

mgr Ewa Agnieszka Pichola
doktorantka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Miłość sprawa serca czy rozumu

*Na ile miłość, w rozumieniu filozofii klasycznej jest „pozbawiona serca”,
a na ile koncepcja Dietricha von Hildebranda do rozumienia miłości „wnosi serce”?*

W niniejszym tekście poruszony zostanie problem napięcia między pożądanym sercem, a wyważonymi aktami wolnej woli kierowanej intelektem. Tak w skrócie można powiedzieć o jednym z najczęściej poruszanych zagadnień, czy miłość jest aktem woli, czy raczej jest wyrażana sercem? Zapytamy przy tej okazji, czy głębsza analiza nie udowodnia, że nie ma sprzeczności, między intelektem, jego sprawnością, czyli rozumem, a sercem rozumianym jako wyrażenie uczuć. Problem zostanie przedstawiony na gruncie filozofii klasycznej, ze względu na uznanie przez nią prawdziwej koncepcji rzeczywistości, oraz przeanalizujemy osiągnięcia współczesnego fenomenologa, Dietricha von Hildebranda, którego ambicją było pogodzenie filozofii św. Tomasza z fenomenologią i przedstawienie realistycznej, pełnej koncepcji miłości¹.

Problem zostanie omówiony w kilku punktach - krótko uzasadniona zostanie celowość odwołania się do filozofii klasycznej oraz wypracowanej przez nią koncepcji człowieka i miłości, kolejno nakreślony zostanie pozorny (lub nie) spór o uprawomocnienie uczuć marginalizowanych przez wolę w koncepcji św. Tomasza. Jako współczesną odpowiedź przytoczono obszernie fragmenty pism D. von Hildebranda dotyczące koncepcji miłości i tzw. rehabilitacji uczuć poprzez wyakcentowanie należnej roli serca. W podsumowaniu znajdzie się refleksja będąca odpowiedzią na pytanie postawione w tytule, czy rehabilitacja uczuć przedstawiona przez D. von Hildebranda powiodła się, oraz czy koncepcja klasyczna takiej rehabilitacji potrzebuje.

1. Co uzasadnia filozoficzne rozważania o miłości na gruncie filozofii klasycznej

Na korzyść metafizyki przemawia reprezentowany przez nią realizm poznawczy. Z tego również powodu filozofia klasyczna nie traci obecnie na znaczeniu, jest w stanie odpowiedzieć na rzeczywiste potrzeby i pytania współczesne. Jest tak dlatego, że metafizyka rozpoznaje rzeczywistość po jej przejawach, czyli zajmuje się tym, co jest. O sensowność pytamy filozofię, metafizykę, ma ona sens na

¹Za próbę stworzenia nowej spójnej koncepcji miłości przedstawionej w książce *Das Wesen der Liebe* (1971), wydanej po angielsku jako *The Nature of Love* (2009), a której początki sięgają lat dwudziestych i trzydziestych ubiegłego wieku, gdy von Hildebrand wydawał pisma o małżeństwie, czystości, kobiecie i mężczyźnie, przez niektórych, w tym papieża Piusa XII był nazywany dwudziestowiecznym Doktorem Kościoła, nie ogłoszony, ale nazywany. Jego uczniowie (Crosby, Seifert) przypominają w publikacjach to miano, które brzmi Doctor Amoris.

wskroś realistyczny, dogłębnie racjonalny. Tym, co wyróżnia metafizykę jest realność bytu. Podkreślmy, że św. Tomasz dostrzegł, że aktem bytu jest nic innego jak istnienie, co oznacza, że byt jest dlatego bytem i tym samym czymś realnym, bo posiada w sobie istnienie jako swój akt. Uznanie aktu istnienia było zasadniczym zwrotem w dziedzinie filozoficznego rozumienia rzeczywistości. Zatem, cokolwiek należy do porządku realnego, to istnieje (Krapiec, 1999, s. 16). Podsumowując, przedmiot rozważań metafizyki jest jak najbardziej realny i konkretny.

Na tym gruncie jak najbardziej można orzekać o człowieku, doświadczamy tego, że otaczający nas ludzie nie są złudzeniem, poglądem, fikcją czy teorią. Różnorodne formy ludzkiego działania jako rzeczywiste byty podlegają filozoficznej interpretacji. Morawiec (1997, s. 26) za Krapcem i Wawrzyniakiem pisze, że powrót do filozofii klasycznej jest uzasadniony poprzez akcentowanie przez nią realnej prawdy i realnego dobra, jako racji uzasadniających z jednej strony porządek poznawczy, z drugiej porządek moralny. Człowiek jest istotą, która pragnie żyć w prawdzie i w dobru oraz dzięki nim odkryć sens własnego istnienia. Filozofia klasyczna ułatwia mu to. To w ramach tej filozofii człowiek dowiaduje się prawdy o sobie.

Krótko przypomnijmy, kim jest człowiek w rozumieniu filozofii klasycznej: to byt jednostkowy i rozumny, złożony z materii i ducha (Gogacz, 1985, s. 8-9). Duchowy aspekt będzie przesądzał o jakości podejmowanych przez człowieka działań. W tym miejscu wypada zaznaczyć, że istnienie takiego właśnie złożenia ma fundamentalne znaczenie dla wszelkich rozważań antropologicznych². Zatem w skrócie: wszelki akt człowieka i wszelkie jego działanie jest konsekwencją dwoistej materialno-duchowej natury. Nawet akty biologiczne i cielesne są podporządkowane władzom duchowym. Istnienie i bytowość człowieka są zapodmiotowane w całym cielesno-duchowym organizmie ludzkim. Istotę człowieka stanowi złożony zespół możliwościowy, możliwość duchowa podmiotuje myślenie i decyzje oraz możliwość widzialna podmiotująca widzialność i fizyczne własności. Forma to akt możliwościowy w obrębie istoty człowieka. Forma razem z możliwością duchową jako podstawą myślenia i decyzji, stanowi duszę, gdy zaktualizowała ją w sobie istnienie (Gogacz, 1985, s. 10-15). Dusza posiada dwie władze, intelekt i wolę, dusza poznaje przez intelekt. W sferze duchowej intelekt jest najwyższą sferą w człowieku, wszelkie decyzje wynikają z poznania intelektualnego, a podmiotowane są przez wolę.

²Przez pryzmat antropologii spoglądamy na nauki o człowieku, klasyfikowane jako społeczne bądź humanistyczne, w ale mające za przedmiot badania byt ludzki. U podstaw teorii psychologicznych, pedagogicznych...itd. leży antropologia otwarcie lub ukrycie przedstawiana, dlatego, wydaje się kluczowe dla rzetelności badań ustalać filozoficzne podstawy ww. nauk. W konsekwencji, gdy mówimy etyka, pytamy jaka? Wartości? Pytamy o ich podstawy, itd. Prawda o człowieku, którą zawiera filozofia klasyczna nie jest przypadkowa, nie jest jak pisze Morawiec narzuconą rolą, lecz następstwem jej natury, tzn. jej przedmiotu, aspektu i stosowanej w niej metody (Morawiec, 1997 str. 26). Nieprawidłowa koncepcja człowieka, pozbawiona właściwej ontologii sprzyja nadużyciom. Dla pewnego zasygnalizowania wymienimy tylko niektóre poglądy sprzeczne z klasycznym rozumieniem człowieka. Na przestrzeni wieków dostrzegamy tendencje redukujące naturę człowieka bądź do strony psychiczno- duchowej, z pominięciem roli ciała, bądź do funkcji materii z wyciszeniem funkcji ducha i duchowego aspektu człowieka (Krapiec, 1999, 19-20). A przecież nie jest człowiek jedynie materią ujętą na różne sposoby, elementem kolektywu, ani powstałym na drodze ewolucji tworem natury jak chcą dawni i współcześni darwiniści (mimo, prób włączenia ducha w tę ewolucję na sposób Hegla i Teilharda de Chardin), nie jest samą świadomością, ani rezerwuarem sił biologicznych, jak chciał Freud, błędna jest zatem koncepcja bytu kierującego się popędami, ani bezosobową strukturą, którą kieruje przypadkowość (Krapiec, 1999, 20-21). Rozpatrywanie człowieka jedynie z punktu widzenia nauk przyrodniczych jest przykładem postawy redukcjonistycznej, zaś teorie redukcjonistyczne nie tłumaczą faktu ludzkiego, ponieważ nie liczą się z realnym światem. Redukcjonizm, błędne teorie czy nauki przyrodnicze nigdy nie dadzą poznania czym jest osoba ludzka, wolność, czym jest dobro i zło, natura więzi z innymi osobami, miłość i szczęście, nasze przeznaczenie, sens naszego życia- ludzki aspekt czy duchowa strona otaczającego nas świata (Hildebrand, Marra, 2011, str. 24).

Jest ważne, aby zaznaczyć, że strefa możliwościowa, potencjalna, podlega formowaniu, wychowaniu. Dla rozważań o miłości, która jak dowiadujemy się poniżej, jest relacją, ma to istotne znaczenie, gdy określamy wpływ człowieka na tworzone przez niego relacje, a zatem na kształt jego indywidualnej miłości. Ustalenie naturalnych zależności i zakres działań poszczególnych władz i ich kompetencje w kierowaniu człowiekiem są nie bez znaczenia, chodzi o właściwe spełnianie funkcji, czyli za co odpowiada intelekt, za co władze woli. Pamiętajmy również, że specjalny status bytowy, materialno-duchowy, sprawia, że możliwości rozwoju człowieka są od strony intelektualnej i woli ogromne. Posiadane dyspozycje intelektualno-wolowe są dynamiczne, od ich sprawności zależy jakość relacji. Człowiek jako byt jest zdolny do relacji przez to, że jest zdolny do poznania i zdolny do ukierunkowania na dobro, prawdę i piękno. Antropologia filozoficzna jest zatem nieodłączna przy definiowaniu relacji (o czym poniżej), jeśli chcemy określić właściwie możliwości człowieka.

2. Czym w rozumieniu filozofii klasycznej jest miłość?

Przechodząc do określenia miłości jako przedmiotu badań metafizyki czynimy to na gruncie wyżej wspomnianego realizmu. Jakie dwa fundamentalne wnioski z tego wynikają? Otóż pierwszy, że istnieje miłość, potem, że jest poznawalna (Arystoteles: „*Nie można sądzić prawdziwie o czymś, co nie istnieje*”). Z tych dwóch pierwszych wniosków staje się oczywiste, że za pomocą racjonalnej analizy dochodzimy do prawdy, prawdy o miłości.

Jaki jest ontyczny status miłości, czyli jakie są elementy istotne w realnie istniejącym bycie, który określamy miłością? Według św. Tomasza miłość jest siłą napędową i duszą całego życia, a dokładniej: miłość jest relacją, jest relacją istniejącą. Relacje osobowe zawsze są rzeczywiste, ich realność jest konstytutywnym elementem. Gogacz wyjaśnia, że osoba ludzka kontaktując się z ludźmi swą istotową możliwością duchową przyczynuje relacje poznawania i decyzji, związane z przypadłościami. Gdy kontaktuje się z innymi osobami, czyli z istnieniem innych osób i własnościami transcendentalnymi innych osób, powstają relacje osobowe. Wśród nich są te, którą wywołały osoby swym istnieniem, prawdą i dobrem, a jedną z nich jest miłość. Przez oddziaływanie na siebie swym istnieniem dwie osoby wywołują w sobie relację życzliwości, akceptacji, współodpowiedniości, współludźmi. Miłość ma kilka odmian, ale zawsze jest spotkaniem wywołanym percepcją zmysłową i intelektualną (Gogacz, 1985, s. 13).

W tym miejscu zatrzymamy się, by wrócić do bardziej szczegółowej analizy w kolejnej części niniejszego tekstu. Tyle wystarczy bowiem, aby zwrócić uwagę na zagadnienie, które stało się inspiracją do przeprowadzenia analizy czy miłość jest aktem woli? Tak stwierdza św. Tomasz. Skąd wola czerpie? Jak powiedziano powyżej, z intelektu. Widzimy, że relacja miłości jest poddana intelektowi. To oczywiste, skoro do jej istoty przynależy oddziaływanie na siebie dobrem, prawdą, to kategorie dobra i zła oraz rozpoznanie prawdy są z miłością nieodłączne. Utrwaliło się na podstawie scholastycznej koncepcji myślenie, że miłość jest aktem woli, co nie jest błędem, ale jednocześnie z tym w parze idzie drugie, już nie artykułowane przez św. Tomasza, że miłość jest wyrachowaniem pozbawionym uczuć, radości i szczęścia, bo akt woli to znaczy jakby *musieć*. Tak rozumiana miłość jest raczej opozycją wszystkiego, co wiemy o miłości niż racjonalnym, opartym na prawdzie stanowiskiem. Z czego to wynika? Z błędnej interpretacji, że uczucia są przez św. Tomasza deprecjonowane. Swieżawski (1983, s. 181) zauważa, że św. Tomasz na

nowo ukazuje spór o uczucia, gdy za Arystotelesem uważa uczucia za istotne, ale za podlegające władzy rozumu. Uczucia należy poprawnie zrozumieć i wiedzieć, czym one są w obrębie bogatej i tajemniczej całości jaką jest człowiek. Nie należą one do sfery umysłowej, wyróżnia on dwie władze duchowe, jak wcześniej wspomnieliśmy, dlatego nierównorzędne potraktowanie uczuć pochopnie rodzi uproszczenia. Przeanalizujmy krótko, czy miłość przedstawiona w filozofii św. Tomasza jest jak sugeruje tytuł „pozbawiona uczuć”. Byłoby tak, gdyby krótkie wprowadzenie „miłość jest relacją intelektu i woli” wyczerpywało wszystko, co o miłości twierdzi św. Tomasz. Ale jest inaczej, gdyż, że całość brzmi następująco: „miłość jest relacją, którą wywołały osoby swym istnieniem, prawdą i dobrem, oraz „oddziałując na siebie swym istnieniem dwie osoby wywołują w sobie relację życzliwości, akceptacji, współodpowiedniości, współpodobania”. Co więcej, miłość ma kilka odmian. Gdy intelekt identyfikuje dobro jako dobro, to dilectio. Miłość jest jako amicitia, caritas, amor. Osoby przeżywają przyjaźń (amicitia) doznają miłości w wersji samowystarczalności. Jej znakiem jest radość³ przy spotkaniu. Miłość w wersji dopełnienia w postaci służenia (caritas) komuś wiąże się z pokorą lub cierpieniem i tęsknotą (amor) (Gogacz, 1985, s. 14). Wobec tego, zarzut, że ogólnie mówiąc „miłość scholastyczna” jest pozbawiona serca jest do podważenia. Wyjaśnia to Gogacz (1985, s. 15-16), gdy pisze, że miłość nie jest emocją, ale towarzyszy jej emocja, nie jest psychiczną, czy fizyczną radością, choć ta radość może jej towarzyszyć, nie jest zafascynowaniem się pięknem, prawdą i dobrem, choć one mogą ten związek wspomagać. Nie jest też biologicznym związkiem, mimo że bywa on jej znakiem. Jest, powtórzmy, miłość spotkaniem osób w samym ich istnieniu.

3. Na czym polega przeciwstawienie rozumu i serca, gdzie jest źródło nieporozumień?

W tym momencie należy zaznaczyć, że wspomniany powyżej spór o rolę uczuć, intelektu i woli, który interesuje nas jedynie w wybranym zakresie dotyczącym miłości, ogólnie można scharakteryzować go jako realizację skrajności i nieprawidłowego funkcjonowania władz człowieka. Rozumiana skrajnie aktywność rozumu⁴ wiąże się z racjonalizmem, kojarzonym z zimnym, bezdusznym wyrachowaniem. Pokładanie nadziei w rozumie nieufornym może prowadzić do ukierunkowania ku rzeczom złym. Niedojrzałość, chaos, pogarda wobec prawdy reprezentowana przez rozum jest nie tyle rozumem, co dekadencją. Skoro więc rozum nie potrafi kochać, to może uczucia. Ale one, często definiowane jako namiętności, są chwiejne, podatne na impulsy. Są nieprzewidywalne. Nieuporządkowane prowadzą do sentymentalizmu („czule, kłliwe serce”) i powierzchowności. Zmysły mogą zwodzić, poleganie na wrażeniu, doświadczeniu i uczuciu, jako jedynym kryterium może prowadzić do decyzji pozbawionych refleksji intelektu. Karykaturą jest poleganie sercu, gdy nawet nie zdefiniowane są jego kompetencje lub z założenia ma ono unikać konfrontacji z poznaniem intelektualnym. Unikanie błędnej uczuciowości prowadzi do odebrania im racji bytu. Natomiast nierozsądnym rozwiązaniem jest również nadmierna podejrzliwość wobec uczuć, neutralność jest nieprawdziwa, gdy rzeczywistość domaga się reakcji uczuciowej.

³ Pobrzmiewa tu arystotelewskie stwierdzenie, że szczęście trzeba poczuć.

⁴ Prawidłowe ukierunkowanie aktów rozumu podaje np. Gilson, uważa, że rozum ludzki, podobnie jak natura, pisze Gilson (1988, s. 97), jest czymś dobrym, jest uwieńczeniem natury, o ile zwraca się ku swemu celowi, jakim jest dążenie do Boga.

Ponadto, nie jest bez znaczenia, że na kształt tego sporu wpływa nie tylko powierzchownie rozumiana myśl scholastyczna, czy zafalszowanie działania władz duchowych, ale filozofie, które wprawdzie mają nieobcą klasycznej semantykę czy podobieństwo rozważanych zagadnień, jednakże czynią to na odmiennym gruncie, często sprzecznym z filozofią klasyczną. Woluntaryzm, znany wprawdzie od czasów św. Augustyna i św. Tomasza, nie jest już sobą w swojej kantiańskiej i purytańskiej wersji. Przybiera formy zdegenerowane i nie do udźwignięcia, miłość staje się uciążliwym obowiązkiem, ewoluje w bezduszość. Sama zaś wspomniana dusza też jest nie do rozpoznania po kartezyjańskim przewrocie. Ma świadomość, lub przestaje istnieć. Po odrzuceniu metafizycznej dyscypliny pojęcia określające istotę człowieka zamieniają się miejscami, tracą i zyskują tożsamość, w zależności od tego kto je formuje.

4. Co w takim razie proponuje von Hildebrand?

Nie można zaprzeczyć, że uczuciowość stanowi nie dającą się podciągnąć pod intelekt czy wolę istniejącą rzeczywistość, twierdzi von Hildebrand. (1984, s. 45). To stwierdzenie stało się punktem wyjścia nowej koncepcji, której zwieńczeniem jest traktat „*The Nature of Love*”, będący podstawą poniższych rozważań. Gdy powstawała koncepcja miłości pisana przez von Hildebranda od lat trzydziestych do sześćdziesiątych ubiegłego wieku, oparta została na dwóch fundamentach, pierwszym, było przywołanie roli uczuć, jako głosu serca, drugi, to zasadnicza rola tychże płynących z serca uczuć, jako cechy istotnej miłości. Koncepcja wydawała się autorowi na tyle nowatorska, że nazwał ją „rehabilitacją uczuć”. Pisał, że miłość nie należy do tematów traktowanych poważnie, nie jest również wystarczająco opisana oraz, że w całej historii filozofii sfera uczuciowości i serce, jako związane z nimi pozostawały w cieniu, traktowano je z mniejszą uwagą lub nie widziano potrzeby jego badania. „Niedoceniając roli uczuć i serca jest zjawiskiem typowym w naszej tradycji filozoficznej”, uważa von Hildebrand, uczucia były lekceważone, gdyż utożsamiano je z rzeczami niższymi, stąd wzbranianie się przed przyznaniem sercu rangi równej rozumowi i woli (Hildebrand, 1987, s. 30). „Tendencja do marginalizowania rangi uczuć jest widoczna we wszystkich epokach historycznych oraz w licznych prądach i kręgach kulturowych”, dodaje. To bardzo radykalne stwierdzenie wobec argumentów merytorycznych może się nie utrzymać. Z dwóch powodów, jest serce przedmiotem rozważań filozofów i myślicieli⁵, oraz należy uważnie przyjrzeć się z kim wchodzi on w polemikę. Von Hildebrand odnosi się głównie do nurtów dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych, pisze, że aktywność bogata w uczucia, postrzegana jest jako mniej wiarygodna. Odmawia się poważnego traktowania świadomości i w pełni przeżytej radości i czułości jako skażonych refleksją i fałszem. Między innymi, źródło współczesnego wrogięgo nastawienia do uczuć tkwi w funkcjonalizmie, który narodził się po pierwszej wojnie światowej. Przy czym należy zauważyć, że niechęć wnoszona przez funkcjonalizm jest ukierunkowana. Wrogość tego kierunku dotyczy wyłącznie określonego typu uczuciowości, czyli „wrażliwości uczuciowej” Hildebrand (1987, s. 65-6). Natomiast sam dalej zauważa, że podejrzliwość wobec nadmiernej roli serca może być uzasadniona, gdy uczucia przejmują rolę należną rozumowi i woli, dzieje się tak, gdy serce wypiera intelekt. Odpowiedzialność za błędy w rozumieniu roli serca ponosi nie

⁵ To przekracza problematykę niniejszego artykułu, żeby nakreślić choćby w skrócie problematykę serca, ale żeby choćby pobieżnie zorientować się w autorach, do których wypada sięgnąć wymienię św. Augustyna, hezychazm i Ojców Pustyni, św. Bernarda z Clairvaux, mistyków ze św. Wiktora.

tylę nadmiar uczucia, co przypisywana mu niewłaściwa ranga, czyli raczej brak konfrontacji tego uczucia z rozumem i wolą, a spowodowane to jest nieporządkiem panującym w duszy.

6. Czym jest serce, które przywołuje von Hildebrand w swojej koncepcji?

Po pierwsze autor proponuje uznać serce za trzecią władzę duszy. Określa je trzecią siłą na równi z rozumem⁶ i wolą. Te trzy siły powinny współdziałać, każda w ramach swoich własności. Każda z nich ma swoje zadania i każda z nich musi respektować specyficzne zadania i pole pozostałych. Jeśli serce przekroczy właściwą sobie domenę i wkracza w funkcje, do których nie jest powołane dyskredytuje uczucia i powoduje nieufność nawet wobec tych właściwych. Dzieje się tak, gdy niewłaściwe czynności serca wypierają intelekt, np. w przypadku eliminacji rozumu na rzecz przeżycia uczuciowego jako jedynej przesłanki do oceny obiektywnych faktów. W przypadku, gdy serce, wola i rozum zgodnie współpracują, uczuciowości nigdy nie za wiele, oraz żaden stopień miłości nie może być złem, podobnie jak nie jest nim wielka siła woli lub ducha (Hildebrand, 1984, s. 65-78). Stąd wniosek, że pytanie nie dotyczy tego „jak bardzo”, ale „czemu” służy serce, wola czy rozum. Według von Hildebranda (1984, s. 61-4) uczuciowość i jej centrum – serce - zajmują jedyną w swoim rodzaju pozycję w ukonstytuowaniu osoby jako tajemniczego własnego świata, są one nierozdzielnie związane z *ja* i z najbardziej intymnym życiem osoby. W sferze uczuciowej, w sercu, ukryte są skarby najgłębszego życia osobowego człowieka. Kto chce zrozumieć istotę serca, musi sobie uprzytomnić, że serce pod wieloma względami pełniej ucieleśnia prawdziwe *ja* osoby niż rozum lub wola. W wielu dziedzinach to serce, nie rozum i wola, jest najbardziej wewnętrzną warstwą, rdzeniem, właściwym rzeczywistym *ja* osoby (Hildebrand, 1984, s. 82). Więcej o istocie serca dowiemy się z kolejnego paragrafu, gdzie opisane jest rozumienie miłości przez von Hildebranda. W ten sposób unikniemy powtórzeń. Na podstawie tak sformułowanej koncepcji pojawiają się propozycje interpretatorów (Crosby, A. von Hildebrand), czy z tego nie wynika nowa antropologia filozoficzna, jednak odniosę się do tych sugestii w podsumowaniu.

7. Na czym polega sedno koncepcji miłości w filozofii von Hildebranda?

Miłość, jest głosem serca, tak krótko można ją określić (Hildebrand, 2009, s. 54-56). Miłość jest odpowiedzią na wartość, spośród wszystkich odpowiedzi wyróżnia się odniesieniem jedynie do osób, posiada dodatkowy wymiar, a zatem charakteryzuje się poruszeniem trzeciej władzy duchowej, czyli serca. Odpowiedź serca, która idzie w kierunku zupełności osoby, jest wymiarem angażującym całą osobę. Pełnia poświęcenia, które wynika z zaangażowania serca polega na jego większej zupełności, jest ono bardziej kompletne (Hildebrand, 2009, s. 84). Nie może nam umknąć, że miłość jest głosem serca, jest odpowiedzią afektywną, rzeczywiście najbardziej afektywną ze wszystkich odpowiedzi afektywnych. Poświęcenie serca właściwe miłości nie jest wynikiem aktu woli, ale daru serca, który jest usankcjonowany przez wolę (Hildebrand, 2009, 55-7). W innym miejscu zaznacza że miłość jest z pewnością głosem serca i odsłania serce (Hildebrand, 1984, 88). Serce przemawia swoim indywidualnym niezależnym od innych

⁶Uważnemu czytelnikowi nie umknie fakt posługiwania się słowem „rozum” jako jednoznaczne z „intelekt”. Jak można zauważyć w pismach von Hildebranda jest pewna dowolność, nie stosuje on dyscypliny zgodnie z filozofia klasyczną, gdzie intelekt, a rozum nie są tożsame, rozumienie zasad jest cnotą, sprawnością intelektu.

władz duchowych głosem. Czysty głos serca jest głosem afektywnym ze swojej natury, jak pisze von Hildebrand, posiada charakter daru, którego sami nie jesteśmy w stanie dać. Nazywa go również głosem naszego osobistego centrum, głosem, który jest afektywną odpowiedzią miłości. Dopiero w przypadku, gdy obydwa głosy, głos woli i głos serca są obecne, miłość nabiera pełnego charakteru (Hildebrand, 2009, s. 55-7). Słowo serca jest tym, co wyraża unikalne obdarowanie w miłości (Hildebrand, 2009, s. 99-100). W miłości prawdziwym *ja* jest serce i to nie tylko dlatego, że miłość w swojej istocie jest głosem serca, ale również dlatego, że miłość apeluje do serca ukochanej osoby. Tylko docierając do serca, kontynuuje von Hildebrand, można mówić, że dociera się do ukochanej osoby, do jej najgłębszego *ja*. Tak długo jak osoba odpowiada wyłącznie aktem woli, nie należy do nas jej prawdziwe ja, wymyka się ono, nie należy do nas. Miłość odwzajemniona jedynie wolicjonalnie nie jest pełna, nie zawiera świadectwa serca, pisze von Hildebrand, ponieważ osoba nie złożyła w darze swojej duszy. Należy ona do ukochanej osoby, gdy serce wypełnia tęsknota za nią, radość z obecności, pragnienie duchowego zespolenia z nim. (Podobnie w przypadku prawdziwego szczęścia, gdzie nie wystarczy rozumowe stwierdzenie obiektywnej podstawy do szczęścia, szczęścia można doświadczyć tylko sercem. Stąd i w tym przypadku serce wyraża wewnętrzne jądro osoby). Wola rzeczywiście stanowi o prawdziwym ja jako samostanowiącym bycie w dziedzinie moralności, natomiast gdy bierzemy pod uwagę stosunki międzyludzkie, odpowiedzi na radosne lub smutne wydarzenia, o wszystkie sytuacje, których owocem jest rozkoszowanie się, prawdziwym *ja* jest serce. Fakty pouczają, że w wielu sferach serce bardziej niż wola ucieleśnia nasza najgłębszą istotę.

Głos serca nie wyklucza jednak rozumu, otóż pisze von Hildebrand (2009, s. 87), jedność właściwa aktowi poznania pojawia się w miłości, jest elementem koniecznym, zatem rozum i wola nie wykluczają się, jednak charakterystyczne dla odpowiedzi uczuciowej jest współdziałanie rozumu i serca. W akcie poznawczym dana jest nam wiedza o przedmiocie naszej radości, troski, cierpienia, podziwu, miłości, to poprzez akt poznania możemy osiągnąć zrozumienie wartości przedmiotu poruszającego serce. Miłość we wszystkich swoich formach zawiera świadomość tego, że ukochana osoba jest cenna, widziana jest jako wartościowa, piękna w sobie, wywodząca swoją atrakcyjną moc i zdolność do oczarowania ze swojego piękna i bycia cennym.

Tyle przekazuje nam von Hildebrand. My jednak chcemy zwrócić uwagę, na kilka zagadnień problematycznych, aby odnieść się do przytoczonych powyżej obszernych fragmentów.

8. Uczucia czy głos z głębi duszy? Na czym polega spór o „serce”

Von Hildebrand dokonuje swoistego podziału uczuć na trzy grupy, fizyczne (cielesne), psychiczne i duchowe. Serce miałoby odpowiadać za te trzecie. Uczucia duchowe. Opracowań na temat uczuć, emocji i przeżyć jest obecnie tyle, co autorów wypowiadających się na ich temat. Drugi problem to przededefiniowanie, być może niezamierzone, ducha i uczucia. Jest dysonans w zdaniu, że serce jako władza duchowa stanowi centrum uczuciowości ludzkiej. Czy koncepcja serca nie jest zatem nową, ciekawą propozycją wnoszącą wiele raczej w temacie podziału uczuć, nie zaś duchowości? Gdyby jednak serce było trzecią, odrębną władzą, co wynika z tej koncepcji? Może pojawić się zarzut, że jest ona z natury

kantowska, jeśli przypomnieć triadę: rozum, wola i uczucie, przy założeniu, że uczucie zdefiniujemy jak tego chciał Kant (to dość paradoksalne, ponieważ sam von Hildebrand był wyraźnie oponentem Kanta i krytykował go w licznych pismach). Sugeruje się, że chodzi o koncepcję św. Augustyna, ale dla niego władzą jest pamięć. Ponadto, gdy stwierdza, że miłość wyrażona woliwicie bez daru serca nie jest pełna. W ten sposób przekreśla miłość, która trwa mimo urazów i wbrew odruchom serca, odbiera jej wartość. Nie odpowiada również na zagadnienie, które katolicki filozof powinien podjąć, czyli z ciemną nocą, którą znamy z mistyki? Serce wtedy milczy, byłaby to jeśli nie gorsza odmiana miłości to jakiś jej poważny defekt. Koncepcja miłości wyrażanej zawsze przez zgodny głos serca i woli może spotkać się z zarzutem zbyt dużego optymizmu. No i najważniejsze, jakie byłyby nakreślone przez powyższą koncepcję kompetencje poznawcze serca? Inne niż intelektu? Na to pytanie nie odpowiada von Hildebrand, można doszukać, lub domyślić się odpowiedzi na podstawie prac o metodzie fenomenologicznej, stajemy wtedy przed problemem sprzeczności, lub pewnej nieścisłości. Otóż w pracy o metodzie fenomenologicznej „What is philosophy”, nie ma wzmianki o poznawczych kompetencjach serca. Poznajemy za pomocą intuicji intelektualnej. Zainteresowanych odsyłam do źródeł. Na koniec odniosę się do sugestii, że koncepcja serca zaproponowana przez D. von Hildebranda skłoniła niektórych jego uczniów do stwierdzenia, że człowiek jest bytem afektywnym (jak to pogodzić z duchowym wymiarem serca?), jednak to zdanie raczej nie ma wiążących dla filozofii konsekwencji. Nie wszyscy znawcy tematu podzielają ten pogląd.

Mimo rodzących się pytań, koncepcja D. von Hildebranda bez wątpienia jest interesująca i w wielu punktach wartościowa. Wymaga jednak dalszych badań, m.in. nad wspomnianą powyżej strukturą uczuć, kompetencjami serca i fenomenologicznymi implikacjami intuicji intelektualnej. Po uważnym przyjrzeniu się koncepcji św. Tomasza zauważamy, że nie pomija on uczuć, natomiast zwraca uwagę na konieczność dyscypliny władz duszy, aby właściwie kierowały swoimi wyborami. Zaryzykuję stwierdzenie, że opozycja potocznie określana mianem rozum - serce, nie jest przeciwstawieniem zrodzonym na gruncie metafizyki klasycznej przedstawionej przez św. Tomasza z Akwinu.

Bibliografia:

- Augustyn św. (1995). tłum. Zygmunt Kubiak, *Wyznania*, Kraków, Znak.
- Gogacz M. (1985). *Człowiek i jego relacje*, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej.
- Gogacz M. (2012). *Filozofia i mistyka*, Warszawa, Wydawnictwo UKSW.
- Gogacz M. (1985). *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej.
- Gilson E. (1988). *Chryścianizm a filozofia*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax.
- Hildebrand von A. (2002). *The Privilege of Being a Woman*, Ave Maria, Sapientia Press.
- Hildebrand von D. (2009). *The Nature of Love*, Indiana, St. Augustine's Press.
- Hildebrand von D. (2000). *The Soul of a Lion*, San Francisco, Ignatius Press.
- Hildebrand von, D. (1997). *Humility*, Manchester, New Hampshire, Sophia Institute Press.
- Hildebrand von D. (1987). *Serce, rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga - człowieka*, tłum. J. Koźbial, Poznań, W drodze.
- Hildebrand von D., Marra W.A. (2011). tłum. Paweł Długosz, *Seksedukacja*, Komorów, Fundacja Pomocy Antyk.

- Leon III, (2000). tłum. Kazimierz Pawłowski, Encyklika *Aeterni Patris*, Komorów, Fundacja Pomocy Antyk.
- Klassen D. J. (2015). *The Natural Law, the Virtues, and Consequences in the Ethical Theory of Saint Thomas Aquinas*, Lex Naturalis Vol. 1, 2015, s. 23-50.
- Krapiec M. A. (1999). *Człowiek w kulturze*, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL.
- Morawiec (1997). *Filozofia klasyczna, a niektóre negatywne własności współczesnej kultury w: Co daje współczesnemu człowiekowi studium filozofii klasycznej*, red. P. Mazanka, M. Mylik, Warszawa, Wydawnictwo ATK.
- Nassalski O. MIC (1987). *Jak pracować nad charakterem*, Katowice, Księgarnia św. Jacka.
- Posacki A. (2007). *Psychologia i New Age*, Gdańsk, Fenomen- Wydawnictwo Arka Noego.
- Posacki A. (2009). *Encyklopedia zagrożeń duchowych*, Radom, Polwen.
- Swieżawski S. (1983). *Św. Tomasz na nowo odczytany*, Kraków, Znak.
- Zembrzuski M., Krasnodębski M. (2009). *Wychowanie intelektu jako celosiowe uporządkowanie jego funkcji*, Horyzonty Wychowania nr 8/15, s. 53-75.
- Żulińska B. CR (2003). *Więcej piękna*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza Viator.

