

Agata Bielik-Robson

Miłość mocna jak śmierć : przyczynek do innej filozofii skończoności

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (144), 17-32

2013

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.

Agata BIELIK-ROBSON

Miłość mocna jak śmierć: Przyczynek do innej filozofii skończoności

Od kiedy w myśli zachodniej słabnie wiara w duszę nieśmiertelną, idea skończoności ludzkiej egzystencji powraca z całą mocą wypartego. Niszczy i rozsadza chrześcijańskie naczynia-formy, które po zwrocie nowoczesnym przetrwały w postaci idei regulatywnych poznania; ostatnim ich wyrazicielem był Edmund Husserl, którego cały projekt fenomenologiczny wspiera się jeszcze na koncepcie nieskończonego „życia transcendentnego”. To późnonowożytny „rozbicie naczyń” nosi istotnie wszelkie znamiona katastrofy: skończoność wywraca chrześcijański świat na nice, uwalniając pokłady tłumionej negatywności, która od czasów Schopenhauera i jego ucznia, Nietzschego, przybiera postać kolejnych śmierci: Boga, kosmosu, człowieka. „Żądło śmierci”, niegdyś usunięte przez św. Pawła, razi znów boleśnie, sprawiając, że – słowami Nietzschego – rozrasta się pustynia destrukcji i rozproszenia. Skończoność uderza z siłą ostatecznego werdyktu: odsłania negatywną prawdę (*veri-dicere*), osądza wszelkie wysiłki jej uniknięcia jako płonne i skazuje – na śmierć, która teraz okazuje się nową alfą i omegą, nowym Realnym postchrześcijańskiego świata w ruinach. Świata Benjaminowskiej melancholii, *ponderacio dolorosa*, zamienionego w jedną wielką metaforyczną Golgotę o obliczu nagiej czaszki – i Blanchotowskiej permanentnej katastrofy, *désastre*¹.

W tej rozbitej rzeczywistości naturalne wydaje się myślenie o skończoności w kategoriach tanatycznych. Skoro bowiem skończoność to przede wszystkim koniec, a koniec to śmierć, to życie skończone może być tylko byciem-ku-śmierci. Heideggerowskie *Dasein* zatem to pierwsza realizacja tej nowej wizji, w której

¹ Por. W. Benjamin *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978 oraz M. Blanchot *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris 1980.

Endlichkeit, na nowo odkryta po wiekach chrześcijańskiego wyparcia, określa egzystencję od strony jej nieuchronnego kresu. Śmierć, samotność umierania, autentyczność tego aktu straszliwej *Je-Meinigkeit*, w której *Dasein* ujmuje samo siebie jako skończone, określone i ostatecznie zdefiniowane, tworzą nowy afektywny kontekst filozofii, w której uczuciem dominującym okaże się lęk i troska, *Angst und Sorge*; podmiot będący jej nośnikiem jest bowiem w każdej chwili odniesiony do swojej śmierci, którą przeżywa w odosobnieniu. Linia ta, zapoczątkowana przez Heideggera, pozostaje więc nastawiona na izolowane doświadczenie autentyczności pojmowanej zawsze jako absolutna osobność².

Czy jest to jednak jedyny sposób, w jaki można myśleć o przygodności i skończoności? Wydaje się, że jest możliwa myśl alternatywna, przeżywająca problem skończoności zupełnie inaczej: nie pod auspicjami śmierci, lecz miłości. O ile więc filozofia heideggerowska łączy tanatyzm z odnowieniem etyki jako autarkicznej troski o siebie, ta inna myśl skończoności spaja się naturalnie z pojmowaniem etyki jako przede wszystkim troski o innego, czyli z hebrajskim ideałem intensywnej relacji miłosnej.

Nowa przygodność

W *Minima moralia* Theodor Adorno zaleca, by widzieć świat z perspektywy zbawienia, jednocześnie nie znosząc jego skończoności. Odpowiedzialny użytek z „rozpaczy”, jaką budzi w nas cierpienie bytów przygodnych, może bowiem polegać wyłącznie na wykazaniu się bezinteresowną troską o ich kondycję, która jest niezbędnym afektywnym dopełnieniem „wiedzy”. Adorno nie nazywa tego afektu wprost miłością, ale tym właśnie wydaje się światło, bez którego techniczna sprawność filozofa okazuje się ślepa:

Jedna filozofia, którą można odpowiedzialnie uprawiać w obliczu rozpaczy to taka, która postrzega rzeczy w perspektywie zbawienia. Wiedza nie posiada innego światła niż to, jakie spływa na nią ze świata zbawionego: cała reszta jest rekonstrukcją, zaledwie techniką.³

Podobną sugestię znajdziemy już w *Pierwszym Liście do Koryntian* św. Pawła, dla którego miłość – tak możemy podsumować jego myśl – jest doskonałym afektem do niedoskonałego stworzenia: doskonałym, ponieważ jako jedyny afekt antycypuje doskonałość przyszłego stanu zbawczego –

Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą; nie dopuszcza się bezwstydu, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma. Mi-

² Na ten temat pisałam wyczerpująco w „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008.

³ Th.W. Adorno *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, aforyzm nr 153.

łość nigdy nie ustaje, [nie jest] jak proroctwa, które się skończą, albo jak dar języków, który zniknie, lub jak wiedza, której zabraknie. Po części bowiem tylko poznajemy, po części prorokujemy. Gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe.⁴

Oba te zalecenia wskazują na inny afekt, który dołącza się do pojmowania bytu skończonego: nie śmiertelny lęk, lecz miłość, która skończoność wyraża i jednocześnie afirmuje. W tej nietanatycznej wizji przygodność jawi się w innym świetle: nie jest już tylko tym, co negatywne – przemijającym i marnym, wydanym niszczącej czasowości obszarem stawania się – ale też nie jest tylko tym, co po prostu dokonane w swej pozytywności. Doskonały afekt do niedoskonałego stworzenia zawiera w sobie dobre dialektyczne napięcie, które nie pozwala miłości biernie afirmować przygodnej egzystencji taką, jaką ona jest, ponieważ, jako przygodna właśnie, nie zawiera ona w sobie swojej wyższej racji, czyniącej to, jak jest, koniecznym. Zarazem jednak miłość nie skazuje tego, co przygodne, na wstyd nieuprawomocnienia i bezpodstawności; nie pogrąża go w hańbie bytu gorszego i mniejszego, którego przeznaczeniem jest utknąć w niższych sferach emanacji.

Miłość jest afektem doskonale dopasowanym do istnienia przygodnego, które jest jego, jakby powiedział Freud, pierwszym obiektem wyboru: nie doszukuje się *Grund*, heideggerowskiego dna-uprawomocnienia w kontyngencji, ale też właśnie dlatego nie traktuje jej jako zastygłej i niezmiennej w ontycznym *status quo*. Innymi słowy, miłość nie jest bierna i dąży do aktywnego przekształcenia tego, co zastane w formie przygodności. Miłość nie jest afektem kontemplatywnym, orientującym się na to, co nie podlega zmianie, ale też, jak powiedział św. Paweł, „miłość nie unosi się pychą”, co oznacza, że operuje ona w rejonie horyzontalnym, nie gardząc niczym, co napotyka w świecie podksiężycowym. Inaczej więc niż unoszący się, wzniosły platoński Eros, który tylko czasowo i omylnie przyłącza się do tego, co przygodne, by je w końcu porzucić dla spraw wiecznych, miłość, o jakiej tu mówimy, jest pełną akceptacją stworzonego w jej kondycji przemijającej. Słowo „stworzone”, czyli *Kreatürlichkeit* Rosenzweiga, pojawia się tu nieprzypadkowo, ponieważ miłość jako afekt doskonały jest utrzymująca się w bycie satysfakcją samego Stworzyciela, który opatrzył swoje dzieło adnotacją „i to było dobre”. Miłość jest zatem śladem transcendencji, która przez miłosną pasję relacyjności usiłuje dopełnić dzieło stworzenia tu i teraz, w niewzrostych aktach ziemskiego mesjanizmu, a więc czymś, co zwiemy po prostu codzienną miłością bliźniego.

Ta pasja relacyjności jest przeciwieństwem postawy afektywnej zdominowanej przez lęk. *Pieśń nad pieśniami* mówi o miłości mocnej jak śmierć, co znaczy także, że jest ona równie mocna jak lęk. Psychoanalitycznie rzecz biorąc, miłość i lęk to afekty wymienne, stanowiące dwie skrajnie różne formy tego samego, czyli nieokreślonego i nadmiarowego, typowo ludzkiego libido. Freud operuje własną definicją różnicy antropologicznej: zwierzęta mają instynkty – dobrze określone orientacje energetyczne, nastawione na osiągnięcie konkretnych celów – człowiek ma

⁴ św. Paweł *Pierwszy List do Koryntian*, „Hymn do miłości”: 4-11, wg Biblii Tysiąclecia.

natomiast tylko popędy: rodzaj pręcej (*Drang*) i szturmującej (*Sturm*) energii, która nie ma swojego z góry zadanego celu i obiektu i w związku z tym może się kierować na wszystko albo na nic⁵. Kiedy to nadmiarowe libido nie kieruje się na nic, rozprasza się wówczas w otoczkę lęku, nieskonkretyzowanego niepokoju, który nęka psyche poczuciem niespełnienia, a jednocześnie odcina ją od świata obiektów, pograżając w depresji i melancholii.

W swoich studiach nad demencją Jung analizuje lęk jako libido, które wycofało się ze świata, nie wybierając sobie w zamian żadnego innego obiektu: *Angst* trapiący psyche staje się wówczas afektywnym znakiem jej izolacji i braku relacji, czego jednoczesnym wyrazem jest również utrata mowy, posunięta w skrajnych przypadkach do absolutnej niemoty. Nie łącząc się libidinalnie z żadnym obiektem w świecie, ale też nie obsadzając nadmiaru libido na samym sobie, „dement” popada w niemy stupor, który czyni go martwym za życia⁶. Miłość jako pasja relacyjności umieszcza się wówczas na przeciwstawnym biegunie. Jej namiętna wola obsadzenia „wszystkiego” – nieunoszenia się i niewyberania, jakby powiedział św. Paweł – kieruje się na dowolny element rzeczywistości, którą usiłuje ogarnąć siatką intensywnych relacji. Językowość sama zatem, jako przeciwieństwo demencyjnej niemoty, jest pochodną afektu miłosnego: żywa mowa łącząca Ja ze wszystkim, co je otacza, okazuje się libidinalnym podłożem języka, w którym wszystko łączy się ze wszystkim. Jak zatem wedle Goethego „miłość łączy wszystko”, tak też czyni to język. W swojej pasji ogarniania i relacyjnego zawiązywania miłość, która się nie unosi i nie wybiera, oraz język byłyby w istocie tym samym.

„Miłość mocna jak lęk”: nie znaczy to, że miłość jest od lęku mocniejsza, podobnie jak – w oryginalnej, niechrześcijańskiej wersji *azzah mavet hamava* – miłość nie jest mocniejsza od śmierci. Ta osobliwa ekwiwalencja nie dotyczy treści samego afektu, jak – o czym za chwilę – rzecz zrozumiał św. Augustyn, przyrównując miłość do śmierci. Dotyczy ona tylko aspektu formalnego czy – lepiej – energetycznego, gdzie życiodajna miłość i śmiercionośny lęk okazują się dwiema formami tego samego arcyłudzkiego libido, odsłaniającego się w swym niezdeteminowaniu i ekscesie. Libido to wciąż krąży – w psychoanalitycznym żargonie: ulega konwersji – między lękiem, w którym dominuje wycofanie obsady libidinalnej ze świata i w konsekwencji martwa niemota, a miłością, która z kolei ogarnia świat siatką relacji językowych i wiąże się z każdym napotkanym obiektem dzięki żywej mowie (Rosenzweig, o którym także za moment, mówi z naciskiem: *lebendige Sprache*). Ludzkie libido zatem, w swoim nieokreśleniu i nadmiarze, zawsze i nie-

⁵ Por. Z. Freud *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, w: *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, a także moją interpretację Freudowskiej teorii libido w: A. Bielik-Robson *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Universitas, Kraków 2011.

⁶ Por. C.G. Jung *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo Wrota, Poznań 1998.

uchronnie wykracza poza prosty animalny związek z bytem; charakteryzuje go albo brak relacji z czymkolwiek, albo właśnie pasja relacyjności, która chciałaby objąć wszystko. Lęk i miłość są zatem dwoma arcyłudzkimi afektami, w których wychodzi na jaw źródłowe niedopasowanie do ontologicznej całości, a zarazem wolność przejawiająca się w mobilnych obsadach libido: albo ich brak, wyrażający się w zamilknięciu, albo z kolei nadmiar, który zarzuca na świat sieć żywej mowy, usiłując wejść w relację ze wszystkim, co istnieje.

Tu jednak pojawia się problem. Jeśli bowiem język wyrasta z żywej mowy, ta zaś wyrasta z miłosnego afektu, który obsadza wszystko w świecie jakimś kwantem ludzkiego nadmiarowego libido, to musi on pozostać bliski swemu źródłu. Miłość jednak, choć dąży – znów słowami Rosenzweiga – do objęcia całego świata, jest afektem ściśle nominalistycznym: może brać swoje obiekty tylko jeden po drugim, nigdy zaś za pośrednictwem kategorii ogólnych. Język tymczasem szybko odrywa się od konkrety i na wzór platońskiego Erosa wybiera sferę ogólnych idei, w zimnej sferze abstrakcji, gdzie zamiera źródłowy afekt miłosny, który zrodził mowę. Między językiem i miłością zachodzi więc osobliwa relacja, po części dialektyczna, po części dekonstrukcyjna. Miłość bowiem jest możliwa tylko jako relacja dwóch pojedynczości. Dlatego też najlepiej się nadaje do dekonstrukcyjnego aktu, który Rosenzweig, parafrazując Luriańską frazę *szwirat ha-kelim*, nazywa *szwirat ha-kolim*, rozbijaniem całości, czyli wszelkich abstrakcyjnych jedni pojęciowych⁷. Żywe, nominalistyczne, afektywne źródło mowy podmywa nieustannie język jako abstrakcyjny system, nie pozwalając mu domknąć się w platońskiej kontemplacji sfery idealnej. Żywa relacja, którą wiąże wszystko ze wszystkim, nie jest bowiem tym samym, co językowa struktura, gdzie więź ulega martwej strukturalizacji.

Miłosny afekt do świata zmienia oblicze przygodności. W twardym języku filozofii przygodność jest tym, co zaledwie możliwe, ale niekonieczne: mogło być zaistnieć równie dobrze jak i nie zaistnieć. *Contingentia* nie ma więc swojej racji dostatecznej, którą Leibniz uznał za absolutne minimum, jakim musi wykazać się byt godny istnienia, czyli tego, by być czymś mimo wszystko lepszym niż nic. Dlatego też jeszcze u Hegla przygodność jako taka jest czystą negatywnością, ocierającą się o *nihil*, która musi zostać przekuta w racjonalną konieczność. Jednakże w świecie, w którym wszystko, co przygodne, uległoby eliminacji na rzecz tego, co rozumnie ugruntowane i niezbędne, miłość nie miałaby nic do roboty; stałaby się afektem niepotrzebnym i bezczynnym. Dlatego też w systemie Hegla miłość jest tylko stanem przejściowym, którym wysługuje się chytrność rozumu, by osiągnąć swój ostateczny cel, którym jest wolność jako uświadomiona konieczność. Miłość, dla Hegla niezbędna na poziomie więzi rodzinnych rozszerzających się na więzi społeczne, odbywa swą pracę wiązania i łączenia tylko po to, by na koniec oddać produkt swej pracy rozumowi, który więzy te przekuje w pęta systemowej koniecz-

⁷ F. Rosenzweig *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.

ności⁸. Zatem tak jak język zapomina o swym żywym źródle bijącym wprost z miłosnego afektu, zamieniając się w abstrakcyjną strukturę, tak samo zapomina o nim system filozoficzny, widząc w dziełach miłości jedynie zakamuflowaną pracę rozumu. Dlatego odzyskanie właściwego sensu przygodności jest tym samym, co odzyskanie właściwego sensu miłości jako – raz jeszcze przypomnijmy św. Pawła – doskonałego afektu do niedoskonałego świata.

Miłość czynna

Widzieć świat w perspektywie zbawienia to także pragnąć go zmienić, tak by zbliżył się do tej ostatecznej „możliwości możliwości”, jaką jest ta „mała poprawka” w rzeczywistości stworzonej, zwana przez nas niepewnie stanem zbawionym⁹. W odróżnieniu od filozofii i jej języka konieczności, mesjanizm postrzega zbawienie wyłącznie jako kolejną – choć i ostateczną – formę przekształcenia samej przygodności. Nie zmienia ona ontologicznego statusu, nie staje się czymś wiecznym i nieusuwalnym, nie nabiera cech platońskiej nieśmiertelności: nadal jest bytem skończonym, przemijającym, a mimo to szczęśliwym, przepojonym *beatitudo*. Przeciwnie Heglowi zatem, przygodność nie dokonuje tu skoku do królestwa konieczności – ale też przeciw Agambenowi, który podobnie jak Jean-Luc Nancy stał się myślicielem przygodności radykalnej – nie odsłania się ona jako „nienaprawialna”¹⁰. Ta prawdziwie odzyskana kontyngencja nie jest ani konieczna, jak w ostatecznym rachunku wystawionym przez filozoficzną sowę Minerwy – ani poza naprawą, jak w rezygnacyjnym agambenowskim spojrzeniu.

Miłość wyklucza bierność, ku której ciążyą oba te ujęcia, z pozoru tylko bardzo różne. Dla Hegla aktywność jest w pewnym sensie tylko pozorem, pod którym kryje się mechanizm historycznych konieczności, dla Agambena z kolei przygodność odzyskuje swój sens tylko jako „nienaprawialna”, a więc tylko wobec rezygnacji z mesjańskiej praktyki. Tymczasem przygodny, przemijający świat widziany w perspektywie zbawiającej miłości odsłania się jako prawdziwa arena działań: byt, który nie ma swojej racji i podstawy, nie ma także swego nieuchronnego telosu, a to znaczy, że można go kształtować. Przygodność jawi się więc nie jako zasłona konieczności i nie jako bezładny obiekt pasywnej kontemplacji, lecz jako nie-

⁸ Rzecz jasna, tylko przy pewnej niezbyt życzliwej interpretacji Hegla. Na temat Hegla „miłosnego”, u którego miłość okazuje się komponentem trwałym, w istocie synonimicznym z dialektyką, patrz zwłaszcza M.A. Sosnowski *Pokochoać dialektykę*, Universitas, Kraków 2011, a także E.L. Fackenheim *The religious dimension in Hegel's thought*, University of Chicago Press, Chicago 1982 (o którym za chwilę).

⁹ Termin ten, ukuty przez Benjaminą, pojawia się w jego eseju o Kafce: W. Benjamin *Franz Kafka*, w: *Angelus novus. Ausgewählte Schriften*, Band 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966, s. 264.

¹⁰ Por. G. Agamben *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009, oraz J.-L. Nancy *Une pensée finie*, Editions Galilée, Paris 1992.

skończona plastyczność: dzieło nieukończzone, otwarte nie tylko na dowolne interpretacje, ale też na zmianę. Nie chodzi tu jednak o plastyczność chaosu, gdzie wszystko przepływa w siebie nawzajem w nieogarnionym oceanie przypadku, jak u Deleuze'a albo Malabou, lecz o plastyczność w sensie otwartej kształtowości, gdzie zmiana nie jest „puszczona wolno” i zdana na „ontologię akcydensu”, lecz rządzi nią kryterium natury etycznej¹¹. Miłość do świata przygodnego nakazuje bowiem kształtować go w imię pomocy temu, co cierpi, czyli w imię naprawy tego, co zepsute; cierpienie bowiem nie jawi się jej jako tajemnicze sedno egzystencji, obdarzone wyższym metafizycznym sensem, lecz jako zgrzyt, złe ułożenie elementów, które ze sobą kolidują, zamiast kooperować; coś, co można poprawić „jedną małą przestawką”, *mit einem geringen Zurechtstellen*. To wedle Adorno punkt archimedesowego podparcia, kryterium ostateczne, probierz wszelkiego poważnego myślenia i działania: cierpienie bytu przygodnego, cierpienie – jak sam byt przygodny – z istoty swojej niekonieczne. Niekonieczne, a więc podatne na zmianę, przepracowanie, transformację – słowem: pracę¹².

W tradycji heglowskiej przyjęło się uważać pracę za pochodną lęku: lęku przed śmiercią. W przeciwieństwie do Pana, który śmierci się nie lęka i patrzy negatywności prosto w jej otchłanne oblicze, Niewolnikiem powoduje śmiertelny lęk; pracuje, by uniknąć kary z ręki Pana. „Lęk przed Panem jest początkiem wszelkiej mądrości”, mówi Hegel, parafrazując sentencję z Księgi Hioba; to także początek pracy i cywilizacyjnej transformacji natury¹³. Młody Hegel w swoich pismach teologicznych jeszcze eksperymentuje z pojęciem miłości, które na etapie *Fenomenologii* zarzuca, uważając ją za afekt zbyt pasywny: opisana przezeń chrześcijańska wspólnota, realizująca ideał Pawłowej miłości i łaski, okazuje się bierna, osiąga bowiem stan absolutny zbyt szybko, niczym osławiony „wystrzał z pistoletu” (i tak też w istocie wygląda „wspólnota, która nadchodzi” Giorgio Agambena, która ponawia wczesny heglowski eksperyment, nie bacząc na obiekcje samego Hegla).

¹¹ Por. C. Malabou *Ontologie de l'accident: Essai sur la plasticité destructrice*, Editions Léo Scheer, Paris 2009.

¹² W *Dialektyce negatywnej*, w rozdziale pod wszystko mówiącym tytułem „Cierpienie jest fizyczne”, Adorno nastaje na zachowanie nieteoretycznego momentu odczuwania i współodczuwania bólu jako „motoru dialektycznego myślenia” (Th.W. Adorno *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemienna, PWN, Warszawa 1989, s. 283): „Najmniejszy ślad bezsensownego cierpienia w doświadczanym świecie zadaje kłam filozofii tożsamości, która by chciała wyperswadować je doświadczeniu... Cieleśny moment oznajmia poznaniu, że cierpienia nie powinno być, że powinno być inaczej” (tamże, 284). W *Minima moralia* z kolei ujmie rzecz dosadniej, zwracając raz jeszcze uwagę na rolę afektu w dobrym myśleniu filozoficznym: „Przyjmować, że upadek emocji wychodzi myśleniu na dobre, przez wzrost obiektywności, albo przynajmniej jest czynnikiem neutralnym, to już przejaw zgłupienia” (tamże, s. 141).

¹³ Por. G.W.F. Hegel *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1963, s. 224.

Nie nadaje się więc do pracy: członkowie chrześcijańskiej wspólnoty, ukołysani wizją przyszłego świata i niebiańskiej nagrody, czynią wszystko *hos me*, „tak jak-by”, miłośnie oczekując apokalipsy, która położy kres czasowi. Byt tymczasem leży odłogiem, nie budząc niczyjego zainteresowania, co najwyżej niechęć, jaką odczuwa się wobec zawalidrogi, wciąż jeszcze blokującej dostęp do duchowej krainy nieśmiertelności. Hegel jednak, słusznie – choć samozwańczo – uznając się za „Akwinatę protestanckiego świata”, nie może pogodzić się z takim triumfem pasywności i świętego lenistwa: jak każdy porządny purytanin chce teologicznego ufundowania pracy.

I udaje mu się to – tyle że pod egidą innej religii, którą niepostrzeżenie zmienia, zmylając wszystkich swych komentatorów aż do Aleksandra Kojève’a, który odkrywa karty heglowskiej gry. Ten bowiem ogłosi, że heglowska religia jest w istocie objawieniem śmierci, bo tylko lęk przed śmiercią może być źródłem pracy: najpierw niewolniczej, potem stopniowo coraz bardziej autonomicznej. Coraz bardziej, ale jednak nigdy do końca: człowiek cywilizacji zachodniej może pracować tylko pod przymusem, czyli lękiem przed utratą życia (jeśli już nie z powodu bezpośredniej groźby stojącego nad nim Pana, to ze względu na elementarny wymóg samozachowania), albo z poczucia winy, która, jak wiemy od Freuda, jest lękiem uwewnętrznionym. Źródłem pracy pozostaje więc czysta negatywność, którą filozofia od zawsze przypisuje bytowi przygodnemu, jako bytowi skończonemu, zmierzającemu nieuchronnie ku śmierci¹⁴.

Jednak wraz ze zmianą spojrzenia na przygodność i jej skończoność zmienia się także wizja samej pracy. Nie jest bowiem powiedziane, że Heglowsko-Agambenowska koncepcja miłości jako afektu biernego to ostatnie słowo w interpretacji Pawłowej *ahawah*. Jak zwykle, dobrą przeciwwagą dla Hegla okazuje się tu Kierkegaard ze swoim pojęciem „czynów miłości”, które – jeśli zignorować górnolotnie kościelne brzmienie polskiego przekładu – są po prostu zwykłą pracą¹⁵. Zresztą, być może nie trzeba nawet sięgać poza Hegla; być może wystarczy poddać go innej, cokolwiek „hebraizującej” (albo tylko „kierkegaardyzującej”) wykładni, by uzyskać efekt, o jaki nam chodzi. Tak właśnie czyta Hegla, wbrew tanatycznemu Kojève’owi, Emil Fackenheim, który w książce pt. *The religious dimension in Hegel’s thought* (Religijny wymiar w myśli Hegla), przedstawia heglowską wizję chrześcijaństwa jako religii nie tylko absolutnej, ale także aktywnej, dążącej do radykalnej transfiguracji świata. Wbrew „pogańskim” religiom i filozofiom, które widziały rzeczywistość w świetle żelaznych konieczności, chrześcijaństwo jest pierwszą religią radykalnej kontyngencji. Postrzega świat jako przygodny, jako „przemijającą postać”, a nie jako „żelazną klatkę”, z której można co najwyżej uciec w transcendentne rejony. Pawłowe „przemijanie” jest więc dla Hegla jedynie biernym rewersem ukrytej w bycie przygodnym możliwości jego radykalnego i planowego

14 Por. A. Kojève *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1999.

15 Por. S. Kierkegaard *Czyny miłości*, przeł. A. Szwed, Antyk, Kęty 2008.

przekształcenia; pretekstem do pracy transfiguracji, będącej jednocześnie „czynem miłości”, czyli dziełem samego Ducha. W systemie Hegla przygodność nie jest li tylko odpadkiem konieczności, lecz sama jest koniecznym momentem stworzenia, co z pozoru tylko rodzi paradoks: „W heglowskiej teorii kontyngencji – pisze Fackenheim – ona sama jest konieczna i absolutnie niezbędna. Jeśli ma się dokonać praca dziejów w Pojęciu, w świecie musi istnieć przygodność”¹⁶. Tak pojęta miłość, wcielana przez aktywnego, wszędzie sięgającego i wszystko penetrującego Ducha (*der angreifende Geist*), nie ma w sobie nic z biernej negacji doczesności:

Ale sama wiara – surowa wiara Nowego Testamentu – to dopiero początek konfirmacji bytu. Wierny, który po raz pierwszy słyszy dobrą nowinę o przekształconym świecie, wciąż jeszcze żyje w świecie nieprzekształconym. Od początku więc jest w tym świecie zanurzony, jednocześnie go negując, tak samo jak Stoicy i Sceptycy. Jednak jakoś jego negacji różni się zasadniczo od negacji stoicko-sceptycznej. Chrześcijanin nie ucieka ze świata, pozostawiając go we władzy nieprzekształconej świeckości. Wchodzi w spór z tą władzą, dokonując radykalnej „inwersji” świata. Tylko wtedy, kiedy inwersja ta zaktualizuje się w całości, boska afirmacja tego, co przygodne (wcielenie) przeniknie pełnię ludzkiej egzystencji... Dlatego też chrześcijaństwo Hegla nie będzie tym nowotestamentowym, lecz raczej chrześcijaństwem kościoła zainicjowanego przez ewangelię. Kościół ten z kolei nie będzie średniowiecznym kościołem katolickim, lecz raczej protestanckim. I nawet wiara protestancka pozostanie tylko fragmentaryczna, jeśli nie wejdzie w twórczą interakcję z życiem świeckim... Życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa rozpoczyna więc proces, który będzie dążył do swego absolutnego spełnienia, kiedy to nieskończone, transcendentne niebiosa zstąpią w końcu na skończoną, w pełni przekształconą ziemię.¹⁷

Neoplatoński Erotanatos

Zostawmy na boku rozważania, która z interpretacji Hegla – grecko-tanatycka Kojeve’a czy hebrajsko-biofiliczna Fackenheima – jest właściwa. Ważny jest spłot pojęć, które wyłaniają się razem z tą drugą, „judeochrześcijańską” perspektywą: czynna miłość niosąca w sobie ziarno ostatecznego przekształcenia świata, zorientowana na przygodność, która znajduje pozytywne teologiczne uzasadnienie. Obraz ten – na razie tylko obraz, czyli heglowska *Vorstellung*, nie w pełni jeszcze zniesiona i zrealizowana religijna treść – pada bardzo daleko od greckiego przekazu, który krąży wokół ambiwalentnej tożsamości Erosa i Tanatosa.

Myślicielem, który wskazał na tę niepokojącą bliskość, był Denis de Rougemont w książce *Miłość a świat kultury zachodniej*. Niezależnie odkryła ją także Hannah Arendt w swoim doktorskim studium o pojęciu miłości u św. Augustyna. To nie przypadek: Erotanatos, czyli spłot Erosa i Tanatosa, miłości i śmierci widzianych w grecko-platońsko-sublimacyjnej perspektywie, wychodzi na jaw dopiero

¹⁶ E. Fackenheim *The religious dimension...*, s. 115.

¹⁷ Tamże, 143.

wtedy, kiedy przeciwstawi się jej wizję opartą na odmiennej pojęciowości *ahawah/agape*. I tak jak de Rougemont atakuje Platona z pozycji św. Pawła, tak samo czyni Hannah Arendt, traktując Pawłową lekcję miłości jako wzorcowo antyplatoński dokument w historii Zachodu.

Denis de Rougemont stawia tezę, że miłość to pojęcie absolutnie kluczowe, bez którego nie da się zrozumieć istoty judeochrześcijańskiej cywilizacji. Pisze też, że dokładnie z tego samego powodu bardzo trudno jest tę miłość, napędzającą kulturę Zachodu, zdefiniować, ponieważ obejmuje ona ogromną sumę zjawisk, które, jeśli przyjrzeć się im bliżej, niewiele łączy: od najbardziej przyziemnych namiętności prostego pożądania, przez wysublimowaną miłość romantyczną, po bezinteresowną miłość bliźniego, którą chrześcijaństwo uczyniło podstawą więzi społecznej. Te trzy typy miłości de Rougemont nazywa odpowiednio: *libido*, *eros* i *agape*. *Libido* to łaciński termin nazywający pożądanie, który w nowoczesności spopularyzował Zygmunt Freud, kładąc je u podstaw ludzkiej psychiki. *Eros* to grecka nazwa pragnienia, które podlega sublimacji, a to znaczy, że potrafi przybierać wyższe formy niż proste pożądanie. *Agape* zaś to greckie pojęcie z listów św. Pawła oznaczające najwyższą, jego zdaniem, postać miłości, jaką jest ukochanie bliźniego. Dla de Rougemonta, pisarza katolickiego, *agape* stanowi najlepszą i najcenniejszą formę uczuć miłosnych, jednocześnie, jak twierdzi, najbardziej w naszej dzisiejszej kulturze zagrożoną. Inaczej bowiem niż Freud, który bezwzględny prymat w dziedzinie ludzkich zachowań przypisywał *libido*, de Rougemont jest przekonany, że kultura zachodu została niemal w całości zdominowana przez *eros*: szczególny rodzaj namiętności nazywany przezeń miłością romantyczną.

Miłość romantyczna, która faworyzuje „miłosne nieszczęście” – moment niespełnienia i tragiczności wpisanych w samą istotę pragnienia – nie narodziła się, jakby jej nazwa sugerowała, w romantyzmie, ale znacznie wcześniej: w epoce zmierzającego średniowiecza, kiedy to na południu Francji szaleje herezja katarska, wyłania się na jej podstawie poezja prowansalska, Kościół zaś wysyła do boju przeciw katarom nowo powstały zakon dominikanów, ze św. Tomaszem na czele, który, by odeprzeć tę gnostycką tendencję, tworzy chrześcijański system filozoficzny przekonujący nas, że istnienie jest dobre (*ens et bonum convertuntur*). Wbrew biblijnej tezie bowiem, zgodnie z którą Bóg, ujrawszy swoje stworzenie, doszedł do wniosku, że „to było dobre”, katarzy i inne manichejskie sekty, bujnie wówczas rozkwitające w łonie zachodniego chrześcijaństwa, uważają świat stworzony za samo wcielenie zła i za domenę nieprawego archonta. Brzydzą się materią i wszystkim, co cielesne, podporządkowując swoje ascetyczne życie tylko temu, co w najczystszy sposób duchowe. Stroniąc od zwykłych przyjemności, zaniechanych domieszką materii, katarzy, absolutnie oddani czystej duchowości wołają „śmierć za życia”: uwolnienie od więzów cielesnych, gdzie śmierć staje się bramą do wyższej formy życia pneumatycznego. De Rougemont pisze:

Eros domaga się jedności, to jest esencjonalnego rozproszenia indywiduum w bóstwie. Jednostka oddzielona – t e n b o l e s n y b ł ą d – powinna wnieść się aż do zatraty w boskiej doskonałości. Człowiek nie powinien przywiązywać się do stworzeń, ponieważ nie

są doskonałe i w miarę tego, jak się odosobniają, reprezentują tylko niedostatki bytu. Nie ma więc w tej sytuacji pojęcia bliźnich. Egzaltowany kult miłości staje się więc ascezą, drogą, która prowadzi poza życie.¹⁸

Miłość nie tylko nie przeciwstawia się tu śmierci, jak w *Pieśni nad Pieśniami*, lecz wiedzie wprost ku śmierci, jest niejako ze śmiercią tożsama, pragnąca śmierci jako wyzwolenia. Eros i Tanatos zlewają się w wyższą duchową syntezę: „miłość i śmierć, miłość śmiertelna”¹⁹ to zarazem „miłość śmierci”²⁰. To nie Lacan zatem odkrywa pragnienie śmierci jako sekretny rewers naszych pożądań erotycznych, lecz (jak sam zresztą otwarcie przyznaje), bierze swój koncept Tanatosa wprost od minnesangerów i trubadurów, dla których „pocieszenie Śmierci stanowi pieczęć jedyne go małżeństwa, jakiego mógłby pragnąć Eros”²¹. De Rougemont istotnie antycypuje Lacana, kiedy pisze, że prowansalski „styl namiętny daje się wyjaśnić z duchowego punktu wyjścia, bo wyraża nie triumf natury nad duchem, lecz g w a ł t d u c h a n a d i n s t y n k t e m”²². Co ciekawe, antycypuje on również Kojeve’owską tanatyczną wykładnię Hegla, którego również wpisuje w ten „gnostycki” lineaż czystej duchowości górującej nad materią dzięki absolutnej potędze śmierci: „Głęboki jest związek cierpienia i świadomości, wspólnoctwo poznania i śmierci. Hegel na tym fundamencie zbudował ogólną teorię umysłu i historii”²³.

Denis de Rougemont, który – jako katolik – w sporze ze średniowiecznym manichejskim dualizmem stoi mocno po stronie św. Tomasza i jego emfaticznie podkreślanej „afirmacji istnienia”, wcale też nie uważa katarów za raz na zawsze zakończony i rozwiązany epizod w historii zachodniej duchowości (choćby dlatego, że rozwiązany bardzo niechłubnie, raczej ogniem i mieczem Simona de Montfort niż argumentem Akwinaty). Przeciwnie, jest przekonany, że uwolniony przez nich gnostycki duch negacji nie tylko nie zniknął wraz z zagładą katarskich osad, lecz okazał się siłą napędową zachodniej nowożytności, począwszy od narodzin poezji prowansalskiej i centralnego dla niej mitu miłości romantycznej. Miłość do Damy, o której piszą trubadurzy, nie jest wszak miłością do realnej istoty ludzkiej, z którą chciałoby się spędzić realne, przebiegające tu i teraz, w ziemskich warunkach życie. To miłość do istoty odrealnionej, odcieleśnionej i pozbawionej wszelkich ludzkich cech; istoty, która oczyszcza się ze znamion życia i staje się reprezentacją śmierci. Miłość do „pięknej Damy bez serca i litości”, jak swą

¹⁸ D. de Rougemont *Miłość a świat kultury zachodniej*, PAX, Warszawa 1968, s. 58.

¹⁹ Tamże, s. 11.

²⁰ Tamże, s. 35.

²¹ Tamże, s. 160. Por. zwłaszcza J. Lacan *The ethics of psychoanalysis. The seminar of Jacques Lacan 1959-1960. Book 7*, ed. J.-A. Miller, przeł. D. Porter, Routledge, London 1992.

²² D. de Rougemont *Miłość a świat...*, s. 141.

²³ Tamże, s. 43.

wyidealizowaną wybrankę nazywał Chretien de Troyes, jest więc tak naprawdę zawoalowanym pragnieniem śmierci, ukrytym w erosie tanatosem. Jak pisze de Rougemont o najsłynniejszym bretońskim romansie, będącym po dziś dzień wzorcem uniesień romantycznych, czyli o *Tristanie i Izoldzie*, ta miłość to w istocie „namiętność, która pragnie Nocy i triumfuje w przeistaczającej ją Śmierci”²⁴. Kochać w ten sposób znaczy więc nade wszystko kochać śmierć, negację, samounicestwienie; to zarazem także nie móc znosić życia, jego nieuchronnych niedoskonałości, pięknieć i frustracji. W miłości romantycznej, w której wciąż daje się wyczuć obecność manichejskiego nieprzejednania wobec bytu, żądanie absolutnej doskonałości każe kierować się ku temu, co nie istnieje i co w swej zimnej perfekcji pozostaje nieskażone przez słabości życia.

Tak zatem – „najpiękniejszy jest przedmiot, którego nie ma”. Ta sentencja Zbigniewa Herberta doskonale mieści się w gnostyckiej linii, jaką demaskuje de Rougemont, kładąc jej logikę negacji u podstaw mitu miłości romantycznej. Nic też dziwnego, że za zdanie to Herbert mocno naraził się Miłoszowi, który sam będąc raczej katolikiem spod znaku Tomaszowej afirmacji istnienia, mocno go obrzął za to wysługiwanie się „tej swołoczy, Mallarmému”, a więc poecie, którego Miłosz uznawał za samo dno nowoczesnego nihilizmu²⁵. De Rougemont, podobnie jak Miłosz, także uważa, że nie ma nic bardziej niebezpiecznego niż miłość do „piękna, którego nie ma” i że ta forma erosa romantycznego, ryzykownie uwikłanego w popęd śmierci, odwodzi nas, ludzi konkretnych i skończonych, od akceptacji zarówno naszej konkretności, jak i skończoności. Że sublimując nasze pragnienia w zimne rejony poza życiem, tracimy zdolność do agape, tej zwykłej, prostej, codziennej miłości bliźniego, która, jak pisał św. Paweł, nie wynosi się ponad ludzkie słabości i nie żąda niemożliwego. Eros romantyczny byłby zatem odpowiednikiem owego „języka anielskiego”, który unosi pragnienie w ponadziemskie obszary, pozostawiając romantyka pustym niczym „cymbał brzmiały”. Romantyczny eros nie akceptuje niczego, czyniąc to Nic ukrytym przedmiotem swej namiętności; agape z kolei przyjmuje wszystko, afirmując niedoskonałe istnienie, które otacza ją aurą łagodnego wybaczenia. Romantyczny eros nie wybacza niczego i niczemu, uparcie dążąc ku temu, czego nie ma; agape natomiast kocha mocą wyrozumiałości. Romantyczny eros odrywa się od realnych ludzkich istot, naszych niedoskonałych bliźnich, by doznać mistycznego uniesienia i zatury w tym, co nieskończone; agape, przeciwnie, trzyma się mocno wymiaru skończoności, przekonana, że kochać można tylko to, co skończone, słabe i niedoskonałe. Krytykując neoplatonickie pragnienie, które neguje byt doczesny, de Rougemont opowiada się więc za innym afektem: miłością do kontyngencji, czyli agape zdolną do „czynnej

²⁴ Tamże, s. 17.

²⁵ Antymanicheizm Miłosza, połączony z głęboką fascynacją dla dualistycznej gnozy, to trwały rys jego twórczości: por. zwłaszcza jego napaść na Becketta w *Ziemi Ulro* oraz Monolog Kardynała w pośmiertnie wydanych *Górach Parnasu* (Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013).

afirmacji bytu”²⁶, mimo jego skończoności. Bardzo charakterystyczne, że część poświęcona Pawłowej agape nosi podtytuł: „Poza granicami tragedii”²⁷, a więc zarazem poza oddziaływaniem greckiego toposu tanatycznego. Gdyby wcześniej nie przypisał był Hegla do dziedzictwa tragicznego, jego własna propozycja pozytywna wybrzmiałaby zupełnie w duchu tej interpretacji *Fenomenologii*, jaką podał Emil Fackenheim:

Poza zakresem tragedii jest nowe szczęście. Szczęście, które przypomina dawniejsze, ale nie należy już do kształtu świata, ponieważ ono właśnie przekształca świat.²⁸

Wedle de Rougemonta kryzys nowoczesnej kultury zachodniej polega na zaniku zdolności do kochania bliźnich: na usunięciu z naszego horyzontu agape na rzecz rozegzaltowanego kultu erosa pragnącego nieskończoności. Jednak de Rougemont, mimo że chrześcijanin, uczciwie dostrzega, że chrześcijaństwo samo nie jest tu bez winy. To ono przecież dało człowiekowi, pojedynczej skończonej jednostce, silną wiarę w nieskończoność jego duszy, której w zaświatach przysługiwać będzie życie nieśmiertelne, bezkresne i niczym nieograniczone. W samej dogmatyce wiary chrześcijańskiej zatem ukrywa się „nieskromne pragnienie erosa”, by przekroczyć ograniczenia naszej ziemskiej kondycji i żyć już teraz tak, jakby się uczestniczyło w łasce nieśmiertelności. Zatem nawet w kulturze postchrześcijańskiej, w której otwarcie deklarowana wiara w nieśmiertelność duszy jednostkowej pojawia się coraz rzadziej, wiara ta działa nadal, przybierając z pozoru tylko niechrześcijańskie formy, jak choćby krytykowana przez de Rougemonta miłość romantyczna. Bowiem nawet jeśli eros romantyczny jest czysto negatywny, a więc neguje wartość skończonego bytu na rzecz „przedmiotu, którego nie ma”, a nie na rzecz unii mistycznej z nieskończonym Bogiem, to obie postaci pragnienia łączy jedno: brak przywiązania do horyzontalnego wymiaru życia zamieszkanego przez realnych bliźnich i nadmiar namiętności do wymiaru wertykalnego, oferującego duszy ucieczkę z okowów rzeczywistości.

Miłość na trzy plus

Tę właśnie korektę do swojej koncepcji afektów usiłuje wprowadzić Hannah Arendt w pracy o Augustynie, *Augustinus Liebesbegriff*. Podzielając krytyczną uwagę de Rougemonta (choć zupełnie od niego niezależnie), że kultura zachodnia utraciła zdolność do agape, Arendt podkreśla, że stało się tak, ponieważ w pierwszym rzędzie utraciła ona zdolność do akceptacji skończoności. Ten przełomowy moment Arendt analizuje na przykładzie Augustyna: sposobu, w jaki Augustyn, złapany w konceptualną sieć platonizmu, wrywa Pawłową *caritas* z jej kontekstu

²⁶ D. de Rougemont *Miłość a świat...*, s. 259.

²⁷ Tamże, s. 266.

²⁸ Tamże, s. 269.

i osadza w zupełnie obcej jej teorii dążności, *appetitus*, gdzie telosem okazuje się wieczność i nieskończoność. Dla Augustyna, pisze, „życie na ziemi to żywa śmierć, *mors vitalis* albo *vita mortalis*. Jest w całości określone przez śmierć; po prostu jest śmiercią”²⁹. „Prawdziwa” miłość nie zadowala się więc niczym ziemskim, lecz szuka

dobra, będącego jej korelatem jako dopełnieniem dążności, która nie może spełnić się w życiu śmiertelnym, i która znajduje swoje spełnienie dopiero w absolutnej terażniejszości rozpoczynającej się w zaświatach.³⁰

Podobnie jak de Rougemont, Arendt także wskazuje na kontrast między tak pojętym afektem wieczności a Pawłową *ahawah*, która jest miłością-bez-pożądania, pozbawioną nieskończonego horyzontu pragnienia: „ta miłość w ogóle nie jest dążnością, ponieważ *caritas* sama dla siebie jest nagrodą”³¹.

W przeciwieństwie do *appetitus*, *ahava* jest afektem doskonałym: dopełnionym, samowobnym, autotelicznym. Jej obiektem nie jest Bóg, transcendujący rejony przygodności, lecz rzecz stworzona, obecna tu i teraz, w całej glorii swej przemijalności. Tymczasem u Augustyna miłość bliźniego staje się – podobnie jak w platońskim progresie *Erosa* – jedynie etapem w rozwoju dążności, którego celem ostatecznym jest nieśmiertelne życie w Bogu. Dlatego też bez przeszkód wpisuje on najśłynniejsze sentencje z *Pieśni nad pieśniami* – „Połóż mnie jak pieczęć na swoim sercu, jak obrączkę na swoim ramieniu. Albowiem miłość jest mocna jak śmierć, namiętność twarda jak Szeol. Jej żar to żar ognia, płomień Pana” – w schemat mistycyzującego neoplatonizmu:

Miłość jest naszą śmiercią dla świata i naszym życiem z Bogiem. Bo jeśli dzięki śmierci nasza dusza opuszcza ciało, to przecież także dzięki śmierci nasza miłość opuszcza ten świat? Dlatego mówimy: miłość mocna jak śmierć.³²

Arendt jednak rozumie tę konkluzję inaczej: nie jako konstatację głębokiej tożsamości *Erotanatos*a, lecz jako opozycję wskazującą na równą siłę przeciwników. Od czasów Akiby, talmudycznego mistrza, który uparł się, by włączyć *Szirim ha-szirim* do kanonu Biblii Hebrajskiej, ten pozornie erotyczny liryk stanowił alegorię namiętnej miłości do Boga i nierozzerwalnej więzi, jaka związała ze sobą na wieki Jahwe z Izraelem. Ojcowie i doktorzy Kościoła natychmiast podjęli tę interpretację w duchu neoplatońsko-mistycznym (*vide* Augustyn), dla Żydów jednak, niechętnych mistycznym porywom, pieśń ta służyła przez stulecia za kanwę rozważań o miłości bliźniego – czyli miłości, która nie kieruje się wprost do Boga, lecz

²⁹ H. Arendt *Love and Saint Augustine*, ed. J. Vecchiarelli Scott, J. Chelius Stark, University of Chicago Press, Chicago–London 1996, s. 11.

³⁰ Tamże, s. 13.

³¹ Tamże, s. 31.

³² św. Augustyn *Homilie na ewangelie i pierwszy list św. Jana*, przeł. W. Szoldrski, W. Kania, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1977, s. 235.

do wszystkich istot będących obok nas, ożywianych w ten sposób ciepłym tchnieniem miłości.

Podczas gdy bez miłości istoty przygodne przypominają jedynie „zstępujących do grobu”³³, puste „cymbały brzmiące”, automaty animowane mechaniczną sztuczką, miłość nadaje spektaklowi stworzenia odrębny autonomiczny sens. Tu nie chodzi więc o to, by istotom tym zapewnić życie po życiu, ale o to, by dać im życie za życia: by dzięki miłości osiągnęły stopień skupienia i napięcia, który – jak powiada Rosenzweig – ze zwykłego istnienia uczyni istnienie do potęgi, niebędące już tylko efemerycznym „zjawiskiem”, lecz miłośnie samopotwierdzającą się „istotą”. Jeśli więc w Psalmach Dawida jest tyle gorących ewokacji Boga jako tego, który daje życie, to nie ze względu na odłożoną na potem wieczność, lecz ze względu na wciąż realną groźbę śmierci za życia. Wiara w potęgę miłości jako afektu afirmującego byt skończony i przygodny wyraża pragnienie, by wieść czynne życie jako życie, a nie skamieniała od lęku egzystencję w trybie *imitatio mortis*.

Jak dowodzi Franz Rosenzweig w *Gwieździe zbawienia*, której cała druga część poświęcona objawieniu opiera się na „gramatycznej analizie” *Pieśni nad pieśniami*, jest to w istocie traktat o miłości rozczarowanej, ale tylko dla jej własnego dobra. Z początku bowiem miłość rzeczywiście rwie się do Boga, zostaje jednak odtrącona i dzięki tej fortunnej frustracji powraca w obszar świata stworzonego, gdzie jeden wielki i nieosiągalny obiekt rozprasza się na metonimiczny szereg kolejnych bliźnich. Mówiąc słowami D.W. Winnicotta, Bóg w wizji Rosenzweiga jest kimś w rodzaju „matki na trzy plus” (*good enough mother*), która łagodnie odtrąca miłosne zabiegi dziecka, przyuczając je do „pozytywnej frustracji”³⁴. Dokładnie tak widzi to Rosenzweig, kiedy mówi, że „rozczarowanie utrzymuje siłę miłości”³⁵, ponieważ to ono wyznacza jej właściwą trajektorię, kierując ją na przygodne rzeczy tego świata, czyli to wszystko, co zajmuje skromne i bliskie miejsce obok nas (*Platzhalter*). W rezultacie miłość – afekt czynny, zawrócony ku obiektom przygodnym z fałszywej drogi sublimacji – ma za zadanie rozlać się na wszystko i „obiet cały świat”³⁶.

Filozofia chrześcijańska zawsze miała skłonność do tego, by konkluzję *Pieśni nad pieśniami* czytać jako „miłość mocniejsza niż śmierć”, a więc jako sugestię ostatecznego triumfu wiary, nadziei i miłości nad ziemskim padolem śmierci i cierpienia. Myśl żydowska natomiast, którą tu reprezentują Arendt (przynajmniej w doktoracie o Augustynie) i Rosenzweig, przez długi czas w ogóle nieznająca do-

³³ Por. fragment psalmu w przekładzie Miłozsa: „Ogarnęły mnie bóle śmierci, potoki Beliala zatrwodziły mnie. Spętały mnie powrozy Otchłani, pochwyliły mnie sidła śmierci... Jeżeli Ty milcząc odwrócisz się ode mnie, podobny będę zstępującym do grobu” (Ps. 18; 28).

³⁴ Por. D.W. Winnicott *Zabawa a rzeczywistość*, Wydawnictwo Imago, Warszawa 2011.

³⁵ F. Rosenzweig *Gwieźdza zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 351.

³⁶ Tamże, s. 355.

gmatu o nieśmiertelności duszy, czyta go tak, jak jest, czyli: „miłość mocna jak śmierć”, a więc w duchu równoważności między miłością i śmiertelnością. W myśl tej znacznie skromniejszej interpretacji miłość okazuje się tak samo silnym i istotnym atrybutem życia skończonego, jak śmierć. Nie jest w jej mocy pokonać śmierć i tym samym znieść przygodność, a jedynie sprawić, by świadomość śmierci nie przytłoczyła bytu skończonego melancholijnym poczuciem marności wszystkiego, co istnieje i obezwładniającym lękiem przed kruchością życia. Jak podkreśla Rosenzweig, judaizm to w istocie „religia życia skończonego”: religia, która nie pragnie nieskończoności i nieśmiertelności, nie pragnie życia po życiu, ale za to z całej siły pragnie życia za życia, życia, które mimo że skończone, nie ulęknie się wyroku śmierci i ukocha samo siebie jako skończone właśnie. „Kochaj bliźniego swego jak siebie samego”, nakaz, który po raz pierwszy pojawia się w Księdze Powtórzonego Prawa, formułuje tym samym prawo *ahava-agape* jako miłości, która za swój obiekt wybiera inną istotę skończoną.

Miłość bowiem mocna jest jak śmierć. Nie mocniejsza – ale i nie słabsza. Na trzy plus.

Abstract

Agata BIELIK-ROBSON

Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences

University of Nottingham

Love as Strong as Death: Another Philosophy of Finitude

The essay focuses on *love* as a characteristic marker of a finite existence and its inherent relationship with others. Against the thanatophilic thought of Martin Heidegger, who defined human life as being-towards-death, the author would like to develop a philosophy of love which is, at the same time, an alternative philosophy of finitude. In order to do so, she evokes the Jewish concept of *ahava* which cannot be reduced either to the Greek sublimatory *eros* or the Christian *agape*. The author understands *ahava* as a way in which finite contingent life says yes to itself as a *life*, and not as a short-lasting moment of being, dead the very moment it gets born (as in Schopenhauer's famous pun: *natus est denatus*). She also claims that there is a specifically Jewish conception of the love of the neighbour, which cannot be conflated with the Christian one and which implies its own rendering of both “love”, constituting an alternative to death, and “the neighbour”, constituting the truly singular other.