

MIŁOŚĆ (gr. ἔρως [eros], φιλία [philia], φιλότης [philotes], φιλησις [philesis], στorgή [storgé], ἀγάπη [agape]; łac. amor, amatio, dilectio, caritas) – podstawowy przejaw dążenia bytu do dobra lub zasada tego dążenia; siła jednocząca byt z doskonalącym go dobrem; podstawowy akt woli nakierowany na dobro jako cel i motyw ludzkiego działania; akt sfery pożądawczo-wolitywnej polegający na afirmacji osoby (siebie, drugiego człowieka lub Boga) oraz chceniu odpowiedniego dla niej dobra; potocznie: międzyosobowa więź o podłożu uczuciowym.

Rozumienie m. wiąże się ściśle z rozumieniem człowieka: koncepcje m. są uwarunkowane określoną filozoficzną antropologią, i odwrotnie – sposób pojmowania m. wpływa na wiedzę o człowieku i jego moralnym działaniu. Ponieważ m. przenika różnorodne obszary życia ludzkiego, refleksja nad nią jest podejmowana w wielu dziedzinach nauki, zwł. w psychologii, pedagogice, socjologii, filozofii (antropologii i etyce) oraz teologii. Zasadnicza trudność w badaniu fenomenu m. wiąże się z faktem, iż m. nie jest bezpośrednio uchwytna poznawczo, a niejednokrotnie redukuje się ją do wąskiej sfery przeżyć lub stanów emocjonalnych.

STAROŻYTNE I ŚREDNIOWIECZNE KONCEPCJE MIŁOŚCI. M. jako jednocząca siła kosmiczna. W tradycji gr. załóżki pierwszych racjonalnych teorii m. przeplatają się bądź antagonizują z wątkami mitologicznymi. W poezji gr., np. w tragediach Eurypidesa (*Hipolit* i *Fedra*), mityczny Eros pojmowany był jako okrutny i niszczycielski bóg, reprezentujący irracjonalną siłę kosmiczną wrogą rozumowi. W filozofii gr. dominującą rolę odegrała jednak inna koncepcja, zgodnie z którą m. (ἔρως [eros]) rozumiano jako pozytywną siłę rządzącą całym kosmosem, spajającą elementy wszechświata (στοιχῆια [stoichéia]) oraz wprowadzającą harmonię w świat ludzi i zwierząt; później także jako uniwersalną zasadę stojącą u podstaw rozumienia m.in. m. erotycznej, pokoju społecznego i przyjaźni. Wg świadectwa Arystotelesa, Hezjod i Parmenides jako pierwsi uznali m. za siłę poruszającą i utrzymującą rzeczy w jedności (*Met.*, 984 b 23–31). W kosmogonicznym micie Hezjoda Eros powstał jako jeden z czterech pierwszych elementów-zasad – obok Chaosu, Gai (Ziemi) i Tartaru (Otchłani) – stojących u źródeł wszystkich rzeczy. Eros jest określony

jako najpiękniejszy z nieśmiertelnych bogów, zdolny podporządkować sobie umysł i wolę wszystkich bogów i ludzi (*Theogonia*, 120–122).

Ta oryginalna koncepcja Erosa, który jest ucieleśnieniem kosmicznej płodności i rodzajem teogonicznego absolutu-kresu (gdyż z Erosa nie wyłaniają się inne bóstwa), została przejęta przez tradycję filozoficzną. Idąc jej śladem Parmenides próbował wyjaśnić procesy zmian i rozwoju przyrody działaniem siły m., która przyciąga przeciwstawne elementy i łączy je w konkretne ciała (Diels-Kranz 28 B 13). Empedokles uznał m. (φιλότης [philotes]) za główną siłę sprawczą prowadzącą do zjednoczenia materialnych elementów, obok nienawiści-niezgody (νεῖκος [néikos]) prowadzącej do ich rozpadu. Przemiany następują cyklicznie, zgodnie z dominacją jednej z tych sił (tamże, 31 B 17). Koncepcję m. jako siły kosmicznej głosili później m.in. Lukrecjusz, Pseudo-Dionizy Areopagita, scholastycy średniowieczni, Dante Alighieri, renesansowi humaniści i naturaliści. W czasach współczesnych wrócono do niej głównie za sprawą XIX-wiecznej poezji romantycznej.

M. jako pragnienie posiadania dobra i kontemplacji piękna. Autorem pierwszych filozoficznych dzieł poświęconych zagadnieniu m. był Platon (*Uczta* i *Fajdros*). Pod wpływem m.in. mitów orfickich, nauk Sokratesa o m. jako świadomym dążeniu ducha ludzkiego, a także poglądów pitagorejskich na temat duchowego uniesienia (θυμός [thymós]) uzdalniającego do kontemplacji, Platon pojął m. (ἔρως) jako fundamentalne dla życia duchowego i zakorzenione w ludzkiej naturze pragnienie posiadania dobra (*Conv.*, 206 A). Pragnienie to wynika ze świadomości braku i kieruje się ku pięknemu, objawiającemu dobro (tamże, 205 E). Eros jest przedstawiony jako δαίμων [dáimon] – nie bóg (θεός [theós]), lecz pośrednik między ludźmi a bogami; dar bogów dany ludziom w celu ich wyzwolenia od śmiertelności i tym samym upodobnienia ich na powrót do bogów (tamże, 208 A–B). Umożliwia to kontemplacja Piękna, do której wiodą kolejne stopnie dialektyki (wznoszenia się) erosa, przedstawione w *Uczcie* (210 A – 212 A): m. rodzi się bezwiednie wobec piękna ciała (m. cielesna, ziemską), potem wznosi się coraz wyżej, aż do piękna idealnego (m. duchowa, niebiańska). Jednym z najdoskonalszych przejawów m. jest filozofia, jako m. (piękna) mądrości (tamże, 210 A; *Phaedr.*, 265 B).

M. ma decydujące znaczenie nie tylko dla poznania, lecz także dla moralności i wychowania. Rozumiana jako wrodzony duszy pęd do wykuwania ducha w „surowym materiale” danego przez naturę ciała, stanowi m. zasadniczy i charakterystyczny rys platońskiej paidei, będąc zasadą wszelkiej twórczości i płodności, nie tylko w aspekcie cielesnym, ale zwł. w sferze ducha: wychowanie polega bowiem na płodzeniu cnót w innych ludziach (*Conv.*, 209 A–E; por. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Wwa 2001, 763). Do teorii Platona nawiązał Plotyn, pojmując m. jako obecną w duszy daimoniczną „substancję”, mającą przygotować duszę do kontemplacji Jedni. M. posiadają także dusze ciał niebieskich (m. kosmiczna, zasada harmonii kosmosu) oraz dusza świata (m. powszechna, zasada płodności natury) (*Enneady*, III 5). Koncepcja platońska i neoplatońska oddziaływały znacząco na późniejsze rozumienie m.

M. jako więź łącząca przyjaciół. Arystoteles związał m. z przyjaźnią ($\phi\iota\lambda\iota\alpha$ [*philia*]), która obok kontemplacji jest zasadniczym celem życia człowieka. M.-przyjaźń ($\phi\iota\lambda\iota\alpha$) odróżnił Arystoteles od m.-uczucia ($\phi\iota\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ [*phílesis*]), gdyż pierwsza z nich jest czynna, druga zaś bierna (*E. nic.*, 1157 b 28); rozróżnienie to stało się podstawą późniejszego podziału m. na przyjacielską i pożądliwą (*amor amicitiae et amor concupiscentiae*). Rozpatrując m. jako uczucie, którego podmiotem jest człowiek będący *compositum* duszy i ciała, dał Stagiryta podstawy tłumaczenia m. w kategoriach analogicznie pojętego ruchu. Za źródło moralnej doskonałości uznał Arystoteles m. siebie ($\phi\iota\lambda\alpha\upsilon\tau\iota\alpha$ [*philautía*]), rozumianą jako cnotę dążącą do piękna i dobra (a więc także do umocnienia i praktykowania pozostałych cnót) i przeciwstawianą egoistycznemu zabieganiu o przyjemności i korzyści (tamże, 1168 a 28 n.). M. jest też istotnym czynnikiem życia społecznego, łączącym ludzi w kochających się przyjaciół. Człowiek życzy dobra swemu przyjacielowi ze względu na niego samego, bez konieczności odwołania się do rzeczywistości transcendentnej. Arystoteles przyjmował również m. kosmiczną – mówiąc o Absolucie jako przedmiocie m. ($\epsilon\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ [*erómenon*]) gwiazd i świata, wprawianego w ruch na zasadzie przyczyny celowej (*Met.*, 1072 b; metafizyczna koncepcja m. jako motywu działania). Do idei tej nawiązał m.in. Dante Alighieri w *Boskiej komedii*: „Miłość, co gwiazdy porusza i słońce” (*Boska komedia. Raj*, Pieśń XXXIII, tłum. A. Świdarska, Kęty 2003, 570). Ideał

przyjaźni i bezinteresownego ukochania przyjaciela (*amicitia gratuita*), w nawiązaniu do Arystotelesa, przedstawił Cyceron w dialogu *Laelius de amicitia*, który stał się jednym z głównych wzorów pojmowania m. i przyjaźni w średniowieczu.

W późnej filozofii gr. pojawiły się ponadto koncepcje akcentujące w m. element przyjemności (epikureizm) bądź skuteczności i panowania nad sobą (stoicyzm). Usunęły one z pola widzenia wcześniejsze, najbardziej istotne aspekty m., tj. kosmiczny (presokratejski), dialektyczno-kontemplacyjny (platoński) i społeczny (arystotelesowski), utożsamiając m. z jedną z jej właściwości.

M. jako relacja między człowiekiem i Bogiem. Zupełnie nowa koncepcja m. wniknęła do kultury europejskiej za sprawą chrześcijaństwa. Źródłem wszelkiej m. jest Bóg, który sam jest M. i z m. stworzył i wciąż stwarza wszystkie byty. Będąc darem Boga dla ludzi wierzących w Chrystusa, m. jest źródłem nowego życia i ustanawia zasadniczą więź człowieka z Bogiem („Ojcem”) oraz z każdym człowiekiem jako od Boga pochodzącym „bratem”. Ogłoszone w Ewangelií przykazanie m. Boga i bliźniego ma na celu stworzenie wspólnoty wszystkich ludzi jako braci w królestwie Bożym na ziemi. By podkreślić odmiennosć tej koncepcji m. wobec dotąd istniejących, przyjęto na jej oznaczenie nowy termin: gr. ἀγάπη [agape], łac. caritas.

W pismach ojców Kościoła i in. pisarzy chrześcijańskich, pod wpływem koncepcji platońskich, pojawił się wątek dwojakiej m. ludzkiej: m. cielesnej (ἔρως), skierowanej ku dobrom tego świata, i m. duchowej (ἀγάπη), zwróconej ku Bogu i szczęściu wiecznemu. W interpretacjach teologicznych m. najczęściej stawiano wyżej niż poznanie i pojmowano jako wyraz głębokiej tęsknoty duszy za zjednoczeniem z Bogiem (Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Pseudo-Dionizy Areopagita, Teodor Studyta, Jan Klimak, a w okresie późniejszym św. Jan od Krzyża i Henryk Suzo). Św. Augustyn nazywając Ducha Świętego – M., wprowadził m. na teren wyjaśniania istoty Boga i nadał jej zasadniczą rangę teologiczną. M. bliźniego jest szczególną partycypacją m. Bożej, w niej też realizuje się m. człowieka do Boga (*De Trin.*, VIII 12).

W epoce średniowiecza ok. XII w. istniały już przynajmniej 3 oryginalne koncepcje m., które zmierzały do określenia charakteru m.

człowieka do Boga (É. Gilson, *Abelardowska doktryna m. bezinteresownej*, 193–195). Pierwsza z nich to przedstawiona przez Piotra Abélarda doktryna czystej m. bezinteresownej, wyrzekającej się nagrody (szczęścia) oraz bliskości z ukochaną osobą (*Introductio ad Theologiam*, I; *Expositio in epistulam s. Pauli ad Romanos*, III). Powstała na gruncie teorii Cyserona oraz pod wpływem myśli Heloizy wyrażonych w jej listach do Abelarda, doktryna ta stała się jednym z fundamentów tzw. ideału m. dworskiej, rozpowszechnionego w świeckiej poezji europejskiej od XII w., uznającego m. za cel sam w sobie, godny najwyższego cierpienia. Autorem drugiej doktryny m. jest Wilhelm z Saint-Thierry, głoszący, że naturalna m. siebie jest obrazem (odbiciem) m. Boga, stąd poznając lepiej siebie, dusza odkrywa swe podobieństwo do Boga i może bardziej Go kochać, Kochając siebie (*De contemplando Deo, De natura et dignitate amoris*). Trzecią, najbardziej znaną i rozpowszechnioną w ośrodkach życia klasztornej koncepcję m. głosił św. Bernard z Clairvaux. Jego doktryna mistycznej m. do Boga, ufnej w swą nagrodę i zakładającej ją, uznawała m. za zjednoczenie aktów woli i zgodność woli ludzkiej z wolą Bożą. M. siebie jako obrazu Boga to m., jaką Bóg kocha siebie w człowieku (*De diligendo Deo*). Zapoczątkowany w ten sposób mistyczny prąd w teologii średniowiecznej przeciwstawiał się od XIII w. doktrynom nawiązującym do myśli Arystotelesa, a wybitnym jego przedstawicielem był Jan Duns Szkot. M. wieczną uważał za początek i przyczynę jakiegokolwiek komunikacji istoty Bożej – stąd jest ona koniecznym aktem woli (*Opus Oxoniense*, I, d. 10, q. 1, n. 2).

M. jako przyłgnięcie bytu do dobra. Św. Tomasz z Akwinu w centrum swych rozważań o m. włączył traktat o uczuciach, podkreślając tym samym rolę cielesno-zmysłowego jej aspektu. Posługując się m.in. metodą analogii i terminologią metafizyki arystotelesowskiej, dokonał oryginalnej syntezy myśli poprzedników, łącząc w jedną spójną koncepcję znaczące aspekty m. dostrzeżone w filozofii starożytnej. M. naturalna to wspólna wszystkim bytom inklinacja do właściwego im dobra. Doskonalsza od niej jest m. jako akt władzy pożądawczej, towarzyszącej poznaniu (por. *S. th.*, I–II, q. 26, a. 1). Jest ona rodzajem afektywnego zjednoczenia (*unio affectiva*), ustanowionego wskutek upodobania w dobru (por. tamże, q. 28, a. 1). Specyficznie rozumiany podział m. na przyjacielską i pożądlivą (*amor amicitiae et amor*

concupiscentiae) uzasadnia złożoność faktu m. ludzkiej oraz jej osobowy wymiar (por. tamże, q. 26, a. 4). Człowiek doświadcza m. jako passio (uczucie), tj. jako oddziaływanie dobra, ku któremu następnie zwraca się swym wolnym aktem. Szukając sobie właściwego dobra, czyni przedmiotem swej m. inne byty rozumne, doskonaląc się w duchowej więzi (przyjaźni) z nimi i otwierając się na dobro najwyższe (Boga), zdolne ostatecznie go uszczęśliwić (por. tamże, q. 2, a. 8).

NOWOŻYTNE I WSPÓŁCZESNE KONCEPCJE MIŁOŚCI. M. jako wzniosły akt ducha lub egoistyczne uczucie cielesne. Począwszy od Kartezjusza, m. ustąpiła idei wolności i skuteczności, sama zaś zaczęła być sprowadzana do poziomu uczuć-reakcji i doznań-przyjemności. Była to konsekwencja nowej koncepcji człowieka, który w filozofii nowożytnej był rozumiany bądź jako samowystarczalny i doskonały duch-umysł, poznający w sobie idee, bądź jako materialny mechanizm „wyższego rzędu”, zdolny jedynie do egoistycznego doznawania przyjemności. Z tych dwóch konsekwencji kartezjańskiego dualizmu pierwszej towarzyszyła koncepcja m. wzniosłej i bezinteresownej (G. W. Leibniz, B. Spinoza), drugiej – m. z natury egoistycznej (Th. Hobbes, P. H. T. d’Holbach, J. J. Rousseau).

Pogląd Kartezjusza wykluczający m. z dziedziny woli i ducha (res cogitans) i uznający ją jedynie za cielesne uczucie (wchodzące w zakres res extensa), znalazł kontynuację w empiryzmie nowożytnym. M., zdaniem D. Hume’a, jest niepoznawalnym w sobie czystym faktem psychicznym. Tworzy go podwójny związek: między ideami siebie i drugiego bytu myślącego oraz między emocjami m. i pychy lub nienawiści i pokory (D. Hume, *A Dissertation on the Passions*, II 2, w: tenże, *Essays and Treatises on Several Subjects*, II, Bristol 2002). Nowa psychologia m. (w znacznym stopniu obecna w literaturze XVII w.) rozwijała się na tle chrześcijańskich zasad moralnych, z tą różnicą, że w jej świetle niemożliwa jest m. bezinteresowna.

Odmienną interpretację m. przedstawił Leibniz. M. do drugiej osoby to działanie lub aktywny stan duszy, znajdujący przyjemność w zadowoleniu i szczęściu tej osoby, zaś to, co przynosi przyjemność (i jako takie jest chciane) ma udział w naszym szczęściu. Definicja ta miała, zdaniem Leibniza, przewyciężyć paradoks m. siebie i m. bezinteresownej (*Sentiment [...] sur*

l'amour de Dieu désintéressé, w: tenże, *Opera philosophica [...] omnia*, B 1840, I 789–790).

M. jako jedność lub identyczność kochających. Źródłem tej koncepcji należy upatrywać w platońsko zorientowanej myśli Odrodzenia, uznającej m. za główną siłę wyzwalającą duszę z niewoli ciała (M. Ficino, G. Pico della Mirandola). Szczególne znaczenie miało bardzo popularne w XVI w. dzieło pt. *Dialoghi d'amore*, którego autorem był Leo Hebraeus (Leon Żyd). Łączyło ono neoplatońską koncepcję m. (w wydaniu Marsilia Ficina) z wątkami tradycji literackich i religijnych (w tym zwł. żydowskich i arab.), a także z refleksjami kosmologiczno-astrologicznymi. M. spełnia się w zjednoczeniu wszystkich bytów z najwyższym pięknem, które jest w Bogu. Wzajemna m. Stwórcy i stworzenia tworzy krąg m., utrzymujący w harmonii cały kosmos i będący podstawą uformowania tzw. intelektualnej m. Boga (*amore intellettuale di Dio*), która jest jednoczesnym aktem rozumu i woli. Koncepcja ta wpłynęła m.in. na myśl Giordana Bruno, Spinozy i na niem. filozofię romantyczną.

Spinoza przedstawił w swej *Etyce* dwie koncepcje m., z których szczególnie znacząca jest druga: 1) m. jako uczucie, które polega na radości w połączeniu z ideą jakiejś rzeczy zewnętrznej – to znaczenie nie dotyczy Boga, gdyż nie może być On podmiotem uczuć; 2) *amor Dei intellectualis* – wizja wszystkich rzeczy w ich koniecznym porządku, tzn. o ile pochodzą z samej istoty Bożej; jest to m. wieczna, którą Bóg kocha samego siebie: stąd m. Boga do ludzi i m. umysłu do Boga są właściwie tym samym. M. nie jest więc już uczuciem, ale samą kontemplacją Boga (którą właściwie Bóg sam siebie kontempluje będąc w jedności ze światem). Dlatego bezinteresowność m. jest szczytem etycznego życia i polega na porzuceniu siebie po to, by odnaleźć siebie w Bogu.

Oparta na czysto spekulatywnej i panteistycznej koncepcji Spinozy idea m. romantycznej i idealistycznej jest próbą ukazania jedności (tj. całkowitej identyczności) bytów skończonych z nieskończonością-Bogiem (m.in. J. G. Fichte, F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel, E. K. R. von Hartmann). Prawdziwa m. to – wg Hegla – całkowita unifikacja: kochający są jednym bytem żyjącym, a m. przewyższa wszystkie przeciwieństwa i jakkolwiek wielość (*Hegels theologische Jugendschriften*, T 1907, 379 n.). M. jest bądź utożsamieniem się

podmiotu z drugą osobą, bądź świadomością takiej jedności; polega na wyrzeczeniu się świadomości samego siebie i na zapomnieniu o sobie po to, by odnaleźć siebie w tym wyrzeczeniu i zapomnieniu (*Vorlesungen über die Aesthetik*, St 1927, I 149, 178–179). M. jako dążenie do nieskończoności może osiągnąć spełnienie w świecie skończonym, np. w m. do kobiety. Stąd w literaturze romantycznej (A. L. C. Destutt de Tracy, Stendhal, J. W. Goethe), posługującej się symbolami, za synonimy m. uważane są: poezja, jedność świata skończonego z nieskończonością oraz odczuwanie (świadomość) tej jedności (por. *Friedrich Schlegel, 1794–1802. Seine prosaischen Jugendschriften*, W 1906², II 371). Uczucie, zwł. m., odsłania ostateczną tajemnicę universum, ogarnia całość życia i wszechświata, będąc samo dla siebie celem.

Koncepcja ta w poważnym stopniu wpłynęła na mentalność nowożytnych i współczesnych społeczeństw zach. (przymiotnik „romantyczny” wskazuje na egzaltację uczuciową, związaną z przecuciem nieskończoności, prowadząc do pomieszania zmysłowego aspektu m. z jej aspektem duchowym). W literaturze romantycznej znajdują wyraz przynajmniej dwie konsekwencje tak rozumianej m.: 1) infinityzacja m. – będąc manifestacją nieskończoności (Boga) m. otrzymuje wartość nieproporcjonalną do jej rzeczywistej rangi; 2) nieuchronne niepowodzenie każdej formy m. ludzkiej.

W XX w. zaznaczyła się tendencja – powstała w reakcji na dominującą w kulturze europejskiej teorię m. romantycznej – do pozbawienia m. jej charakteru kosmicznego i boskiego (np. B. Russell, *Principles of Social Reconstruction*, Lo 1917, 192 n.).

M. jako ogólnoludzka solidarność. Na gruncie romantycznej teorii jedności wyrosła koncepcja L. Feuerbacha, zgodnie z którą przedmiot jest obiektywną naturą samego podmiotu, a zatem podmiot w przedmiocie kontempluje samego siebie. Świadomość przedmiotu jest więc tym samym, co samoświadomość (*Wesen des Christenthums*, L 1841, 26). Na bazie tej jedności, m. rozwija się drogą poszerzania swojego zakresu: od obiektów pożądania erotycznego, przez rodzinę, przyjaciół, aż do ludzkości jako takiej, która jest najwyższym przedmiotem m. Im większy zasięg m., tym wyższa i doskonalsza jej forma: najniższa jest m. siebie, m. bliźniego, wyżej m. rodziny,

m. ojczyzny, najwyżej zaś m. ludzkości. Na bazie teorii Feuerbacha powstały m.in. etyki pozytywistyczne A. Comte'a i H. Spencera, a także neokrytycystyczna etyka H. Cohena. M. rozumiana jest w nich jako uczucie solidarności i podstawa więzi społecznych.

M. jako ślepy instynkt biologiczny. Inna znacząca teoria m., w jakiejś mierze również wyrastająca z koncepcji romantycznej, jest dziełem A. Schopenhauera. Rozważając m. erotyczną (płciową), wbrew psychologizmowi swojej epoki zajął się jej statusem ontologicznym (*Metafizyka m. płciowej*, tłum. A. Pańta, Gd 1995). Doszedł do wniosku, iż każda m. ludzka jest zakorzeniona w m. erotycznej; jest zatem zła, gdyż odpowiada za nieprzerwane trwanie woli życia, która jest ostatecznie wolą cierpienia. M. erotyczna (eros), jako ślepa emocja na usługach instynktu przetrwania gatunku, który objawia jedynie pozbawioną nadziei wolę życia, jest zatem zjawiskową (fenomeniczną) manifestacją jedynej siły rządzącej światem. Obok m.-eros istnieje jednak, zdaniem Schopenhauera, wrodzona wszystkim ludziom m.-agape, tj. m. czysta, polegająca na współczuciu, czyli poznaniu cierpienia drugiego i cierpienia świata. Dlatego prawdziwa m. jest percepcją (poczuciem) podstawowej kosmicznej jedności (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, F 1998⁶, I 67).

Schopenhauerowska wola życia w psychologicznej koncepcji S. Freuda przybiera postać libido – pierwotnego erotycznego instynktu, siły kierującej postępowaniem człowieka. Eros, reprezentujący instynkt życia (obok Thanatosa – instynktu śmierci), sprowadzony został do popędu zmysłowego, tłumionego przez cywilizację. M. to specyficzna forma (uszczegółowienie) lub sublimacja libido. Wyższe formy m. rozwijają się z libido m.in. przez sublimację, która polega na przekraczaniu prymitywnego poziomu libido (skoncentrowanego na przyjemności) i zwróceniu się ku innym przedmiotom – kochanym dla nich samych. Na bazie sublimacji libido rodzi się postęp życia społecznego, sztuki i nauki (*Jenseits des Lustprinzips*, L 1920). Zaproponowana przez Freuda alternatywa: seksualny prymitywizm albo całkowity ascetyzm, nie wyjaśnia faktu wyboru, obecnego w każdej formie m. ludzkiej. Freudowska krytyka tzw. m. powszechnej, przedstawiona w pracy *Das Unbehagen in der Kultur* (W 1930), dotyczy raczej pozytywistycznej koncepcji m., wywodzącej się od Feuerbacha, aniżeli – zgodnie z deklaracją

Freuda – chrześcijańskiego przykazania m. bliźniego. Uczeń Freuda – C. G. Jung uważał m. (eros) za energię stojącą u podstaw zarówno płciowości, jak i rozwoju kultury. Wprowadził gradację poziomów erotycznych: od poziomu partnerstwa w m., przez poziom estetyczno-moralny m. i poziom religijnej czci, aż do poziomu mądrości m.

M. jako urzeczywistnianie wartości. M. Scheler dokonał pierwszej próby oddzielenia pojęcia m. od romantycznego ideału absolutnej jedności (*Wesen und Formen der Sympathie*, F 1926³). M. polega na nieuznawaniu i nietraktowaniu drugiego jako identycznego z sobą samym, gdyż zakłada ona i daje podstawę dla różnorodności osób. Stanowi też pierwotne uwarunkowanie moralności (etyczności) osoby przez kierowanie się ku wartościom uniwersalnym (najwyższym). Jest aktem pierwotnym, warunkującym zaistnienie wartości w bycie ludzkim – bez rozróżniania czy należą one do samego kochającego, czy do innych. Dlatego m. siebie nie sprzeciwia się m. innych osób i nie ma nic wspólnego z egoizmem. W sferze wartości witalnych dominuje m. erotyczna, natomiast w sferach wartości duchowych i religijnych dominują inne formy m. Zgodnie z duchem swojej fenomenologii Scheler zdefiniował m. jako intencjonalny ruch, w którym będący nośnikiem wartości przedmiot dochodzi do wartości najwyższych wg swojej idealnej istoty (tamże, 187; por. tłum. pol. *Istota i formy sympatii*, Wwa 1986², 250).

M. jako wzajemne darowanie się osób. Wg G. Marcela (*Du refus à l'invocation*, P 1940, 1956¹⁴; *Le mystère de l'être*, II, P 1951) najwyższym przejawem bytowania człowieka i szczytem jego osobowej doskonałości jest akt darowania siebie drugiemu w m., akt całkowicie bezinteresownej afirmacji drugiej osoby, w którym człowiek spełnia się zasadniczo jako byt osobowy, znajdując sensowność swego życia i działania.

Związanie m. ze sferą aksjologii i moralności osoby jest charakterystyczne dla personalizmu etycznego. W rozprawie K. Wojtyły *M. i odpowiedzialność* zaprezentowana jest integralna koncepcja m., w której erotyczny popęd staje się przedmiotem odpowiedzialnej i dojrzałej personalizacji, stawiającej w punkcie wyjścia godność osoby. Jedna osoba może należeć do drugiej tylko przez wolny dar m., a we wzajemnym darowaniu się osób spełnia się ich przeznaczenie. M. jest fundamentem życia

moralnego i należy ją wiązać z całością psychofizycznej struktury człowieka. Zadaniem m. jest podporządkowanie moralnego działania najważniejszym osobowym wartościom (celom).

M. jako energia kosmiczna. P. Teilhard de Chardin przyjął istnienie m. kosmicznej, rozumianej jako wewnętrzna energia, towarzysząca i sprzyjająca ewolucji kosmosu. Ma ona za zadanie przekazywać rozwinięte stadia mikro- i makroform wszechświata. W przypadku organizmów żywych, energia ta przyjmuje formę płciowego instynktu. Synteza pierwiastków męskiego i żeńskiego wchodzi w strukturę człowieka, dlatego popęd seksualny, prowadzący do ich zjednoczenia, jest niezbędny do rozwoju osobowego (*O szczęściu, cierpieniu i m.*).

M. jako iluzja absolutnie wolnych podmiotów. Koncepcja J.-P. Sartre'a dotyczy m. erotycznej, profanicznej (*L'être et le néant*, P 1943, 1950²⁹). W założeniu m. ma być realizacją jedności lub asymilacji pomiędzy ja i innym. Pragnienie bycia kochanym (w sensie absolutnym) sprzeciwia się jednak wolności drugiej osoby, konstytuującej ją jako drugi absolut. M. zakłada więc ciągły konflikt dwóch absolutnych podmiotów i z tego powodu skazana jest na niepowodzenie. Sartre wskazał dwie drogi wyjścia z tej sytuacji, które w konsekwencji są iluzoryczne: 1) masochizm jako pragnienie zatracenia się w podmiotowości drugiego (urzeczowienie siebie); 2) sadyzm jako chęć posiadania drugiego i redukcja jego podmiotowości (urzeczowienie drugiego). Analizy Sartre'a dotyczą form i degeneracji m. w rozumieniu romantycznym: jako projektu absolutnej fuzji (zjednoczenia się, utożsamienia się) dwóch bytów nieskończonych (absolutnie wolnych), które jako takie zawsze zachowują swoją odrębność.

Charakterystyka m. w dziejach filozofii nowożytnej i współczesnej determinowana jest subiektywistyczno-epistemologicznym modelem refleksji filozoficznej, w której dochodzi do pomieszania lub utożsamienia (zwł. w nurtach fenomenologicznych i transcendentalizujących) psychicznego faktu m. ze sposobem jego przeżywania. Mówi się więc nie o fakcie m., lecz o różnych jej formach (jako formach współżycia między ludźmi), bądź też utożsamia się m. z jej skutkami. Ponadto m. jest najczęściej analizowana jedynie jako idea, nie zaś jako fakt dany w doświadczeniu. Stan ten doprowadził do wielu redukcji w rozumieniu m., jak również do zastąpienia w badaniu m. kategorii bytowych

kategoriami psychologicznymi (psychologizm), przez co utraciło ono ściśle filozoficzny charakter.

Arkadiusz Gudaniec

ANALIZA AKTU MIŁOŚCI. Analizy m. dokonano w filozofii i teologii chrześcijańskiej ze względu na konieczność poznania aktów ducha. Św. Augustyn dokonał próby przybliżenia pojmowania osób Trójcy Świętej jako jednego Boga w trzech osobach przez odwołanie się do ludzkiego życia duchowego, w którym wyłaniają się pojęcia w aktach poznani i m. w aktach woli. Myśl Augustyna pogłębił Tomasz z Akwinu i dokonał istotnych ustaleń na temat aktu m., gdy analizował pochodzenie Ducha Świętego – jako M.

Wielu autorów pisało o m. posługując się językiem analogii metaforycznej, nie badając struktury aktu m., lecz opisując różne sposoby jej ujawniania się – jako „przyłgnięcie”, „oddanie się”, „dawanie się” – bez ustalenia charakteru owego „dawania się”. Należy powrócić do analiz ściśle filozoficznych dokonanych przez Tomasza z Akwinu, by bliżej spojrzeć na sam akt m. w tym, co stanowi o jego istocie, źródle i celu.

Struktura aktu m. Następstwem każdej formy – jako czynnika współkonstytuującego byt – jest pewna współmierna dążność, skłonność: „[...] unamquamque autem formam sequitur aliqua inclinatio [...]” (*In De anima*, lib. II, lect. 5, n. 8), która jest pożądaniem współmiernej sobie doskonałości. Sposób i doskonałość pożądania jest następstwem sposobu i doskonałości bytowania danej formy. Jeśli więc jakaś forma jest wrodzona, wtedy pożądanie z niej wypływające jest również wrodzone; jeśli zaś w porządku obiektywnym forma tworzy się w poznaniu zmysłowym, to i pożądanie będące jej następstwem znajduje się na poziomie zmysłowym. Gdy wreszcie forma poznawcza jest intelektualnym pojęciem, to pożądanie związane z formą intelektu jest również intelektualne.

Z analizy formy intelektualnopoziawczej można wnioskować o naturze pożądania, będącego koniecznym następstwem danej formy. A zatem, z faktu istnienia form intelektualnopoziawczych, czyli pojęć, można dojść do stwierdzenia istnienia pożądania rozumnego, czyli woli, mającej za przedmiot dobro (*S. th.*, I–II, q. 26, a. 2, resp.).

Skłonność do dobra to uzdolnienie, możność mogąca objawić się w różnych aktach; stąd woli przysługują najrozmaitsze akty, jak pożądanie, rozkoszowanie się, nienawidzenie (*C. G.*, lib. IV, c. 19). Wszystkie te akty płyną z ustosunkowania się woli do jej przedmiotu – dobra.

Tu rodzi się pytanie, jaki jest pierwszy akt woli, w jakim akcie po raz pierwszy objawia się wola? Akwinata niezmiennie stał na stanowisku pierwszeństwa aktu m. Jak w tworcach naturalnych zachodzi powinowactwo pomiędzy rzeczami na skutek ich formy, która jest źródłem skłonności i dążeń, tak w istotach rozumnych więź pomiędzy jednostką poznającą a przedmiotem poznany objawia się w formie poznawczej, czyli pojęciu. Być „związanym” z przedmiotem, znaczy tyle, co doznawać od rzeczy poznanej jakiegoś konnaturalnego oddziaływania, czyli dozwalać na wzbudzenie w sobie m. w jej pierwszym i podstawowym stadium, gdy podmiot jest jeszcze bierny w stosunku do przedmiotu swego kochania. Z takiego spowinowacenia wypływają wszystkie inne akty woli. Stąd m. jest jej pierwszym aktem i racją wszelkich innych jej aktów (*De ver.*, q. 26, a. 4).

M. zatem to pewna konnaturalność pożądającego w stosunku do rzeczy pożądanej (*S. th.*, I–II, q. 26, a. 1). Z tego wynika, że gdziekolwiek zaistnieje jakieś pożądanie, tam uprzednio ma miejsce pewna konnaturalność, swoiste powinowactwo w jakimś porządku bytowania, jakiegokolwiek jest pożądanie: naturalne, zmysłowe czy rozumne.

Jeśli m. (jako akt woli) jest następstwem formy intelektualnopoznawczej, to istnieje jej uwarunkowanie w postaci uprzedniego aktu poznania. Ludzkie intelektualne poznanie rozpoczyna się od najogólniejszego pojęcia bytu. Pojęcie to stanowi pierwszy produkt naszego intelektualnego poznania; jest ono, jak pisze Kajetan „najogólniejszą formą naszych myśli” (*In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria*, Tn 1934, *Prooemium*, 11), cokolwiek bowiem poznajemy w swej najbardziej wewnętrznej treści, jest bytem. Z najogólniejszego poznania bytu wypływa poznanie pierwszych i koniecznych zasad, a z nich wyłaniają się wnioski, które usystematyzowane, tworzą zręby jakiegóś wiedzy.

Tak jak pierwszym przedmiotem naszego intelektualnego poznania jest byt najogólniej pojęty, tak pierwszym aktem naszej woli jest m. dobra pojętego analogicznie. Byt i dobro są ze sobą zamienne, a w rzeczywistości utożsamiają

się. Jeśli zatem byt jest pierwszym przedmiotem naszego intelektualnego poznania, to byt jako dobro jest pierwszym przedmiotem naszej m. jako pierwszego aktu woli. Jak z pojęcia bytu wypływają wszystkie wnioski, które składają się na ogólnoludzkie poznanie, tak umiłowanie dobra jako takiego (objawiające się jako pragnienie szczęścia) jest powodem i racją wszelkich aktów woli i wszelkich szczegółowych aktów m. (*S. th.*, I, q. 60, a. 2, resp.).

Specyfika aktu m. Omawiając akty m. należy zwrócić uwagę na paralelę zachodzącą pomiędzy aktami intelektu i aktami woli. Podobnie jak rozum ma się do swych aktów poznawczych, tak wola ma się do swoich aktów wolitywnych. Umysł, gdy dokonuje poznania, przechodzi przez fazy rozwojowe: najpierw zostaje wytracony z obojętności poznawczej przez intelektualną postać wrażoną (*species intelligibilis impressa*), która zapładnia go do poczęcia pojęcia przez czynność poznawczą. Pojęcie, czyli postać wyrażona (*species expressa*), jest kresem czynności poznawania. Na akt poznawania składają się 3 elementy: postać wrażona, czynność poznawcza oraz postać wyrażona, czyli pojęcie.

Jeśli w akcie poznania weźmiemy pod uwagę stosunek podmiotu poznającego do przedmiotu poznawanego, to czynność naszego rozumu nazwiemy poznaniem w znaczeniu ścisłym. W takim aspekcie nie zwracamy uwagi na fazy samego procesu poznawczego, ale jedynie podkreślamy stosunek intelektu do rzeczy, która w akcie poznania łączy się intencjonalnie z rozumem (tamże, q. 34, a. 1, ad 3). Gdy natomiast w procesie poznawczym zwrócimy uwagę na samo powstawanie aktów poznawczych, a pominiemy stosunek podmiotu poznającego do rzeczy poznawanej, wtedy dostrzeżemy zjawisko powstawania, rodzenia się pojęć (*dictio*) na skutek czynności poznawczej, która jest uwarunkowana istnieniem form poznawczych wrażonych. Zjawisko powstawania pojęć w intelekcie poznającego jest swoistym wypowiedzeniem się intelektu.

Skoro w ujaśnianiu natury m. posługujemy się paralelą z poznaniem, powstaje pytanie, czy wola w wyłanianiu aktu m. nie przechodzi przez analogiczne fazy, jakim podlega intelekt w procesie poznania, a więc czy wola wyłania z siebie coś, co by przypominało intelektualne pojęcie wyłonione w toku poznania?

Wola w swym akcie miłowania wyłania z siebie m. jako wewnętrzny kres swego życiowego aktu. Z faktu, że ktoś rozumie jakąś rzecz, wypływa intelektualne pojęcie rzeczy poznanej z poznającym, które zwie się słowem, tak na skutek tego, że ktoś miłuje jakieś dobro, wypływa „wrażenie” rzeczy miłowanej w woli miłującego. Ze względu na nie mówi się, że rzecz umiłowana jest w miłującym, tak jak rzecz poznana w poznającym (tamże, q. 37, a. 1, resp.).

Zatem m. pojawia się w woli jako kres, na skutek aktu miłowania. Skoro bowiem m. należy do dziedziny pożądawczej, a pożądanie jest w pewnym sensie władzą bierną, czyli bytem w możności – to domaga się czegoś, co prowadzi ją z możności do aktu. Tym, co sprowadza pożądanie do aktu, jest przedmiot, będący poruszającym nieporuszonym, podczas gdy pożądanie jest poruszającym poruszonym. Ogólnie mówiąc, każda rzecz bierna doskonali się o tyle, o ile przyjmuje w sobie formę przedmiotu, który działa na pożądanie (*In Sent.*, lib. III, d. 27).

Powstawanie m. można zatem porównać z powstawaniem pojęć: tak jak intelekt, zanim zostanie uformowany przez formę przedmiotu poznawalnego, poszukuje i wątpi, a gdy zostanie uformowany – zaprzestaje poszukiwania, gdyż przedmiot w nim tkwi, podobnie i afekt, czyli pożądanie, napawa się formą dobra, które jest jego przedmiotem, przylega doń tak, jakby w nim trwał; wtedy mówi się, że go kocha. Stąd m. jest jakby własnym przeobrażaniem się (transformatio) afektu w rzecz umiłowaną.

Czy – mówiąc językiem arystotelesowskim – to „przeobrażenie się” (transformatio) pożądania w rzecz umiłowaną jest jakąś „rzeczą”, a więc określoną „treścią” wyłonioną przez władzę pożądawczą i w niej pozostającą, czy raczej „początkiem” i „źródłem” działania władzy pożądawczej. Czy ta transformatio pełni w woli funkcję analogiczną do funkcji w intelekcie samego pojęcia – species expressa, czy też odgrywa rolę podobną do form intelektualnopozywających wrażonych (species impressae), które są w pewnym znaczeniu źródłem i początkiem poznania?

Ową „transformatio” można opisać jako „rzecz” wyłonioną z woli przez jej wewnętrzny akt miłowania. Umysł bowiem zanim zostanie uformowany przez formę przedmiotu poznawanego, poszukuje i wątpi (*inquirat et dubitat*), a skoro już zostanie uformowany, jego poszukiwanie ustaje. Intelekt nie

poszukuje i nie wątpi wpierw, nim zostanie zapłodniony przez postać poznawczą wrażoną. Poszukiwanie i wątplenie już jest czynnością poznawczą, a to suponuje, że intelekt już posiada w sobie formę rzeczy poznawanej. Forma ta jednak nie została jeszcze uświadomiona, nie zrodziło się jeszcze jej pojęcie. Z chwilą gdy rodzi się pojęcie, czyli „forma wyrażona”, a więc z chwilą gdy forma rzeczy stanie się uświadomiona, wtedy samo poznanie – w postaci poszukiwania i wątplenia – ustaje i następuje uspokojenie – kontemplacja. Z tej racji sformułowanie św. Tomasza: „podobnie gdy afekt lub pożądanie napawa się formą dobra” należy odnieść do analogicznego pochodzenia w woli czegoś, czym jest w intelekcie „postać wyrażona”, czyli pojęcie. Jak bowiem pojęcie jest podobieństwem i wyrażeniem rzeczy poznanej, tak m. jest kresem czynności miłowania i dlatego jest ono przeobrażeniem się (transformatio) pożądania w rzecz umiłowaną.

M. jest i miłowaniem, czyli „działaniem miłosnym”, i kresem tego miłowania, co jest również pewnym aktem, podobnie jak pojęcie, będące kresem intelektualnego działania poznawczego; m. jest aktem (doskonałością), lecz akt ten oznacza nie działanie, ale kres działania, czyli „rzecz” wyłonioną w woli przez miłowanie. Z tej racji m.-kres, czyli „rzecz” wyłonioną z woli, można nazywać po prostu „miłością” (*S. th.*, I, q. 37, a. 1, resp.).

M.-kres bytuje na sposób działania. Jak działanie jest zawsze relacją lub posiada relację do przedmiotu swego działania (nie sposób ująć działanie bez jakiegoś przedmiotu, wokół którego działa), tak m.-kres bytująca na sposób działania, jest zawsze w odniesieniu do swego przedmiotu. Ona nie zatrzymuje się na sobie, lecz jest wewnętrznie przyporządkowana swemu przedmiotowi. Podobnie rzecz ma się z intelektualnym pojęciem (*verbum mentis*), które posiada również stałe odniesienie do przedmiotu swego poznania (*id quo*). Wyrażając to terminami scholastycznymi: zarówno pojęcie (*verbum mentis*), jak i m.-kres są tym, przez co (*id quo*) wykonujemy nasze funkcje: poznanie i miłowanie. Pojęcie (*verbum mentis*), podobnie jak m., jest wewnętrznym kresem naszych czynności: intelektu i woli, a cechą ich właściwą jest to, że bytują na sposób przezroczyisty (*ut quo*) w stosunku do swego przedmiotu (tamże, q. 85, a. 2).

Należy zauważyć (idąc za św. Tomaszem z Akwinu), że jakaś rzecz dwojako może pochodzić jedna od drugiej: najpierw tak jak pochodzi czynność

(działanie) od czynnika działającego (ut operatio ab operante), albo tak, jak pochodzi rzecz uczyniona od jakiegoś czynnika działającego (ut operatum ab operante). Samo działanie (processio operationis), jako emanat czynnika działającego, nie konstytuuje dwóch bytów samoistniejących, różniących się wzajemnie; wyróżnia jedynie fazy bytu jako niedoskonałego i doskonałego lub doskonalącego się. Działanie bowiem stanowi doskonałość tego, który działa.

Rzecz zdziałana, pochodząca od czynnika działającego (processio operati), jest bytem różnym od drugiego – nawet tego, który jest jej źródłem. Tomasz zaznacza, że istnieje różnica pomiędzy pochodzeniem wyłonionym przez intelekt a pochodzeniem wyłonionym przez wolę. Działanie woli zdąża do rzeczy, w których jest dobro i zło; działanie intelektu natomiast nie wychodzi poza siebie, gdyż w intelekcie jest prawda i fałsz. Dlatego wola nie ma w sobie czegoś pochodzącego od niej, co by w niej istniało jako rzecz (operatum), chyba że istnieje na sposób działania: „[...] ideo voluntas non habet aliquid progrediens a se ipsa [...] nisi per modum operationis [...]” (*De ver.*, q. 4, a. 2). Intelekt natomiast mieści w sobie coś, co odeń pochodzi i co istnieje nie tylko „na sposób działania”, ale także „na sposób rzeczy zdziałanej”. Dlatego „słowo”, pojęcie wyraża „rzecz pochodzącą”, a m. „pochodzące działanie”.

Akwinata wskazuje na różnicę, jaka zachodzi między słowem a m. Odróżniając je, nie neguje pochodzenia „rzeczy zdziałanej”, gdyż w takim wypadku cała argumentacja byłaby chybiona. Zwraca uwagę jedynie na różnicę w sposobie bytowania „rzeczy wyłonionej” przez akt miłowania, czyli m.-kresu i słowa, które również jest „rzeczą wyłonioną” przez akt poznania. Tu należy zdać sobie sprawę z różnicy „rzeczy wyłonionych” przez wsobne akty inteligencji i woli – oraz sposobów bytowania tych rzeczy (processus operati et modus operati). Rzeczom wyłonionym przez akty miłowania i poznania, a więc słowu i m.-kresowi przysługuje różny sposób bytowania.

Na czym zatem polega modus operationis, różny od modus operati? Tak postawione pytanie jest równoznaczne z pytaniem: czym się różni „słowo”, czyli pojęcie będące kresem poznania intelektualnego, od „miłości” będącej wsobnym kresem aktu miłowania? Otóż, słowo (pojęcie) jest tym, „przez co” intelekt działa, poznaje (est id quo intellectus operatur). Podobnie i m. jest tym, przez co wola działa (id quo voluntas operatur) (*In Sent.*, lib. I, d. 32). Przez

słowo (pojęcie) podmiot poznający wyraża w sobie treść przedmiotu poznawanego; podobnie przez m. podmiot miłujący zostaje pociągnięty do przedmiotu umiłowanego. Więc w jednym i w drugim wypadku kresy wsobne aktów umysłu i woli są tym, przez co stykamy się z przedmiotem zewnętrznym naszych czynności. Są one pośrednikiem podmiotu w stosunku do przedmiotu, i to jest równoznaczne ze sposobem istnienia samego działania (cum modo operationis), które również jest pośrednikiem w stosunku do przedmiotu (*S. th.*, I, q. 37, a. 1).

Natomiast „sposób rzeczy zdziałanej” (modus operati) jest tym, co (id quod) dosięgamy w naszym działaniu, co jest krańcem naszego działania. W tym znaczeniu „słowo” (pojęcie) jest również tym, co my – w akcie refleksji – poznajemy (id quod cognoscitur). Zatem „słowo” nie jest tylko tym, przez co (id quo), ale także tym, co (id quod) poznajemy, ma więc ono również sposób istnienia „rzeczy” zdziałanej, która to działanie krańcuje na siebie („[...] conceptio intellectus est media inter intellectum et rem [...]. E ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus; et similiter id quod dicitur, potest dici et res quae dicitur per verbum, et verbum ipsum [...]” – *De ver.*, q. 4, a. 2, ad 3). W tekście tym św. Tomasz przypisuje „słowu” (pojęciu) nie tylko sens id quo, ale także id quod, stąd przez „słowo” (pojęcie) ma podwójny sposób istnienia: jako to „co” się stykamy z przedmiotem (id quo) oraz jako „to, co” poznajemy (id quod); czyli przypisuje pojęciu i sposób działania, i sposób rzeczy zdziałanej (modus operationis et modum rei operatae). Tę samą treść wyraża gdzie indziej: „[...] intellectus habet in seipso aliquid, progrediens ab eo, non solum per modum operationis, sed etiam per modum rei operatae” (tamże, ad 7).

M.-kres natomiast nie ma w sobie treści id quod, czyli sposobu „rzeczy” zdziałanej, lecz tylko rację id quo. Jest więc tylko tym, „przez co” dążymy do rzeczy umiłowanej: „[...] voluntas non habet aliquid progrediens a seipsa, quod in ea sit nisi per modum operationis [...]” (tamże). M.-kres istniejąca w woli podmiotu miłującego nie jest tym, co bezpośrednio się kocha; bezpośrednio kochany jest sam przedmiot. Natomiast m.-kres istniejąca w woli jest tym, „przez co” (id quo) kochamy przedmiot. M.-kres różni się od słowa (pojęcia),

które prócz tego, że jest tym, „przez co” poznajemy zewnętrzną rzeczywistość, jest także tym, co w refleksji poznajemy.

Kres aktu m. Tomasz zauważył pewną niestosowność nazywania kresu m. – „transformatio”, zmodyfikował więc swoją definicję, nazywając m. „formatio quaedam” (tamże, q. 26, a. 4, resp.) W następnych dziełach w ogóle opuścił wyrażenie „formatio”, zostawiając je na oddanie natury poznawczej, a m. nazywa „convenientia”, „proportio”, „inclinatio”. W komentarzu do *De divinis nominibus* (c. 4, lect. 9) wprowadził nowy termin – „coaptatio”. W *Sumie teologicznej* zaś na oddanie natury m. użył słów: „inclinatio” (I–II, q. 23, a. 4, resp.), „convenientia” (tamże, q. 29, a. 2, resp.), „consonantia” (tamże, a. 1, resp.), „connaturalitas” (tamże, q. 23, a. 4, resp.; q. 27, a. 1, resp.), „aptitudo” (tamże, q. 23, a. 4, resp.; q. 25, a. 2, resp.), „coaptatio” (tamże, q. 26, a. 1, resp.; q. 28, a. 1, ad 2; a. 5, resp.).

Zmieniając terminologię Tomasz chciał prawdopodobnie okazać, że „przemiana” pożądana przez m. nie dokonuje się na mocy jakiegoś podobieństwa, jak to ma miejsce w procesie poznawczym intelektu. Dlatego „forma”, która wyraża w sobie podobieństwo, nie oddaje dobrze natury m., ponieważ m. przemienia w pewnym znaczeniu wolę, o ile daje jej pewne „przystosowanie” (adaptatio), czyli pewną czynną „współmierność” do przedmiotu ukochanego.

Tego rodzaju określenia m. liczą się z naturą woli, która będąc władzą bierną (w stosunku do wyboru przedmiotu) zostaje przemieniona w jakiś sposób przez przedmiot. Ponieważ zarazem jest ona czynną (w stosunku do swoich aktów) życiową władzą, dążącą do zjednoczenia z przedmiotem umiłowanym, posiada w sobie coś, co jest źródłem i powodem tego dążenia w sposób stały. Sama przemiana woli przez przedmiot nie wystarcza, gdyż ta dokonuje się tylko w porządku przyczyny celowej, dążenie zaś jest rzeczywistością w porządku przyczyny sprawczej. Zatem w tym porządku istnieje jakieś źródło tego dążenia. Jest nim właśnie m.-kres wyłoniony przez życiową czynność woli, który w niej istnieje na sposób czystego działania. Jest jednak „rzeczą” (operatum), będącą jakby pewnym ciężarem trwale bytującym w woli i zawsze ją nakłaniającą do umiłowanego przedmiotu. To wyraził św. Augustyn słowami: „Ponderibus suis aguntur omnia; pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror” („Poprzez swe ciężenie wszystko działa, a

mym ciężeniem jest moja miłość i przez nią podążam tam, gdziekolwiek dążę”
– *Conf.*, lib. XIII, c. 9, PL, 32, 849).

Mieczysław A. Krapiec

RODZAJE MIŁOŚCI. Biorąc pod uwagę, że m. jest obecną we wszechświecie, przenikającą wszystko siłą, wyróżnia się tzw. m. kosmiczną, w przeciwieństwie do m. osobowej, rozumianej jako przejaw życia związany z poznaniem i pożądaniem, która przysługuje podmiotom racjonalnym. Przy uwzględnieniu specyficznego charakteru międzyosobowej relacji wyróżnia się m. małżeńską, m. rodzicielską (macierzyńską, ojcowską), m. synowską, m. braterską. Międzyosobową m. zredukowaną do relacji opartej na naturalnym popędzie płciowym zwykło się określać mianem m. erotycznej. Biorąc pod uwagę związek m. ze spodziewaną korzyścią lub przyjemnością przeciwstawia się m. interesowną (m. własną, m. egoistyczną) – m. bezinteresownej (m. czystej, m. darmowej).

W tradycji scholastycznej odróżnia się ponadto – z uwagi na źródło bądź dziedzinę przejawiania się m. – m. naturalną (*amor naturalis*), jako skłonność samej natury bytu ku właściwemu dla niego dobru, od m. będącej aktem władzy pożądawczej, tj. m. zmysłowej (*amor sensitivus*) lub m. rozumnej (*amor rationalis vel intellectualis*). Ze względu na sposób odniesienia się podmiotu m. do dobra substancjalnego (osoba) bądź akcydentalnego (rzecz) wyróżnia się m. przyjacielską bądź życzliwą (*amor amicitiae vel benevolentiae*) i m. pożądliwą (*amor concupiscentiae*).

SPECYFIKA MIŁOŚCI OSOBOWEJ. Rola m. w życiu ludzkim polega na wyznaczeniu dążenia do właściwych dla osobowej natury celów. M. osobowa, jako świadomy akt kierowania się ku osobowemu dobru, jest przeżywana w kontekście praktycznym, tj. wraz z całą otoczką aktów składających się na przebieg ludzkiego życia. Z tej racji może być rozumiana jako funkcjonalna jedność zmysłowo-intelektualnego aktu osoby, pojętej jako *compositum* duchowo-cieleśne, bądź jako wyróżniony w strukturze bytu ludzkiego akt m. rozumnej (intelektualnej), o ile podporządkowuje on rozumnie odczytanym celom sferę zmysłowo-materialną osoby. M. osobowa jest aktem wolnym, w pełni świadomym, angażującym i od wewnątrz jednoczącym podmiot ludzki, gdyż ten własną mocą wybiera dobro jako odpowiednią dla siebie doskonałość

(por. K. Wojtyła, *Akt i przeżycie etyczne*, w: tenże, *Wykłady lubelskie*, Lb 1986, 71). Właściwym źródłem m. osobowej, od którego zależą wszystkie akty m., w tym zmysłowe akty upodobania, jest konieczna naturalna m. woli w stosunku do dobra jako takiego.

M. osobowa polega na chceniu dobra dla jakiejś osoby (*velle alicui bonum*). Specyfiką tak określonego aktu jest ruch przebiegający zarazem w dwóch kierunkach: ku osobie i ku dobru, którego się dla tej osoby pragnie. Ze względu na to, iż podmiot m. inaczej odnosi się do osoby, a inaczej do rzeczy, należy mówić o dwóch typach m., w których wyraża się m. osobowa: m. przyjacielskiej (*amor amicitiae*) i m. pożądlivej (*amor concupiscentiae*). O m. do osób mówimy wówczas, gdy żywimy do nich przyjaźń, o m. do rzeczy – gdy ich pożądamy (por. *S. th.*, I–II, q. 26, a. 4, s.c.). Mimo że w kontekście praktycznym brany jest pod uwagę zwykle tylko jeden z tych typów m., de facto występują one razem i stale sobie towarzyszą: m. do osoby suponuje chcenie dla niej jakiegoś dobra, zaś m. do rzeczy zakłada m. do osoby, dla której tej rzeczy się pragnie (m. siebie lub m. drugiego).

Rozważając przedmiotową treść m. osobowej, należy stwierdzić, iż m. przyjacielska zwraca się ku temu, co samo dla siebie jest dobrem, a więc samo dla siebie jest kochane (*simpliciter et per se amatur*). Oznacza to, iż w m. przyjacielskiej treść (istota) m. realizuje się w sposób pełny. W przypadku m. pożądlivej przedmiot jest kochany ze względu na coś innego (*amatur alteri*), tj. jako dobro chciane bądź dla siebie, bądź dla kogoś innego. Z tego powodu m. pożądliva jest tylko względnie m. (*secundum quid*), gdyż kieruje się ku dobrom względnym, tj. pożądanym dla jakiejś innej racji, przy czym racją tą jest ostatecznie osoba. Podstawą wyróżniania dwóch typów m. jest zatem fakt istnienia dóbr samoistnych i względnych. Ten analogiczny podział m. (*divisio secundum prius et posterius*) ustanawia tym samym hierarchię m. uzasadnioną przedmiotowo, tzn. zastosowaną do m. ze względu na jej przedmiot, którym jest dobro. M. osobowa w sensie właściwym to m. przyjacielska, kierująca się do dóbr-celów, zaś m. pożądliva jest m. osobową tylko na zasadzie jej koniecznego odniesienia do m. przyjacielskiej (por. tamże, resp.).

Od m. przyjacielskiej należy odróżnić opartą na niej przyjaźń (*amicitia*), jako cnotę (sprawność) wyrażającą się w trwałej więzi międzyosobowej, naznaczonej wzajemnością (*mutua amatio*) i uczestnictwem w czymś wspólnym

(communicatio); a także życzliwość (benevolentia), która jest prostym aktem woli, polegającym na życzeniu komuś dobra (bene velle) i powstającym bez zaistnienia jedności afektywnej, tzn. bez zaangażowania i gotowości do działania, które charakteryzują m. przyjacielską (por. *S. th.*, II–II, q. 27, a. 2).

JEDNOŚĆ I EKSTAZA W MIŁOŚCI. Ze względu na wyraźnie obecny w strukturze m. element jednoczący, relację m. należy uznać za pewien rodzaj jedności: tzw. jedność afektywną (unio affectiva, unio secundum affectum). Jedność ta stanowi istotę m. (por. tamże, I–II, q. 28, a. 1) i jest obecna w każdej postaci dążenia, stanowiąc jego podłoże i rację, a także w samym kresie dążenia, którym jest zjednoczenie rzeczywiste (unio realis, unio secundum rem), tj. obecność i wzajemne przenikanie się podmiotu i przedmiotu m. M. oznacza zatem swoistą afektywną jedność z przedmiotem, angażującą cały podmiot, który zwraca się do dobra jako do swego celu.

W aspekcie zjednoczenia z bytem m. jest koniecznym uzupełnieniem poznania jako niedoskonałej i wstępnej zaledwie więzi z napotkanym bytem. Dlatego m. jednoczy bardziej niż poznanie (por. tamże, ad 3). Ukoronowaniem afektywnej więzi zainicjowanej w akcie m. jest przyjaźń, stanowiąca rzeczywiste zjednoczenie kochających się osób, na drodze odwzajemnienia m. (secundum viam redamationis). Taka jedność jest wyrazem naturalnej dla m. siły jednoczącej. Stąd wzajemność wpisana jest w naturę m. (por. K. Wojtyła, *M. i odpowiedzialność*, Lb 1986⁴, 78–82).

Ekstaza (gr. ἔκστασις [ékstasis]) jako ruch wyprowadzający podmiot poza siebie (tzw. wyjście z siebie) jest charakterystyczna dla m. w odróżnieniu od poznania, gdyż kieruje podmiot ku samej rzeczy, jako będącej w sobie (prout in se), nie zaś w odbitym obrazie poznawczym. W tym sensie ekstaza wyraża moc sprawczą pożądania, które kieruje się na zewnątrz siebie; oznacza zatem ruch eksterioryzacji podmiotu ku przedmiotowi, będący uzupełnieniem interioryzacji poznawczej. Ekstaza jest właściwa i pełna wówczas, gdy podmiot wychodzi poza siebie ku przedmiotowi (tj. ku osobie), podporządkowując mu się całkowicie. Ma to miejsce w przypadku m. przyjacielskiej. W m. pożądlivej rzeczywistym kresem odniesienia jest bowiem sam podmiot, dlatego można tu mówić o ekstazie tylko w pewnym względzie (por. *S. th.*, I–II, q. 28, a. 3).

Ekstaza właściwa (pełna), w zależności od przedmiotu m., ma 3 stopnie: 1) gdy przedmiot m. przekracza doskonałością podmiot, tj. gdy jest nim Bóg, ekstaza jest całkowitym podporządkowaniem się Dobru; 2) gdy przedmiot m. jest w doskonałości na równi z podmiotem, tj. gdy m. dotyczy drugiej osoby, ekstaza zachowuje pewien umiar (*continentia*), by mogła zaistnieć wzajemność; 3) gdy przedmiot m. ustępuje doskonałością podmiotowi, tj. gdy są nim rzeczy lub zwierzęta, ekstaza wyraża się w trosce i opiece nad przedmiotami-środkami, które mają służyć celom osobowym (ekstaza wobec celu rozlewa się na środki) (por. *In Dionysii De divinis nominibus*, c. 4, lect. 10).

M. jest z natury aktem jednoczącym, a więc łączy człowieka z jego dobrem i sprawia, że jest on zdolny wychodzić poza siebie i zbliżać się do swego ostatecznego celu, który jest poza nim (*amor ut vis unitiva et vis concretiva*; por. *S. th.*, I, q. 20, a. 1, ad 3).

MIŁOŚĆ A BEZINTERESOWNOŚĆ. Ponieważ każda m. oparta jest na substancjalnej jedności jej podmiotu z samym sobą (tj. ze swym istnieniem), m. siebie (*amor sui*) jest wzorem każdej m. (por. *C. G.*, lib. III, c. 153; *Quodl.*, V, q. 3, a. 2). Z tej racji cokolwiek jest przedmiotem m., jest chciane ze względu na kochający podmiot. Z drugiej strony poznawane intelektualnie dobro, mające w sobie rację pożądania, wzbudza w woli m. o charakterze bezinteresownym, tj. niemającym na względzie jakiegokolwiek korzyści czy przyjemności jej podmiotu. Wyrażający się w tym przeciwstawieniu paradoks, znany już w starożytności (Arystoteles, Cynceron), wyraźną postać przybrał w nowożytnych sporach etycznych o motywy moralnego działania, gdzie m.in. odróżniano m. siebie (jako pragnienie szczęścia poza sobą) od m. własnej (*amor proprius*) jako egoistycznej (N. Malebranche, B. Pascal, L. de Vauvenargues). W myśli chrześcijańskiej problem ten wyraża się w antytezie: *eros* – *agape*, przy czym *eros* jest m. ziemską, ograniczoną do natury, nieraz nawet łączoną z egoizmem (żądzą posiadania), *agape* natomiast to bezinteresowna (czysta) m. Boga i drugiego człowieka. Uznanie tych dwóch rodzajów m. za niesprowadzalne do siebie i niedające się pogodzić zjawiska jest charakterystyczne dla niektórych teologów protestanckich (zwł. M. Luter, K. Barth, A. Nygren) i jest następstwem odrzucenia tezy o istnieniu koniecznego, pochodzącego od Boga pragnienia

szczęścia. W teologii katolickiej dąży się do ukazania syntezy erosa i agape (m.in. św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, Benedykt XVI).

M. siebie, rozpatrywana od strony natury ludzkiej, jest tożsama z naturalną m. woli i jako taka jest bezinteresowna, gdyż skierowana na dobro w nim samym (które jest przedmiotem formalnym woli jako władzy). M. siebie jako akt świadomy powstaje na tle poznania natury ludzkiej. Następstwem redukcji bytu ludzkiego do wymiaru materialno-zmysłowego jest m. siebie, dążąca do dóbr cielesnych, uznawanych za cele, a nie środki. W ten sposób m. wiąże osobę z dobrami pozornymi, stając się źródłem postawy egoistycznej, a także moralnego zła. Przeciwnie – m. siebie oparta na prawdziwym poznaniu natury człowieka kieruje się do dóbr duchowych (*bona spiritualia*), stanowiąc podstawę doskonałego życia moralnego. Pozostaje też w zgodzie z m. siebie naturalną (por. *S. th.*, II–II, q. 25, a. 7).

M. drugiego jest uzasadniona tylko jako podobieństwo do m. siebie: podmiot odnosi się do drugiej osoby jak do siebie samego, a więc jak do drugiego „ja” (*alter ipse*) (por. tamże, I–II, q. 28, a. 1). M. drugiego jest więc pochodna od m. siebie i rodzi się z wolnego aktu osoby, rozpoznającej w drugim jego (osobowe) istnienie. Nie znaczy to, że akt skierowany ku drugiej osobie, z racji jego pochodności od m. siebie, jest pozbawiony racji przyłgnięcia do dobra ze względu na nie samo. Akt ten nie jest również czysto bezinteresowny, gdyż m. drugiego zachowuje zawsze pewną współmierność, tj. odpowiednią proporcję wobec m. siebie (por. tamże, a. 3, ad 3). Efektem takiej współmierności jest przyjaźń, zakładająca wzajemność oraz wspólne dobro międzyosobowej wspólnoty. M. wzajemna między ludźmi jest czymś naturalnym, a jej znakiem jest poczucie bliskości między ludźmi i fakt spontanicznego nawiązywania przyjaźni. „Miłość powoduje nowy stan bytowania osobowego, stan relacyjny, który głęboko wnika w strukturę bytu osobowego” (Krapiec Dz X 136). Ów społeczny wymiar m. w istotny sposób ukazuje sens m. drugiej osoby, a także przyjaźni i m. wzajemnej jako podstawy doskonałego społeczeństwa: „*societas quaedam amantis et amati in amore, ut scilicet mutuo se diligere sciant*” (*In Sent.*, lib. III, d. 27, q. 2, a. 1).

Dobro kochane dla niego samego, tj. druga osoba, okazuje się w rezultacie również dobrem samego kochającego. Dobro to, zw. godziwym (*bonum honestum*), jest analogiczne i z tej racji wiąże się także z dobrem przyjemnym bądź użytecznym, potrzebnym człowiekowi w jego bytowej aktualizacji (por. *In Ethicorum nicomacheum*, lib. I, lect. 5, n. 4). Akt m. do drugiej osoby, która jest ukochana dla niej samej, jest więc warunkiem odnalezienia w relacji przyjaźni (wzajemnej m.) własnego doskonalącego osobowy podmiot dobra. Akt m. drugiego, polegający na chceniu dla niego dobra, jest bowiem aktem duchowym, w tym sensie doskonalącym duchowe władze człowieka. Jako taki, akt ten jest dobrem kochającego podmiotu, chcianym dla siebie, a zatem realizującym oparte na naturalnej skłonności dążenie m. siebie. Przyłgnięcie do dobra godziwego doskonali więc sam podmiot m. na sposób dobra duchowego, to zaś polega na ofiarowaniu się drugiemu (por. *In Sent.*, lib. III, q. 29, a. 5). W tym duchu św. Tomasz udowadnia, iż oddając życie za przyjaciela nie okazujemy przez to, że kochamy go bardziej niż siebie, ale że dobro duchowe cnoty przyjaźni stawiamy wyżej niż dobro własnego „cielesnego życia” (por. tamże, ad 3).

W konsekwencji należy mówić o analogicznym rozumieniu m. osobowej oraz m. bezinteresownej. Jednoznaczne rozumienie m. ludzkiej prowadzi z jednej strony do negacji faktu bezinteresowności, a zatem negacji samej natury woli i jej przedmiotu, z drugiej zaś do odrzucenia powszechnie doświadczanego przez ludzi pragnienia szczęścia (spełnienia). Istotne ukierunkowanie woli na cel, kochany dla niego samego, jest podstawą transcendencji człowieka w stosunku do materialnej strony jego natury, natomiast jednoczesne kierowanie się tej władzy ku dobru całości duchowo-cielesnego bytu objawia realne uwarunkowanie osoby ludzkiej i jej m.

MIŁOŚĆ CZŁOWIEKA DO BOGA. Wobec faktu, iż ludzka osoba jest jedynie dobrem przygodnym i niedoskonałym, naturalna m. woli (pragnienie szczęścia) swoje spełnienie osiąga jedynie w relacji m. osobowej do bytu będącego dobrem w pełni (*bonum universale*), czyli Boga (por. *S. th.*, I–II, q. 2, a. 8). Świadoma m. człowieka do Boga wzbudza się w chwili, gdy poznaje on, że Bóg jest upragnionym szczęściem. Poznanie to nie musi być jednak dokładne, a tylko

załączkowe. M. Boga leży w naturalnych zdolnościach człowieka – jest zatem możliwa, mimo iż jej przedmiot nie jest bezpośrednio poznawany. Jeśli człowiek kocha z natury własne dobro, kocha również to, od czego ono zależy, tj. źródło własnego dobra, bez którego nie byłoby ono możliwe. Kochając siebie, człowiek kocha więc Przyczynę tego, kim jest (oraz tego, że jest), a zatem kocha ostatecznie ideę siebie samego w Bogu. Innymi słowy, jeśli człowiek jest z istoty bytem powstałym na podobieństwo Boga, to m. siebie jest w rezultacie m. Bożego podobieństwa w sobie.

Szukając swego szczęścia, w sobie czy w drugiej osobie, człowiek ostatecznie szuka Boga. M. ludzka wypływa z jedności substancjalnej (m. siebie) dlatego, że korzeniem tej ostatniej jest podobieństwo bytu ludzkiego do Pierwszej Przyczyny, która jest ostateczną racją każdego pożądanego i każdej m. Jeśli zatem najgłębszym źródłem m. ludzkiej jest m. intelektualna wola, skierowana do dobra jako takiego, to w aspekcie jedności najsilniejszą więzią w człowieku jest jego pierwotna jedność z Bytem Absolutnym, od którego zależy i który jest racją m. siebie. Najdoskonalszą postacią jedności, realizowaną przez m. osobową, jest zjednoczenie z najwyższym Dobrem (Bogiem) w najdoskonalszym akcie m., jakim jest wolne oddanie się osoby Bogu – akt taki jest podstawą przyjaźni człowieka z Bogiem (*caritas*), pochodzącej od Boga i przekraczającej porządek naturalny (por. *De ver.*, q. 27, a. 2). W ten sposób przez m. człowiek upodabnia się do Boga i nawiązuje z Nim realną więź, do której został powołany w akcie stwórczym.

MIŁOŚĆ A PŁCIOWOŚĆ. Fakt m. rozpatrywany na gruncie ludzkiej płciowości posiada istotny wymiar społeczny i moralny. Zjednoczenie dwóch osób we wzajemnej m., połączone ze spełnieniem naturalnego popędu płciowego (*sexualitas*), realizuje się w postaci szczególnej wspólnoty, która odczytuje swoje osobiste i społeczne powołanie do wspólnego realizowania osobowych celów, związanych zwł. z rozwojem rodziny. Potwierdzeniem społecznej rangi takiego związku jest instytucja małżeństwa. Osobowy charakter ludzkiej m. – w której każda z osób wzajemnie daruje się osobie drugiej, rozpoznając w niej dobro-cel (dobro godziwe), a nie dobro-środek – jest racją nierozzerwalności związku małżeństwa. M. jako wzajemne darowanie się – w pełnym cielesno-duchowym

wymiarze – określa się mianem m. oblubieńczej. Charakterystyczne jest dla niej to, iż obejmuje ona i scala różne aspekty m., a także dąży do harmonii między nimi, bazując na integralnej koncepcji osoby ludzkiej oraz międzyosobowego związku (por. K. Wojtyła, *M. i odpowiedzialność*, 87–92, 189–212; J. Pieper, *O miłości*, Wwa 1993, 117–128).

M. erotyczna, zgodnie z nadawanym jej znaczeniem, stanowi samodzielną dziedzinę ludzkiego doświadczenia, niezależną od trwałej międzyosobowej więzi. Taka koncepcja m. prowadzi do rozbicia integralności osoby ludzkiej, a zatem wprowadza fałsz w jej rozumienie. Redukcja więzi osobowych do poziomu instynktowności oraz absolutyzacja naturalnego popędu płciowego niesie ze sobą urzeczowienie osoby: zanika więź międzyosobowa (pozostaje jedynie jej iluzja), a osoby używają siebie nawzajem jako dóbr-środków służących własnej przyjemności. Takie rozumienie m. prowadzi do poważnych społecznych i moralnych konsekwencji, jak wyobcowanie i rozbicie osobowych więzi społecznych, psychiczno-moralne degeneracje, a także eliminacja autentycznego doświadczenia m., wiążącego osobę z realnie doskonalącymi ją celami. W ten sposób zabsolutyzowany wymiar ludzkiej płciowości (seks), dzieląc raczej ludzi, niż ich łącząc, staje się złem, demoniczną siłą niszczącą człowieka i kulturę (por. J. Pieper, *O miłości*, 136–144).

SPELNIANIE SIĘ OSOBY W MIŁOŚCI. M. jest aktem najbardziej doskonalącym człowieka, gdyż wiąże go z dobrem jako realną doskonałością. M. jest wyrazem nie tylko działania, ale przede wszystkim spełniania się w istnieniu bytu osobowego. Można ją bowiem rozumieć jako zdolność do przyporządkowania człowieka jego właściwemu celowi. M. jest wyrazem transcendencji ludzkiej osoby, jest więc podstawą jej otwartości na obiektywne byty-cele. Upodabniając człowieka do kochanych przez niego duchowych dóbr, sprawia w nim doskonałość osobową, aż po akt darowania się drugiemu. W aspekcie moralnym można mówić o wymogu wychowania do m., którego konieczność wynika z niewspółmierności cielesno-duchowej natury człowieka wobec rozumnie odczytanego celu, który jest przedmiotem woli. Zasadniczym postulatem takiego wymogu powinien być obiektywny wymiar m. osobowej, tj. jej wymiar prawdziwościowy, mający źródło w realnym porządku rzeczy, odczytywanym przez ludzki rozum.

C. Abel, *Über den Begriff der Liebe in einigen alten und neuen Sprachen*, B 1872; P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Âge*, Mr 1909; M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiefühle und von Liebe und Hass*, Hl 1913 (pod nowym tytułem: *Wesen und Formen der Sympathie*, Bo 1923², Bn 1973⁶; *Istota i formy sympatii*, Wwa 1980, 1986²); L. Grünhut, *Eros und Agape. Eine metaphysisch-religionsphilosophische Untersuchung*, L 1931; H. D. Simonin, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, AHDLMA 6 (1931), 174–276; F. Sawicki, *Filozofia m.*, Pz 1934, 1937²; G. Madinier, *Conscience et amour*, P 1938, 1962³; D. de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, P 1939 (*M. a świat kultury zachodniej*, Wwa 1968, 1999²); A. Nygren, *Eros et Agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (tłum. P. Jundt), I–III, P 1944–1952; M. C. D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, Lo 1945, 1962²; M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, P 1946 (*Ku filozofii m. i osoby* (frg.), w: tenże, *Wartość m. i przyjaźni*, Kr 1993, 31–95); J. Woroniecki, *Analiza m. i jej stopnie*, w: *Przyjaźń chrześcijańska. (Zbiór studiów)*, Ki 1948, 81–99; E. Fromm, *The Art of Loving*, Lo 1951 (*O sztuce m.*, Wwa 1971, Pz 2001⁵); L.-B. Geiger, *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Mo 1952; R. O. Johann, *The Meaning of Love. An Essay Towards a Metaphysics of Intersubjectivity*, Lo 1954; É. Gilson, *Abelardowska doktryna m. bezinteresownej*, w: tenże, *Heloiza i Abelard* (tłum. A. Podsiad), Wwa 1956, 183–195; J. H. Nicolas, *Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres*, RThom 64 (1956), 5–42; F. Bednarski, *M. narzeczeńska i małżeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Lo 1958; M. A. Krapiec, *Struktura aktu m. u św. Tomasza z Akwinu*, RTK 6 (1959) z. 1–2, 135–154; S. Wierzbicki, *Uczucie m. według św. Tomasza z Akwinu*, RF 7 (1959) z. 4, 51–60; A.-J. Bruneau, *Réalité spirituelle de l'amour*, RThom 68 (1960), 381–416; C. S. Lewis, *The Four Loves*, Lo 1960, 2002 (*Cztery m.*, Wwa 1962, 1974⁴); K. Wojtyła, *M. i odpowiedzialność*, Lb 1960, 1986⁴; F. D. Wilhelmsen, *The Metaphysics of Love*, NY 1962; R. May, *Love and Will*, NY 1969 (*M. i wola*, Wwa 1978, Pz 1998³); K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kr 1969, Lb 1994³; D. Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, Rb 1971; J. Pieper, *Über die Liebe*, Mn 1972, 2000⁸ (*O miłości*, Wwa 1975, 2004⁴); B. Welte, *Dialektik der Liebe*, F 1973, 1984²; Krapiec Dz IX; L. Bogliolo, *L'amor sui come fondamento della morale*,

Sapienza 28 (1975), 263–287; Krapiec Dz X; K. Starczewska, *Wzory m. w kulturze Zachodu*, Wwa 1975; J. J. Cain, *Self-Love and Self-Donation. A Study in Aquinas' Concept of Self-Love*, Hales Corners 1976; P. Teilhard de Chardin, *O szczęściu, cierpieniu i m.* (tłum. W. Sukiennicka, M. Tazbir), Wwa 1981, 2001²; A. Wohlman, *Éléments aristotéliens dans la doctrine thomiste de l'amour*, RThom 90 (1982), 247–269; I. Singer, *The Nature of Love*, I–III, Ch 1984–1987; „Do źródeł m.”. (*Filozoficzne i pedagogiczne problemy m.*), Wwa 1986; H. Chaudhuri, *The Philosophy of Love*, NY 1987; M. A. Krapiec, „Cywilizacja m.” *spełnieniem osoby*, w: Krapiec Dz XXIII 434–454; M.-D. Philippe, *De l'amour*, P 1993 (*O miłości*, Kr 1995); K. Bukowski, *Oblicza m.*, Kr 1994; G. W. Leibniz, *Uwagi o bezinteresownej m. Boga*, w: tenże, *Pisma z teologii mistycznej* (tłum. M. Frankiewicz), Kr 1994, 230–234; Krapiec Dz XX; J. McEvoy, *The Other as Oneself. Friendship and Love in the Thought of St Thomas Aquinas*, Maynooth University Record 1 (1996), 27–48; A. Gudaniec, *O dychotomii m. i przyjaźni u św. Tomasza z Akwinu*, Ethos 11 (1998) z. 3, 161–170; M. Scheler, *Ordo amoris*, w: *O m. Antologia*, To 1998, 13–47; J. Cruz Cruz, *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino*, Ma 1999; E. Grieco, *Love and Knowledge in Modern Thomism*, NY 1999; A. Siemianowski, *Zrozumieć m. Fenomenologia i metafizyka m.*, Bd 1999; św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie* (tłum. A. Białek), Lb 1999; D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, O 2002; M. Waldstein, *John Paul II and St. Thomas on Love and the Trinity*, Anthropotes 18 (2002), 113–138, 269–286; D. J. Fekete, *A Rhapsody of Love and Spirituality*, NY 2003; A. Gudaniec, *M. dobra jako podstawa dynamizmu bytowego*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *De bono. O dobru*, Lb 2003, 283–298; V. S. Soloviev, *The Heart of Reality. Essays on Beauty, Love, and Ethics* (tłum. V. Wozniuk), Notre Dame 2003; *Amor amicitiae. On the Love That Is Friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy*, Lv 2004; A. Gudaniec, *Amore come complacentia boni in Tommaso d'Aquino*, w: *Atti del Congresso Internazionale su l'umanesimo cristiano nel III millennio. La prospettiva di Tommaso d'Aquino. 21–25 Settembre 2003*, CV 2004, I 497–504; Th. M. Osborne, *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, Notre Dame 2005; *Per una metafisica dell'amore*, Ve 2005; Benedykt XVI, *Encyklika Deus Caritas est [...] O m. chrześcijańskiej*, Pz 2006.

Arkadiusz Gudaniec