

tw. „przywiązania”. Albo „rzekoma miłość” wywodząca się z „ucieczki przed sobą” („niemożności bycia samemu”), bądź ze „wspólnoty zainteresowań” — która również nosicieli samego aktu może przywieść do złudzenia, że „kochali” pewien przedmiot; albo patologiczne zniewolenie przez jakiś rys kochanego przedmiotu, podobny do [rysu] wcześniej kochanego obiektu; albo „wspólnota przekonań”, która niekoniecznie obejmuje miłość, lecz polega tylko na „szacunku”. Albo „wspólnota losu”, jak np. „koleżństwo”, które bardzo różni się od „przyjaźni” wspierającej się na miłości. Istota miłości nie powinna być osądzana na podstawie żadnego z tych możliwych złudzeń.

Myślę, że po odparciu trzech fałszywych interpretacji fenomenu, jakim jest miłość (jako ruch w kierunku „bycia wyższą wartością”), podstawowy fenomen stał się bardziej uchwytny. Jeśli ten fenomen oswobodzimy od wszelkich empirycznych oraz innych dodatków, to możemy powiedzieć: *Miłość jest ruchem, w którym każdy konkretny indywidualny przedmiot noszący wartości dochodzi do możliwych dla niego i zgodnie z jego idealnym przeznaczeniem najwyższych wartości; albo w którym osiąga on swoją idealną istotę wziętą w aspekcie wartości, która jest dla niego swoista*. Nienawiść natomiast jest ruchem przeciwstawnym. Nie wiukamy przy tym w to, czy chodzi tutaj o miłość własną, czy o miłość do kogoś innego, jak też we wszystkie inne możliwe różnice.

II. PODSTAWOWE WARTOŚCI MIŁOŚCI I „MIŁOŚĆ DO DOBRA”

Miłość w ogóle odnosi się do przedmiotów całej dziedziny wartości. Nie każdy jednak rodząj wartości, dzięki którym miłość kieruje się na przedmioty, nadaje aktowi *moralnie*

wartościowy charakter. Można by więc sądzić, że np. miłość do piękna, do poznania nie jest żadnym moralnie wartościowym aktem, ale [jest nim] miłość do dobra. Byłoby to bardzo błędne [zapatrywaniem]. Jakaż to wartość miałaby mieć miłość do piękna i do poznania, jeśli nie jakąś wartość moralną? Sama miłość do piękna nie jest piękna, miłość do poznania nie ma żadnej wartości poznawczej. Te rodzaje miłości również są nosicielami wartości moralnych, o ile akty miłości ujęte są jako *akty osoby*. A czy, tym bardziej, nie ma takiego charakteru miłość do dobra? Wpierw jednak powstaje kwestia: *Czy istnieje sama miłość do dobra?* Jak wykazałem gdzie indziej *, tutaj jest punkt zwrotny od antycznej do chrześcijańskiej idei miłości! Wedle tamtej istnieje miłość do „dobra”, wedle tej miłość jest nosicielem wartości „dobrej” w najpierwotniejszym sensie. Toteż odpowiadam na pytanie przecząco. Istnieje miłość do wszelkich wartości lub, lepiej [powiedziawszy], do wszelkich przedmiotów „na podłożu” wszelkich wartości, ale nie istnieje „miłość do dobra”! Miłość do dobra jako dobra jest nawet zła, ponieważ jest ona z konieczności faryzeizmem, którego formułę stanowi zdanie: „kochaj dobro” albo „kochaj ludzi, o ile są dobrzy” oraz „nienawidź zła, albo ludzi, o ile są zli”. Kochaj wszystko, jeśli jest nosicielem wartości — słusznie jest chrześcijańską zasadą — a złych nawet w szczególnej mierze! **

Dlaczego tak [jest]? Z tego prostego powodu, że moralne „bycie dobrym” jakiejś osoby (w swym pierwotnym sensie) — nawet w odniesieniu do sfery absolutnej — jest określone miarą posiadanej przez nią *miłości*; również moralna war-

* Por. *Das Ressentiment im Aufbau der Moral*, wyd. cyt.

** Można by sądzić, że powinno się kochać tak dobrych, jak i złych, ale kochać dobro, a nienawidzić zła, jest to nie do przyjęcia, ponieważ nie ma miłości i nienawiści do wartości bądź idęj wartości jako samostojnych przedmiotów; wszelka miłość i wszelka nienawiść dotyczy czegoś konkretnie istniejącego.

tość np. jakiejś „wspólnoty” [określona jest] miarą w ogóle włożonej w nią miłości. Nie powinna zatem istnieć miłość „do” jakiegoś „dobra”, które mogłoby stać się jej przedmiotem, ponieważ wśród aktów właśnie miłość jest *nosicielem* wartości „moralnie dobry” w wyróżnionym i najpierwotniejszym sensie. Gdyby było możliwe coś takiego jak prawdziwa miłość do dobra, to sama miłość nigdy nie mogłaby być nosicielem wartości „moralnie dobry” w najpierwotniejszym sensie; jednak ona jest (wśród aktów) *najpierwotniejszym* nosicielem „dobra”. Właśnie w owym ruchu od niższej do wyższej wartości wartość „dobry” ujawnia się najbardziej pierwotnie. Dlatego jest również wykluczone kochanie swego własnego bycia dobrym; nie można bowiem kochać własnego kochania innej osoby. Wstawmy się jednak w [położenie] kogoś, kto udaje, że „kocha dobro”! Czy np. pomoże on temu, o którego moralnej „dobroci” nie przekonał się przedtem? *Ktoż* jednak powie — jeśli uważa go za „złego” w jakimkolwiek sensie — że człowiek ten jest „zły”, jeśli tylko był wystarczająco kochany bądź przez siebie, bądź przez innych? Któż powie, że nie stałby się on kimś lepszym w akcie miłości i dzięki temu aktowi? Tutaj przebiega wyraźna granica między moralnością prawdziwą a faryzejską! Wykazaliśmy gdzie indziej *, że nie istnieje żadne „chcenie dobra dla samego dobra”! Kto pomaga drugiemu „nie tak jak gdyby mu zależało na jego pomysłowości czy zbawieniu” — jak mówi Kant — lecz aby być „dobrym”; kto widzi cudzą osobę jako sposobność do tego, by samemu „być dobrym”, do „działania dobrze” itd., ten nie jest dobry i nie zachowuje się dobrze, a tylko tak [czyni], aby bez faktycznego pojawienia się wartości „dobry” w swoim bycie, chceniu,

* Por. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertheilik* (wyd. cyf., s. 19 i n.) o „stosunku wartości «dobry» i «zły» do pozostałych wartości”.

działaniu „mógł sądzić”: „Jestem dobry”. Świat nie jest — jak powiedział kiedyś dowcipnie Shaw — gimnazjum moralnym mającym na celu ulepszenie naszego charakteru! Faryzeusz chce się dobrze „przedstawić” sobie lub innym, lub Bogu, ale nie *jest* on dobry. Pokazałem tam również, że nie istnieje też jakieś „chcenie uczynienia dobrze drugiemu” z tej prostej przyczyny, że „dobry” jest wartością, która na mocy istotnościowego prawa wiąże się jedynie ze spontanicznymi, wolnymi aktami i z bytem osoby, które, *na mocy istotnościowego prawa*, nie mogą podlegać wpływom zewnętrznym. [Sprawa] wygląda dokładnie tak samo tutaj! W spełnieniu aktu miłości pojawia się, zabyskuje w kochającym wartość „dobry” w najpierwotniejszym sensie! Każde rzekome uprzedmiotowienie dobra w miłości zawsze jest albo złudzeniem, że „dobrem”, a nie inną wartością jest to, co czynimy przedmiotem, albo złudzeniem, że dobro ujawnia nam się w miłości, a nie w innym akcie, np. w przedstawianiu i czuciu dobra, cieszeniu się dobrem itd.

Zachowuje to ważność również w stosunku do Boga. Najwyższą formą miłości do Boga nie jest miłość „do Boga” jako czegoś wszechdobrego, tzn. jakiejś rzeczy, lecz *współdokonywanie* jego miłości do świata (*amare mundum in Deo*) i do Siebie samego (*amare Deum in Deo*), tzn. to, co scholastycy, mistycy, a przedtem już Augustyn nazywali „*amare in Deo*”. Jeśli chcemy przyznać Bogu najwyższą jakość moralną w nieskończonym sposobie istnienia (*Seinweise*), możemy to [uczynić] tylko wtedy, gdy sami dokonamy [aktu] miłości (z Janem i Augustynem) do jego najbardziej wewnętrznej istoty i powiemy: Oto jest „nieskończona miłość”. Dopiero z tym rdzeniem boskiego centrum aktywnego wiążą się jako „aktybuty” jego „wszechdobroć” i jego absolutna doskonałość moralna. Toteż istnieje tylko

jeden podstawowy stosunek moralny między „dobrymi”: „Pójście za” (*Gefolgschaft*) dzięki naśladowaniu (*Nachfolge*) i współkochaniu*.

Z tego stanu faktycznego oraz z niezależnego od doświadczenia twierdzenia, że każda miłość (tak jest ona jakoś doświadczana) wywołuje (*setzt*) miłość wzajemną i o tyle też powoduje pojawienie się nowego dobra moralnego — również bowiem „miłość wzajemna” jest znowu, jako miłość, nosicielem [wartości] „moralnie dobry” — wynika zasada, którą chcemy nazwać „*zasadą solidarności wszystkich istot moralnych*”. Głosi ona, że zasadniczo każdy za wszystkich i wszyscy za każdego współodpowiadają za to, ile są moralnie warci; że — jeśli chodzi o całkowitą odpowiedzialność ludzkości jako nosiciela wszystkich wartości moralnych wobec idei istoty moralnie doskonałej — „wszyscy stoją za jednym” i „jeden za wszystkimi”; że zatem również każdy jest „współwinny” za „winę” drugiego i każdy *piętnownie uczęszczający* w pozytywnych wartościach moralnych wszystkich innych [ludzi].

Zasada ta jest następstwem tego, że nie ma żadnej miłości do dobra, że więc istnienie jakiegoś zła — dającego się bądź empirycznie wykazać, bądź też nie — zawsze współwarunkowane jest pełnym winy *brakiem miłości* ze strony *wszystkich* [ludzi] do nosiciela zła. Jeżeli bowiem miłość, o ile zostanie dostrzeżona, określa miłość wzajemną, czym w istocie może ona być zawsze, zgodnie z prawami możliwego rozumienia innych [ludzi], bez *uprzedniego* założenia (*Setzung*) szczególnej realności cielesnej istot i ich wzajemnego działania przyczynowego — to również każde istnienie jakiegoś zła jest w sposób konieczny współwarunkowane brakiem wzajemnej miłości, to zaś [uwa-

* Por. moje wywody o miłości do Boga w *Probleme der Religion*, w książce *Von Ewigem im Mensch*, wyd. cyt.

runkowane jest] brakiem pierwotnej miłości. Twierdzenia te są zupełnie niezależne od faktycznych, empirycznych kontaktów między ludźmi; są one także niezależne od tego, kto *in concreto* winę tę ponosi, a kto [jej] nie [ponosi], kto ma moralne zasługi, a kto [ich] nie [ma]. Są one też niezależne od człowieka jako przypadkowej ziemskiej istoty żywej. Istnieje zatem jakaś *całkowita winna* moralna i jakaś *całkowita zasługa* moralnej wspólnoty egzystencjalnej (*Daseinsgemeinschaft*) osób jako takich, która nigdy nie jest jedynie sumą moralnych wartości pojedynczych istot*.

Jeśli jednak miłość do dobra nie jest moralną miłością, to cóż wyróżnia miłość moralną? Z pewnością przeciwieństwem nie każda miłość w ogóle jest aktem moralnie wartościowym, chociaż zawsze jest aktem pozytywnie wartościowym, np. miłość do piękna, poznania, przyrody, sztuki, do wszystkich wartości rzeczowych (*Sachwerten*). Akty te na pewno nie są bezpośrednio nosicielami wartości moralnych, jakkolwiek mogą być [nosicielami] duchowych wartości aktowych, których wyższość w stosunku do wartości niższej czyni także ich osobowego nosiciela moralnie doskonałym. Odpowiadam na to: Tę szczególną wartość miłość ma wtedy, *gdy jest miłością osoby do samej osoby*.

III. MIŁOŚĆ I OSOBA

Istnieją rodzaje wartości, które pozostają w istotnościowym związku z nosicielem „osobą” i które przysługiwać mogą tylko jakiejś osobie; takimi są np. „wartości mające charakter cnót” (*Tugendwerte*). Poza tym istnieje jeszcze wartość osoby jako samej osoby, tzn. jako istotnościowego

* Na historyczne znaczenie tej idei w stosunku do „nowożytnej” moralności wskazałem w *Das Restatement im Aufbau der Moralen*, wyd. cyt.

nosiciela tych wartości mających charakter cnót. *Miłość do wartości osoby*, tzn. do osoby jako rzeczywistości za pośrednictwem [jej] wartości, jest *moralną miłością* w ścisłym znaczeniu. Pojęcie „osoby” dokładnie objaśniłem gdzie indziej *. Tutaj chcę jedynie zwrócić uwagę na to, że moralnie wartościową miłością nie jest ta [miłość], która kieruje się na osobę, ponieważ ma ona te lub owe właściwości i spełnia [pewne] czynności, ma takie czy inne „uzdolnienie”, jest „piękna”, posiada cnoty, ale ta miłość, która owe właściwości, czynności, uzdolnienia włącza w swój przedmiot dlatego, że należy do tej *indywidualnej* osoby. Toteż wyłącznie ona jest miłością „*absolutną*”, ponieważ jest niezależna od możliwej zmiany tych właściwości, czynności **.

Gdziekolwiek dane nam są indywidua, tam dane jest nam coś *ostatniego*, co w żaden sposób nie może być złożone z cech, właściwości, czynności. I odwrotnie, w tym rozważaniu, które prowadzi jedynie do indywiduów, cechy, właściwości, czynności tak długo posiadają charakter tylko abstrakcyjny i ogólny, jak długo nie wiemy, jakiego indywiduum są cechami, właściwościami. Do indywidualnej osoby odnosi się to, że jest nam ona w ogóle dana jedynie *przez* akt miłości i w nim, tzn. także jej wartość jako indywiduum dana jest tylko w przebiegu tego aktu. Przedmiotowość jako „przedmiot miłości” jest poniekąd miejscem, w którym jedynie osoba istnieje i dlatego też może się ona wyłonić. Właśnie dlatego zupełnie błędny jest „racjonalizm”, który pragnie jeszcze jakoś uzasadnić miłość do

indywidualnych osób, np. ich właściwościami, czynami, działaniami, sposobami zachowania. Właśnie przy próbie podjęcia tego uzasadnienia ostro przeciwstawia nam się fenomen indywidualnej miłości do osoby. Zawsze bowiem spostrzegamy potem, że o każdym z tych faktów możemy pomyśleć jako o zmiennym i ustępującym, nie mogąc jakoś z tego powodu przestać kochać tej osoby. Spostrzegamy dalej, że suma wartości, jakie mają dla nas jej właściwości i czynności, o ile rozważamy je osobno oraz podsumujemy nasze akty przychylności do nich, bynajmniej nie może pokryć naszej miłości do osoby. Pozostaje zawsze jakaś „nie dająca się uzasadnić” nadwyżka. (Naturalnie, to samo odnosi się także do nienawiści). Również niezwykle zmienną uzasadnień, które staramy się sobie stworzyć [chcąc odpowiedzieć] na pytanie, „dlaczego” kogoś kochamy, wskazując, że te wszystkie powody wyszukiwane są dopiero później i że żaden nie jest właściwą tego „przyczyną”.

Jak jest nam dana w miłości osoba? Przede wszystkim wyjaśnijmy sobie: Chociaż miłość jako najbardziej osobiste zachowanie jest przeciw zachowaniem całkowicie *obiektywnym* — w tym sensie „obiektywnym”, w jakim w niej wychodzimy (w sposób ponadnormalny) ze stanu pograżenia (*Befangenheit*) w naszych własnych „zainteresowaniach”, „życzeniach”, „myślach” — to *jednak* to, co w człowieku jest osobą, *nie* może być nam dane *jako* „przedmiot”. Niemożliwe jest uprzedmiotowienie osób ani w miłości, ani w innych prawdziwych „aktach”, choćby to były „akty poznawcze”. Osoba jest niepoznana (*unerkant*) i w „wiedzy” nigdy nie dająca się zaprezentować (*nie gebare*) indywidualnie przeżywaną substancją jednoczącą (*Einheitssubstanz*) wszystkie akty, które spełnia jakaś istota;

* Por. w *Der Formalismus in der Ethik* (wyd. cyt.), rozdziały *Zur theoretischen Auffassung der Person überhaupt* i *Die Person in ethischen Zusammenhängen*.

** Już Aristoteles mocno to podkreślił w *Etyce Nikomachejskiej* we wnikliwym rozdziale o przyjaźni.

nie [jest] zatem żadnym „przedmiotem”, a coś dopiero „rzeczą”. Może być mi jeszcze przedmiotowo dane tylko: 1) cudze, ciało w sensie fizycznym (*Körper*), 2) jedność cielesna, 3) Ja i przynależna [mu] (witalna) „dusza”. Dotyczy to także każdego w stosunku do siebie samego. Osoba może być mi dana jedynie wtedy, gdy „współdokonyję” jej aktów — poznawczo w „rozumieniu” i „przeżywaniu cudzego przeżywania” (*Nachleben*), moralnie zaś w „pójściu za” [nią] (*Gefolgschaft*) Moralny rdzeń np. osoby Jezusa dany jest tylko jednemu: Jego uczniowi. Dopiero bycie uczniem umożliwia owo prezentowanie się (*diese Gegebenheit*). Może być ona dana uczniowi, który nic „historycznego” o nim [Jezusie] nie wie, [nie wie] nic o jego życiu zewnętrznym, a nawet o jego historycznym istnieniu; bowiem *wiedzieć* o sobie, że jest się uczniem — co naturalnie zakłada wiedzę o historycznej egzystencji mistrza — jest już czym innym niż *być* uczniem. Teologowi natomiast jako teologowi — cokolwiek wiedziałby on o przebiegu jego życia (z jego psychicznymi przeżyciami łącznie) — może ona nigdy nie być dana; dla spojrzenia teologa pozostaje ona w konieczny sposób „transcendentna”. Zapomina o tym każdego dnia nasz uczony intelektualizm teologiczny!

Wszystkie wartości, które wiążą się z ciałem w sensie fizycznym (*Körper*), ciałem (*Leib*), duszą, mogą być nam jeszcze dane przedmiotowo — również w miłości do owych nosicieli wartości. Nie tak [są dane] czyste wartości osobowe, tzn. wartości samej osoby. Gdziekolwiek jeszcze jakoś „przedmiotawiany” człowieka, tam wymyka nam się z rąk jego osoba, a pozostaje jedynie sama jej osłona. Możemy jednak jeszcze przedmiotowo kochać nie-moralne wartości samej osoby, np. wartość jej intelektu bądź siły artystycznej, które uchwytny w przeżywaniu cudzego przeżywania; ci nosiciele wartości „uprzedmiotawiają”

się dla nas dzięki przeżywaniu cudzego przeżywania. Nigdy jednak nie możemy w ten sposób uchwycić jej wartości czysto moralnej, ponieważ jej pierwotnym nosicielem jest tylko akt miłości osoby. Toteż ta jej ostateczna wartość moralna dana jest nam jedynie we współdokonaniu jej własnego aktu miłości. Aby mieć daną ową wartość moralną, musimy kochać we „współmiłowaniu” to, co kocha wzór. Istnieje jeszcze jedna [droga], na której może się uprzedmiotowić, wprawdzie nie sama osoba, ale jej jaźń — i to inaczej niż bezpośrednio przez fenomeny wyrazowe. Wszędzie tam, gdzie kochaną osobę odczuwamy jako znacznie nas przewyższającą, występuje fenomen [polegający na tym], że ujmujemy jej byt osobowy przez to, iż „współdokonyjemy” aktów jej miłości własnej i pa-trzmy, co jest nam dane w tych współdokonanych aktach. To kochające uczestnictwo np. w miłości, którą Bóg kocha siebie samego, niedawno Franciszek Brentano w swojej książce o Arystotelesie chciał znaleźć już w jego metafizyce (?), a niektórzy mistycy i scholastycy nazywali „*amare Deum in Deo*”. Analogiczny stan faktyczny jest nam dobrze znany również między ludźmi. W pewnych okolicznościach możemy bardziej kochać jakiegoś człowieka, niż on kocha siebie samego. Na przykład wielu nienawidzących siebie jest kochanych, a każde współdokonyjące uczestnictwo w ich aktach nienawiści do siebie byłoby jakimś „nienawidzeniem ich”. Istnieją też przypadki, w których nienawiść do siebie danego człowieka topnieje dzięki słowom kochającego go i przez niego zarazem we wzajemnej miłości kochanego: „Nie powinien on przecież tak nienawidzić tego, kogo ten kochający tak bardzo kocha”. Gdziekolwiek człowiek nie nienawidzi, lecz kocha siebie samego, tam „współdokonywanie” jego miłości własnej jest *jedną* z form, jaką może przybierać miłość do drugiego człowieka.

IV. FORMY, MODY ORAZ RODZAJE MIŁOŚCI I NIENAWIŚCI

To, co dotychczas przedstawiliśmy jako akty miłości i nienawiści, są to jedynie owe ostateczne identyczne *istotności aktów*, które pozostają takie same mimo (*in*) wszystkich różnic, jakie wykazują te akty. Możemy je jednak charakteryzować stosownie do trzech kierunków ich zróżnicowania, które nazywam odmiennosciami pod względem *form, rodzajów* oraz *modi* miłości i nienawiści.

Zgodnie z podstawowym podziałem wszystkich aktów na akty witalne lub akty ciała, czysto psychiczne lub akty-*Ja* (*Ichakte*) oraz duchowe lub akty osoby, miłość i nienawiść przedstawia nam się również w trzech *formach* istnienia: jako duchowa miłość osoby, psychiczna miłość indywidualum-*Ja* oraz jako miłość witalna lub namiętna. Chociaż akty witalne, psychiczne i duchowe różnią się już w sobie jako akty i są rozmaicie przeżywane (nie dopiero ze względu na swych nośców), są one przecież istotnościowo powiązane z tymi noścami — „ciało”, „Ja” i „osoba”. Jednocześnie owe formy aktów emocjonalnych w sposób istotnościowy wiążą się też z określonymi rodzajami *wartości* jako swymi noematycznymi korelatami. Akty witalne wiążą się z wartościami „tego, co szlachetne” i „tego, co pospolite” bądź „tego, co niezdatne” (*das Schlechte*), akty psychiczne — z wartościami poznania i tego, co piękne (wartości kulturowe), akty duchowe — z wartościami tego, co święte (i tego, co nieświęte). Odpowiednio do tego najwyższą formą miłości jest miłość do przedmiotów (względnie osób), które noszą wartość „świętą”; najwyższą formą psychicznej miłości jest miłość *Ja* do jakichkolwiek wartości kulturowych, a miłości witalnej — miłość do tego, co szlachetne. W stosunku do

IV. Formy, «mody» oraz rodzaje miłości i nienawiści

261

przedmiotów noszących jedynie wartość „przyjemny” nie istnieje ani miłość, ani nienawiść; istnieje tylko uczucie (i jego refleksyjne *mody* jak „rozkoszowanie się”) tego, co przyjemne, oraz „zainteresowanie” rzeczami przyjemnymi i pośrednio przyjemnymi, tzn. „pożytecznymi”, ale nie istnieje „miłość” do nich *. Kiedy bowiem np. mówimy, że „kochamy jakąś potrawę”, to język nie oddaje tu fenomenu. Rzeczy tylko „przyjemne” nie są w stanie [wywołać] właściwej miłości; nie są one też zdolne do żadnego podwyższenia wartości w tym sensie, w jakim jest ono konieczne związane z istotą miłości. Dlatego nie ma także „miłości zmysłowej”, o ile „zmysłowy” pojmuję się w tym połączeniu wyrazów jako rodzajowe określenie miłości, a nie jako wyrażenie, które ma tylko wskazać, że w tym przypadku miłości towarzyszy, jest w nią wplecione, zmysłowe uczucie i doznawanie (*Empfinden*). Czysto „zmysłowe” zachowanie się, np. wobec jakiegoś człowieka, jest zarazem zachowaniem absolutnie *wyższym* z miłości i zimnym. Bieże ono drugiego [człowieka] z konieczności w zwykłą służbę własnego doznawania zmysłowego, użycia i — co najwyższej — rozkoszy. Takie zachowanie zupełnie nie da się jednak pogodzić z żadnym rodzajem intencji miłości skierowanej na drugiego jako drugiego. Pod względem etycznym zachowanie takie jest w pełni uprawnione wobec przedmiotów, które nie noszą żadnych innych wartości jak wartości tego, co przyjemne, tzn. zawsze w stosunku do rzeczy martwych i danych jako „martwe”. Jeśli natomiast zachodzi ono w stosunku do przedmiotu, który w ogóle fenomenalnie nosi jeszcze inne wartości mianowicie „wyższe” od „tego, co zmysłowo przyjemne” (choćby to była tylko najskromniejsza i najmniej znacząca wartość

* Stuzanie [widział] to już N. Malebranche w *Recherche de la vérité*, wyd. cyt.

witalna), np. w stosunku do jakiejś rośliny czy zwierzęcia, a poza tym zachodzi *tylko* ono, nie będąc jedynie zjawiskiem towarzyszącym innym intencjom uczuciowym, to zachowanie takie jest „niegodziwe” lub „złe” („*schlecht*” oder „*böse*”) („złe” w najwyższym stopniu, gdy chodzi o jakąś osobę). Naturalnie, dotyczy to również każdego zachowania tego rodzaju wobec siebie samego *. W tym przypadku też nie ma żadnej „miłości własnej”, lecz [dochodzi do] takiego ponizenia duchowej osoby i ciała, jakie tkwi w podobnym zachowaniu wobec innych.

Głęboka odmienność tych trzech form miłości znajduje dobitny wyraz w szeregu faktów. Przede wszystkim w fakcie, że ta sama osoba, na tych trzech *stopniach* swej egzystencji i swej wartości, może być w tych trzech formach miłości i nienawiści *jednocześnie* przedmiotem nienawiści i miłości (a „zmysłowa skłonność” może poza tym przybrać jeszcze jakiś szczególny kierunek). Możemy np. głęboko kochać jakiegoś człowieka, który nie wzbudza w nas „namiennej skłonności”; cała jego strona witalna może nas najbardziej odpychać. Zdarza się także, że ktoś bardzo namennie kocha (nie tylko żywi „zmysłową skłonność”) drugiego, przy czym jego psychiczna egzystencja, sposób odczuwania, duchowe zainteresowania, rodzaj jego duchowej formy, postaci i wykształcenia nie budzą miłości. Poeci często opisują typ człowieka, który namennie kocha i zarazem nienawidzi psychicznej istoty drugiego, ale gardzi sobą samym, że właśnie musi kochać wtedy, gdy zarazem zmuszony jest nienawidzić samego w sobie wartościowszego stopnia istnienia i wartości innego człowieka. Z drugiej jednak strony, nawet w najgłębszej, wszystkie stopnie (poza samą osobą) obejmującej nienawiści może zachować

sie pragnienie (*Liebe*) „zbawienia (*Heil*) drugiego [człowieka]”. Nienawiść obejmująca ten najwyższy stopień egzystencji jest „diabelska”; nienawiść, która dotyczy egzystencji duszy — „zła”; nienawiść witalna — tylko „niegodziwa”. Ludzi, u których silnie występuje taki stan rozdarcia i taki „*konflikt*” między ich nienawiścią a miłością, nazywamy zazwyczaj „naturami dysharmonijnymi”. Ale już fakt, że mogą istnieć wszystkie te rodzaje „dysharmonii”, przemawia za istotnością *możliwości rozdzielania* owych funkcji miłości, istniejącą również tam, gdzie faktycznie współdziałają one zgodnie ze sobą i znajdują się w *jednym* przedmiocie. „Natura harmonijna” jest raczej tylko szczególnym „szczęśliwym przypadkiem”. Ponadto ewentualny zarzut, że tego rodzaju „dysharmonijne natury” są tak rzadkie, iż nie można by na tej podstawie wyprowadzać ogólnej zasady możliwości rozdzielania owych form miłości, należy odrzucić [zwracając uwagę] na to, że całkowicie pod tym względem harmonijna natura jest na pewno rzadkością nie mniejszą. Gdy np. Goethe uosabia taki typ, to z drugiej strony inni wielcy ludzie, jak Schopenhauer, Luter, Augustyn, uosabiają typ przeciwny. Na te trzy podstawowe formy wskazują również szeroko omówione *wieloznaczności* w stosowaniu słowa „miłość”. Przecież raz mówimy o „miłości” w owym sensie najwyższym, domniemanym np. w kazaniach Buddy czy w Ewangeliach, np. w zdaniu „Kochaj Boga nade wszystko, a swego bliźniego jak siebie samego”. Chcąc uzmysłowić sobie taką miłość, mamy przed oczyma najszlachetniejsze i najświętsze zjawiska spośród historycznych postaci. Innym razem używamy tego słowa np. w złożeniach „miłość przyjacielska”, „miłość małżeńska”, „miłość rodzicielska” i „miłość międy rodzeństwem”, przy czym w każdym przypadku myślimy o uduchowionej (*beseelte*) miłości do innych

* Rację ma Kant w ocenie onanii w swoich *Metaphysische Anfangsgründen der Tugendlehre* [Königsberg 1797].

indywiduów. Wreszcie używamy słowa „miłość” bez dodatku na oznaczenie miłosnej namiętności między mężczyzną a kobietą. Natomiast już język przeciwstawia miłości, i to wszelkiej miłości, związki czysto zmysłowe.

Od tych „form” miłości odróżniamy jej „rodzaje”. Dotyczy one takich różnic, które jeszcze jako szczególne jakości *samego* ruchu uczucia (*Gemüt*) są dla nas wyuczualne i nie musimy przy tym spoglądać na zmieniające się *obiekty* i ich wspólne cechy, które stają się przedmiotami owych poruszeń uczucia. Tak więc uważamy, że np. miłość macierzyńska, miłość dziecięca, miłość do rodzinnych stron, miłość ojczyzny, „miłość pleciowa” w ścisłym znaczeniu — różnią się między sobą już jako poruszenia uczucia, a nie dopiero dzięki temu, że kierują się one na rozmaite kręgi przedmiotów, jak np. miłość do państwa, miłość do sztuki itd. Jeżeli spoglądamy na fakty określone tymi słowami, to znajdujemy, że tutaj już *pobudzenia* miłości wykazują *odmienne, odrębne jakości*, mianowicie w jakichś punkcie jej narodzin, w którym jest ona jeszcze bezprzedmiotowa czy empiryczna natura przedmiotu, jego uposażenie jakościowe zaledwie jest dane. Językowo różnica ta ujawnia się najczęściej dzięki powiązaniu słowa oznaczającego obiekt ze słowem „miłość” w jedną i tę samą jednostkę słowną oraz dzięki postawieniu na pierwszym miejscu słowa oznaczającego obiekt. Językowo nie istnieje „miłość państwa” (*Statenliebe*), tak jak istnieje „miłość do stron rodzinnych” i „miłość ojczyzny”, lecz tylko miłość do państwa (*Liebe zum Staate*); nie ma „miłości sztuki” (*Kunstliebe*), ale [istnieje] „miłość do Boga” (*Gottesliebe*). Nie ma też np. „miłości ojca” (*Vaterliebe*) w tym samym sensie, co „miłość macierzyńska”; słowo „miłość ojca” pozostawia nam nawet wątpliwość, czy chodzi o miłość ojcowską, czy o miłość do ojca, podczas gdy słowo „miłość

macierzyńska” (zupełnie zdecydowanie) oznacza miłość matki do dziecka. Rodzaje miłości okazują się prawdziwymi rodzajami z uwagi na to (*darin*), że mogą uobecniać się w pobudzeniach, chociaż przedmiot, na który się kierują, nie jest (jakoś) obrazowo dany. Są one prawdziwymi *jakościami samych aktów*. Kto np. nie ma żadnej ojczyzny ani żadnych stron rodzinnych, ten może przecież przeżyć owo szczególnie ukwalifikowane pobudzenie miłości do stron rodzinnych i ojczyzny również wtedy, gdy nie natrafia ona na żaden przedmiot i pozostaje niezaspokojoną tęsknotą. Pobudzenie miłości do stron rodzinnych może wybuchnąć nagle, np. na obczyźnie, mimo że jeszcze nie budzi się „myśl” czy „wyobrażenie” tych stron. Przeżywamy tutaj prężące dążenie (*Treiben*) do czegoś odległego, dążenie szczególnego rodzaju, [tak iż] rozpała się w nas czułość dla czegoś, co staje przed nami w jakościach aksjologicznych (*Wertqualitäten*), „tego, co miłe”, „rodzinne”; [wówczas] możemy długo cierpieć z powodu tej nieugaszonej tęsknoty, nie wiedząc, że tym, czego pragniemy, są nasze strony rodzinne. Szczególnie wyraźny przykład prawdziwego *rodzaju* miłości w tym sensie stanowi *miłość macierzyńska*. Istnienie tego pobudzenia miłości (jak też należącego do niego popędu) wcale nie wiąże się z jakąś formą doświadczenia „dzieci” przez daną kobietę; istnienie owej specyficznej „macierzyńskości” nie zakłada ani tego, by dana kobieta miała sama dzieci, ani też pobudzenie jako takie nie zniknęłoby, gdyby np. jakaś kobieta nigdy nie widziała ich czy nie miała żadnego wyobrażenia o procesie ich płodzenia. Toteż jedynie te prawdziwe rodzaje miłości są zdolne do prawdziwego „*spełnienia się*” w danym obiekcie. Te natomiast rodzaje miłości, które w ogóle dają się odróżnić dopiero dzięki przedmiotom, nie są zdolne do takiego „spełnienia się”. Tak np. „miłości macierzyń-

skiej” nie odpowiada żadna „miłość ojowska”. Dlatego miłość męczyzny do własnego dziecka jest daleko silniej uwarunkowana miłością do matki, która urodziła dziecko, niż miłość matki do dziecka — miłością do jego ojca; daleko silniej [jest] też uwarunkowana szczególną postacią i charakterem dziecka. Naturalnie, także miłość ojca do dziecka jest współokreślona przez to, że to jest „jego własne” dziecko, ale dopiero za pośrednictwem aktu sądzenia, nie w ów bezpośredni sposób, jak w przypadku miłości macierzyńskiej. Takie bezpośrednie czucie dziecka jako „swego dziecka”, podobnie jak pierwotna tęsknota za „spełnieniem się” tego przedtem już odczuwanego (*gespielte*) rodzaju miłości należy do konstrukcji kobiecej świadomości jako takiej i nie ma żadnej analogii w świadomości męczyzny. Odpowiada temu fakt, że tylko kobieta posiada pierwotnie *pojędową* formę dążenia rozrodczego, podczas gdy u męczyzny dążenie takie ma jedynie charakter życzeniowy, nie popędowy i instynktowny, tzn. zawsze opiera się na jakichś „powodach” *. Ten sam stan faktyczny wyraża się także w tym, że miłość ojca do dziecka przeważnie budzi się dopiero w bardziej zaawansowanym stadium rozwoju dziecka, [a więc inaczej] niż u matki, tzn. dopiero wtedy, gdy duchowo-psychiczne „Ja” dziecka silniej się wyraża **.

* Rozmazanie się i płodzenie jest dla męczyzny w istocie po prostu „następstwem” aktu plectowego i nie polega na autentycznym popędzie rozrodczym. Tak też [uważa] szkiełko ginekolog Sellheim, *Das Falsci des ewig Weiblichen*. [Schelerowi chodzi tu o pracę H. Selheima *Das Geheimnis vom Ewig-Weiblichen*, Stuttgart 1911].

** Niektórzy autorzy niekiedy odnawiają instynktu i popędu rozrodczego również kobiecie, np. Max Marcuse w swych wartych przeczytania *Wandlungen des Fortpflanzungs-Gedankens und Willens, Abhandlungen aus der Gahle der Sexualforschung*, t. I, z. 1, Bonn 1916. Z drugiej strony, za daleko idzie Topp, mówiąc („Mile, mediz. Zentralztg.”, 10, 1906) o jakimś zwirowdzeniu, i to w czasach historycznych, zdrowego naturalnego popędu rozrodczego w popęd plectowy” (również u męczyzny). W każdym razie szkiełko jest, że w zwierzęcym rozwoju popęd plectowy był „decydująco kształtowany i kierowany” przez popęd rozrodczy (jak przyznaje również Marcuse). Landmann (według Marcusego, wyd. cyt., s. 10)

Od rodzajów miłości odróżniamy wreszcie same jej *modi*, które uwiadamiają się w samych tylko *powiązaniach* aktów miłości, zwłaszcza ze społecznymi sposobami zachowania i przeżyciami współodczucia. One również osadziły się w języku w szczególnych słowach, jak np. dobroć, życzliwość, upodobanie, przychylność, łaskawość, godność kochania (która oznacza językowo nie godność bycia kochanym, ale zachowanie aktywne), czułość, uprzejmość, grzeczność, oddanie, przywiązanie, poufałość, wdzięczność, pietizm itd. Jedna ich część przedstawia zjawiska, które nie należą do podstawowego zasobu ludzkiej natury, lecz istnieją dopiero na poziomie pewnego historycznie osiągniętego [jej] ukształtowania (*Bildung*). Tak np. dobroć, życzliwość, wdzięczność, czułość są na pewno *poszechnie* ludzkimi *modi* miłości, występującymi niezależnie od stopnia historycznego ukształtowania. Natomiast nie [jest tak z] „godnością kochania”, „uprzejmością”, „pietyzmem” itd. Obok tych *modi* miłości mamy *modi* nienawiści, których tutaj nie przytaczam. W końcu, odróżniamy „*modi*” od samych powiązań poruszeń uczucia (*Gemüt*), w których nienawiść i miłość stanowią jedynie część składową, nie nadając całości swego zasadniczego charakteru. [Są nimi] np. wienność i pokora (dla miłości), zazdrość, zawiść itd. (dla nienawiści).

w swojej książce (*Grundfragen der Lebensform*, t. I: *Die Reform des menschlichen Gesellschaftslebens*, Ornienburg 1916) wyprosił dla sasków strefy uniakowania pięć podstawowych praw: „1) początek zdolności rozrodczej i doznanie plectowego zbliżenia z zakłóceniem wzrostu ciała; 2) moment czasowy łączenia się w pary (parzenia się) jest swobodnie określony przez porę roku najkorzystniejszą dla narodzin; 3) narodziny zachodzą zawsze w tej porze roku, która stwarza matce i dziecku najlepsze możliwości wyżywienia; 4) po zajęciu w ciążę znika dążenie plectowe samicy i wyzwalanie zapachu rujowego, znika również dla samca podniecenie do parzenia się; 5) jak długo młode wymaga odżywiania przez matkę, milczy w niej popęd plectowy”. Landmann sądzi, że popęd plectowy dopiero podczas opoki lodowcowej wyrzucił się od priority tu i przez to odczekał się od popędu rozrodczego. W jakiej mierze pozostałości porody tu istnieją również u dzisiejszego człowieka — jest jeszcze problemem nierozstrzygniętym. (Zob. Bibliografię u Marcusego, wyd. cyt., s. 11).