

ROCCO BUTTIGLIONE
Rzym

O METODZIE
MIŁOŚCI I ODPOWIEDZIALNOŚCI KAROLA WOJTYŁY*

Pierwszą próbę zbudowania etyki, która byłaby w stanie połączyć organicznie moment ontologiczny z momentem fenomenologicznym, podjął Karol Wojtyła w książce *Miłość i odpowiedzialność*. Warto zatem zwrócić szczególną uwagę na strukturę, metodologię i treść tego dzieła¹. Książka zawiera analizę etyki seksualnej, która umieszczona została w perspektywie interpersonalnej. Jednakże rozdziały „Pierwsze znaczenie słowa »używać«” oraz „Analiza etyczna miłości” zawierają przede wszystkim wykład zasad etyki personalistycznej, daleko wykraczający poza tę konkretną kwestię, której poświęcona jest książka. Natomiast sama struktura dzieła ukazuje nam model integracji analizy fenomenologicznej i perspektywy ontologicznej. Z modelem tym spotykamy się zresztą już na pierwszej stronie tego dzieła. Zawiera ona, w pewnym sensie, podsumowanie wyników krytyki Schelera oraz konfrontacji ze św. Tomaszem, które miały miejsce w poprzedniej fazie myśli Wojtyły. Zarysowane jest tu zarazem pozytywne zadanie zbudowania nowej interpretacji moralności.

„Świat, w którym żyjemy, składa się z wielu przedmiotów. Wyraz »przedmiot« oznacza w tym wypadku mniej więcej tyle co »byt«. Nie jest to właściwe

* Tekst stanowi fragment książki pt. *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Milano 1982.

¹ *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Lublin 1960. Fragment pod tym samym tytułem ukazał się w: „Znak”, 12(1960), nr 5, s. 561-614. Drugie wydanie w Polsce (rzecz niezwykle wówczas w przypadku książek katolickich) miało miejsce w 1962 r. (Kraków: Znak). W 1965 r. ukazało się trzecie wydanie polskie, tym razem jednak w Londynie, oraz tłumaczenie francuskie (Paryż: Société d'Éditions Internationales) ze wstępem Henri de Lubaca. W 1969 r. ukazały się dwa tłumaczenia: hiszpańskie (Madrid: Razón y Fe) i włoskie: *Amore e responsabilità. Studio di morale sessuale*, tł. Ambretta Berti Milanoli, wstęp – kard. Giovanni Colombo (Turyn: Marietti). Do trzeciego wydania włoskiego (1980) dołączone jest wprowadzenie i niezwykle pomocny aparat krytyczny autorstwa Tadeusza Stycznia, Adama Rodzińskiego, Jerzego Gałkowskiego i Andrzeja Szostka.

znaczenie tego wyrazu, właściwie bowiem »przedmiot« oznacza to, co znajduje się w stosunku do jakiegoś »podmiotu«. Podmiot to również byt, byt, który w jakiś sposób istnieje i działa. Można więc z kolei powiedzieć, że świat, w którym żyjemy, składa się z wielu podmiotów. O podmiotach wypadałoby nawet mówić wcześniej niż o przedmiotach. Jeśli tutaj porządek ów został odwrócony, to stało się tak w tym celu, aby od pierwszych słów zaakcentować w tej książce obiektywizm, a wraz z nim realizm. Kiedy bowiem zaczynamy od podmiotu, a w szczególności od tego podmiotu, którym jest człowiek, wówczas łatwo potraktować wszystko inne, co znajduje się poza podmiotem, czyli cały świat przedmiotów, w sposób tylko podmiotowy, subiektywny, tzn. o tyle, o ile świat ów dochodzi do świadomości podmiotu, w niej żyje i w niej się osadza. Trzeba więc od początku jasno zdać sobie sprawę z tego, że każdy podmiot jest równocześnie przedmiotowym bytem, że jest przedmiotowym czymś lub kimś.

Człowiek jest przedmiotowo »kimś« – i to go wyodrębnia wśród reszty bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze tylko »czymś«².

Proszę wybaczyć mi długość cytatu, sądzę jednak, że usprawiedliwia go waga tego fragmentu dla zrozumienia zamierzenia naszego Autora.

Twierdzenie, że świat składa się z wielkiej liczby przedmiotów, natychmiast przywołuje na myśl całą serię alternatywnych odpowiedzi, które pojawiły się w dziejach prób zrozumienia tego, czym jest świat i co konstytuuje jego bytowość. Przypomnimy tu krótko niektóre z nich, aby ukazać, w czym są one zgodne i w czym różnią się od stanowiska Wojtyły. W ten sposób lepiej zrozumiemy to, co specyficzne dla myśli, którą badamy.

Dla Wittgensteina świat jest zbiorem faktów. Fakty te narzucają się subiektywnemu duchowi i w tym sensie są niewątpliwie obiektywne. Fakt nie jest jednak dokładnie tym samym, co przedmiot. Fakt jest prezentacją przedmiotu zmysłom obserwatora. Z kolei zdanie protokolarne, które determinuje i opisuje fakt, nie jest w stanie wykroczyć poza sferę wrażeń tego, kto je zapisuje, jakkolwiek „regulatywny” ideał tego typu wiedzy, do której odwołuje się Wittgenstein, z góry wyklucza subiektywność poznania. Jeśli pozostaje mimo wszystko możliwość dotarcia tą drogą do prawdziwej obiektywności, wynika to z faktu, że celem jest tu obiektywność – czy też uniwersalna intersubiektywność – wrażeń, bez wznoszenia się jednak na poziom pojęcia w sensie sokratejsko-platońskim (a tylko na tym poziomie możliwe jest ugruntowanie rzeczywistej uniwersalności). Pojęcie przedmiotu jest, w pewnym sensie, bardziej obiektywne od pojęcia faktu. Pod pojęciem przedmiotu rozumiemy coś istniejącego w sposób całkowicie niezależny od wrażeń obserwatora: jego obiektywność nie jest

² *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986⁴, s. 23 n.

obiektywnością wrażenia (również tego kontrolowanego i ukrytchnionego naukowo), lecz obiektywnością pojęcia. Z danych poznania zmysłowego człowiek jest w stanie wyabstrahować pojęcie ogólne i tylko ono posiada autentyczną obiektywność. Z drugiej strony przedmiot, o którym mówi nam Wojtyła, jest – w innym aspekcie – bardziej subiektywny od faktu Wittgensteina. Do kategorii tak pojętych przedmiotów należy bowiem również sam podmiot, czyli osoba. W perspektywie Wittgensteina nie może nigdy pojawić się osoba jako taka. Dane są co najwyżej akty psychiczne, które obejmują całość jej bytu: dla realnego podmiotu tych aktów, ontologicznej substancji osoby, nie ma miejsca w perspektywie wyznaczonej przez *Tractatus logico-philosophicus*. Z tego powodu Wittgenstein musi w końcu stwierdzić: „o czym nie można mówić, o tym należy milczeć”, nawet jeśli to, o czym nie można mówić, jest ostatecznie jedyną rzeczą, o której mówić warto: bytem osobowym, który w swej realnej głębi i przeżyciowo danej całości nie jest przedmiotem obserwacji naukowej.

Na pierwszej stronie *Kapitału* Marks zauważa, że świat jawi nam się jako ogromna masa towarów. W idei towaru zawarte jest połączenie subiektywności i obiektywności. Towar jest rzeczą, która stała się przedmiotem pracy człowieka i która, poprzez pracę, wcieliła w siebie ludzką subiektywność. W idei towaru stosunek subiektywności i obiektywności zostaje jednak odwrócony. Nie będąc elementem substancjalnym i kierującym, subiektywność zredukowana zostaje do statusu zwykłego (czystego) dodatku do rzeczy, a człowiek pozbawiony zostaje w ten sposób swej ludzkiej istoty. Ponadto podmiot nie jest wówczas „bytem obiektywnym”, obdarzonym właściwą mu strukturą, która jest obiektywnie dana i która określa relację podmiotu do przedmiotów. Kategoria subiektywności nigdy nie została przez Marksa wystarczająco pogłębiona i dlatego u egzegetów jego myśli interpretowana bywa na dwa, antynomiczne względem siebie, sposoby. Według jednych subiektywność implikowaną przez pojęcie towaru należy rozumieć (w duchu lewicy heglowskiej) jako prometejską samoświadomość, która nieustannie obiektywizuje się, aby następnie ponownie przyswoić się sobie w rewolucyjnym procesie historycznym. Według innych subiektywność nie jest niczym innym, jak epifenomenem dynamiki stosunków społecznych oraz psychologicznej i fizjologicznej dynamiki tych elementarnych bodźców, które są przedmiotem nauk empirycznych o człowieku. W pierwszym przypadku – tj. w filozofii typu idealistycznego – idea podmiotu pozostaje niejasna. W drugim przypadku – nie przekracza poziomu sensualizmu. W rzeczywistości Marks usiłował w pewnym sensie połączyć oba te stanowiska w idei *m a t e r i a l i z m u d i a l e k t y c z n e g o*. Synteza ta – w kategoriach, w których Marks usiłował ją zrealizować – nie powiodła się i oba te stanowiska ponownie się rozeszły, wywołując nową wersję kontrowersji między materializmem a idealizmem, tym razem wewnątrz samego marksizmu (jako spór o interpretację

młodego Marksa i jego relację do Hegla z jednej strony oraz Marksa dojrzałego – z drugiej).

Lektura pierwszej strony *Miłości i odpowiedzialności* przywołuje również na myśl tradycyjne, arystotelesowsko-tomistyczne, podejście do problemu filozofii. W podejściu tym na początku refleksji filozoficznej stoi refleksja nad bytem, zdziwienie wywołane istnieniem bytu. Jest to oczywiście ten element tradycji filozoficznej, który jest bardzo bliski myśleniu Wojtyły. W przeciwieństwie do filozofii nowożytnej, która w ludzkiej subiektywności umieszczała punkt wyjścia filozofii, tomizm zawsze bronił pierwszeństwa bytu. Nasz Autor zdecydowanie przyłącza się do tej obrony. Natychmiast jednak odczuwa potrzebę doprecyzowania twierdzenia o pierwszeństwie bytu, wyjaśniając, czym różni się ono od twierdzenia o primacie przedmiotu. Pojęcie przedmiotu przeciwstawia się bowiem pojęciu podmiotu. Przedmiot to coś, natomiast podmiot to ktoś. Pojęcie bytu obejmuje również byt osobowy – podmiot jest przecież także bytem. Autentycznie tomistyczny punkt wyjścia filozofii *n i e i m p l i k u j e z a t e m a n i p r y m a t u p r z e d m i o t u, a n i p r y m a t u p o d m i o t u*, ponieważ pojęcie bytu obejmuje w równym stopniu podmiot i przedmiot.

Polemika z nowożytnymi filozofiami podmiotu prowadziła nieraz do przesadnego podkreślania momentu obiektywistycznego. Filozofię tomistyczną należy jednak zabezpieczyć przed tym niebezpieczeństwem, jeśli chce się uprawiać ją w sposób adekwatny wobec problemów współczesności. Co więcej, jeśli pragniemy dogłębnie zrozumieć byt jako taki, byłoby nawet lepiej rozpocząć refleksję raczej od podmiotu niż od przedmiotu. *B y t* jest bowiem zarazem obecnością i uczestnictwem w *i s t n i e n i u*. Bytem jest to, co istnieje. Istnienie bytu jest jednak zawsze ograniczone, konkretne. Każdy byt jest niedoskonałym obrazem i nieadekwatnym podobieństwem Istnienia Absolutnego – Boga. Tym niemniej istnieje hierarchia bytów. Niektóre z nich w sposób pełniejszy uczestniczą w istnieniu, cechuje je większa doskonałość i – z tego powodu – większe podobieństwo do Boga. Spośród wszystkich stworzeń osoba jest tym bytem, w którym podobieństwo do Boga realizuje się w sposób najdoskonalszy. Zresztą to właśnie w osobie istnienie bytu staje się przedmiotem zdziwienia i zarazem problemem; osoba jest także jedynym bytem, który stawia sobie pytanie o odpowiedź na dar istnienia, jaki otrzymała od Boga. Osoba jest zatem tym bytem, w którym pojawia się (i – przynajmniej w pewnym stopniu – otrzymuje rozwiązanie) problem sensu i wartości tego konkretnego bytu, jakim jest osoba, a także problem bytu jako takiego.

Z tego powodu byłoby nawet lepiej rozpocząć od stwierdzenia, że świat składa się z wielkiej liczby podmiotów. Wewnętrzna dialektyka myśli tomistycznej prowadzi w ten sposób w kierunku odpowiedzi na podstawową potrzebę

wrażliwości nowożytnej, która filozoficzną refleksję woli rozpocząć od człowieka niż od martwej obiektywności³.

Jednakże ostrożność metodologiczna powstrzymuje Wojtyłę od rozpoczęcia *explicite* raczej od podmiotu niż od przedmiotu. Istotnie, pomimo podobieństwa do myśli nowożytnej i pomimo zamiaru uwzględnienia jej słusznego upomnienia się o antropologię pomiędzy filozofią Wojtyły a filozofią głównego nurtu myślenia nowożytnego, który wiedzie od Kartezjusza przez Spinozę do Hegla, istnieje zasadnicza różnica. Twierdzenie, iż punktem wyjścia filozofii jest podmiot, nie jest bowiem tożsame z twierdzeniem, że punktem wyjścia filozofii są podmioty wzięte w ich wielości lub – inaczej wyrażając tę samą treść – ten byt, którym jest podmiot. W sensie filozofii nowożytnej rozpoczęcie filozofowania od podmiotu pociąga za sobą zasadnicze pominięcie zarówno faktu, że oprócz bytu osobowego istnieją również inne byty, jak i faktu, że podmiot jest także bytem, że również on otrzymał w darze swe istnienie i dlatego nie może stanowić absolutnego punktu wyjścia filozofii. W konsekwencji w filozofii nowożytnej (również w tych jej kierunkach, które nie definiują siebie jako idealistyczne) przedmiot zredukowany zostaje do tej jego części, która staje się przedmiotem świadomości podmiotu – istnieje zatem jedynie w podmiocie i przez podmiot. Ponadto w wyniku odrzucenia kategorii b y t u filozofowanie nie rozpoczyna się od konkretnego człowieka-bytu, lecz raczej od abstrakcyjnej subiektywności, której cechą istotną jest myślenie. Zaniedbuje się natomiast, czy próbuje doprowadzić do zaniku, konkretny podmiot – *to hypokeimenon* w sensie Arystotelesa – który jest ontycznym podłożem myślenia. Rozumność i wolność osoby widzi się wówczas poza konkretną sytuacją ich wcielenia, tworząc w ten sposób wizję metaludzkości, przed którą ludzkość realna – ze swymi ograniczeniami, ale i ze swą wielkością – wydaje się zasługiwać jedynie na pogardę.

Aby jednak pozostać wiernym słusznej intuicji myślenia nowożytnego, chcącego rozpocząć filozofię od człowieka, trzeba na samym początku powiedzieć, że człowiek, od którego rozpoczyna się refleksja filozoficzna, jest b y t e m, t j. s t w o r z e n i e m – umieszczając w ten sposób problem antropologiczny wewnątrz filozofii bytu.

Dochodzimy tutaj do kluczowego pojęcia antropologii tomistycznej, wyrażonego w klasycznej definicji Boecjusza: „*rationalis naturae individua substantia*”.

³ Jak trafnie zauważa J. Seifert (*Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy*, „*Aletheia*”, 1981, vol. II, s. 198): „Wojtyła jest jednym z tych filozofów współczesnych, którzy podkreślają, że metafizyka badając byt jako byt nie tylko w sensie najbardziej ogólnym, lecz również w sensie »tego, co bytuje w sposób najbardziej autentyczny«, nie może pozostać filozofią substancji jako takiej. W osobie bowiem spotykamy się z całkowicie nowym i dużo głębszym wymiarem bytu”.

Individua substantia to właśnie *hypokeimenon*, realne podłoże racjonalnej natury⁴. Związana przez pojęcie osoby z tym, co realne, racjonalna natura nie może przekształcić się (tak jak ma to miejsce u Hegla) w zhipostazowaną ideę, której empiryczny podmiot jest zwykłym nosicielem czy egzemplifikacją. Podobieństwo do Boga, właściwe naturze racjonalnej, jest zawsze i tylko podobieństwem pomiędzy Bogiem a indywidualnym bytem – bytem realnie różnym, poprzez swój własny *hypokeimenon*, od Boga.

„Wyraz »osoba« – wyjaśnia Wojtyła – został ukuty w tym celu, aby zaznaczyć, iż człowiek nie pozwala się bez reszty sprowadzić do tego, co się mieści w pojęciu »jednostka gatunku«, ale ma w sobie coś więcej, jakąś szczególną pełnię i doskonałość bytowania, dla uwydatnienia której trzeba koniecznie użyć słowa »osoba«”⁵. Podkreślenie faktu, że osoba jest bytem i że pojęcie to obejmuje ją na równi z innymi bytami jako nieskończenie różną od Boga Stworzyciela, nie powinno jednak doprowadzić do zatarcia ogromu różnicy, jaka zachodzi pomiędzy tym konkretnym bytem, jakim jest osoba, i wszystkimi innymi bytami, które są tylko przedmiotami. Byty te uczestniczą w doskonałości świata jedynie poprzez zwykłe bycie jednym z egzemplarzy ich gatunku; indywidualne istnienie każdego z nich, które wyczerpuje się i kończy z upływem czasu, uzyskuje w pewnym stopniu swe przedłużenie w trwaniu gatunku. Inaczej jest natomiast w przypadku człowieka, który właściwie tylko jemu uczestnictwo w bycie realizuje poprzez rozumne i wolne opowiedzenie się po stronie dobra. Człowiek może bowiem poznać i ukochać prawdę, może – jako osoba – zwrócić się ku Bogu i wejść w szczególnego rodzaju osobową relację z Nim⁶. Akt wolności, w którym uznaje się i wybiera prawdę i dobro, jest zawsze aktem indywidualnym. Dlatego, z tego punktu widzenia, konkretny człowiek ma większą godność niż cały gatunek ludzki, ponieważ realizuje się w nim taka doskonałość, takie podobieństwo do Boga, które nie mogą być udziałem gatunku. Z tego właśnie powodu nie da się konkretnej osoby podporządkować ani czystemu myśleniu (Hegel), ani gatunkowi czy też działalności praktycznej (Feuerbach, Marks, a do pewnego stopnia również Arystoteles).

Człowiek potrafi poznać prawdę i chcieć dobra – obdarzony rozumem zadaje sobie pytanie o swój własny byt, szuka jego początku i końca. Poszukiwaniem tym kierują dwa podstawowe pytania: „Co jest pierwszą przyczyną bytu?” oraz

⁴ W filozoficznej kulturze Włoch doniosłość pojęcia *hypokeimenon* została ostatnio ponownie odkryta przez L. Collettię (*Tramonto dell'ideologia*, Bari 1980, zwł. s. 104 nn.), stanowiąc dla niego zarazem ważny etap w procesie rozstawiania się z marksizmem.

⁵ *Miłość i odpowiedzialność*, s. 24.

⁶ Por. abp K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, „Tygodnik Powszechny”, 18(1964), nr 52, s. 2.

„Jak być dobrym i jak osiągnąć pełnię dobra?” Te dwa pytania stoją z jednej strony u podstaw całej aktywności teoretycznej człowieka i, z drugiej strony, u podstaw całej jego działalności etyczno-praktycznej.

Oczywiście poprzez to, że osoba ludzka posiada ciało, jest ona zarazem częścią gatunku ludzkiego, a mówiąc ogólniej – częścią natury. To, że człowiek obdarzony jest samoświadomością, oraz to, że jego godność przekracza godność porządku gatunku, nie daje mu prawa do ignorowania tego porządku. Jednakże to włączenie osoby w naturę dokonuje się przez pośrednictwo jej rozumu i wolności. Również w jej relacji do świata przedmiotów, a ogólniej – do całego świata zewnętrznego, łącznie z jej własnym ciałem i właściwymi jej władzami, pośredniczy zawsze jej wnętrze. „Osoba jest to taki byt przedmiotowy, który jako określony podmiot najściślej kontaktuje się z całym światem (zewnętrznym) i najgruntowniej w nim tkwi właśnie przez swoje wnętrze i życie wewnętrzne”⁷. Osoba nie jest w stanie ani poznać samej siebie, ani rozwinąć potencjalności swego bytu i osiągnąć właściwego sobie dobra inaczej, jak tylko przez zaangażowanie się w świat, który ją otacza.

Ta struktura bytu człowieka sprawia, że jest on odpowiedzialny za swe własne dzieje, jest ich współautorem. Z tego właśnie powodu osoba jest *alteri incomunicabilis*. Nikt nie może podjąć za drugiego jego wolnej decyzji. Również obiektywne dobro gatunku, które u zwierząt realizuje się przez instynkt, w przypadku człowieka musi zostać dostrzeżone przez rozum i zaaprobowane przez wolę. W ten tylko sposób staje się ono częścią fundamentalnego zaangażowania osoby, która jako byt rozumny i wolny dąży do prawdy i dobra. Przypominając fundamentalną tezę św. Tomasza: „desiderium naturale videndi Deum”, która wiąże się ściśle z twierdzeniem, że żadne ze stworzeń nie jest w stanie zaspokoić ludzkiego pragnienia szczęścia, powiemy, iż relacja osoby do świata przedmiotów powinna być zawsze tego rodzaju, aby respektowana była ta inklinacja – stanowiąca zarazem fundamentalną oś życia moralnego – w kierunku Dobra, którym jest sam Bóg⁸.

Pojawia się tu jednak pewien problem. W jaki sposób należy rozumieć i realizować współżycie między ludźmi i – ogólniej – relację osoby do świata przedmiotów, jeśli chcemy, aby ta wyjątkowa godność osoby była respektowana? Na pytanie to Wojtyła odpowiada poprzez analizę polskiego słowa „używać”, którego znaczenie leży gdzieś pomiędzy włoskimi terminami *usare* (używać) i *godere* (cieszyć się, rozkoszować się). W I i II włoskim wydaniu *Miłości i odpowiedzialności* – po licznych wątpliwościach i ze świadomością braków tego rozwiązania – zastosowano wyrażenie *godere*. Z naszego punktu widzenia,

⁷ *Miłość i odpowiedzialność*, s. 25.

⁸ Por. STh I-II, q. 1-5.

dla celów naszej analizy, lepsze będzie jednak słowo *usare*⁹. Analiza Wojtyły odnosi się bowiem przede wszystkim do problemu instrumentalizacji osoby, do możliwości zdegradowania osoby z pozycji celu samego w sobie do pozycji środka czy narzędzia do celów kogoś innego.

Człowiek ma prawo używać przedmiotów tego świata. Więcej, dogłębne zaangażowanie jego subiektywności w świat przedmiotów sprawia, że nie może on zrealizować siebie samego inaczej, jak tylko rozumnie używając przedmiotów tego świata. Częścią świata przedmiotów jest jego właśnie ciało, a także ciało drugiej osoby. W przypadku zwykłych przedmiotów wystarczy, jeśli człowiek używał ich będzie poznając i wykorzystując ich właściwości, unikając przy tym marnotrawstwa czy okrucieństwa. Bardziej skomplikowana jest jednak sytuacja, w której przedmiotem działania staje się inna osoba.

„[...] nikt nie może posługiwać się osobą jako środkiem do celu: ani żaden człowiek, ani nawet Bóg-Stwórca. Właśnie ze strony Boga jest to najzupełniej wykluczone, gdyż On, dając osobie naturę rozumną i wolną, przez samo to już zdecydował, że będzie ona sama sobie określała cele działania [...]”¹⁰ Przejmując i uzupełniając kantowską formułę imperatywu kategorycznego, Wojtyła formułuje normę personalistyczną, która jest zarazem punktem odniesienia dla całej jego myśli etycznej: „Ileokroć w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tyleokroć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale liczyć się z tym, że ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel”¹¹. Następnie zaś dodaje: „Zasada ta w takim sformułowaniu stoi u podstaw wszelkiej właściwie pojętej wolności człowieka, a zwłaszcza wolności sumienia”¹².

Podczas gdy koncepcje obiektywistyczne mogą tak mocno podkreślać prymat obiektywnej prawdy, że będą chciały narzucić ją temu, kto jej nie uznaje, personalizm, który oparty jest na rzetelnej filozofii bytu, utrzymuje, iż osoba ma oczywiście obowiązek przyjęcia prawdy, lecz obowiązek ten nie może być na niej wymuszony z pominięciem jej wolności i rozumności.

W jaki sposób można zatem uczynić osobę przedmiotem działania nie naruszając wymogów normy personalistycznej? Otóż jedynie wówczas, kiedy osoby spotkają się w dążeniu do wspólnego dobra, stać się one mogą przedmiotami

⁹ W trzecim wydaniu włoskim *Miłości i odpowiedzialności* również tłumacz książki zdecydował się na to rozwiązanie.

¹⁰ *Miłość i odpowiedzialność*, s. 29 n. Por. także: kard. K. W o j t y ł a, *O znaczeniu miłości obłubieńczej (Na marginesie dyskusji)*, „Roczniki Filozoficzne”, 22(1974), z. 2, s. 162-174.

¹¹ *Miłość i odpowiedzialność*, s. 30. Tylko Bóg określa cele, które osoba powinna uczynić swoimi własnymi. Zasada ta stoi u podstaw całej filozofii osoby u Wojtyły, a także u podstaw jego interpretacji Soboru Watykańskiego II i znaczenia tego Soboru dla filozofii.

¹² Tamże.

takich wzajemnych aktów, które będą zgodne z wymogami normy personalistycznej. W takim przypadku celem aktu jest dobro, ku któremu zwraca się zarówno wola tego, kto jest podmiotem aktu, jak i wola tego, kto jest jego przedmiotem. To spotkanie osób we wspólnym dobru jest istotą etycznego sensu miłości¹³. W *Miłości i odpowiedzialności* analiza miłości jest oczywiście skoncentrowana na tej jej szczególnej formie, jaką jest miłość oblubieńcza. Uwagi Autora mają jednak dużo szerszy zasięg: miłość jest bowiem jedynym adekwatnym odniesieniem do osoby, kiedy w jakikolwiek sposób staje się ona przedmiotem naszych aktów. Odcień i emocjonalna jakość tej miłości będą oczywiście zasadniczo różne w zależności od rodzaju międzyosobowej relacji. Jej ontologiczna substancja pozostaje jednak niezmienna: jest nią pragnienie dobra osoby, skierowanie własnego działania ku dobru, które jest wspólnym dobrem podmiotu i przedmiotu działania, z zachowaniem szacunku dla wolności osoby będącej przedmiotem naszego aktu.

To, iż miłość nie jest tu pojęta przede wszystkim jako uczucie, nie przeczy wcale temu, że zazwyczaj pojawia się ona w formie uczucia i przeżywana jest wraz z bogatą paletą uczuć, która odróżnia różne typy miłości. W każdym razie miłość bezpośrednio dotyka wolności drugiego i zwraca się ku jego dobru poprzez odkrycie zgodności, a nawet identyczności, pomiędzy *m o i m w ł a s n y m d o b r e m i d o b r e m d r u g i e g o*. W ten sposób *m i ł o ś ć* przeciwstawia się *u ż y w a n i u*. W akcie, który kieruje się miłością, drugi nie jest traktowany jako środek do mojego celu, lecz zostaje włączony w dążenie ku dobru wspólnemu.

Widać tu jasno, jak wiele koncepcja ta zawdzięcza św. Tomaszowi, od którego Autor przejął praktycznie wszystkie fundamentalne kategorie swojego dyskursu. Widać jednak również wyraźnie, jak wiele zawdzięcza tu Wojtyła Schelerowi i całej filozofii nowożytnej. Podstawowym bowiem jego zamysłem jest stworzenie rodzaju ontologii subiektywności, w której centrum stoi osoba ludzka. A właśnie odkrycie osoby ludzkiej i szczególnego charakteru istnienia osobowego, które jest miejscem ujawniania się wartości, jest wielką zasługą Schelera. Odkrycie to cechują – z filozoficznego punktu widzenia – pewne istotne braki. Jego wartość pozostaje jednak nienaruszona, jeśli chodzi o budowanie fenomenologicznej psychologii, zmierzającej do odkrycia tych wartości, które konstytuują psychiczne życie człowieka. Psychologia taka ma również istotne znaczenie dla adekwatnego ukazania harmonii między sferą doświadczenia i sferą bytu.

¹³ W miłości niekomunikowalność osoby pozostaje zachowana i zarazem przekroczona. Koncepcja Wojtyły przeciwstawia się tu pogładowi humanizmu ateistycznego (np. Sartre), według którego z niekomunikowalności osoby wypływa jej porzucenie w świecie i jej nieprzewycięzalna samotność.

Norma personalistyczna, będąca zwornikiem całej etyki Wojtyły, jest też w pełni zrozumiała dopiero w kontekście filozofii Schelera i jego koncepcji osoby jako miejsca ujawniania się wszelkich wartości – wartości bowiem, które, zdaniem Schelera, istnieją niezależnie od osoby, nie mogą ujawniać się i realizować inaczej, jak tylko poprzez osobę.

Norma personalistyczna zależy w końcu w równym stopniu od kantowskiego imperatywu kategorycznego – jest jego pogłębioną i rozszerzoną interpretacją. Cała antyutilitarystyczna polemika Wojtyły jest wzorowana na analogicznej polemice Kanta. Utylitaryzm redukuje życie moralne do zwykłego rachunku zysków i strat, które wynikają z konkretnego czynu. Zakłada on przy tym bardzo wąską i całkowicie subiektywną koncepcję tego, co dobre dla człowieka – identyfikując dobro człowieka z uczuciami przyjemności lub przykrości. W tej perspektywie również altruizm oparty może zostać jedynie na przyjemności, którą wywołuje we mnie dobro czy szczęście drugiego. Wynika stąd, że pragnienie dobra drugiego uzasadnione jest jedynie w tej mierze, w jakiej jest ono w stanie wywołać emocjonalnie pozytywną reakcję w samym podmiocie działania. Utylitarystycznej interpretacji moralności wymyka się jednak fakt, że człowiek jest w stanie doświadczać nie tylko dobra subiektywnego, lecz także dobra obiektywnego i w tym sensie – uniwersalnego, czyli takiego, w którym dobro jednostki spotyka się z dobrem wszystkich innych, a nawet z dobrem całego stworzenia. To właśnie dostrzegł Kant. Prawdziwe dobro osoby utożsamia się, według niego, z doświadczeniem jej wyjątkowej godności, która wynosi ją ponad inne stworzone byty. „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”. W koncepcji Kanta to doświadczenie wartości osoby pozostaje jednak na poziomie abstrakcji, ponieważ świadomie odseparowane zostało od wszelkich uczuć przyjemności i cierpienia, które towarzyszą konkretnemu działaniu. Jedno tylko uczucie zachowuje doniosłość etyczną – poczucie powinności dla samej powinności. Dla obiektywnego dobra, którego doświadcza osoba, nie ma miejsca w zewnętrznym świecie, nie można w nim wskazać żadnego moralnie wiążącego porządku wartości. Ten właśnie punkt etyki Kanta stał się przedmiotem krytyki Schelera, którą z kolei cechują ograniczenia płynące z emocjonalizmu.

Okazuje się zatem, że powrót do bardziej wielostronnej koncepcji etyki, tj. do realistycznej koncepcji arystotelesowsko-tomistycznej, nie jest dla Wojtyły jedynie kulturowym działaniem zwróconym przeciw współczesnemu światu. Jest raczej koniecznością wpływającą z chęci umieszczenia w harmonijnej całości tych pozornie antynomicznych zasad, które nowożytna filozofia moralności uznaje, ale nie jest w stanie – z racji słabości swych założeń ontologicznych – połączyć w harmonijnej syntezie.

Tłumaczył: Jarosław Merecki SDS

IL METODO NEL *AMORE E RESPONSABILITÀ* DI KAROL WOJTYŁA

S o m m a r i o

Amore e responsabilità costituisce il primo tentativo compiuto da K. Wojtyła per costruire un'etica capace di raccordare il momento ontologico con quello fenomenologico. Il libro tratta dell'etica sessuale ma nello stesso tempo svolge i principi fondamentali dell'etica personalistica. L'Autore del saggio mostra come i capisaldi dell'etica di Wojtyła derivono dai tre autori assai diversi: S. Tommaso, M. Scheler e I. Kant. Quasi tutte le categorie ontologiche hanno origine nella metafisica di S. Tommaso. All'interno della metafisica dell'essere viene interpretata la scoperta scheleriana della persona come luogo della manifestazione dei valori. Il concetto della persona come ente e come valore sta poi alla base della norma personalistica che costituisce una interpretazione più ampia e comprensiva dell'imperativo categorico kantiano.

Nella prospettiva di Wojtyła il ricorso alla concezione realistica aristotelico-tomista si rivela una necessità imposta dalla volontà di condurre ad una sintesi i principii antinomici che la filosofia etica della modernità enuncia ma non è capace di conciliare e di sintetizzare armonicamente. Nello stesso tempo Wojtyła si associa alla giusta rivendicazione del pensiero moderno che vuole partire dall'uomo, specificando tuttavia che quell'uomo dal quale si parte è un ente. Il problema antropologico e metafisico moderno viene così impostato all'interno della filosofia dell'essere.

Riassunto da Jarosław Merecki SDS