

Inga Mizdrak

O smaku miłości : wokół rozważań Karola Wojtyły i Józefa Tishnera

Rocznik Historii Filozofii Polskiej 23, 167-198

2009/2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Inga Mizdrak

Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

O smaku miłości wokół rozważań Karola Wojtyły i Józefa Tischnera

Motto:

„Miłość może być bowiem zderzeniem, w którym dwie osobowości uświadamiają sobie, że powinny do siebie należeć (...).”

K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera*.

Kiedy wmyślić się w miłość, w jej naturę i sens, od razu napotykamy na fundamentalne niedopowiedzenia oraz na pytania, które zawsze pozostaną otwarte, na bezradność wobec jej własnego *logosu* oraz na trwogę wobec jej wielkości, na niewymowność jej piękna, a zarazem na siłę jej wspaniałomyślności. Próbując objąć myślą miłość natrafiamy na jej niedomykalność i nieskończoność. Trwanie, będące istotnym wymiarem miłości, ukazuje jej procesualność, a zarazem w tej procesualności odsyła w kierunku tego, co wieczne, nieograniczone, niedefinitywne. Miłość zdaje się być takim procesem w orbicie wszechświata, który scala, co rozdzielone, a co ciasne i ograniczone rozszerza¹. Prawdziwa miłość nie ma swego kresu, ale i Bezczes–Transcendencja przechodzi przez nią. Gdyby miłość miała kres, byłaby jakoś określona, z góry ustalona, stawałaby się atrapą samej siebie. Jak mówił Gabriel Marcel: „ukochać jakąś istotę, to

¹ Por. K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera*, w: *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk Rzymski*, Kraków 2007, s.396.

powiedzieć: ty nie umrzesz”². Dlatego wydaje się, że nawet próg śmierci nie niweczy rozpoczętej historii miłości, jedynie w inny sposób transponuje ją w nową obecność. Paradoksalnie: „Gdyby nie miłość, śmierć byłaby nam może bardziej obojętna (...). Natomiast miłość nie odkryłaby siebie samej, gdyby nie śmierć (...)”³. Bóg jako wieczność miłości i jako wieczna miłość przenika, przeświecła i prześwituje przez miłość człowieka. Jako Nieuwarunkowany, Bóg jest wszystkim dla miłości ludzkiej i jednocześnie wszystko ludzkiej miłości ofiaruje (samego siebie). Miłość Boga kocha kochać, ale przez tę miłość i człowiek uczy się kochać miłość i miłością kochać drugiego.

Miłość jako *agape* i jako *eros* – przestrzenie wzajemności, współdniesień i rozmaitych korelacji, znamionują jednak najpierw jakąś pierwotność otwartości, a także określonego sposobu bycia jako gotowości uczestnictwa i wejścia w to, co nieznane. Ryzyko bowiem jest tłem miłości, znika dopiero tam, gdzie pragnienie przekracza lęk a oddanie siebie drugiemu jest nieskończonym ofiarowaniem. Miłość jest zawsze jakoś bezbronna, bowiem jest całkowitym otwarciem na drugiego. Otwartość ta może z jednej strony zawstydzać, ale z drugiej strony może być nadużyta⁴. Dlatego tak ogromną rolę w miłości spełnia odpowiedzialność, która funduje ufność, stałość i wierność. W miłości więc trzeba przestąpić pewien próg – lęku lub kalkulacji i wejść odważnie i ufnie w to, co się przedstawia kochającym, dlatego, iż „każde wahanie zabija miłość”⁵.

Miłością nazywam wychodzenie z własnej pozorności, która musi siebie przekroczyć, by móc oddać się drugiemu. Pozorność jako nieautentyczność lub przeciętność sposobu bycia (np. egoizm, indywidualizm, narcyzm) to te struktury, które skutecznie blokują nie tylko możliwość otwarcia na miłość, ale i zrozumienie jej. Podmiot

² G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1959, s.215.

³ T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2002, s.65.

⁴ Por. R. Mordarski, *O istocie miłości*, w: *Do źródeł miłości (Filozoficzne i pedagogiczne problemy miłości)*, pod red. Krzysztofa Kalki, Warszawa 1996, s.37.

⁵ *Ibidem*, s.37.

miłości musi zostać odarty z iluzoryczności i zrzucić kurtynę pozoru by mógł wejść w świat i historię miłości. Wkroczenie na szlak miłości wymaga prawdy i to prawdy człowieka, prawdy o człowieku i prawdy w nim samym. Autentycznej miłości nie da się ani zamarkować ani przypudrować. Ona jest albo jej nie ma. Ale jeśli jest, to zadomawia się w tym, który ją gości. Goszczenie jest zaproszeniem jej i przyjęciem ze wszystkim, co ona przyniesie. Zadomowienie się miłości w tym, który ją podejmuje jest jednocześnie rozgoszczeniem i głębokim osadzeniem. Ten, który ją gości, jest jej gospodarzem, miłość jawi mu się jako coś do „zagospodarowania”, do właściwego i umiejętnego zarządzania ją lub nawet władania. Jeżeli miłość jest czymś, z czym możemy się w różny sposób obchodzić, to jest nie tylko dana, ale i zadana, co wiąże się zarówno z tworzeniem, kreacją, działaniem, jak i z racjonalnością i odpowiedzialnością za nią i wobec niej, a nawet z pewną jej edukacją: „Chociaż miłość nie jest do wyuczenia, a równocześnie nic nie jest tak bardzo do wyuczenia jak miłość⁶”.

Wydaje się, że kluczowym dla głębi miłości jest jej początek. Ów początek miłości, tak za każdym razem swoisty i niepowtarzalny musi mieć jednak w sobie coś wspólnego, uniwersalnego, co pozwala na rozwój, trwanie, poznawanie, słuchanie, obecność, afirmację. Tym czymś jest ludzka wolność, która rozpoczyna za każdym razem to, co nowe. W wolności to, co przeszłe, minione, gdzieś schodzi na dalszy plan, przestaje mieć jakby znaczenie dla terażniejszości, pozostaje natomiast stała perspektywa wyjścia ku czemuś innemu.

A wśród tego wszystkiego wolność
– jakaś wolność, a czasem aż szął,
szął wolności uwikłanej w ten gąszcz.
I wśród tego wszystkiego miłość,
która wytryska z wolności
jak źródło z gleby przeciętej na ukos⁷.

⁶ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 104-105.

⁷ K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera*, op. cit., s.406.

Dzięki wolności miłość może siebie rozpoznać, rozumieć i ukonstytuować. A czy i wolność nie określa siebie poprzez miłość? Pytanie zdaje się być podstawowym dla wyjaśnienia fenomenu miłości jako takiego i jego relacji do wolności. Zapytajmy, w jaki sposób miłość „wtryska” z wolności a jak wolność przez miłość „przepływa”? Czy w miłości nie wydarza się specyficzne zawieszenie wolności, a jeśli tak, to czym by wtedy wolność właściwie była? Czy wówczas byłaby dalej sobą czy może przeistaczałaby się w permanentność miłości? A może istnieje taka siła miłości, która wyzwala z wolności?

Miłość – miłość pulsuje w skroniach,
w człowieku staje się myślą
i wolą:
wolą bycia Teresy Andrzejem,
wolą bycia Andrzeja Teresą⁸.

Filozofia współczesna zdaje się zmagać z postawionymi pytaniami zarówno z pozycji ontologii, jak i antropologii filozoficznej, mających swe odzwierciedlenie w rozmaitych koncepcjach, które jednakowoż nie dają jednej wspólnej wykładni co do relacji miłości i wolności.

Wybór, którym chcielibyśmy przybliżyć odpowiedzi na zadane pytania, nie jest obiektywny ani w żadnej mierze arbitralny. Ma on jednak na celu nieco uwypuklić pewne aspekty konstytutywne dla problematyki miłości i jej relacji do wolności oraz pokazać pewne różnice w filozoficznym przypatrywaniu się tym zagadnieniom. Niech posłuży w tym celu refleksja dwóch myślicieli, którzy w oryginalny sposób dokonali dookreślenia pojęcia miłości i ukazali jej istotny związek z wolnością.

Karol Wojtyła i Józef Tischner to myśliciele chrześcijańscy, których filozoficzna formacja wywodzi się z różnych tradycji i stanowisk intelektualnych. Posługują się odmiennymi językami i pojęciami teoretycznej refleksji. Tischner był spadkobiercą zasadniczo Husserla, Rosenzweiga, Levinasa, Bubera, Wojtyła zaś – św. Tomasza z Akwinu, św. Jana od Krzyża, Kanta i Schelera. Co zatem mogłoby uzasadniać

⁸ *Ibidem*, s.408.

wybór w odniesieniu do problematyki miłości u tych filozofów, mówiących o podstawowych strukturach człowieka i świata dwoma odmiennymi głosami? Otóż wydaje się, że właśnie sam fenomen miłości jest tym łącznikiem, który scala dwa punkty widzenia. Mówiąc tak swoiście i w tak różny sposób o miłości, zarówno głos Tischnera jak i Wojtyły w pewnym momencie zdają się harmonicznie wybrzmiewać, a nawet niekiedy posiadać jedną wspólną linię melodyczną. Dlatego celem niniejszego opracowania ma być z jednej strony ukazanie dwóch wizji miłości, opartych o wyartykułowanie różnych jej odmian, a z drugiej strony wyakcentowanie elementów wspólnych dla tych koncepcji i znalezienie ewentualnej synchronii pomiędzy nimi.

Zasadniczym punktem odniesienia niniejszych rozważań jest pytanie o zrozumienie miłości oraz kwestia, czy poznanie, rozpoznanie i ujęcie miłości jest kompatybilne i koherentne z jej zrozumieniem? Jakich warunków potrzeba aby zrozumieć istotę miłości? A może sens miłości polega na jej niewyraźności, dramatyczności i ostatecznej niezrozumiałości?

W poszukiwaniu odpowiedzi, znajdujemy i w filozofii Tischnera i u Wojtyły dwie zaskakująco różne typy intelektualnej refleksji, które w gruncie rzeczy swój wspólny mianownik osiągają dopiero w perspektywie dialogicznej. Zderzając te dwa sposoby patrzenia na miłość, należy podkreślić, że już sama metoda opisu generuje inny charakter zarówno odsłaniania, jak i samej interpretacji tej problematyki. Podczas gdy Wojtyła pisze swoisty „podręcznik miłości” (*Miłość i odpowiedzialność*) i w systematyczny sposób skupia się na metafizycznej, psychologicznej i etycznej jej analizie, to u Tischnera miłość jakby dopiero trzeba „wyłować” i wydobyć z innych opisujących tę miłość doświadczeń (np. wzajemności, wierności, mojości, wdzięczności, wspaniałomyślności, bezinteresowności itp.). Można by zaryzykować twierdzenie, że Wojtyła jak gdyby wychodzi od miłości, chcąc w pewien całościowy sposób ukazać jej specyfikę, wartość i znaczenie, natomiast Tischner jakby dochodzi do miłości

poprzez filozofię spotkania i dialogu. To filozofia dramatu właśnie staje się dla Tischnera pomysłem na opisanie fenomenu miłości, który sam nie wysuwał się na pierwszy plan w tym znaczeniu, że Tischner nigdy nie szafował tym pojęciem, nie referował go, jakby rezerwując dla czegoś wielkiego, wysokiego, wzniosłego. Wszędzie jednak tam, gdzie pojawiały się próby ukazania miłości, stawały się jakimś niewymownym świadectwem doświadczenia „Ty”.

Z uwagi na ramy niniejszego opracowania, nie uda nam się zrekonstruować ani wszystkich „elementów składowych” miłości, jej wymiarów, oblicz, ani też podać najbardziej reprezentatywnej definicji. Byłaby to praca bodaj z góry skazana na porażkę. Postaramy się przybliżyć jedynie te „komponenty” miłości, które wydają się być najciekawsze i najbardziej inspirujące filozoficznie oraz odsłonić ewentualną perspektywę dalszych badań.

Z dociekań filozoficznych Wojtyły nad naturą miłości dowiadujemy się o trzech jej zasadniczych znaczeniach: metafizycznym, psychologicznym i etycznym. Są to jakby trzy odsłony miłości, dzięki którym wchodzimy w głębię jej rozumienia. W tym sensie odpowiedź Wojtyły na pytanie o rozumienie miłości, byłaby pozytywna. Każde doświadczenie wedle Wojtyły, „jest zarazem jakimś zrozumieniem”⁹, a zatem i doświadczenie miłości nim jest. Poprzez ową triadyczną analizę Karol Wojtyła wskazuje i uwypukla to, z czym miłość najlepiej koresponduje – mianowicie z wolnością i odpowiedzialnością oraz prawdą i dobrem, fundującymi autentyczność człowieka jako osoby.

Już na samym początku Wojtyła pragnie skoncentrować się zarówno na węższym znaczeniu miłości, które odsyła do miłości mężczyzny i kobiety (miłości małżeńskiej), jak i podać pewne aspekty miłości w ogóle. Odwołuje się przy tym do Ewangelii, tradycji Kantowskiej, nurtów personalistycznych, ale też do osiągnięć psychologii i etyki, które pogłębiają rozumienie miłości jako takiej.

⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 52.

Kantowska zasada traktowania drugiego podmiotowo, jako celu samego w sobie, a nigdy jako środka, ma dla Wojtyły kapitalne znaczenie właśnie w miłości, bowiem ta stale jest narażona na rozumienie utylitarystyczne, gdzie występuje traktowanie drugiego jako obiektu użycia, zaspokojenia, przyjemności, czy zawłaszczenia, a nie przestrzeni bycia dla drugiego jako dobra. Zatem Wojtyła wskazuje na kontradyktoryczny charakter „używania” (interesownego wykorzystywania) i miłowania i wyraża tym samym postulat wyraźnego rozdzielenia jednego od drugiego, a nawet, by użycie podporządkować miłości¹⁰. Dyskutując z utylityzmem w odniesieniu do miłości, Wojtyła odsyła do aksjologii personalistycznej, w której człowiek jako osoba jest określoną wartością, stojącą ponad wartościami utylitarystycznymi. Jeśli zatem w miłości jeden dla drugiego stanowi wartość jako osoba, tam nie może być mowy o wzajemnym podporządkowaniu sobie. Jedynym podporządkowaniem z jakim w miłości ma się do czynienia jest dobro, stanowiące cel i wewnętrzną logikę tejże miłości. Czytamy w *Miłości i odpowiedzialności*: „O zdolności miłowania stanowi to, że człowiek gotów jest świadomie szukać dobra z innymi i podporządkowywać się temu dobru ze względu na innych lub innych ze względu na to dobro. Miłość jest wyłącznym udziałem osób”¹¹. Utylityzm, koncentrujący się na zasadzie maksymalizacji przyjemności i minimalizacji przykrości wynaturzałby i wykoślawiał zatem to, co miłość ze swej istoty ujawnia – mianowicie dobro obiektywne, które wyzwala z egoizmu i stanowi filar miłości, któremu kochający się podporządkowują.

W kontekście personalistycznej wizji człowieka jako osoby Karol Wojtyła podaje własną interpretację miłości między kobietą a mężczyzną jako komunii wzajemnych odniesień i relacji, akcentując konieczność afirmacji ponad-rzeczowej i ponad-konsumpcyjnej wartości osoby kochanej¹². Tego rodzaju afirmacja nie dokonuje się

¹⁰ Por. *Idem, Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 36.

¹¹ *Ibidem*, s. 31.

¹² Por. *Ibidem*, s. 43.

jednak bez trudu i poświęceń. Trzeba ją wyrobić w sobie tak, jak na przykład wyrabia się ciasto do wypieku chleba. Same składniki, ich proporcje, odpowiednia temperatura czy rodzaj nie od razu staną się chlebem. Do tego bowiem potrzeba odpowiedniego wyrobienia i uformowania doskonałej masy, a więc pewnego samozaparca, siły, rzetelności i sumienności, by dopiero na samym końcu rozkoszować się zapachem i smakiem upragnionego pokarmu. Podobnie z miłością – im więcej włoży się w nią dobra i otwartości, aromatów piękna i wartości oraz właściwie ukształtuje – jej smak nie przemienie a zamieni się w trwanie.

Karol Wojtyła prezentuje w pewnym sensie gradacyjną koncepcję miłości zaznaczając jakby kolejne jej szczeble, aby osiągnąć kulminację w tak zwanej miłości oblubieńczej, która przedstawia się jako wzajemne ofiarowanie siebie drugiemu. Autor rozpoczyna opisy od miłości jako upodobania, następnie pożądania, życzliwości, poprzez: wzajemność, przyjaźń oraz sympatię, aż po miłość oblubieńczą (która okazuje się być swoistą kwintesencją wszystkich poprzednich rodzajów). Każda kolejno analizowana przez Wojtyłę formuła miłości jest dopełniana następną, pokazująca tym samym niepełność i niezupełność poprzedniej – a więc i niewystarczalność (np. miłość jako upodobanie) lub pewną powierzchowność (np. miłość jako pożądanie). Dzięki systematycznej i konsekwentnej metodzie Wojtyły możemy odkrywać nie tylko to znaczenie miłości, które samemu autorowi jest najbliższe, ale i to, które zdaje się odsłaniać jakiś pierwotny sens miłości jako takiej zarówno w jej konstytucji, jak i formie. W każdej analizowanej odsłonie miłości, znajdujemy odwołanie się do kilku kluczowych elementów, dzięki którym możemy coraz lepiej rozumieć na czym polega autentyczna, pełna i piękna miłość między kobietą a mężczyzną. Są nimi: dobro, prawda, piękno oraz kwestia wzajemności, wolności i odpowiedzialności.

Na szczególną uwagę zasługuje tutaj rozwinięcie problemu dobra, wzajemności i wolności, stanowiących niejako *constitutivum* przeżycia, jakim jest miłość. Nie znaczy to oddalenie czy

zdeprecjonowanie innych elementów lecz przeciwnie – ukazanie ich ważności wyłaniającej się z funkcji wolności i wzajemności w miłości.

Miłość dla Karola Wojtyły jest szczególną unią dwóch osób, które poznają swe wewnętrzne światy. Miłość ubogaca istnienie człowieka. W niej osoba znajduje „największą pełnię swego bytowania, obiektywnego istnienia”¹³. Wiąż i łączność określonego Ja z Ty rodzi się jako owoc obopólnego skierowania na cel, jakim jest dobro. O miłości można zatem orzekać dopiero, gdy właśnie dobro staje się wspólną intencją, priorytetem i naczelnym pryncypium. Nie chodzi jednak o jakiegokolwiek dobro (np. przyjemność, fizyczność, korzyść), ale o dobro drugiego i wartość drugiego jako dobra. Tę kwalifikację miłości jako podporządkowania dobru, możemy odnaleźć już w pierwszym analizowanym przez Wojtyłę typie miłości – jako upodobaniu (*amor complacentiae*). Mówi o tym ważny fragment:

Upodobanie to nie tylko myślenie o jakiejś osobie jako o dobru, upodobanie to zaangażowanie myślenia w stosunku do tej osoby jako do pewnego dobra, zaangażowanie takie zaś może być w ostateczności spowodowane tylko przez wolę (...). Jest to jakby poznanie angażujące wolę, angażujące zaś dlatego, że przez nią zaangażowane¹⁴.

Ja dla Ty przedstawia się jako pewne dobro i na odwrót. Ale znowu nie chodzi tu jedynie o dobro, które zawiera się w każdym osobowym podmiocie jako zespół różnorodnych wartości, ale o dobro jako wartość samej osoby, w jej godności i jedyności. Dlatego też fundamentalne znaczenie ma tutaj moment prawdy o osobie jako przedmiocie upodobania. Wojtyła zaznacza, że wartość upodobania znajduje się „w tym, że dobro, do którego ono się zwraca, naprawdę jest tym dobrem, o jakie chodzi. Tak więc i w upodobaniu pomiędzy *y* a *x* prawda o wartości osoby, ku której druga osoba żywi upodobanie, jest czymś podstawowym i decydującym”¹⁵. Zatem punktem wyjścia, od jakiego wychodzi Wojtyła w metafizycznej analizie miłości, nie jest sama

¹³ *Ibidem*, s. 77.

¹⁴ *Ibidem*, s. 71.

¹⁵ *Ibidem*, s. 73.

prawda uczuć (które są istotne, ale często mają afektywny charakter), ale prawda o osobie i o jej wartości. W omawianym „rodzaju” miłości natrafiamy też na zaczątek kwestii wolności. Zaangażowanie zakłada moment woli. Określone Ja musi mieć jakieś pragnienie skierowania, nawet jeśli jest ono najpierw na poziomie zmysłowo-popędowym. Jak podkreśla Wojtyła w „podobaniu się” jest już jakoś obecne „chcę”. Jest w nim też obecny pierwiastek intelektualny, który z wolą współoddziałuje. Owo „chcę” mogłoby tu przybrać charakter zdania wyjściowego: „**Chcę cię jako dobra**” (bez bliższej specyfikacji lecz po prostu jako dobra).

Modyfikację zaproponowanego przez nas zdania a jednocześnie jego rozwinięcie i dookreślenie znajdujemy w następnym przedstawieniu fenomenu miłości, gdzie pojawia się zagadnienie pożądania. Wojtyła odróżnia miłość pożądania (*amor concupiscentiae*) od samego pożądania (zwłaszcza zmysłowego). Rozszerzone sformułowanie w kontekście drugiego „rodzaju” miłości brzmi: „**Chcę cię, bo ty jesteś dobrem dla mnie**”¹⁶. Nie idzie tu jednak o egoistyczne zawłaszczenie drugiego, który prezentuje się jako pewne dobro, lecz raczej o wyrażenie komunikatu pragnienia dopełnienia siebie samego drugim i drugiego sobą. Dlatego też miłość pożądania nie ogranicza się do samych pożądań (byłaby wówczas skierowana przede wszystkim na posiadanie drugiego i używanie go), ale w niej „krystalizuje się obiektywna potrzeba bytu skierowana do drugiego bytu, który jest dla pierwszego dobrem i przedmiotem dążenia”¹⁷. Prymat samego pożądania wedle Wojtyły w znaczący sposób mogłaby zdeformować miłość a nawet ją zniszczyć i unicestwić. Rozumienie więc miłości pożądania musi iść w parze z odniesieniem do normy personalistycznej, która głosi, że osoba jest dobrem i to takim dobrem, że „właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”¹⁸. Pragnienie dopełnienia mężczyzny kobietą i kobiety

¹⁶ *Ibidem*, s. 76.

¹⁷ *Ibidem*, s. 76.

¹⁸ *Ibidem*, s. 42.

mężczyzną ostatecznie jest pragnieniem zjednoczenia i przeżywaniem tej jedności, a nie samym zaspokojeniem wypełnienia braku.

Kontynuacja zdania wstępnego „Chcę ciebie jako dobra”, ma swe odzwierciedlenie w kolejnym ujęciu miłości jako życzliwości (*amor benevolentiae*). W niej wyraża się stosunek do drugiego, odpowiednie wyjście ku niemu, otwartość oraz wola dobra drugiego. W miłości tej Ja i Ty „wychodzą” ze swych egoizmów i nastawienia na siebie, są bezinteresowni względem i wobec siebie, traktują się podmiotowo i afirmatywnie. Główną rolę odgrywa już nie zdanie: „Chcę ciebie jako dobra” ale: „**Chcę twego dobra**”¹⁹, a więc Ja zależy przede wszystkim na dobru Ty, na tym, co jest dla niego dobre. Ja zapomina przeto o sobie, aby ten drugi mógł zrealizować dobro jemu potrzebne. W miłości życzliwej mamy do czynienia z ideą wspaniałomyślności, o której później Tischner powie, iż „polega na tym, że wybiera i uznaje dobro dlatego tylko, że jest dobrem, bez pytania o korzyści”²⁰. Wspaniałomyślność jest jak bezgraniczne dawanie bez oczekiwania na wdzięczność czy zapłatę. Jest to dawanie zawsze z szerokim gestem, bez analizowania, kalkulacji i czynienia rachunków. To zarówno jakby „bez-myślne”, nie zastanawiające się hojne rozdawanie miłości, ale i „wspaniałe myślenie” (wielkoduszne i szlachetne) o drugim. Miłość życzliwa przybliży według Wojtyły do zrozumienia „czystej istoty” miłości, bo w niej następuje zwrot do prawdziwego a nie pozornego dobra w sposób autentyczny, to znaczy odpowiadający jego naturze²¹.

To, co przebija się w dotychczasowej analizie, odsyła do pojęcia podmiotowości człowieka jako pewnego określonego i nieredukowalnego dobra. Horyzont miłości unaocznia się jako sposób rozumienia owego dobra i bycia wobec niego. Podmioty miłości, jakimi są Ja i Ty postrzegają się wzajemnie jako dobro dla siebie oraz wybierają się nie tyle ze względu na określone wartości, którymi dysponują lub posiadają, ale na wartość samego drugiego, jako

¹⁹ *Ibidem*, s. 78.

²⁰ J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, Kraków 2000, s. 120.

²¹ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, op.cit., s. 77 i 78.

odrębnego w swym byciu i niepowtarzalnego. W miłości prawdziwej zwrot: „za co” musi zostać zniesiony, wszakże miłość „wyprzedza swój przedmiot lub też tak się do niego przybliża, że prawie traci go z oczu. Wówczas człowiek musi myśleć inaczej, musi odejść od zimnych rozważań (...)”²². Kochający nie kocha za coś, ale pomimo wszystko. Drugi, którego kocham jest wartością samą w sobie razem z jego zaletami i „defektami”, cnotami i wadami.

Powyższy zarysowany kontekst uwrażliwia na problematykę wzajemności. Karol Wojtyła postrzega wzajemność, jako to, co wydarza się „pomiędzy” Ja i Ty,²³ ale to „pomiędzy” nie jest czymś zewnętrznym wobec Ja i Ty, ale właśnie interiorycznym dla ich relacji. Jeśli wzajemność, obopólność Karol Wojtyła rozumie jako spójnię i jedność Ja i Ty, to nie ma na myśli roztopienia się Ja w Ty czy Ty w Ja. Ani jeden ani drugi podmiot relacji nie traci swej tożsamości, przeciwnie – kontaktując się z drugim i partycypując w sobie wzajemnie, i Ja i Ty mogą doświadczać swej własnej podmiotowości w zjednoczeniu. Jeśli Wojtyła mówi o upodobnieniu podmiotów w aktach uczestniczenia, to w znaczeniu wchodzenia w głęboką więź z drugim, a nie zatracenia swej jedyności. Wojtyła swoje myśli o uczestnictwie osadza w kontekście podmiotowości człowieka. Dla niego najpierw należy mówić o pojedynczym „ja”, które dopiero tworzy relację z „ty”, by ostatecznie stać się określonym „my”. Akcentowany jest więc prymat osoby przed wspólnotą a nie odwrotnie. Uczestnictwo ma charakter osobowy, wszakże ten, kto partycypuje jest bytem osobowym. Dlatego też uczestnictwo nie może dokonywać się poza obszarem podmiotowości człowieka. Znamiennym rysem istoty uczestnictwa jest zdolność człowieka do partycypacji w człowieczeństwie drugiego. Taka zdolność jest pierwotniejsza od zdolności uczestniczenia

²² K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera*, op. cit., s. 436.

²³ Podobnie Martin Buber opisuje relację dialogiczną Ja i Ty, jako strukturę „po-między” związaną ze strukturą „na-przeciw”. To, co „po-między” spaja i łączy Ja i Ty, konstytuując ich wzajemną przynależność i wybór. Owo „po-między” jest dzianiem, wydarzaniem się, swoistym trwaniem w jedności. Zob. M. Buber, *„Ja i Ty”*, Warszawa 1992, s. 56-58.

w rozmaitych wspólnotach. Dzięki uczestnictwu mam możliwość przeżycia innej osoby jako odrębnego „ja”. Jestem świadomy faktu człowieczeństwa drugiego. Uczestnictwo w takim ujęciu „oznacza personalizację stosunku człowieka do człowieka”²⁴. Jak pisze Wojtyła:

Mając uczestnictwo w czyjejś naturze, nie tylko zależy od niego, ale należymy do niego w sposób bardzo wewnętrzny. (...) Jesteśmy z nim związani w ten sposób, że również coś z niego, z jego istoty jest w nas. On tedy może w nas niejako odnaleźć siebie przez ów rys czy też przymiot, przez który my uczestniczymy w jego naturze. Co więcej – przez takie uczestnictwo sami wewnętrznie do niego się upodabniamy, stajemy się poniekąd *drugim nim*, oczywiście – w takim stopniu, na jaki pozwala nam samo nasilenie owego uczestniczenia²⁵.

W tym wewnętrznym uczestnictwie wyłania się relacja wzajemności. Bowiem drugi może w mojej istocie również uczestniczyć i coś z niej „mieć”. Nie chodzi tu o przynależność w sensie utraty tożsamości, ale właśnie o jej zachowanie.

Miłość zatem jako zdolność partycypacji w drugim na zasadzie wzajemności byłaby bilateralnym poznawaniem i odkrywaniem siebie, współbyciem „My”, komunią osób, w której to, co „pomiędzy” jest jakby koniecznym „nerwem” tej miłości i jej spoiwem. Owo „pomiędzy” nie jest ostatecznie wyrażalne, ale przez to właśnie stanowi najpełniej o smaku miłości. Dopiero wzajemność stanowi pewne *optimum* miłości. Wojtyła konstatuje:

„Do pełni miłości trzeba, ażeby droga od *x* do *y* spotkała się z drogą od *y* do *x*. (...). Aby zaistniało »my«, nie wystarczy sama tylko miłość obustronna, bo są w niej mimo wszystko dwa »ja«, chociaż już w pełni predysponowane do tego aby stać się jednym »my«. O zaistnieniu tego »my« w miłości decyduje właśnie wzajemność. Wzajemność ujawnia, że miłość dojrzała, że stała się czymś »pomiędzy« osobami, że utworzyła jakąś wspólnotę, a w tym realizuje się jej pełna natura”²⁶.

²⁴ *Ibidem*, s. 452.

²⁵ K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2003, s. 114.

²⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, op. cit., s. 79.

Zagadnienie owego „pomiędzy” zawiera w sobie jeszcze jeden bardzo istotny moment. Tym momentem jest to wszystko, co Ja i Ty wnoszą w miłość i w jaki sposób to coś wnoszą. Karol Wojtyła przywołuje w tym miejscu arystotelesowską koncepcję miłości i przyjaźni wzajemnej, które urzeczywistniają się najpełniej jako cnota etyczna. Wedle Arystotelesa właśnie dzielność etyczna jest pewnym stabilizatorem i gwarantem autentycznej wzajemnej afirmacji i zaufania. Dlatego tak ważna jest hierarchia wartości, którą Ja dzieli się z Ty i Ty z Ja, oraz wzajemne poznanie ich wewnętrznych światów. Wojtyła stawia mocną tezę o pewnym wypróbowaniu miłości – o jej swoistym przetestowaniu. Wprost konkluduje: „należy zawsze dobrze »sprawdzić« miłość, zanim się ją oświadczy, a zwłaszcza zanim się ją uzna za swe powołanie i zacznie na niej budować życie”²⁷. Uzasadnieniem autora są założenia przyjęte na początku, jako dyskusja z utylitaryzmem, konsumpcjonizmem i egoizmem. Tam, gdzie w miłości więcej użycia, szukania przyjemności, braku altruizmu i pożądanie dla niego samego, tam sens wzajemności zostaje spaczony, a Ja i Ty funkcjonują w iluzorycznej jedni własnych egocentryzmów.

Czy jednak należy do końca zgodzić się z autorem, iż ta miłość, która nie jest wcześniej „sprawdzona” nie może się spełnić? Czy nie jest raczej tak, że miłość nie jest do „sprawdzenia”? Powiedziano na początku niniejszych rozważań, że miłość wymaga pewnego zaryzykowania, zrobienia odważnego i radykalnego kroku w nieznanne. Przecież jeśli Ja ma się ofiarować Ty i Ty ma się jakoś powierzyć Ja, tam istnieje nieuwarunkowana otwartość. Gdyby otwartość „miała na względzie” jakąś sprawdzalność, stawałaby się od razu zamkniętością i niemożliwością. Czy zatem Ja i Ty nie mają szansy na autentyczną miłość nie sprawdzwszy jej „zawartości” wcześniej?

Wzajemność, która w koncepcji Wojtyły stanowi oś miłości jako takiej a zarazem pewną syntezę miłości pożądania i miłości zyczliwej, swe continuum ma także w miłości jako przyjaźni. Przyjaźnią Wojtyła nazywa osobowe zjednoczenie dokonywane aktem woli.

²⁷ *Ibidem*, s. 81.

Wola bowiem „jest władzą powołaną do tego, aby kształtować miłość w człowieku i pomiędzy ludźmi”²⁸. Od przyjaźni należy odróżnić sympatię, jako tę, która wprawdzie zapewnia „temperaturę uczucia”²⁹, ale nie stanowi o rzeczywistym zjednoczeniu osób. W sympatii wola się nie angażuje tak jak w przyjaźni, lecz jedynie pozwala na takie czy inne wzruszenie lub uczucie. W przyjaźni zaś samo uczucie zdaje się być niewystarczające (nawet jeśli jego natężenie jest duże), ale musi włączyć się wola, która wypowie: „**Ja chcę dobra dla ciebie, tak jak chcę go dla siebie samego, dla mojego własnego** »ja«”³⁰. Ta struktura ukazuje nie tylko siłę woli i skierowania na drugiego, ale i na samego siebie. Ja i Ty są równoprawnymi partnerami relacji, nikt nie ma monopolu na dominację, bo jest zniwelowana wzajemnym uczestnictwem. Jak pisze Wojtyła: „Siłą faktu więc twoje »ja« staje się niejako moim, żyje w moim »ja«, tak jak ono samo w sobie”³¹. Sympatia jest o tyle istotna, iż przy jej braku przyjaźń traciłaby na swej komunikatywności, serdeczności, cieple. Dlatego winna występować właśnie jako towarzyszka, przyjaciółka samej przyjaźni, dopełniająca ją np. spontanicznością, a nie jako wymienna, alternatywna forma miłości jako przyjaźni. Sympatia jest „tylko sygnałem, ale nie jest stanowczo wykończonym faktem, który posiadałby całkowity ciężar gatunkowy osób”³². Dopiero przyjaźń, której asystuje sympatia, jest wzajemną wspólnotą Ja i Ty.

Karol Wojtyła w metafizycznej refleksji nad miłością szczególnie miejsce poświęca analizie tak zwanej miłości oblubieńczej. Niewątpliwie autor inspirowany był mistycyzmem św. Jana od Krzyża, w pismach którego znajdujemy podobną stylistykę wyrazu oblubieńczości³³.

²⁸ *Ibidem*, s. 83

²⁹ *Ibidem*, s. 84.

³⁰ *Ibidem*, s. 84.

³¹ *Ibidem*, s. 84.

³² *Ibidem*, s. 86.

³³ Klasyczne opisy miłości oblubieńczej u św. Jana od Krzyża znajdujemy np. w: *Pieśni duchowej*, przeł. B. Smyrak OCD, Kraków 2002, lub w: *Nocy ciemnej*, przeł. B. Smyrak OCD, Kraków 2001

Wojtyła skupia się na fenomenie oddania, w którym oblubieńczość znajduje swój najpełniejszy wyraz. Miłość swój pełny byt znajduje właśnie we wzajemnym oddaniu siebie drugiemu. Oddać, to nie wypowiedzieć jedynie: „Chcę”, ale to powierzyć drugiemu swoje własne „ja”, swoją osobę, całego siebie. Widać tu pewien radykalizm i nieodwracalność tego momentu. Oddając się sobie nawzajem Ja i Ty synchronizują w tym czasie całe swoje światy (upodobania, dążenia, namiętności, wartości, oczekiwania), są dla siebie wszystkim. Wojtyła uwrażliwia nas na to, że miłość „polega z jednej strony na oddaniu osoby, z drugiej zaś na przyjęciu tego oddania. W to wplata się »tajemnica« wzajemności: przyjęcie musi być równocześnie oddaniem, oddanie zaś równocześnie przyjęciem”³⁴. Miłość oblubieńcza przekracza wszystkie poprzednie typy miłości, albowiem w niej chcenie dobra drugiego zostaje jakby przetransponowane w dar z siebie samego. Ilustruje to stwierdzenie, iż:

Czysms więcej jest »dać siebie« aniżeli tylko »chcieć dobra«, choćby nawet to drugie »ja« stawało się jakby moim własnym, jak w przyjaźni(...). Kiedy miłość oblubieńcza wejdzie w tę relację między-osobową, wówczas powstaje coś innego niż przyjaźń, mianowicie wzajemne oddane się osób³⁵.

Co to znaczy oddać się drugiemu? Wojtyła dostrzega swoisty paradoks w tym określeniu. Z jednej bowiem strony osoba na poziomie natury jest bytem nieprzenośnym poza własne „ja”, jest *alteri incommunicabilis* – nieprzekazywalna. Osoba jest bytem konkretnym i indywidualnym, najbliższym znającym swoje własne „ja”, które jest nieprzechodnie. Z drugiej zaś strony ową nieprzekazywalność może autonomicznie podarować w miłości drugiemu. W miłości dając siebie, Ja chce pełniej bytować w drugim i chce, żeby Drugi pełniej bytował w nim. Paradoks jakby wówczas potęguje się, kiedy właśnie Ja i Ty mają możliwość wyjścia z siebie podarowując swoje „ja” a zarazem kiedy ich „ja” pozostają wciąż sobą i nie tracą nic z siebie,

³⁴ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, op. cit., s. 115.

³⁵ *Ibidem*, s. 88.

a wręcz ubogacają³⁶. Dochodzimy w tym miejscu nie tylko do przybliżenia istoty miłości i jej sensu, ale i do jej dialogicznego wymiaru. Ja chce sobą dopełnić Ty a Ty dopełnić Ja na zasadzie permanentnego ofiarowywania siebie. Co dzieje się jednak z wolnością każdego Ja i Ty w miłości? Zapytajmy ponownie jak na początku naszych rozważań czy wolność jest dalej sobą w momencie oddania siebie drugiemu? Czy miłość tutaj nie wyzwala z wolności? Albo inaczej: czy tam, gdzie istnieje prawdziwa miłość, tam kończy się wolność?

Podjmując wysiłek i trud wniknięcia w refleksję Wojtyły nad naturą miłości, można wyinterpretować oddanie siebie właśnie jako kulminacyjny moment zawieszenia wolności. Wojtyła powielekroć mówi, że miłość potrzebuje wolności, a nawet, że to „miłość angażuje wolę i napenia ją tym, do czego z natury lgnie wola – napenia ją dobrem”³⁷, ale jednocześnie autor podkreśla, że, to „wolność jest dla miłości” a nie odwrotnie i że człowiek „pragnie bardziej miłości niż wolności”³⁸. Wolność jest zatem środkiem dla miłości. W wyborze drugiego jako dobra, afirmacji jego wartości wolność odgrywa zasadniczą rolę, bowiem kieruje się na dobro i prawdę ujętą w poznaniu. Jak podkreśla Wojtyła:

Wola miłuje dopiero wówczas, kiedy człowiek świadomie angażuje swą wolność względem drugiego człowieka jako osoby, której wartość w pełni uznaje i afirmuje. (...) Miłość woli wyraża się przede wszystkim w pragnieniu dobra dla osoby umiłowanej³⁹.

Jednakowoż podjęty wybór drugiego na poziomie oblubieńczym dotyka tajemnicy tego, co wieczne i absolutne. W tej miłości wolność już siebie osiągnęła i potwierdziła, jakby sama siebie dokonała. W oddaniu mamy miłość tej wolności, która siebie właśnie „oddała”, co nie oznacza, że unicestwiła. Można powiedzieć raczej, że miłość w oddaniu wyzwoliła z wolności, bo odtąd Ja i Ty to My, gdzie dwa

³⁶ Por. *ibidem*, s. 89.

³⁷ *Ibidem*, s. 120.

³⁸ *Ibidem*, s. 120.

³⁹ *Ibidem*, s. 121.

oddania stają się jednym. Mamy tu do czynienia z „prawem ekstazy”, o którym mówi Wojtyła, jako ruchem wyjścia z siebie i specyficznej rezygnacji by coraz pełniej bytować w drugim.

Próba opisu doświadczenia miłości w filozofii Wojtyły łączy się jeszcze z dwoma konstytutywnymi dla niego rzeczywistościami: odpowiedzialności oraz dramatu. Fenomeny te staną się również zrazem bezpośrednim *preludium* oraz łącznikiem dla Tischnerowskiej wizji doświadczenia miłości.

Karol Wojtyła w psychologicznej analizie miłości zauważa problem dramatu, dziejącego się pomiędzy osobami. Autor nie rozważa dramatu (jak czyni to Tischner) jako czegoś osadzonego wyłącznie w horyzoncie dobra i zła, ale analizuje go z jednej strony jako wyrazistą sytuację psychologiczno – etyczną, która, jakby w momencie miłości uzewnętrznia ludzkie wnętrza, a z drugiej strony jako sytuację egzystencjalną, która jest wydarzającą się tajemnicą.

W aspekcie psychologicznym kochający postrzegają swą miłość jako wyłączną, angażując swe wnętrza by siebie bardziej rozumieć, pełniej być i głębiej wypełnić sobą.

Kontekst egzystencjalny natomiast najlepiej wyraża postać Adama z dramatu Wojtyły *Przed sklepem jubilera*, który wypowiada znamiennej kwestię:

Nie ma sprawy, która bardziej niż ona [miłość] leżałaby na powierzchni ludzkiego życia, i nie ma też sprawy, która bardziej od niej byłaby nieznana i tajemnicza. Rozbieżność między tym, co leży na powierzchni, a tym, co jest tajemnicą miłości, stanowi właśnie źródło dramatu. Jest to jeden z największych dramatów ludzkiej egzystencji. Powierzchnia miłości ma swój prąd, prąd szybki, migotliwy, łatwo zmienny. Kalejdoskop fal i sytuacji tak pełnych uroku. Prąd ten jest czasami zawrotny tak, że porywa ludzi, porywa kobiety i mężczyzn. Porwani myślą, że wchłonęli całą tajemnicę miłości, a tymczasem nawet jej jeszcze nie dotknęli⁴⁰.

Dramatyczność zdaje się być wpisana w horyzont ludzkiej miłości. Jest ona jakąś nieusuwalną rzeczywistością między dwojgiem.

⁴⁰ K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera*, op. cit., s. 421.

„Dotykać” miłości, „smakować” jej, to zarazem „dotykać” pulsującej dramatyczności. Tak, jak nieuchwytna do końca jest miłość, tak zawsze jesteśmy przed zrozumieniem owej dramatyczności.

„Miłość – twierdzi Wojtyła – jest zawsze jakąś sprawą wnętrza i sprawą ducha; w miarę jak przestaje być sprawą wnętrza i sprawą ducha, przestaje też być miłością”⁴¹. Kochający są „aktorami swej własnej miłości”⁴², w której wydarza się i dzieje niepowtarzalna historia. Są oni także podmiotami swojego działania, którym wnoszą wkład w twórczość owego „pomiędzy” miłości. Mają bowiem moc kreacji miłości w prawdzie, dobru, pięknie oraz odpowiedzialności. Psychologiczny aspekt miłości musi tu zostać dopełniony etycznym, który jest jakby klamrą opasającą i integrującą to doświadczenie, bowiem „bez miłości jako cnoty nie może być pełni przeżycia miłości”⁴³. Analiza etyczna miłości koncentruje się na afirmacji wartości drugiego jako osoby, wyboru drugiego oraz odpowiedzialności. Cnota miłości buduje się na drodze wolności, która wybiera drugiego jako dobro, chce jego dobra i dobra dla niego oraz odpowiedzialności za niego. Odpowiedzialność w kontekście miłości posiada dla Wojtyły przynajmniej dwoisty charakter: z jednej strony jest odpowiedzialność za tego, którego wybiera się i włącza się we wzajemność uczuć i działań, a z drugiej strony występuje odpowiedzialność za własną miłość (za to, co wnosi się we wzajemność). Przy drugim aspekcie odpowiedzialności Wojtyła skupia uwagę na tym, na ile miłość jest dojrzała i nastawiona na wartość drugiego, by on mógł powierzyć się mi w pełnym zaufaniu i braku lęku przed zdradą. Dlatego autor konstatuje, że: „Odpowiedzialność za miłość sprowadza się, jak widać do odpowiedzialności za osobę, z niej wypływa i do niej też powraca”⁴⁴ i jest to ten najlepszy „smak” miłości, w którym troska o dobro drugiego wysuwa się jakby na pierwszy plan. „Smak” ten nie

⁴¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, op.cit., s. 105.

⁴² *Ibidem*, s.102.

⁴³ *Ibidem*, s.108.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 116.

tylko daje poczucie ostoji, stałości, pewności ale i fundamentalnego poczucia prawdy tej miłości, która wzrasta pomiędzy Ja i Ty. Okazuje się, że dzięki odpowiedzialności miłość można właśnie smakować, rozkoszować się nią i doznawać jej jako wspaiałomyślnego oddania się sobie nawzajem. Wybierając w odpowiedzialności drugiego jako osobę,

wybiera się w niej poniekąd drugie »ja«, tak jakby wybierało siebie w drugim i drugiego w sobie. (...) Miłość jest niemożliwa dla bytów, które są wzajemnie nieprzeniknione, tylko duchowość i związana z nią „wewnętrzność” osób stwarza warunki wzajemnego przenikania się tak, że mogą one wzajemnie żyć w sobie i wzajemnie też żyć sobą⁴⁵.

Powyższe rozważania odsłaniające poszczególne typy miłości prowadzą do kilku zasadniczych wniosków.

Po pierwsze, Karol Wojtyła nie przedstawia jednej zasadniczej teorii miłości, lecz stara się ukazać jej wielopłaszczyznowość, warstwowość i złożoność. Dzięki bliższym określeniom miłości, pokazuje czytelnikowi pewien sposób patrzenia na miłość jako coś, w czym pulsuje wiele różnych elementów przenikających się wzajemnie, ale i dopełniających zarazem.

Po drugie, z analiz Wojtyły dowiadujemy się także o twórczym charakterze miłości, która nie jest czymś zakończonym w momencie wyboru, ale czymś do „wyrobienia” i ukształtowania. Miłość to nie tylko cel dążenia, ale i proces kreacji człowieczeństwa osoby. Im lepiej pojęta i realizowana, tym bardziej owocująca pięknem i dobrem w Ja i Ty.

Po trzecie, w opisie miłości uwydatnia się mocno akt woli skierowanej na dobro osoby kochanej. Ja chce zaafirmować Ty drugiego jako dobro i chce jego dobra. Miłość prawdziwa nie rodzi się jedynie ze względu na dobre cechy, które Ty w sobie nosisz, ale jest miłością wartości samej osoby. Ja i Ty przeto są podmiotami miłości afirmującej wzajemnie ich osobową wartość. Zwrot ku kochanemu:

⁴⁵ *Ibidem*, s. 117.

„Dobrze, że jesteś, że istniejesz”⁴⁶ byłby tu doskonałym wyrazem afirmacji drugiego, wdzięczności za dar jego istnienia i poznania, a także spoiwem wszystkich stopni i form, jakie miłość między dwojgiem może przybierać i osiągać.

Przejdźmy do refleksji Józefa Tischnera, który miłość osadza w horyzoncie filozofii dramatu.

Jedną z kilku podstawowych myśli rozpoczynających tischnerowską filozofię dialogu jest teza o źródłowym wyborze, który leży u podłoża i samego początku relacji dialogicznej. Wybór określa to, że Ja i Ty są dla siebie wyjątkowi, niejednoznaczni i twórczy – chcą

⁴⁶ Skrupulatną analizę tego wyrażenia odnajdujemy w książce współczesnego filozofa i teologa Josefa Piepera pt. *O miłości* (Warszawa 2004), gdzie autor podejmuje próbę ukazania rozmaitych jego odcieni zarówno w wymiarze życia osobistego, jak i społecznego, a nawet nadprzyrodzonego. Zwrot ten osadzony jest w szerokim kontekście obrazu miłości jako *agape*, *caritas*, *amor* czy wreszcie *eros*. Osoba kochana poprzez owo wyrażenie jest kimś specjalnym, wybranym, wyjątkowym, potwierdzonym przez akt afirmacji, jest jakby „najjaśniejszym punktem w nieskończonej światłości” (zob. s. 142). Moc afirmacji wedle Piepera nie wyłania się sama z człowieka, ale jest darem miłości Boga. Partycypując w miłości transcendentnej, dzięki wcieleniu Boga, człowiek jakby sam otrzymał moc tej miłości, przeto może kochać na sposób *caritas* i *agape*. Miłość jest pradarem fundującym inne dary. Stwórcza moc ludzkiej miłości dana jest od Boga. Jednakowoż jako dar ma być zakotwiczona w dobru poprzez jego wolny wybór. Miłość jako dar Boga dla człowieka musi być kontynuacją, stałym i twórczym jej rozwijaniem, działaniem. Jak pisze Pieper: „Miłość ludzka ze swej natury i nieuchronnie jest zawsze naśladowaniem i niejako powtarzaniem owej doskonałej i prawdziwie stwórczej miłości Boga” (s. 34).

Josef Pieper w swoim opracowaniu powyższy zwrot: „Dobrze, że jesteś, cudownie, że istniejesz” osadza także mocno w kontekście wolności. Dla niego miłość jest sposobem chcenia. Miłość jakby używa woli do zaafirmowania obiektu kochania, bowiem miłość właśnie **chce**: uznania, potwierdzania, wyrażania, działania, pochwały, sławienia, wielbienia, aprobaty, manifestacji, przemiany (zob. s.27). Miłość jest „praaktem chcenia w ogóle, przenikającym z gruntu wszelką wolę działania, że dalej, wszelka decyzja woli ma w tym podstawowym akcie swoje źródło i swoją zasadę, i to zarówno w sensie następstwa czasowego, jak i hierarchicznego” (s.29).

siebie nawzajem. Owo chcenie jest osią relacji, jej zwornikiem i zrazem wewnętrzną logiką. W relacji Ja za każdym razem wybiera Ty i na odwrót i w tym wybieraniu są oboje dla siebie nieodwołalnie jedyni nawet, jeśli za każdym wyborem kryje się określony dramat dobra i zła. Każde bowiem spotkanie jakby otula „płaszcz” agatologicznego horyzontu, w którym dobro i zło pulsuje otwierając perspektywę tragedii. „Ktokolwiek – dla Tischnera – bierze udział (...) w dramacie, ten ociera się o możliwość tragedii; ma jakieś uczestnictwo w tragiczności. Dlatego perspektywa tragiczności jest nieodłącznym tłem każdego spotkania”⁴⁷. Mówiąc o rodowodzie miłości w kontekście filozofii dramatu, Tischner wskazuje na trzy zasadnicze momenty⁴⁸.

Pierwszy z nich odsyła właśnie do pojęcia tragiczności. Miłość nie rodzi się najpierw jako upodobanie, pożądanie czy zauroczenie pięknem, ale jako reakcja i naturalna odpowiedź na tragedię drugiego. Gdy Ja dostrzega, że drugiemu dzieje się jakaś krzywda, zło, dotyka go nieszczęście, grozi mu śmierć, w Jego chęci pomocy już jest załazek miłości. Ty drugiego ukazuje mi się najpierw w dramacie, a „punktem wyjścia miłości jest tragedia grożąca drugiemu człowiekowi”⁴⁹. Miłość rodzi się jako słyszenie wołania drugiego w potrzebie i udzielanie odpowiedzi na to wołanie. Zaczątek przeto miłości przybierałby od razu etyczny wymiar odpowiedzialności za drugiego i wobec niego. W Levinasowskiej filozofii odpowiedzialności, której Tischner jest spadkobiercą, Inny wzywa, wysyła apel, zagaduje. Ja spotkawszy Drugiego musi odpowiedzieć na zagadnięcie, płynące z jego twarzy. Ja nie może przejść obojętnie, lecz zareagować na wołanie.

⁴⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 47.

⁴⁸ Pełne rozwinięcie rodowodu miłości można odnaleźć w zbiorze nagrań archiwalnych, będących własnością Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie. Nagranie o sygnaturze NA/91-93 pochodzi z wystąpienia J. Tischnera w Kościele ss. Klarysek w Starym Sączu.

⁴⁹ Tekst niepublikowany. Cytat pochodzi z nagrania audio o sygnaturze NA/91-93 z wystąpienia J. Tischnera w Kościele ss. Klarysek w Starym Sączu i jest własnością Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie.

Człowieczeństwo człowieka przejawia się najpełniej w owym „odpowiadaniu na”. W przypadku braku wzięcia odpowiedzialności za Drugiego, człowieczeństwo Ja się dewaluuje, upadła a wręcz unicestwia. Dlatego też Tischner od samego początku refleksji o miłości zdaje się podkreślać jej nierozzerwalność z odpowiedzialnością. Tam, gdzie jest dramat czy pojawia się tragedia, tam należy „brać brzemię drugiego” na swoje barki. Wówczas rodzi się miłość.

Drugi etap rodowodu miłości przejawia się w dostrzeżeniu nie tylko zagrożenia Drugiego, ale i Jego jedyności, niepowtarzalności. Drugi odsłania się zatem jako indywiduum, któremu się powierzam w mojej miłości. Odtąd postrzegam Go w jego konkretności i oryginalności. Wedle Tischnera „Miłość odkrywa indywidualność człowieka”⁵⁰ i jego inność. Ja i Ty stają naprzeciw siebie w relacji jako Inni. Miłość jest spotkaniem dwóch „Innych”, którzy chcą tego spotkania. „Inny” w dialogu nie oznacza obcy, lecz jest „podmiotem, innym Ja, który staje się dla mnie Ty lub On, i z którym mogę też wejść we wspólnotę My”⁵¹. Jak podkreśla Tischner „Inny mieści w sobie paradoks: on jest inny niż ja, a jednak do mnie podobny – podobny w inności i inny w podobieństwie. (...) Inność jest wzajemna”⁵². Analogicznie jak w filozofii Karola Wojtyły, mamy do czynienia w miłości z dwoma innymi Ja, które w relacji zbliżają się do siebie, lecz nie roztapiają się w sobie, są bardzo podobni do siebie, zachowując własną tożsamość. Ja i Ty są jakby w maksymalnej bliskości, jednakowoż szczelina przepaści, która pozostaje między nimi, jest nieusuwalna i nie do zredukowania.

Wreszcie trzeci moment, który prezentuje Tischner, to moment odkrycia drugiego jako wartości. Przywołajmy tu myśl Karola Wojtyły, który już na poziomie miłości jako upodobania podkreślił aspekt wartości drugiego jako osoby. Otóż i w koncepcji Tischnera odkrycie wartości drugiego staje się kluczowym momentem rodzącej

⁵⁰ Por. *ibidem*.

⁵¹ J. Tischner, *Inny*, Kraków 2004, nr 584, s. 17.

⁵² *Ibidem*, s. 19.

się miłości. Odkrycie „ty” drugiego „staje się wartością bezwzględną, to znaczy bez względu na wszystko. Wartością nie jest to, że Ty dla mnie spełniasz jakieś zadanie w społeczeństwie, masz takie a nie inne sukcesy, ale wartością jest, że Ty to Ty”⁵³.

Trzy powyżej zarysowane komponenty rodowodu miłości przedstawiają to, co z jednej strony jest zapalającym „iskrownikiem” serca człowieka, a z drugiej to, ku czemu człowiek w miłości kieruje się. Przeżycie owych etapów, tj. dramatu, inności oraz wartości drugiego, w dojrzewającej miłości staje się także warunkiem szczęścia, którego człowiek pragnie i poszukuje w swoim życiu. W takiej triadycznej odsłonie zaczątków miłości uwydatnia się jej dynamiczny charakter. Miłość nie jest statyczna, ona jest ruchem nieustannie przemieniającym świat Ja i Ty. Jako dynamiczna struktura umyka przeto jednoznaczności, wszelkim schematom czy sztywnym konstrukcjom.

Przypatrzmy się zatem, jak konstytuuje się tischnerowska wizja miłości, w oparciu o kilka zasadniczych tekstów, zawierających najciekawsze i najbardziej inspirujące konstatacje na jej temat.

W książce *Miłość nas rozumie*, ks. Józef Tischner uwarściwia czytelnika na dwoistą tendencję, występującą w miłości. Pierwsza ma charakter negatywny, przejawiający się w chęci zawłaszczenia drugiego. Ja pragnie mieć drugiego na własność i traktować go jako swoją własność. Egoistyczne i obsesyjne dążenie do posiadania drugiego powoduje jakby przetransponowanie miłości drugiego w miłość jedynie samego siebie. Tischner stwierdza, że tu „miłość jak gdyby podcina własne korzenie”⁵⁴. Drugą tendencją natomiast jest pozytywny aspekt pragnienia, w którym chodzi o to, aby kochany mógł rozwijać się we wzajemnej miłości. Chodzi po prostu o to, jak zaznacza Tischner, „żeby pozwolić umiłowanemu być, być sobą”⁵⁵.

W filozofii Tischnera istota miłość odsłania się w owym „pozwoleć być”. Co to jednak znaczy? W jaki sposób rozumieć słowo „pozwoleć”?

⁵³ Zob. przypis 49.

⁵⁴ J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, Kraków 2000, s. 89.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 89.

Czy w obliczu miłości chodzi o zaniechanie jakiegoś działania na rzecz Drugiego, czy też może o umożliwienie jemu działania i w tym działaniu spełniania się? Czy „pozwolić” oznacza: „nie wchodzić” w wolność drugiego, czy też po prostu nie odbierać mu jej?

Pewnym kierunkiem odpowiedzi może być analiza doświadczenia „inności”, którą po krótko przywołaliśmy na początku rozważań. „Inność” innego postuluje nie tylko poszanowanie i zachowanie jego godności, ale także jest tym, co frapuje, ciekawi, przyciąga, oczarowuje. Tischner twierdzi, że „gdyby nie różnica, nie byłoby miłości. Na tym polega miłość, że »pozwala być« temu, co »inne«⁵⁶”. Ponadto dwie tendencje, o których była mowa powyżej wskazują na wewnętrzną dialektykę miłości, gdzie podstawową rolę grają słowa „mieć – nie mieć”. Kochający chciałby „mieć” drugiego (często potocznie słyszy się: „mam chłopaka/dziewczynę”), lecz wówczas jakby odbierał mu coś z jego sobości, chciałby kochanego jakoś ubezłasnowolnić. „Miłość – jak zauważa Tischner – jest sprzecznością między pragnieniem posiadania i nieposiadania – miłość to pozostające w wiecznym sporze »mieć« i zarazem »nie mieć«. Jak można »mieć« by »nie mieć« i jak można »nie mieć« by »mieć«?”⁵⁷. Wydaje się, że antynomia: „mieć” i „nie mieć” zostaje nie tyle zniesiona, ale jakoś przezwyciężona na gruncie doświadczenia wspaniałomyślności. Dla Tischnera wspaniałomyślność (podobnie jak w filozofii Wojtyły) jest jedną z najlepiej uwydatniających istotę miłości, bo ona jest właśnie tym, co „pozwala być” drugiemu. Pojęcie „wspaniałomyślności” jest rezerwowane w myśli Tischnera do określenia prawdziwej miłości. Tischner wymienia trzy najistotniejsze momenty, które określają fenomen wspaniałomyślności. Są to: bezinteresowność, podziw i wdzięczność⁵⁸, fundujące autentyczność i poniekąd czystość miłości. Piękną ilustracją doświadczenia wspaniałomyślności jest fragment:

⁵⁶ *Ibidem*, s. 124.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 125

⁵⁸ Por. *ibidem*, s. 119.

Tylko »prawdziwa miłość« potrafi być wspaniałomyślna; miłość »nieprawdziwa«, iluzoryczna i zakłamana zawsze skrywa jakiś »interes«. Wspaniałomyślność miłości polega na tym, że wybiera i uznaje dobro dlatego tylko, że jest dobrem, bez pytania o korzyści. (...) Do wspaniałomyślnej miłości dobra wystarczy jego widok⁵⁹.

Wspaniałomyślność jest darem, ale wspaniałomyślnym nie jest się ot tak. Ona w człowieku dojrzewa wraz z wyzbywaniem się egoizmu i afirmacją drugiego oraz wraz z bezinteresownym uznaniem Dobra. Wspaniałomyślności, a więc i miłości można się wedle Tischnera uczyć, ale to wymaga postawy otwartości, przyjęcia tego, co „inne” w innym i innego w tym, co „inne”, a także umiejętności poniesienia ofiary i niesienia cierpień Drugiego.

Tischner dalej określa miłość, która sama w sobie jest i niecierpliwa i refleksyjna. Niecierpliwa w tym sensie, że nie chce czekać na wyznanie drugiego. Owszem, ona potrzebuje potwierdzenia w wyznaniu drugiego, ale kiedy ono nie nadchodzi, i tak coraz bardziej chce się ujawnić, odsłonić, oznajmić kochanemu, bowiem ona „nie chce być odpowiedzią, ona chce być wyznaniem. W miłości jest ciągle obecny spór, kto zaczął pierwszy: ty czy ja? Miłość wymaga tego, że to ja zaczynam kochać”⁶⁰. Natomiast refleksyjność miłości polega na tym, że:

We wnętrzu konkretnej, tu i teraz przeżywanej miłości żyje miłość do miłości – do tej miłości, którą miłość ta właśnie jest. Miłość chce być miłością coraz bardziej i bardziej. Miłość sama nosi w sobie swoją miarę. Istotą miłości jest to, że chce być coraz bardziej miłością. Miłość wciąż polepsza samą siebie⁶¹.

Interpretując to, co Tischner rozumie przez miłość wydaje się, że dla zrodzonej już miłości nie mają większego znaczenia zewnętrzne okoliczności, czy najwłaściwszy czas do jej wyznania. Miłość emanuje samą siebie bez reszty i chce się właśnie wypowiedzieć w wyznaniu

⁵⁹ *Ibidem*, s. 120.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 89.

⁶¹ *Ibidem*, s.25.

nie czekając na najlepszy do tego czas czy warunki. Ona daje siebie bezwarunkowo i bezroszczeniowo. Miłość polepsza samą siebie, gdy kieruje się ku dobru, ale i ku niebu. W miłości nie chodzi o to by zatracić się w niej bezrefleksyjnie ale raczej, by moja twórczość miłości weszła w twoją twórczość i stała się poniekąd nią – by stała się naszym wspólnym tworzeniem miłości. Miłość bowiem zdaje się być permanentnym tworzeniem i stałym odkrywaniem tego co zakryte, oświetlaniem tego co ciemne, osłanianiem tego co zagrożone, otulaniem tego co bezbronne, wyzwalaniem tego, co dobre, kreacją tego co piękne, wypełnianiem tego co puste, pielęgnowaniem tego, co prawdziwe.

Na szlaku miłości napotykamy problem wierności i uczestnictwa w drugim. Kiedy wydarza się miłość między osobami lub między człowiekiem i Bogiem? Wydarza się wówczas, kiedy został dokonany wybór. „Wybranek” czy „wybranka” to osoby przez siebie wzajemnie wybrane i w owym wybraniu powierzone i oddane. Odpowiedź na wybranie staje się jakby niewidzialnym łańcuchem spajającym i wiążącym w wierności Ja i Ty. Wiąż wierności rodzi się w momencie zaafirmowanego wyboru drugiego. Być wiernym według Tischnera to znaczy „nieść w sobie raz dokonane wybranie. (...) Wierność polega na tym, że w każdej chwili wybierać się musi”⁶².

Wierność w miłości funduje jej czystość i trwałość, a nade wszystko jej siłę, która zwycięża zło, cierpienie i śmierć. Wierność to bycie przy drugim, stanie obok pomimo wszystko i ze względu na wszystko. Miłość to „bezustanne wędrowanie” i towarzyszenie drugiemu w jego własnej drodze. W wierności oba podmioty relacji (człowiek–drugi człowiek lub człowiek–Bóg) potwierdzają siebie nawzajem, potwierdzają, że rzeczywiście się wolnie wybrali. Wierność generuje czystość a ta z kolei stanowi samą esencję miłości. Tischner o czystości miłości mówi w ten sposób: „Jedynie miłość czysta jest miłością prawdziwą. Miłość czysta to taka miłość, która ma w sobie podwójny dynamizm – dynamizm łączenia i dynamizm

⁶² Zob. przypis 49.

podnoszenia ku niebu⁶³. Zatem czystość i wierność w miłości to dwa konstytutywne momenty więzi człowieka z „Innym”.

Wędrowka po szlaku miłości organizuje życie człowieka, wyznacza właściwe kierunki jego aktywności, harmonizuje i ubogaca jego wewnętrzny świat. Sama miłość staje się „zasadą świata” i takim wędrowaniem, gdzie „wychodzi z siebie, staje obok umiłowanego, by być z nim i dla niego, a następnie wraca do siebie, by przyjąć umiłowanego do *serca swego* – przyjąć tam, gdzie umiłowany już był⁶⁴.

W filozofii Tischnera eksponuje się jeszcze jeden, bardzo istotny wymiar miłości. Jest nim skierowanie na dobro. Miłość nie urzeczywistnia się inaczej, jak poprzez dobro. Ona jest też wyrazem Dobra⁶⁵. Zło bowiem nie jest zdolne do miłości. Ono tylko nienawidzi, gorszy, buntuje, rujnuje, niweczy. Zdaniem Tischnera: „Gdzie przychodzi miłość, rośnie dobro. (...) Kochamy tak, jak dobrzy jesteśmy⁶⁶. Jesteśmy i stajemy się dobrzy, jeśli najpierw jest w nas wola bycia dobrymi. Od skierowania naszej woli ku dobru zależy kształt i siła naszej miłości. Nigdy jednak nie jesteśmy dobrzy w odosobnieniu, lecz zawsze dla kogoś. W byciu dobrym założony już jest uprzednio i jakoś obecny ten „Inny”, ku któremu dobro chcę skierować i mu czynić. Miłość i dobro ma charakter dialogiczny. Dzięki nim człowiek „wygrywa siebie”, wzrasta ku pełni bycia, odnajduje swoją konstytucję, poznaje siebie. Niemniej nieustannie także i te dwie rzeczywistości osadzone są w dramacie, towarzyszącym człowiekowi przez całe życie niczym oddech. Dramat, w którym rozgrywa się życie człowieka ukazuje mu jakby dwie perspektywy: ocalenia bądź zguby. Jeśli człowiek trwa w dobru – odzyskuje siebie, jeśli jednak wybiera zło – traci siebie zrzucając się w odmęt autodestrukcji. Dlatego posiadać siebie, mieć siebie można jedynie przez dobro. Dobro przybliża człowieka do drugiego, ale przede wszystkim człowieka do

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, op. cit., s. 52.

⁶⁵ Por. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 116.

⁶⁶ J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, op. cit., s. 45.

Boga. Zło natomiast radykalnie dzieli, wyrębuje przepaść i zamykając możliwość prawdziwej relacji.

To, co do tej pory odsłoniło się w koncepcji miłości Tischnera, pozwala postawić tezę, iż w gruncie rzeczy miłość na gruncie filozofii dramatu jawi się jako jedyna autentyczna możliwość ocalenia i zbawienia człowieka. Sama także w jakiejś mierze jest dramatyczna i umykająca jednoznaczności, ale tylko dzięki niej człowiek nie nosi masek, zrzuca pancerze pozoru i pozbywa się balastu zła. Jest ona także motorem, napędem i duchowym akumulatorem człowieka, który wciąż na nowo winien być doglądany i ładowany tą energią, która płynie z prawdy, dobra i piękna.

Przybliżona i zarysowana typologia miłości w myśli Józefa Tischnera domaga się wciąż nowych badań i dociekań. Wydaje się, że studium fenomenu miłości u Tischnera posiada właściwość odkrywania i ujmowania miłości kalejdoskopowo, a próba wejścia w specyfikę istoty miłości inicjuje coraz to nowe przestrzenie interpretacji i wyrazu. Istotnym i kluczowym doświadczeniem spotkania Ja i Ty, a zarazem doświadczenia miłości jest wzajemność. Nie można, zdaniem Tischnera, rzetelnie opisać wydarzenia spotkania pomijając wzajemność, która przecież jest jakby esencją i samym smakiem wspólnego bycia Ja i Ty. Trzeba zatem postawić problem wzajemności właśnie w tym momencie rozważań i spróbować zrozumieć jej wartość w miłości.

W jaki sposób konstytuuje się wzajemność i jaką funkcję spełnia w miłości? Dla wskazania najważniejszych momentów wzajemności ustalmy pewien jej korpus znaczeniowy. Wzajemność nie może być kwestią przymusu. Nie może być też z góry ustalona, skonwencjonalizowana czy wykwittem kaprysu. Nie może też w żaden sposób nieść w sobie żadnej kalkulacji, rachowania, czy obliczania. Wzajemność jest przeto w ścisłym połączeniu z wolnością Ja i wolnością Ty, których wole są skierowane na siebie i spotykają się jakby w jednym punkcie. Ich wzajemność to właśnie powoduje, że nic ich do tego nie zmusza, by się sobie w miłości powierzali, oddawali,

chcieli. Wzajemność jest jakby przepływem wspólnej woli Ja i Ty, a także pewnym poczuciem bezpieczeństwa. Wzajemność jeśli jest, daje ostoję i poczucie, że Ty mnie nie zawiedziesz, nie zdradzisz, nie odrzucisz, nie odmówisz. Co więcej, wzajemność może też poniekąd być obietnicą wszystkiego, co niesie ze sobą dobro we wspólnocie Ja i Ty, ale nie należy zapominać, że brak wzajemności pozostaje w otwarciu na perspektywę zła. We wzajemności potwierdzamy siebie, ale i oswajamy to, co wokół nas. Nasza wzajemność może ekstrapolować na innych, to znaczy ukazywać się innym jako coś wartościowego i niezwykłego, co daje niewymowną siłę bycia we wspólnocie.

Wzajemność rodzi się tam, gdzie nasza wolność daje impuls do odpowiedzi drugiemu. Ja chcę mu odpowiedzieć, ale nie dlatego tylko, bo on mnie zapytał, ale dlatego, że ten drugi chce mi pokazać jakoś swój świat a zadawszy pytanie, „pragnie najwidoczniej uczynić mnie uczestnikiem jakiejś swojej sprawy”⁶⁷. Wzajemność jest dialogicznym odniesieniem osób, które w miłości są nie tylko obok siebie, ale przede wszystkim dla siebie. Ponadto wzajemność jest taką rzeczywistością, w której stojące uprzednio naprzeciw siebie „monady bez okien”, teraz stają się „dla siebie” i to „dla” jest mostem sensu ich spotkania.

Wzajemność jest przez Tischnera dookreślana w strukturze „poprzez”. Struktura ta najlepiej oddaje znaczenie wzajemności. Ja i Ty są „poprzez siebie” w spotkaniu, a to „poprzez” dokonuje radykalnej zmiany Ja i Ty, którzy wyszli ku sobie jakby z dwóch różnych światów. Rozmawiając kwestionują się nawzajem i uznają, a jednocześnie w tym dają wyraz wzajemności. Tischner pisze:

Odpowiadając na twoje pytanie, potwierdzam siebie. W końcu bowiem to ja odpowiadam. Przyjmując moją odpowiedź, potwierdzasz mnie – mnie, którego przedtem pytaniem swoim zakwestionowałeś – zarazem potwierdzasz siebie, którego też kwestionowałeś, gdy zwracałeś się ku mnie. Po pytaniu i odpowiedzi – w ogóle: po rozmowie – nie jesteśmy już tacy sami, jacy byliśmy przedtem⁶⁸.

⁶⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 67.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 77.

Wzajemność zatem przemienia nas i nasze wewnętrzne światy, ale nie niszczy tych światów. Wzajemność czyni spotkanie i miłość obszarem korelacji Ja i Ty. Nie istnieje Ja bez Ty i na odwrót, a to nie tylko oznacza, że

Ja i Ty odbijamy się wzajemnie jak lustra, stojące na przeciwległych brzegach rzeki, ale i to, że Ty jesteś we mnie a Ja w Tobie, iż niesiemy siebie jako swe ciężary. Jesteś we mnie. Jestem w Tobie. Jesteś częścią dziejów mojego Ja, a ja jestem częścią dziejów twojego Ty. Mimo tego przenikania, jesteśmy sobą. Sobą do końca. Sobą nie do zmazania⁶⁹.

W tym miejscu wyraźnie spotykają się na wspólnej i wzajemnej płaszczyźnie porozumienia filozofia miłości Wojtyły i Tischnera. Obaj bowiem postrzegają wzajemność jako podstawowy warunek obcowania Ja i Ty we wspólnocie oraz autentycznego bycia „dla siebie” i „poprzez siebie” w dobru. W filozofii Wojtyły smak miłości odnaleźliśmy w odpowiedzialności za drugiego i jednocześnie za własną miłość. Natomiast w filozofii Tischnera ów smak prezentuje się w twórczej wzajemności, ale także ściśle połączonej z odpowiedzialnością za drugiego, który mnie zapytuje i niejako wytrąca z mojej „sobości” bym dał mu odpowiedź (popatrzył na świat z jego perspektywy, stanął na chwilę na jego miejscu, uczynił jego problem moim).

Zarówno u Wojtyły, jak i u Tischnera wzajemność nie odziera podmiotów relacji z ich tożsamości. Ja i Ty nie tracą nic na swojej „swojości”, przeciwnie, uzyskują jakby nowy sens ich bycia ku sobie, dla siebie i poprzez siebie. We wzajemności się sobie podarowują, oddają i rozwijają. U Wojtyły wzajemność to równoczesność przyjęcia drugiego i oddania się mu, u Tischnera zaś to równoczesność sytuacji zadania pytania i odpowiedzi.

Kolejnym wyraźnym punktem stycznym myślenia miłości, które da się odnaleźć w obu koncepcjach – jest wspaniałomyślność. Ona wyzwalatworzeniem i miłości, jest czystym przejawem bezinteresowności, umiejętności uznania dobra – dobra samego w sobie, dobra drugiego oraz dobra miłości, która się dzieje. We wspaniałomyślności niczego

⁶⁹ *Ibidem*, s. 82.

się nie oczekuje, a wszystko się daje, jakby się chciało ciągle obdarowywać kochanego. Warunkiem „wspaniało – myślności” jest swoiste „nie – myślenie” o sobie w dawaniu, a wręcz zapominanie. Najważniejszy jest ten, którego chcę obdarować. Jeśli chcę mu coś ofiarować prawdziwie, muszę gdzieś wycofać się na drugi plan, zrezygnować z obszaru własnej „pazerności” na wdzięczność. Po prostu mam wspaniałomyślnie dawać, co nie oznacza – bezmyślnie. Wspaniałomyślność jest powiewem świeżości miłości, odradza ją jakby w każdej chwili jej trwania, otula ją promieniem światła i radości.

Kochać, to wypowiedzieć trzy razy literę „w”: wzajemność – wspaniałomyślność – wolność. Ta ostatnia jest podstawowym warunkiem miłości, jej wyrazicielką i najgłębszym rdzeniem. Bez wolności miłość byłaby skostniałą strukturą, a nie dynamizmem, tworzeniem, relacją. Wolność wprowadza dramat w miłość, ale jednocześnie miłością go znosi, bowiem miłość to wybór dobra, opowiedzenie się za prawdą i życie w nadziei. Miłość nigdy nie potępia lecz wznosi ku odnowie, nie narzuca schematów lecz jest stałym projektowaniem i konstruowaniem, nie chce ofiary lecz wzniesienia ofiarności. Wolność to jednocześnie owo: „dla miłości” Wojtyły, jak i: „pozwolenie być drugiemu” Tischnera. W wolności miłość się rozwija a w miłości wolność się spełnia. Jednia miłości i wolności opromienia byt, wytrąca go ze statyczności a włącza w cud wspólnoty nadając mu specyficzną jakość i różnorodność. Byt osoby poprzez relację wolności i miłości może się coraz bardziej wyrażać, odsłaniać, stawać sobą i wreszcie spełniać. W prześwicie miłości ukazuje się Drugi, który nie chce być sam, ale i Ja, który chce Drugiego. Szukamy się wzajemnie, bo nie chcemy być sami.