza forma poszukiwania moralnego dobra. Porównanie różnych koncepcji w wymiarze historycznym ukazuje, czym jest miłość jako najpełniejsza forma poszukiwania moralnego dobra. Z jednej strony ujmowano miłość jako pragnienie wywołane przez konkretny przedmiot jawiący się jako godny zdobycia, z drugiej ukazywano miłość jako pewne pragnienie (*conatus*), które poszukuje takiego, a nie innego przedmiotu godnego umiłowania, czemu towarzyszy radość. Analizy historyczne ukazują także miłość w rozumieniu romantycznym i to w dwojakim znaczeniu: dworskim i literackim, czego przykładem mogą być dzieła Rousseau *Emil* i *Nowa Heloiza*. Istotnym wymiarem miłości jest seksualność, której przypisywano najróżniejsze zadania (Schopenhauer, Freud). Analiza różnych stanowisk pokazuje, że feministyczne krytyki miłości romantycznej dotyczą tak naprawdę głównie stereotypów miłości. Prawdą jest, że miłość jest umacniana przez dystans i niedostępność, w jakiej utrzymywany jest obiekt, lecz może być także głęboką przyczyną nierówności z powodu wymieszania warunków społecznych i źródeł etnicznych, które może ona spowodować. Ma to również odniesienie do problematyki traktowania drugiego niczym rzeczy lub zniewalania siebie (Sartre). Ważnej korekty poglądów Sartre'a dokonał Nagel. Twierdził on, że posiadanie świadomości, iż kochający powinien pragnąć osoby, którą kocha, jest tak samo konieczne, jak i świadomość, że ma on też pragnienie siebie. Z kolei Canto-Sperber zauważyła, że miłość nie jest emocją bardziej moralną niż inne. Jednak miłość ma wielką wewnętrzną wartość moralną jako emocja, ponieważ przejawia się w odniesieniu do takiego stanu świadomości, który ma wartość pozytywną. Pomaga w zrozumieniu rzeczywistości i ukształtowania kryteriów oceny moralnej poprzez posiadane koncepcje ludzkiej egzystencji.

**Słowa kluczowe:** *conatus*, miłość, poszukiwanie obiektu, pragnienie obiektu, seksualność, świadomość

# Abstract

## *Love as a Form of Seeking the Morally Good*

The subject of this chapter's considerations is the concept of love, understood both from the perspective of the object causing it and the loving subject. Comparing certain concepts within a historical dimension allows us to better understand love as the most complete form of searching for moral good. On the one hand, love was perceived as a desire caused by a specific object that appears worth obtaining; on the other hand, love was presented as a certain desire (*conatus*) that seeks one object over another, worthy of love, accompanied by joy. Historical analyses also show love in the romantic sense, in two forms: courtly and literary, as exemplified by the works of Rousseau, *Emile* and *New Heloise*. An important dimension of love is sexuality, which has been assigned various roles (Schopenhauer, Freud). The analysis of various positions shows that feminist critiques of romantic love mainly concern stereotypes of love. While love is sometimes strengthened by the distance and inaccessibility in which the object is kept, it can also be a profound cause of inequality due to the mixture of social conditions and ethnic factors it may involve. This also relates to the issue of treating others as objects or of self-enslavement (Sartre). Nagel made an important correction to Sartre's views, arguing that it is as necessary for the lover to desire the person he loves as it is to be aware that he also desires himself. In turn, Canto-Sperber noted that love is not a morally superior emotion compared to others. However, love has great intrinsic moral value as an emotion because it manifests in relation to a state of consciousness that holds positive value. It helps in understanding reality and shaping the criteria of moral assessment through concepts of human existence.

**Keywords:** conatus, love, search for an object, desire for an object, sexuality, consciousness