

Jakub Gorczyca

Transcendencja w miłości : w kręgu myśli Dietricha von Hildebranda

Collectanea Theologica 58/4, 39-47

1988

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

ks. JAKUB GORCZYCA SJ, KRAKÓW

TRANSCENDENCJA W MIŁOŚCI W kręgu myśli Dietricha von Hildebranda

„Kiedy rozpoczynamy analizę filozoficzną osoby ludzkiej, dochodzimy do centralnego punktu metafizyki” — pisał D. von Hildebrand¹. Stwierdzenie to umieszcza nas poza tradycyjnym rozumieniem metafizyki jako nauki o bycie jako takim. Hildebranda interesuje w metafizyce to, co najbardziej fundamentalne i najbardziej bogate pod względem sensu w doświadczeniu bytu. Nie będzie to więc metafizyka na trzecim stopniu abstrakcji, która za swą logiczną pojemność płaci ubóstwem treściowym, ale analiza ejdetyczna centralnych danych doświadczenia.

Jedną z takich danych, istotowo związaną ze światem osób, jest miłość. Jest ona, według określenia Hildebranda, daną pierwotną albo inaczej: fenomenem źródłowym². Nie znaczy to, by filozof ten wychodząc od fenomenu miłości budował jakiś konkretny system filozoficzny. Jego myślenie jest programowo asystemowe. Będzie mu natomiast w filozofii zależało na systematycznej analizie danych, mającej na celu dotarcie do istoty fenomenu i zrozumienie związków istotowych. Tak więc miłość będzie dla Hildebranda fenomenem źródłowym bardziej w znaczeniu epistemologicznym niż metafizycznym. I takie jednak ujęcie kontrastuje z tą tradycją myśli, która filozofię miłości metodologicznie podporządkowuje ogólnej teorii bytu.

Tradycyjna koncepcja miłości

Istotę miłości próbowano nieraz rozumieć — i nadal tak się czyni — wychodząc z tezy o uniwersalnym dążeniu bytu do doskonałości. W przypadku człowieka dążenie to przybierałoby postać miłości samego siebie. Ta właśnie miłość własna miałaby być źródłem, a zarazem wzorem i miarą wszelkiej miłości do drugiego człowieka. W tej koncepcji miłość drugiego wyrasta organicznie z potrzeby dopełnienia w bycie kochającego i pojawia się na przedłużeniu miłości

¹ D. von Hildebrand, w: L. J. Pongraz (wyd.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, t. II, Hamburg 1975, 93.

² D. von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, Regensburg 1971 (cyt. odtąd jako WL), 25—29.

siebie samego. Dąży ona do zniesienia dystansu pomiędzy podmiotami, a nawet do ich utożsamienia. Miłość własna jest tutaj czasowo i ontycznie pierwotna względem miłości drugiego. Jawi się ona jako zasadniczy warunek możliwości rozwoju natury ludzkiej.

Abstrahując od metodologicznej błędności tego ujęcia należy tu zaznaczyć kryjącą się w nim zasadniczą antynomię. Oto bowiem w miłości drugiego chce się jego dobra, ale siłą napędową tego chcenia jest dobro własne. Zdaje się też zanikać tutaj wszelka transcendencja tak w znaczeniu „horyzontalnym”, jako wychodzenie ze sfery „ja” i kierowanie się ku „ty”, jak i w znaczeniu „wertikalnym”, jako inność i nieredukowalność drugiego.

Miłość jako odpowiedź na wartość

W Hildebranda filozofii miłości kluczową rolę odgrywa pojęcie odpowiedzi na wartość. Czyjaś odpowiedź może pojawić się tam, gdzie istnieje jakieś wezwanie bądź zaproszenie. Otóż każda wartość apeluje do osoby o udzielenie odpowiedzi. Może to być np. piękno krajobrazu, które domaga się podziwu, albo dobroć jakiegoś czynu zapraszająca do radowania się. W każdej odpowiedzi osoba podporządkowując się obiektywnym wymogom logosu wartości i przewyciężając w sobie tendencje dośrodkowe, wykracza poza siebie. Transcendencja ta uwyraźnia się szczególnie dobitnie w sytuacjach wzywania przez wartości moralne i moralnie doniosłe, kiedy to osoba czuje się absolutnie zobowiązana do udzielenia odpowiedzi (np. w formie działania na rzecz drugiego), a równocześnie radykalnie wolna w jej nieudzieleniu.

Kiedy Hildebrand analizuje transcendencję osoby w miłości, nie chodzi mu jednak o tę postać miłości, którą nazywa się wszelką moralnie powinną afirmację drugiego, rodzącą się z doświadczenia wezwania płynącego od wartości jego osobowej godności. Byłoby to dlań zbyt niepełne pojęcie miłości, nawet gdyby je zastosować wyłącznie do miłości bliźniego. Miłość bowiem to przede wszystkim odpowiedź serca na indywidualną, niepowtarzalną wartość drugiego.

Rozumienie miłości jako odpowiedzi na wartość, teoretycznie wyklucza z niej od razu możliwość podporządkowania osoby drugiego jakiegś potrzebie, chociażby to była najbardziej nawet wzniosłe pojęta potrzeba doskonałości własnej. Wartość bowiem, według Hildebranda, nie jest nigdy korelatem potrzeby czy choćby nawet ontologicznie pojmowanych dążeń entelechialnych natury ludzkiej. Wartość jawi się zawsze jako doniosłość spoczywająca sama w sobie, sama siebie uzasadniająca. Jeśli w przypadku jakiegoś dobra — korelatu potrzeby, jest sens pytać dla kogo to dobro jest dobrem, to w przypadku wartości, pytanie takie byłoby bezsensowne. Nie

można nawet powiedzieć, by wartość zasadzała się na zgodności czegoś z ludzkim rozumem. Odwrotnie bowiem, to rozum okazuje się być racjonalny, gdy uznaje autonomię logosu wartości i podporządkowuje się jego wymaganiom. Racjonalność rozumu w miłości będzie zatem racjonalnością aksjologiczną.

Punktem wyjścia dla miłości będą zazwyczaj rozmaite wartości, jakie dana osoba — przedmiot miłości — nosi w sobie (mogą to być np. wartości moralne, intelektualne, estetyczne). Ostatecznie jednak miłość odpowiada na niepowtarzalną wartość drugiego jako osoby, na piękno całej jego indywidualności. Ta wartość osobowa nie jest szczegółową realizacją jakiejś ogólnej istoty (np. człowieczeństwa), ale zawiera w sobie znamiona oryginalnej inwencji Boga-Stwórcy. Tajemnicą miłości jest to, że — jak powie Hildebrand — chociaż jest ona odpowiedzią na wartość, to jednak dotyczy zawsze indywidualnej, niepowtarzalnej osoby. Kocha się osobę, a nie wartość³.

Odpowiedź serca

W koncepcji Hildebranda miłość jest odpowiedzią ludzkiego serca. Nie jest więc ona, jak to najczęściej tradycyjnie ujmowano, dziełem woli, aczkolwiek jej aktywność jest w miłości trwale obecna. Serce, trzecie — obok rozumu i woli — centrum duchowe osoby, to w filozofii Hildebranda dziedzictwo myśli jego długoletniego przyjaciela M. Schelera, które swymi korzeniami sięga, poprzez Pascala i św. Bonawenturę, aż do św. Augustyna. Nie miejsce tutaj na choćby fragmentaryczne przybliżenie subtelnych analiz sfery uczuć dokonanych przez Hildebranda. Wystarczy powiedzieć, że miłość jest według niego w najwyższym stopniu uczuciową pośród wszystkich odpowiedzi człowieka na wartości. I już sam ten fakt udziału serca — a nie jedynie rozumu i woli — w relacji do drugiego, stanowi o swoistej transcendencji osoby w miłości. Pisze Hildebrand: „Istnieje (...) wewnątrz sfery uczuciowości płaszczyzna wyższa. W pewnym sensie leży ona ponad aktami woli, choć nie ponad samą wolą. Obszar ten ma charakter daru z góry i jest «głosem» serca w ścisłym rozumieniu. Te odpowiedzi uczuciowe pochodzą z samej głębi ludzkiej duszy; (...) nie jesteśmy jej «panami» w tym samym stopniu, co działań i aktów poddanych bezpośrednio naszej władzy. (...) Te wyższe uczucia są więc prawdziwymi darami (...), którymi człowiek nie może obdarować samego siebie własną mocą. Ponieważ wylaniają się one z głębi jego osoby, są w szczególności sposobem głosem jego prawdziwego ja, pełnego osobowego bytu. (...) Głęboka miłość do drugiego człowieka jest darem z góry — sami nie możemy jej sobie dać. Ale tylko wtedy, gdy zgodzimy się na tę miłość, gdy wolne centrum naszej osoby wypowiada «tak», miłość

³ Por. WL, 104—113.

staje się w pełni daniem siebie. Nie tylko bowiem potwierdzamy w ten sposób naszą miłość, ale poprzez owo «tak» czynimy ją naszym własnym, pełnym, jednoznacznym «słowem»⁴.

Transcendencja osoby w słowie miłości otrzymuje swój nowy wymiar w tym, co stanowi istotową cechę wszelkiej miłości, a mianowicie w pragnieniu zjednoczenia się osób. Nie ma ono nic wspólnego z zaborczą żądzą wzięcia drugiego w posiadanie.

Zjednoczenie i transcendencja

Błędny pogląd, który w pragnieniu zjednoczenia widzi pewną szkodę na czystości miłości, a ideał upatruje w miłości całkowicie bezinteresownej, zrodził się jako reakcja na niewłaściwe rozumienie istoty jedności międzyosobowej. Rozumienie to wywodzi się, jak sądzi Hildebrand, z filozofii Platona. Ten, pojmując Erosa jako syna Dostatku i Biedy, sprowadził miłość między ludźmi do dążenia do wzajemnego uzupełniania się, do odbudowywania utraconej niegdyś jedności. Dążyć zatem do zjednoczenia to chcieć drugiego dla własnej pełni, dla własnego szczęścia. Dlatego też, zdaniem wielkiego metafizyka naszych czasów E. Levinasa (który również sięga do mitu z *Uczty* Platona), w miłości tkwi zasadnicza dwuznaczność wydarzenia sytuującego się na pograniczu potrzeby i pragnienia, immanencji i transcendencji⁵.

Wielu filozofów tradycji chrześcijańskiej w pełni akceptuje tę dwuznaczność, widząc w niej raczej podwójną dynamikę, nieodłączną od każdej miłości ludzkiej. Co więcej, twierdzi się nawet niekiedy, że i w tzw. miłości życzliwości, która pragnie dobra drugiej osoby, tkwi zawsze pewien pierwiastek „ze względu na siebie samego”, a bezinteresowność jest tylko wysublimowaną postacią elementarnego, nieuświadomionego nawet zorientowania ku własnej doskonałości. W takim ujęciu zjednoczenie osób w miłości będzie zatem jedynie najdoskonalszą postacią stosunku do drugiego jako ubogacającego mnie dobra. Drugi jest tu podporządkowany mnie jako ten, dzięki któremu osiągam własną doskonałość i szczęście. Taka jedność w miłości byłaby jednak ostatecznie jednością wzajemności w dążeniu do posiadania drugiego, jednością pochłaniania się dwóch „ja”, łagodzonego gestami miłości życzliwej.

Upatrywać remedium na taki stan rzeczy w całkowicie bezinteresownej, tzn. nie dążącej nigdy do zjednoczenia miłości bliźniego, to popadać w inny błąd, zapoznający zarówno istotę zjednoczenia w miłości, jak i istotę miłości bliźniego. Jak bowiem z jednej strony pragnienie zjednoczenia w miłości i sama jedność nie mieszczą się w kategoriach posiadania i używania, tak z drugiej, w miłości bliź-

⁴ D. von Hildebrand, *Serce* (przeł. J. Koźbiał), Poznań 1985, 95—96.

⁵ E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1971, 232—233.

niego nie jest nieobecny wszelki moment dążenia do jedności. Pragnąc jedności z drugim — powie Hildebrand — to chcieć obdarować go samym sobą. Albowiem w miłości nie ma większego daru dla drugiego, jak słowo: „ja jestem twój”. Dążyć zatem do zjednoczenia, to chcieć dobra drugiego ofiarowując mu w darze siebie samego⁶. Jedność w miłości nie jest możliwa bez wzajemności, bez przyjęcia daru i obdarowania sobą ze strony drugiego. Jest to zresztą jedność szczególnego rodzaju, rodząca się w spotkaniu dwóch wolności, „ja” z „ty”⁷. Na określenie jej natury Hildebrand używa czasem słowa „przenikanie” (*Durchdringung*)⁸. Znaczy to, że ani „ja” nie jest posiadaczem „ty”, ani „ty” nie jest posiadaczem „ja”, chociaż każdy z podmiotów miłości może powiedzieć o drugim „mój”. Nie jest to „mój” egocentrycznej posesywności, ale „mój” wyrastające z wielkoduszności drugiego i tylko w takiej mierze prawdziwe, w jakiej realizuje się obopólne „ja jestem twój”⁹.

Czy znaczy to zatem, że możliwa jest miłość absolutnie bezinteresowna, w której liczy się tylko dobro i szczęście drugiej osoby? Jeśli prawdą jest, że w miłości bliźniego główną rolę odgrywa dobro i szczęście drugiego, to jest również prawdą, że np. w miłości oblubieńczej czy w miłości przyjacielskiej absolutna obojętność względem własnego dobra i szczęścia byłaby sprzeczna z naturą miłości. Ktoś, kto powiedziałby drugiemu: „Interesuje mnie tylko twoje szczęście, co do mnie, to jest mi ono obojętne i mogę żyć z tobą nieszczęśliwy”, ten okazałby, że nie rozumie istoty miłości. Relacja do drugiego nie jest jednak tego rodzaju, że pragnie się go jako dobra dla osiągnięcia własnej doskonałości i ze względu na własne szczęście, ale oddaje się mu w darze dla jego dobra, a własne dobro i szczęście zostają przydane jako dar towarzyszący gestowi oddania się. Drugi nie jest wtedy redukowany do roli środka do celu, ale poznawany jest i kochany w swej niepowtarzalnej wartości bycia tą właśnie osobą; sytuuje się on poza jakąkolwiek użytkową interesownością kochającego. Nie znaczy to, by drugi nie był dlań dobrem. Jest to jednak dobro nie zamierzone dla siebie. Ontologicznie jest to dobro istotowo różne od dobra — korelatu potrzeb. Drugi jest dobrem aksjologicznym, ufundowanym w absolutnej wartości, i jako taki — w swej dobroci względem mnie całkowicie autonomiczny — staje się dobrem dla mnie. Takie zjednoczenie z drugim, moim dobrem, które wyrasta z odpowiedzi na jego wartość, nie tylko nie jest zamknięciem się „ja” i zamknięciem „ty” w immanencji, ale przeciwnie, jest dalszym transcendowaniem siebie w miłości¹⁰.

⁶ Por. WL, 181.

⁷ Por. WL, 173—174.

⁸ D. von Hildebrand, *Situationsethik und kleinere Schriften*, Stuttgart 1973, 173, 175.

⁹ Por. WL, 257—259.

¹⁰ Por. WL, 166—167, 189.

Do istoty miłości należy, niejako na przedłużeniu darowania siebie, wola ofiarowania drugiemu tego, co jest dlań obiektywnym dobrem. Wszystko to, co jest dobrem dla drugiego, wnika w przestrzeń życia kochającego, i to tak dalece, że dobro drugiego staje się jego własnym dobrem i źródłem szczęścia, a zło drugiego staje się jego własnym złem i źródłem nieszczęścia. Jest to nowy obszar transcendencji w miłości.

Patologia miłości

Zjednoczenie osób w miłości nie jest jednak wolne od pewnych zagrożeń. Również miłość, jak każda ludzka rzeczywistość, posiada swoją patologię. Hildebrand dostrzega jej dwie główne postaci w tzw. „egoizmie dla drugiego” oraz w traktowaniu drugiego jako przedłużenia własnego „ja”. „Egoizm dla drugiego” jest nie tyle miłością egoistyczną, co raczej egoizmem płynącym z miłości¹¹. Jest to ta postawa, która w trosce o dobro drugiego wyklucza z dobra trzeciego. Trzeci pojawia się tutaj jako intruz zagrażający drugiemu, a pośrednio mnie samemu. Drugiego można też traktować jako przedłużenie własnego „ja”. Egoizm w miłości nie będzie wtedy różny od egoizmu „dla siebie samego”, z tą tylko różnicą, że będzie on posiadał szerszy zakres.

W miłości może tkwić zatem podwójna tendencja negatywna: do zamykania drugiego we własnej immanencji i do wykluczania trzeciego. Biorąc pod uwagę obecność tej destruktywnej dynamiki, Hildebrand starał się będzie ukazać również to, co otwiera miłość na prawdę wzajemnego obdarowywania się i przyjmowania daru. Zewnętrznym niejako zabezpieczeniem tej prawdy będzie otwarcie się osób na wszystkie wymogi płynące z wartości i norm moralnych. Bezkompromisowość moralna będzie obiektywizowała wzajemność postaw oraz podtrzymywała czujność sumienia, nie pozwalając miłości na zamknięcie się w ślepej grze dwóch egoizmów. Doskonalszym jednakże, bardziej wewnętrznym otwarciem miłości na transcendencję będzie przepojenie jej duchem *caritas*¹².

Caritas

W wielu ujęciach filozoficznych bądź teologicznych utożsamia się *caritas* z bezinteresowną, dobroczynną miłością bliźniego. Dla Hildebranda są to jednak dwa różne pojęcia. Miłość bliźniego jest jedną z kategorii miłości, jak jest nią np. miłość rodzicielska czy miłość przyjacielska. Jako miłość jest ona zaangażowaniem serca, a nie tylko czynem woli odpowiadającej na moralnie doniosłe woła-

¹¹ Por. WL, 336.

¹² Por. WL, 343—349.

nie drugiego. Dobroć serca będzie się starała wyprzedzać świadomość wymogu moralnego. Miłość bliźniego nie jest nastawiona na wzajemność, nie oczekuje własnego szczęścia. To ona ze swej strony pragnie uszczęśliwiać obdarowując. Antycypuje ona spotkanie z bliźnim, który nie pojawia się w relacji do kochającego „ja” jako „ty” wzajemnej intymności, ale jako „on”. Nie jest to jednakże „on” anonimatu rzeczy, ale osobowe „on” występujące w roli „każdy inny”, czyli bliźni. W miłości bliźniego — powie Hildebrand — dialogiczna sytuacja „ja — ty” ustępuje miejsca monologiczności „dla niego”. Jest to jednak monologiczność szczególnego rodzaju; wydara się bowiem w obliczu „Absolutnego Ty”¹³.

Przeprowadzając ostrą linię podziału pomiędzy chrześcijańską a każdą inną, „nieochrzczonej” miłością bliźniego, Hildebrand rezerwuje nazwę miłości bliźniego w sensie właściwym tylko dla miłości chrześcijańskiej. Sądzi on bowiem, że we wszelkiej innej postaci miłości bliźniego akcent położony jest bardziej na obiektywne uprawnienia czy potrzeby drugiego, aniżeli na niego samego jako osobę¹⁴. Stąd też brak w tej miłości swoistego ciepła, jakie płynie ze słowa odpowiedzi na piękno drugiego — widzianego jako obraz Boży i osoba ukochana przez Chrystusa — nawet jeśli staje on przede mną jako nieprzyjaciel. Konsekwentnie, nieobecne jest również w tej „nieochrzczonej” miłości pragnienie zjednoczenia z drugim, które natomiast nie opuszcza chrześcijanina żyjącego nadzieją przyszłego Królestwa Bożego¹⁵. Ta swoistość chrześcijańskiej miłości bliźniego pochodzi z przepojenia jej duchem *caritas*.

Hildebrand abstrahuje w swych analizach od prawdy teologicznej o Bożym pochodzeniu i takież naturze tej miłości, a ogranicza się do czysto filozoficznego uchwycenia jej istoty, co możliwe jest — jego zdaniem — w kontemplacji życia świętych (idzie on więc tutaj drogą, którą w filozofii współczesnej uTORował H. Bergson). Otóż *caritas*, to miłość do Boga rozpoznanego w obliczu Chrystusa, to wejście w Nim w zażyłą relację „ja — ty”¹⁶. Miłość ta rozlewa się na wszystkich ludzi, braci Chrystusa. Każdej kategorii miłości, czy będzie to miłość bliźniego, czy miłość oblubieńcza, nadaje ona nową jakość. W jej świetle widzi się bowiem drugiego w relacji do Boga, tak iż nawet w miłości oblubieńczej drugi nie jest nigdy wyłącznie „ty”, ale zarazem „nią” czy „nim”, dla którego coś powinienem uczynić¹⁷. *Caritas* zawiera bowiem w sobie całą moralność albo inaczej: całe prawo i ów pełen dystansu szacunek dla drugiego jako

¹³ Por. WL, 318—321.

¹⁴ Por. WL, 357.

¹⁵ Por. WL, 358.

¹⁶ Por. D. von Hildebrand, *Das Trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg 1969, 56.

¹⁷ Por. WL, 321.

obrazu Boga¹⁸. Nosząc w sobie absolutne wymagania moralne sprawia, że drugi w intymności relacji „ja — ty” nie będzie nigdy uprzedmiotowany, sprowadzany do roli środka czy traktowany jako dopełniające przedłużenie własnego „ja”. Moglibyśmy powiedzieć, że *caritas* ochrania transcendencję drugiego w znaczeniu „wertykalnym”. Nadto będąc zaangażowaniem serca sprawia, że miłość drugiego jako bliźniego jest rzeczywistą miłością, a nie jedynie stosunkiem sprawiedliwości czy odpowiedzialności za niego.

Moglibyśmy w tym miejscu zapytać, czy autentyczna miłość bliźniego możliwa jest jedynie w chrześcijaństwie, i czy zatem wszelkie pozachrześcijańskie jej postaci należy kwalifikować jako co najwyżej życziwość, względnie dobroć moralną.

W wydanym w 1930 r. dziele *Metaphysik der Gemeinschaft* Hildebrand mówił o miłości bliźniego rodzącej się na podłożu naturalnego, nie płynącego z Objawienia poznania i ukochania Boga. Co więcej, dopuszczał nawet możliwość zaczątków tej miłości u kogoś, kto Boga wprawdzie jeszcze nie poznał, ale rozpoznał już w drugim obecność absolutnej wartości¹⁹. *Das Wesen der Liebe*, dzieło pisane około czterdzieści lat później, ukazuje już inną pozycję autora. Nie wchodząc w dokładną analizę przyczyn, które wpłynęły na tę zmianę poglądów, można jednak z całą pewnością stwierdzić, że Hildebrandowi chodziło o uwypuklenie absolutnej nowości i oryginalności miłości zakorzenionej w Chrystusie, a równocześnie o przeciwstawienie się pewnej formie horyzontalizmu w pojmowaniu i przeżywaniu chrześcijaństwa.

Uwagi końcowe

Zarysowana powyżej koncepcja miłości starała się ukazać jej rzeczywistość tak, jak ona sama jawi się świadomości, i w tej tylko mierze, w jakiej się jawi. Nie znaczy to, by przedstawione opisy dały już pełny i czysty obraz miłości, by przekazane przez Hildebranda widzenie jej istoty nie wymagało dalszych uzupełnień i pogłębienia. Można bowiem chyba stwierdzić, że filozof ten nie wyciągnął wszystkich wniosków, szczególnie dla swej etyki i filozofii społecznej, z prawd, do których dane mu było dojść. Być może przeszkodziła mu w tym usztywniająca nieco wierność dla przyjętej niegdyś metody oglądu intuicyjnego oraz dla aksjologicznej wizji świata, ze szkodą dla większego otwarcia się na osiągnięcia filozofii dialogu.

W naszym artykule chodziło jednak ostatecznie o pewne przybliżenie istoty miłości, i to z punktu widzenia transcendencji osoby.

¹⁸ Por. WL, 234.

¹⁹ D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg³ 1975, 61.

W tym zaś aspekcie myśl D. von Hildebranda ukazuje swą trafność i świeżość. Maksimum transcendencji dostrzega on w nie oczekującym na wzajemność, bezinteresownym geście miłości, w którym człowiek wychodzi na spotkanie bliźniemu. Uzależniając się od niego i zatracając siebie, aż po oddanie życia, człowiek odnajduje swą najgłębszą wolność i najbardziej własne życie, którego nikt nie może mu odebrać. Paradoks? Jeśli tak, to z rzędu tych, które usiłują wyrazić to, co niewyrażalne, bo bogactwem sensu przewyższające ubóstwo naszych pojęć. Miłość — uzależniona i wolna, wydana drugiemu aż po szczegóły zewnętrznosci, a zarazem konsolidująca wewnętrzność kochającego — wprowadza nas w sferę tego, co *par excellence* Transcendentne. „Boską jest bowiem rzeczą — jak mówi anonimowy poeta — zawierać się w tym, co najmniejsze, a nie dać się ograniczyć nawet przez to, co największe”.

TRASCENDENZA NELL'AMORE

Intorno al pensiero di D. von Hildebrand

Il fenomeno dell'amore — essenzialmente legato al mondo interpersonale — costituisce per D. von Hildebrand una *datità* originaria. Con ciò egli si pone in contrasto con quella corrente del pensiero, che la filosofia dell'amore sottomette all'ontologia generale.

L'amore, concepito come risposta del cuore al valore dell'altro, manifesta numerose dimensioni di trascendenza „orizzontale” della persona e preserva inoltre la trascendenza „verticale” dell'altro, cioè la sua irriducibilità. Le analisi di Hildebrand gettano molta luce sull'essenza dell'unione interpersonale nell'amore; risulta, che non c'è nessuna contraddizione tra l'unione e la trascendenza, tra la gratuità del dono la felicità. Tenendo conto delle tendenze patologiche nell'amore, Hildebrand indica due vie di apertura alla verità della donazione reciproca: la fedeltà ai valori e alle norme morali, la compenetrazione dell'amore dalla *caritas* cristiana.