

KS. KAROL JASIŃSKI

MIŁOŚĆ A ODPOWIEDZIALNOŚĆ PERSPEKTYWA BUBERA I WOJTYŁY

Pojęcie miłości jest dziś jednym z najbardziej wieloznacznych. Jedni sprowadzają miłość do sfery emocji i uczuć, inni ograniczają ją wyłącznie do wymiaru cielesnego i reakcji fizjologicznych, są też i tacy, którzy podważają sam fakt jej istnienia w relacjach interpersonalnych. Pomijając powyższe stanowiska trzeba stwierdzić, iż mimo wszystko miłość należy do jednego z ważniejszych doświadczeń ogólnoludzkich. Jej ważną cechą, podkreślaną zwłaszcza w filozoficznej myśli współczesnej, jest związek z odpowiedzialnością. Człowiek jest odpowiedzialny nie tylko za kształt miłości w swoim indywidualnym życiu, ale również musi się liczyć z jej konsekwencjami w życiu drugiego człowieka.

Ścisły związek miłości z odpowiedzialnością doszedł do głosu w poglądach dwóch ważnych myślicieli współczesnych: Martina Bubera (1878-1965) oraz Karola Wojtyły (1920-2005). Wywodzili się oni z dwóch różnych tradycji filozoficznych: egzystencjalno-dialogicznej i neotomistycznej. Wspólne im jednak były związki z fenomenologią, z której zapożyczyli metodę oglądu, analizy i opisu nowych warstw rzeczywistości. Jednym z fenomenów poddanych fenomenologicznemu badaniu było doświadczenie ludzkiej miłości.

Poniższe rozważania są próbą zaprezentowania koncepcji miłości u powyższych myślicieli oraz ukazania związku, jaki zachodzi między miłością a odpowiedzialnością. Prezentacja ta zostanie oparta na analizie i interpretacji głównych dzieł Bubera i Wojtyły. Koncepcję krakowskiego filozofa oparłem na pismach z okresu jego działalności naukowo-universyteckiej, a więc do

Ks. dr KAROL JASIŃSKI – adiunkt Katedry Opieki Społecznej Paliatywnej i Hospicyjnej Instytutu Nauk o Rodzinie KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: karoljasinski@op.pl

czasu powołania go na urząd papieża. Skoncentrowałem się w niej na najbardziej ogólnym ujęciu miłości i odpowiedzialności. Pomiąłem natomiast te aspekty poglądów Wojtyły, które odnosiły się bezpośrednio do etyki seksualnej.

W analizach zostanie najpierw przedstawiona – z racji chronologicznych – perspektywa Martina Bubera. Trzeba też od razu zaznaczyć, iż nie można mówić o bezpośrednim oddziaływaniu przedstawiciela dialogiki na krakowskiego filozofa. Ślady intuicji buberowskich są wprawdzie widoczne w twórczości Wojtyły, czego przykładem jest chociażby studium pt. *Osoba: podmiot i wspólnota*, w którym zwraca on uwagę na dwie ważne relacje: „Ja-Ty” (międzyosobową) i „My” (społeczną). Wydaje się jednak, iż idee krakowskiego filozofa wskazują raczej w tej materii na pokrewieństwo z dialogiczną myślą E. Levinasa, z którym to Wojtyła prowadził dyskurs w późniejszym okresie swej twórczości.

MIŁOŚĆ TO ODPOWIEDZIALNOŚĆ

O miłości w sensie ścisłym mówi Buber w swoim głównym dziele filozoficznym pt. *Ich und Du*. Określa ją bardzo krótko: „Miłość jest odpowiedzialnością *Ja* za *Ty*...”¹.

Jak widać w powyższej próbie definicji, nie utożsamia on miłości z uczuciem. Uczucia jedynie towarzyszą faktowi miłości. Ich gama może być przy tym bardzo szeroka. Takie podejście bierze się chociażby stąd, iż lekceważy on uczucia w strukturze człowieka, ponieważ należą one – jego zdaniem – do sfery przedmiotowej. Miłość natomiast jest wydarzeniem o charakterze podmiotowym między dwoma wyjątkowymi i niepowtarzalnymi partnerami². Według Bubera widać to dobrze przede wszystkim w małżeństwie, w którym dwoje ludzi staje się dla siebie nawzajem osobami. Dzieje się to dzięki metafizycznemu i metapsychicznemu fenomenowi miłości, któremu jedynie towarzyszą uczucia. Prawdziwa wspólnota międzyludzka powstaje bowiem nie dzięki nim, ale w wyniku dwustronnej relacji dialogicznej do siebie nawzajem i do żywego centrum³. Miłość jest więc efektem concen-

¹ M. B u b e r, *Ich und Du*, [w:] t e n Ź e, *Werke*, Erster Band: *Schriften zur Philosophie*, München–Heidelberg 1962, s. 88.

² Por. tamże, s. 87-88.

³ Por. tamże, s. 108.

tracji na całej istocie drugiego człowieka i jego afirmacji⁴. Natomiast owe „żywe centrum” jest między innymi symbolem świata wartości, także wartości samej osoby⁵.

Jak widać to powyżej, Buber wiąże bardzo mocno miłość z odpowiedzialnością. Co więcej – odpowiedzialność stanowi istotę miłości. Pojęcie odpowiedzialności w ogóle należy do głównych idei dzieła i myśli Bubera. Chciał on przenieść rozważania nad odpowiedzialnością z abstrakcyjnego obszaru etyki w obszar konkretnego życia. Jego zdaniem, tylko w tej sferze możemy mieć do czynienia z prawdziwą odpowiedzialnością, ponieważ mamy tu do czynienia z autentycznym odpowiadaniem⁶. Twierdzenie to stanie się zrozumiałe, gdy zauważymy, iż utożsamia on odpowiedzialność z daniem odpowiedzi. Ponosimy odpowiedzialność za ten obszar naszego życia, na jaki jesteśmy w stanie dać odpowiedź⁷. Odpowiedzialność jest, według Bubera, relacją ze światem, ponieważ „być osobą” znaczy być istotą zagadniętą i odpowiadającą⁸. Według niego bowiem, osoba jest zawsze dialogiczna. Gdy zaczyna dominować w bycie ludzkim monologiczność, wówczas następuje degradacja człowieczeństwa⁹.

Zdaniem Bubera, pole ludzkiej odpowiedzialności jest dość szerokie. Człowiek jest odpowiedzialny za sposób swego życia, za każdą konkretną chwilę i sytuację wydarzającą się w jego życiu, a także za los Boga w świecie¹⁰. Szczególnym momentem odpowiedzialności są spotkania z ludźmi, których nie można traktować przedmiotowo. Musimy coś dla nich zrobić, czegoś się od nich nauczyć lub tylko ich zaakceptować. Nie trzeba jednak natychmiastowo udzielać im odpowiedzi. Jest ona możliwa także w innym

⁴ Por. tamże, s. 88-89.

⁵ Por. P. R. M e n d e s - F l o h r, *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du”*, Königstein 1979, s. 158.

⁶ Por. M. B u b e r, *Zwiesprache*, [w:] t e n ż e, *Werke*, Erster Band, s. 189.

⁷ Por. M. B u b e r, *Dem Gemeinschaftlichen folgen*, [w:] t e n ż e, *Werke*, Erster Band, s. 473; t e n ż e, *Über das Erzieherische*, [w:] t e n ż e, *Werke*, Erster Band, s. 797.

⁸ Por. M. B u b e r, *Die Frage an den Einzelnen*, [w:] t e n ż e, *Werke*, Erster Band, s. 249.

⁹ Por. tamże, s. 245; t e n ż e, *Zwiesprache*, s. 190-191.

¹⁰ Por. M. B u b e r, *Die chassidische Botschaft*, [w:] t e n ż e, *Werke*, Dritter Band: *Schriften zur Philosophie*, München-Heidelberg 1963, s. 805; t e n ż e, *Mein Weg zum Chassidismus*, [w:] t e n ż e, *Werke*, Dritter Band, s. 972; t e n ż e, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, [w:] t e n ż e, *Werke*, Dritter Band, s. 719-720, 715-718; t e n ż e, *Zwiesprache*, s. 187.

miejscu, w innym czasie, a niekiedy można jej nawet uniknąć¹¹. Instancją, która stoi na straży odpowiedzialności, jest według Bubera Bóg, ale nie wyklucza on też odpowiedzialności przed tym trybunałem ludzkiej duszy, jakim jest sumienie¹².

Analizując powyższą definicję zauważmy, że Buber wiąże odpowiedzialność z przyjęciem wobec innego bytu postawy „Ja-Ty”. Według niego bowiem, ludzkie odniesienie do rzeczywistości może mieć dwojaką formę: „Ja-To” lub „Ja-Ty”¹³. Warto jednak podkreślić, iż człowiek nie może jednocześnie przyjmować obu z nich. Są one rozumiane jako dwie możliwości bycia człowiekiem¹⁴.

Pierwszą postawę można nazwać monologiczną. Człowiek jawi się w niej jako samoistota – podmiot doświadczenia i użycia innych bytów. Przyjęcie relacji monologicznej prowadzi w konsekwencji do wykluczenia drugiego człowieka jako partnera dialogu, a tym samym neguje możliwość zaistnienia miłości. W drugiej postawie – dialogicznej – człowiek staje się osobą nawiązującą relację z innymi, spotykającą inny byt. I to właśnie dopiero wówczas możliwy jest fenomen odpowiedzialnej miłości¹⁵. Przyjrzyjmy się pokrótce powyższym odniesieniom.

Według Bubera, w relacji „Ja-To” człowiek dystansuje się wobec rzeczywistości. Znajduje się naprzeciw jakiegoś bytu, który jest przedmiotem spostrzegania, uczuć, wyobraźni czy pożądania¹⁶. Podstawowym sposobem monologicznego odniesienia się człowieka do owego przedmiotu jest doświadczenie¹⁷. Człowiek jawi się wówczas przede wszystkim jako podmiot doświadczenia (poznania). W tej kwestii autor *Ich und Du* podąża śladami Kanta. Doświadczenie nie jest pasywnym przyjmowaniem przedmiotu, ale jego tworzeniem przez podmiot z wielu danych wrażeńowych¹⁸.

Syntezą doświadczenia podmiotu jest jakiś byt, istniejący jako pomyślana jedność. Stanowi on konstrukt wytworzony przez człowieka. Przedstawia się

¹¹ Por. B u b e r, *Zwiesprache*, s. 182.

¹² Por. t e n ż e, *Ich und Du*, s. 128; t e n ż e, *Replies to My Critics*, [w:] *The Philosophy of Martin Buber*, red. P. A. Schilpp, M. Friedman, London 1967, s. 698.

¹³ Por. B u b e r, *Ich und Du*, s. 79.

¹⁴ Por. tamże, s. 79-101.

¹⁵ Por. tamże, s. 120.

¹⁶ Por. tamże, s. 80.

¹⁷ Por. tamże, s. 102-103.

¹⁸ Por. M. B u b e r, *Der Mensch und sein Gebild*, [w:] tenże, *Werke*, Erster Band, s. 432; t e n ż e, *Zu Bergsons Begriff der Intuition*, [w:] t e n ż e, *Werke*, Erster Band, s. 1075.

jako suma właściwości i rzeczy, uporządkowanych przez podmiot pod względem miejsca, czasu oraz zależności przyczynowych¹⁹.

Opis takiego wytworzonego przez podmiot bytu daje nauka, która jest pomocą w porządkowaniu zjawisk i pomaga się w nich orientować. Jest ona jednak skrajnie deterministyczna. Ponadto prowadzi w konsekwencji do wykluczenia ze świata wszelkiej tajemnicy, ponieważ z założenia jest on całkowicie doświadczalny i zrozumiały²⁰.

Poznawcze porządkowanie świata przez człowieka ma charakter praktyczny. Dochodzi tu do głosu drugi zasadniczy sposób odniesienia monologicznego do rzeczy, jakim jest ich używanie. Byty, którym człowiek przydziela określoną pozycję w świecie, zaczynają spełniać określoną funkcję. Są do jego dyspozycji jako narzędzia, których zaczyna on używać. Człowiek może je zmieniać i doskonalić, dzięki czemu następuje rozwój techniki. Istnieje niebezpieczeństwo, że w tej perspektywie narzędziem może stać się nie tylko jakiś przedmiot, lecz także drugi człowiek. Według twórcy filozofii dialogu, widoczne jest to obecnie na wielu płaszczyznach życia: w gospodarce (narzędzie zysku), polityce (narzędzie władzy) i relacjach międzyludzkich (narzędzie pożądania)²¹.

Świat przedmiotów, których człowiek doświadcza i używa, ma dwie sfery: zewnętrzną i wewnętrzną. Pierwszą z nich stanowią instytucje, a drugą uczucia. Instytucje służą osiągnięciu różnych celów. W strukturze instytucji człowiek odgrywa przypisaną mu rolę. W swoim wnętrzu natomiast odpoczywa od nich i rozkoszuje się swoimi uczuciami jako swoistymi przedmiotami. Napięcie pojawiające się między tymi sferami prowadzi niejednokrotnie do konfliktu²².

Człowieka żyjącego na poziomie doświadczenia i używania Buber nazywa „samoistotą”, która stanowi niepełną i wadliwą formę bytu ludzkiego. Zasadniczym jej brakiem jest bowiem to, że człowiek nie działa tu wszystkimi swoimi władzami i siłami, a jedynie rozumem. Nie może więc w pełni

¹⁹ Por. t e n ż e, *Ich und Du*, s. 80, 86, 98-99, 112; t e n ż e, *Urdistanz und Beziehung*, [w:] t e n ż e, *Werke*, Erster Band, s. 412-413.

²⁰ Por. t e n ż e, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 217, 224; t e n ż e, *Gottesfinsternis*, [w:] t e n ż e, *Werke*, Erster Band, s. 532-536; t e n ż e, *Ich und Du*, s. 112; t e n ż e, *Replies to My Critics*, s. 692; *Philosophical Interrogations*, red. S. i B. Rome, New York 1964, s. 48-49.

²¹ Por. B u b e r, *Gottesfinsternis*, s. 529; t e n ż e, *Ich und Du*, s. 103; t e n ż e, *Urdistanz und Beziehung*, s. 417.

²² Por. t e n ż e, *Ich und Du*, s. 106-108.

siebie wyrazić²³. Samoistota to ponadto człowiek żyjący w stanie osamotnienia, w którym nie może otworzyć się na relację z innymi bytami w świecie. Jedynym wyjściem staje się szukanie relacji z samym sobą²⁴.

Przejdźmy teraz do postawy „Ja-Ty”, która stanowi fundament miłości i odpowiedzialności. W relacji dialogicznej istota ludzka staje się przede wszystkim osobą potrafiącą udzielić odpowiedzi każdemu znajdującemu się przed nią bytowi²⁵. Byt, do którego mówi się „Ty”, nie jest już przedmiotem, ale partnerem stojącym naprzeciw i zwróconym w moją stronę²⁶.

Warunkiem przyjęcia postawy „Ja-Ty” jest coś, co Buber określa jako „fantazja realna”. Jest ona intensywnym poruszeniem mojego bytu i nawiązaniem więzi z wychodzącą ku mnie osobą. Dzięki „fantazji realnej” dokonuje się próba uobecnienia drugiego człowieka w jego wyjątkowości. Następuje przedarcie się do jego „dynamicznego centrum”, które wyraża się w ciągle nowej formie²⁷. Owo „dynamiczne centrum” wyciska znamię wyjątkowości na wszystkich wypowiedziach, czynach i postawach drugiej osoby²⁸. „Realna fantazja” to zdolność oglądania niejako istniejącej naprzeciw mnie, ale niedoświadczonej zmysłowo rzeczywistości, polegająca na wyobrażeniu sobie myśli, przeżyć i uczuć drugiej osoby. Pełnię osiąga ona w sytuacji, gdy moje wyobrażenie znajduje potwierdzenie w aktach partnera spotkania. Prowadzi to w konsekwencji do wytworzenia wspólnoty życiowej, która ma dla Bubera charakter ontyczny i nosi nazwę „staniem-się-jażnią-wraz-ze-mną”²⁹. „Fantazja realna” sprawia, że spotykana osoba trwa naprzeciw i oddziałuje. Staje się partnerem, którego inność i wyjątkowość człowiek potwierdza. Jest traktowana nie jako suma cech, ale jako „centrum”, w którego świetle żyją inne byty³⁰.

Buber używa w opisie tego wydarzenia także słowa „objęcie”. W „fantazji realnej” dochodzi do głosu człowiek taki, jakim on jest w terażniejszości. W „objęciu” natomiast podkreśla się element przeżycia. Człowiek przeżywa

²³ Por. tamże, s. 79.

²⁴ Por. M. B u b e r, *Das Problem des Menschen*, [w:] t e n ż e, *Werke*, Erster Band, s. 364-365.

²⁵ Por. t e n ż e, *Replies to My Critics*, s. 694-695; t e n ż e, *Urdistanz und Beziehung*, s. 414.

²⁶ Por. *Philosophical Interrogations*, s. 21.

²⁷ Por. M. B u b e r, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, [w:] t e n ż e, *Werke*, Erster Band, s. 280.

²⁸ Por. tamże, s. 278.

²⁹ Por. B u b e r, *Urdistanz und Beziehung*, s. 422-423.

³⁰ Por. t e n ż e, *Ich und Du*, s. 83, 86.

to, co osoba stojąca naprzeciw. Nie chodzi przy tym o wyobrażenie jako akt psychiczny, ale o współbycie. Ontologiczną zupełność zyskuje ono wówczas, gdy inny wie, że jest przez drugiego uobecniany w swoim „Ja”³¹. „Objęcie” więc jest aktualizacją własnej konkretności dzięki obecności „innego”. Różni się ono, zdaniem Bubera, od „wczucia” tym, że podmiot nie zapomina o własnej konkretności³². Między „centrum” jednej i drugiej osoby dokonuje się pełnia kontaktu. Dociera się wówczas do istoty drugiej osoby. Buber nazywa to wzajemnym dotknięciem substancji³³.

Ów swoisty dialog dokonujący się między „Ja” i „Ty” nie ma jednak charakteru poznawczego. Zadaniem jego jest realizacja określonej postawy. Mówienie nie oznacza tu komunikacji pewnych treści, ale egzystencjalne działanie. Przekaz treściowy jest w nim zawsze drugorzędny, ponieważ brakuje mu adekwatności³⁴. Ten typ odniesienia określa Buber mianem „ducha”, który jest odpowiedzią człowieka na jego „Ty”³⁵. Dokonującym się wówczas spotkaniem nie można, zdaniem twórcy filozofii dialogu, dysponować. Nie podlega ono żadnym prawidłowościom. Określa się je niekiedy mianem „łaski”³⁶.

Postawa dialogiczna charakteryzuje się następującymi cechami: bezpośredniością, wyłączością, innością, obecnością oraz wzajemnością. Bezpośredniość oznacza, po pierwsze, iż relacja ta jest celem samym w sobie, a po wtóre, wyklucza ona wszelkie formy pośredników. Bezpośredniość wyklucza możliwość uczynienia drugiego człowieka środkiem do celu. Autor *Ich und Du* podkreślał też, że między partnerami w sytuacji spotkania nie ma żadnych pojęć, przedwiedzy, fantazji, pragnień i uprzedzeń. Spotkanie wydarza się jedynie wówczas, gdy wszystkie one zanikną³⁷. Najważniejszym momentem jest „zwrócenie się do kogoś”. W tym kontekście Buber wspomina dwie inne kategorie, bez których nie byłoby możliwości nawiązania dialogu.

³¹ Por. t e n ż e, *Urdistanz und Beziehung*, s. 423.

³² Por. t e n ż e, *Über das Erzieherische*, s. 802.

³³ Por. t e n ż e, *Ich und Du*, s. 84; t e n ż e, *Zu Bergsons Begriff der Intuition*, s. 1074-1075.

³⁴ Por. M. B u b e r, *Das Wort, das gesprochen wird*, [w:] t e n ż e, *Werke*, Erster Band, s. 442-444; t e n ż e, *Zwiesprache*, s. 175.

³⁵ Por. t e n ż e, *Ich und Du*, s. 103.

³⁶ Por. t e n ż e, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, s. 287; t e n ż e, *Ich und Du*, s. 85; *Philosophical Interrogations*, s. 20.

³⁷ Por. t e n ż e, *Ich und Du*, s. 85.

Należy do nich ofiara, jako rezygnacja z tego, co zakłócałoby wyłączność spotkania, oraz ryzyko, jako wejście w relację całą swoją istotą³⁸.

Spotkanie charakteryzuje się dalej wyłącznością, czyli skierowaniem się na „Ty” w całej pełni. Jak podkreśla Buber, „Ja” dokonuje tego całą swoją istotą. Co to znaczy? Istota jest tutaj rozumiana jako całość cielesno-duchowych sił bytu ludzkiego, pełnia jego możliwości. Działać całą swoją istotą – to czynić coś wszystkimi dostępnymi władzami i siłami, bez żadnego konfliktu między nimi³⁹. Warunkiem takiego odniesienia jest obecność partnera. „Ty” nie jest więc jedną z wielu rzeczy, ale wszystko znajduje się w jego horyzoncie. Prawdziwa relacja zachodzi w terażniejszości wyłącznie między dwoma bytami. Następuje w niej wyodrębnienie pierwszego planu i tła. Na pierwszym planie znajduje się wyjątkowe „Ty” istniejące naprzeciw „Ja”⁴⁰.

Wyłączność prowadzi do cechy „inności” partnera⁴¹. „Inny” odciska znamię niepowtarzalności na wszystkich swoich czynach i postawach⁴². Pragnienie człowieka, aby inni potwierdzili go takim, jakim jest, oraz wrodzona zdolność do takiego potwierdzania innych, stanowi fundament bytowania międzyludzkiego. Prawdziwa rozmowa oznacza bowiem akceptację inności, odnośzenie się do drugiego jako tego, kim on naprawdę jest⁴³.

Według Bubera, w spotkaniu z „innym” człowiek dochodzi do prawdy rozumianej za Heideggerem jako odkrycie bytu⁴⁴. Prawda dotyczyłaby więc postawy człowieka i miałyby wyrażać autentyczność relacji⁴⁵. Prawda i fałsz byłyby więc nie kwestią wyartykułowanych słów, lecz formą bycia, byłyby prawdomównością i kłamstwem. Człowiek nie tyle mówiłby prawdę lub fałsz, ile byłby prawdziwy lub fałszywy⁴⁶.

Następnym przymiotem spotkania jest wzajemność. Może ona mieć różny stopień intensywności. W relacji dialogicznej do rzeczy, roślin i zwierząt

³⁸ Por. tamże, s. 84.

³⁹ Por. tamże, s. 79, 101; t e n ż e, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, s. 725-726; *Philosophical Interrogations*, s. 52.

⁴⁰ Por. B u b e r, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 218, 228.

⁴¹ Por. M. B u b e r, *Daniel*, [w:] t e n ż e, *Werke*, Erster Band, s. 74-76.

⁴² Por. t e n ż e, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, s. 277-278; t e n ż e, *Zwiesprache*, s. 181-182.

⁴³ Por. t e n ż e, *Urdistanz und Beziehung*, s. 419-421.

⁴⁴ Por. t e n ż e, *Nachlese*, Heidelberg 1966, s. 136-137.

⁴⁵ Por. t e n ż e, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, s. 274-275; t e n ż e, *Das Wort, das gesprochen wird*, s. 451-452.

⁴⁶ Por. t e n ż e, *Die chassidische Botschaft*, s. 764, 886-887.

wzajemność występuje na poziomie „przedprogowym” lub „progowym”, natomiast wobec istot duchowych mowa jest o jej większej intensywności (poziom „nadprogowy”). Buber dopuszcza jednak relację dialogiczną poza prawdziwą wzajemnością. Występuje ona w przypadku psychoterapeuty, lekarza i duszpasterza. Osoby wchodzące z nimi w kontakt nie mogą oczekiwać pełnej odpowiedzi ze strony „Ty”, ponieważ sprzeciwiałoby się to ich zadaniu⁴⁷. Wzajemność relacji jest warunkiem występowania sfery „pomiędzy”. Stanowi ona ważną kategorię ontologiczną buberowskiej antropologii⁴⁸. Jak podkreśla filozof z Heppenheim, nie jest to „konstrukcja pomocnicza”, ale „miejsce i nośnik wydarzenia międzyludzkiego” – rzeczywistość duchowa wydarzająca się między ludźmi. Konstytuuje się ona w każdorazowym spotkaniu. Wydarzenie dialogiczne odbywa się dzięki wkroczeniu partnerów w tę sferę⁴⁹. Może się jednak wydarzyć i tak, iż jeden z partnerów skieruje się na drugiego, ale tamten nie udzieli mu odpowiedzi. Doprowadzi to wówczas do braku wzajemności i zamarcia dialogu⁵⁰.

Człowiek może więc bytować na dwa sposoby: samoistoty lub osoby. Zależnie od przyjmowania monologicznego lub dialogicznego sposobu życia rozwija się w nim tylko jeden lub drugi biegun człowieczeństwa⁵¹. Byt ludzki staje się człowiekiem, a właściwie osobą dzięki bezpośredniemu, wyłącznemu i znaczonemu wzajemnością odpowiadaniu innej istocie jako swemu „Ty”⁵². I tylko dzięki takiej postawie może wydarzyć się między „Ja” i „Ty” prawdziwa miłość.

MIŁOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Przechodząc do poglądów Karola Wojtyły na temat miłości człowieka trzeba od razu podkreślić, że jest ona przede wszystkim traktowana w opozycji do używania. Używanie jest pewnym obiektywnym działaniem, które może przyjąć dwie zasadnicze formy. Po pierwsze, mamy z nim do czynienia wów-

⁴⁷ Por. t e n ż e, *Ich und Du*, s. 162-168.

⁴⁸ Por. t e n ż e, *Das Problem des Menschen*, s. 405.

⁴⁹ Por. M. B u b e r, *Autobiographische Fragmente*, [w:] *Martin Buber*, red. P. A. Schilpp, M. Friedman, Stuttgart 1963, s. 11; t e n ż e, *Das Problem des Menschen*, s. 405; t e n ż e, *Replies to My Critics*, s. 706-707.

⁵⁰ Por. t e n ż e, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, s. 280.

⁵¹ Por. t e n ż e, *Ich und Du*, s. 122.

⁵² Por. tamże, s. 97, 121.

czas, gdy posługujemy się jakimś przedmiotem jako środkiem do osiągnięcia zamierzonego celu. Środek pełni więc funkcję służebną zarówno wobec człowieka, który się nim posługuje, jak i względem celu, który ma być osiągnięty za jego pomocą. Według Wojtyły, taką funkcję mogą pełnić jednostkowe byty gatunkowe (przedmioty martwe, rośliny i zwierzęta). Nawet jednak w tym przypadku trzeba pamiętać o właściwym umiarze⁵³.

Inaczej natomiast wygląda sytuacja w przypadku odniesienia do innych bytów osobowych. Wojtyła podąża tu za intuicją Kanta i podkreśla, że osoba nie może być dla drugiej osoby wyłącznie środkiem do celu. Racją za takim przekonaniem jest jej swoista natura przejawiająca się w działaniu. Owa osobowa natura człowieka charakteryzuje się dwiema zasadniczymi cechami: rozumną podmiotowością oraz zdolnością do samostanowienia. Osoba może więc sama określać swe cele, a jej traktowanie jedynie jako środka powoduje jej degradację⁵⁴.

Wojtyła jednak od razu dodaje, że podmiotowość, o jaką mu chodzi, ma nie tylko charakter ontyczny, ale również przeżyciowy. Takie ujęcie podmiotowości związane jest z określoną koncepcją świadomości, której funkcja polega na refleksywności, czyli zwrocie w stronę podmiotu w celu uwydatnienia go w przeżyciu. Człowiek jest więc podmiotem istnienia i działania danym sobie jako konkretne „ja” dzięki samowiedzy (świadomość „ja”) i świadomości refleksywnej (przeżycie podmiotowości „ja”)⁵⁵.

Drugi istotny przymiot bytu ludzkiego – samostanowienie – związane jest ze stawaniem się osoby i spełnianiem poprzez konkretne czyny. Samostanowienie ujawnia dwie inne wewnętrzne struktury osobowe: samoposiadanie i samopanowanie. Stanowić o sobie dzięki wolnej woli może jedynie człowiek, który siebie posiada, co z kolei jest warunkiem samopanowania. Osoba jest bowiem bytem, który panuje nad sobą⁵⁶.

Przyjrzyjmy się teraz drugiemu rozumieniu używania. Związane jest ono z towarzyszącym naszemu działaniu stanom emocjonalno-afektywnym. Mogą

⁵³ Por. K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 27.

⁵⁴ Por. tamże, s. 29.

⁵⁵ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, [w:] t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 92-95; t e n ż e, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, [w:] t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 438-439.

⁵⁶ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 151-154; t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, [w:] t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 384-386; t e n ż e, *Osobowa struktura samostanowienia*, [w:] t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 426-430; t e n ż e, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, s. 441.

one poprzedzać, towarzyszyć lub następować po nim. Są one zabarwione w sposób dodatni lub ujemny, co znajduje swój wyraz w występującym w różnej formie przeżyciu przyjemności lub przykrości⁵⁷. Używanie byłoby w tym kontekście tożsame z przeżyciem przyjemności związanej z przedmiotem działania. Takim przedmiotem pozwalającym na doświadczenie przyjemności może być, zdaniem Wojtyły, także drugi człowiek. Jawi się więc niebezpieczeństwo traktowania bytu osobowego jako przedmiotu przysparzającego uczucie przyjemności. Dochodzi do tego bardzo często w odniesieniu, zwłaszcza o charakterze erotycznym, między dwiema osobami. Z takim jednak ujęciem nie można się zgodzić, ponieważ prowadzi ono do uprzedmiotowienia człowieka i sprowadzenia go do roli środka do celu⁵⁸. Mają na to wpływ właśnie emocje, które, jak podkreślał Wojtyła, rzutują na sposób odbioru różnych przedmiotów. Prowadzą nawet do modyfikacji odzwierciedlającej i refleksywnej funkcji świadomości. Związane jest to głównie z ich intensywnością i szybkością występowania, ale może też się wiązać z małą sprawnością ludzkiej samowiedzy⁵⁹.

Owe dwa sposoby rozumienia używania: szerszy i węższy, bardziej obiektywny i bardziej subiektywny, mogą zostać przewyciężone jedynie przez prawdziwą miłość, która uchyla powyższe zagrożenie⁶⁰. Czym zatem jest owa miłość, która stanowi swoiste antidotum na pokusę używania człowieka? Wojtyła podkreśla w swojej odpowiedzi na to pytanie kilka aspektów. Miłość jest przede wszystkim wspólnym stosunkiem do dobra wybranego jako cel i podporządkowaniem się jemu. Obie osoby powinny pragnąć tego samego dobra, które ma być wcześniej poznane i przyjęte. Dobro to staje się wówczas elementem łączącym obie strony i celem ich dążeń. Jednocześnie ma ono nie tylko charakter zewnętrzny, ale scala ludzi przede wszystkim od wewnątrz. Powoduje ono równość między nimi i wyklucza możliwość podporządkowania jednej osoby przez drugą. Człowiek może poznawać, a następnie dokonywać wyboru określonego dobra jako celu dzięki wolnej woli. Wola ta jest władzą typowo ludzką i dzięki niej każdy byt ludzki ma zdolność do miłowania – w odróżnieniu od kierujących się wyłącznie instynktem zwierząt⁶¹. Miłość kształtuje się więc dzięki osobowym aktom woli⁶². Wojtyła

⁵⁷ Por. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 34.

⁵⁸ Por. tamże, s. 35.

⁵⁹ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 101-103.

⁶⁰ Por. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 36.

⁶¹ Por. tamże, s. 31; t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 172-173.

⁶² Por. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 49.

podkreśla przy tym obiektywność tego jednoczącego dobra. Wszelki bowiem subiektywizm w tym względzie prowadzi do egoizmu, a nie do zjednoczenia osób⁶³. Na innym miejscu jest mowa o przyporządkowaniu woli do prawdy o dobru i zależności od niej. Taka relacja jest czymś głębszym niż proste odniesienie do przedmiotu⁶⁴. Owa zależność wolności człowieka od prawdy ujawnia się w sumieniu. Jego funkcja polega na określeniu prawdziwego dobra i ukształtowaniu odpowiedniej do niego powinności. Tym samym powstaje wewnątrz człowieka rzeczywistość normatywna, która wyklucza jednak wszelką formę subiektywizmu⁶⁵. Warto przy tym zauważyć, iż Wojtyła odróżnia subiektywizm od subiektywności. Subiektywizm, z którym tu mielibyśmy do czynienia, byłby sprowadzeniem dobra i innych wartości jedynie do treści indywidualnej świadomości. Sprzyjałby więc budowaniu postaw egoistycznych. Subiektywność natomiast byłaby synonimem podmiotowości człowieka i bycia sprawcą czynów, co jest fundamentalnym elementem antropologii Wojtyły⁶⁶.

Owo ukierunkowanie osób na obiektywne dobro bardzo dobrze widać w przypadku małżeństwa, w którym dwie osoby wyznaczają sobie wspólny cel. Jest nim z jednej strony prokreacja i potomstwo, z drugiej zaś tworzenie coraz ściślejszej wspólnoty między nimi we wszystkich wymiarach życia. To właśnie ów cel umożliwia rezygnację z wyłącznie przedmiotowej i użytkowej relacji między nimi. Cel ten stanowi dla małżonków swoiste zadanie, które rozciąga się na całe ich życie⁶⁷.

Miłość, o której tu mowa, jest troską o zasadnicze dobro, jakim jest samo człowieczeństwo czy też wewnętrzna wartość osoby⁶⁸. Miłość w tym przypadku oparta jest na normie personalistycznej. Norma ta ma aspekt negatywny i pozytywny. W warstwie negatywnej podkreśla ona, że osoba jest dobrem, którego nie można używać jako środka do jakiegoś celu. W warstwie pozytywnej natomiast akcentuje, że odniesienie do osoby może polegać jedynie na miłości. Wartość osoby jest bowiem wyższa niż wartość użyteczności

⁶³ Por. tamże, s. 40.

⁶⁴ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 181-184.

⁶⁵ Por. tamże, s. 198-206; t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 389; t e n ż e, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, [w:] t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 485-486.

⁶⁶ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 105-107.

⁶⁷ Por. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 32-33.59.

⁶⁸ Por. tamże, s. 33.

lub przyjemności⁶⁹. Miłość jako odniesienie do osoby jest godziwa i sprawiedliwa, ponieważ należy się jej słusznie. Miłość polega na afirmacji wartości osoby jako takiej, a więc bez względu na jej przedmiotową lub użytkową doniosłość⁷⁰. W związku z tym Wojtyła poddaje ostrej krytyce utilitaryzm jako fundament relacji interpersonalnych. Tym, z czym nie może się on szczególnie pogodzić, jest zasada użyteczności, absolutyzacja przyjemności, uprzedmiotowienie człowieka, negacja dobra obiektywnego i w konsekwencji promocja egoizmu⁷¹.

Zdaniem Wojtyły, miłość jest więc wzajemnym odniesieniem osób opartym na relacji do jakiegoś dobra, zwłaszcza dobra samej osoby. Jeżeli miłość jest prawdziwa, to zakłada też prawdziwe dobro i wtedy może doskonalić człowieka. W przypadku zwracania się do dóbr pozornych (przyjemnych i użytecznych) lub niewłaściwego odniesienia do dobra prawdziwego, będziemy mieli do czynienia z miłością fałszywą, prowadzącą do degradacji człowieczeństwa⁷².

Dokładniejszych analiz fenomenu miłości dokonuje Wojtyła w trzech zasadniczych wymiarach: metafizycznym, psychologicznym i etycznym.

W wymiarze metafizycznym mówi on najpierw o miłości jako upodobaniu (*amor complacentiae*). Upodobanie polega na przedstawieniu się drugiego człowieka jako pewnego dobra. Opiera się ono na wrażeniach i załączkowym poznaniu drugiej osoby. Obok jednak władz poznawczych bierze w nim udział wola i uczucia, czyli dochodzi do głosu pragnienie osoby i pewne wzruszenie na jej widok⁷³. Człowiek zaczyna przeżywać pewne wartości w kontakcie z inną osobą, na które mocno reaguje. Reakcja ta jest uzależniona od indywidualnej wrażliwości człowieka. Zasadniczą rolę pełnią tu uczucia, które jednak mogą oślepić człowieka do tego stopnia, iż nie potrafi on odkryć prawdziwego oblicza drugiej osoby i pozostanie jedynie na poziomie subiektywnych przeżyć emocjonalnych dotyczących różnych wartości emanujących z niej. Wojtyła podkreśla, iż nie można tutaj zapomnieć o konieczności odniesienia poszczególnych wartości do wartości osoby jako takiej. Obok wartości moralnych dochodzą także do głosu wartości estetyczne.

⁶⁹ Por. tamże, s. 42.

⁷⁰ Por. tamże, s. 43; t e n ż e, *Uczestnictwo czy alienacja?*, [w:] t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 454.

⁷¹ Por. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 36-41; t e n ż e, *Wykłady lubelskie*, Lublin 2006, s. 214-250.

⁷² Por. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 77.

⁷³ Por. tamże, s. 70-71; t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 272-276.

Przedmiot upodobania przedstawia się bowiem jako piękny. I w tym przypadku trzeba pamiętać, aby zwracać uwagę nie tyle na piękno zewnętrzne, ale przede wszystkim na piękno ludzkiego wnętrza⁷⁴. Owe elementy wzruszeń i uczuć są charakterystyczne także dla stanu, który nazywamy sympatią do osoby⁷⁵.

Kolejnym aspektem miłości jest pożądanie (*amor concupiscentiae*). Należy ono do istoty miłości, ponieważ związane jest z doświadczeniem własnej ograniczoności i w związku z tym z potrzebą istnienia innych bytów. Jednym z czynników ograniczających człowieka jest jego płciowość. Stąd rodzi się dążenie do komplementarności w tej dziedzinie. Miłość pożądania oznacza pragnienie jakiegoś dobra dla człowieka, które ma zaspokoić jego ograniczoność i brak. Może przy tym wystąpić chęć użycia i wykorzystania⁷⁶.

Nie wystarczy jednak pragnąć dobra dla siebie. Trzeba ponadto chcieć dobra dla drugiego człowieka. W tym przypadku dochodzimy do ujęcia miłości jako życzliwości, przyjaźni (*amor benevolentiae*). Jest ona bezinteresowna, ponieważ jej podmiot nie ma względu na samego siebie⁷⁷.

Miłość znajduje swój pełny wyraz nie w indywidualnym podmiocie, ale w relacji międzypersonalnej. Osiąga ona swoją pełnię w oddaniu siebie drugiej osobie, co w relacji międzypersonalnej prowadzi do wzajemnego oddania się osób. Oddanie to zachodzi nie w porządku fizycznym. Osoba nie może bowiem stać się czyjąś własnością. Zachodzi ono w porządku moralnym, co prowadzi do ukształtowania się miłości oblubieńczej. Oddanie się drugiej osobie wskazuje, że konieczne jest wyjście ze swego „ja”, aby ono mogło rozwinąć się. Warto przy tym podkreślić, że oddanie to nie może odnosić się jedynie do fragmentów ludzkiej egzystencji (np. fizycznych czy psychicznych). Dotyczy ono całego bytu człowieka, ponieważ dokonuje się ono w wyniku szczególnej determinacji i integracji całego ludzkiego „ja”. Oddanie się drugiej osobie jest dowodem na posiadanie siebie, dojrzałego widzenia wartości i gotowości woli do oddania się⁷⁸. Miłość zmierza więc ostatecznie do zjednoczenia osób poprzez wzajemne oddanie się sobie⁷⁹. Na innym miejscu Wojtyła podkreśla, że owo bycie darem dla drugiego człowieka jest uwarun-

⁷⁴ Por. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 72-75; tenże, *Osoba i czyn*, s. 280-283, 288-290.

⁷⁵ Por. tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 82-83.

⁷⁶ Por. tamże, s. 75-77; tenże, *Osoba i czyn*, s. 276-278.

⁷⁷ Por. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 77-78, 84-85, 242.

⁷⁸ Por. tamże, s. 88-90, 112-113.

⁷⁹ Por. tamże, s. 114.

kowane przez trójelementową strukturę wewnętrzną człowieka. Ten tylko bowiem, kto może stanowić o sobie, posiada siebie i panuje nad sobą może siebie innemu darować⁸⁰.

Poddając analizie psychologiczny aspekt miłości, Wojtyła podkreśla, iż jest ona jakąś sytuacją, jakimś działaniem się. Ma ona dwa aspekty: wewnętrzny (dzieje się w konkretnym podmiocie) i zewnętrzny (dzieje się pomiędzy osobami)⁸¹. Swoje analizy rozpoczyna od odróżnienia wrażenia i wzruszenia. We wrażeniu człowiek otrzymuje treściowy obraz przedmiotu. We wzruszeniu natomiast przeżywa jakąś wartość materialną lub duchową. W przypadku wartości duchowej wzruszenie jest głębsze. Połączenie się wrażenia ze wzruszeniem prowadzi do przeżycia podmiotu, w którym przedmiot staje się dla niego ważny. Na tym właśnie przeżyciu bazuje miłość⁸².

Doświadczenie powyższe ma charakter zmysłowy. W związku z tym realne staje się niebezpieczeństwo potraktowania człowieka jako przedmiotu użycia. Takie požądawcze nastawienie jest jednak naturalne. Mimo to grozi ono degradacją osoby, ponieważ koncentruje się na wartości ciała, która zostaje oderwana od wartości całej osoby. Ponadto jest niestałe. Dlatego też zmysłowość jest jedynie tworzywem miłości domagającym się integracji z całością osoby, ale nie samą miłością⁸³.

Nie tylko wrażenie, ale także wzruszenie może dotyczyć albo wartości ciała, albo wartości całej osoby. Owa wrażliwość na całego człowieka prowadzi do miłości uczuciowej i kontemplacji piękna drugiego człowieka, do pragnienia bliskości i czułości⁸⁴. Możliwe jest tu zjawisko idealizacji drugiej osoby, gdy przypisuje się jej te wartości, których w rzeczywistości nie posiada. Często są one wydobywane z podświadomości samego podmiotu i projektowane. Z tej racji brakuje jej także stałości. Załamuje się łatwo w wyniku rozczarowania⁸⁵.

Analizy psychologiczne wskazują, że miłość rodzi się na gruncie popędu seksualnego. Rozwija się ona w kierunku pożądania lub zaangażowania uczuciowego. Karol Wojtyła wskazuje jednocześnie na potrzebę integracji zarówno w wymiarze osobowym, jak i międzyosobowym. Integracja ta powinna opie-

⁸⁰ Por. W o j t y ł a, *Osobowa struktura samostanowienia*, s. 431.

⁸¹ Por. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 103.

⁸² Por. tamże, s. 92-94.

⁸³ Por. tamże, s. 95-98.

⁸⁴ Por. tamże, s. 99-100.

⁸⁵ Por. tamże, s. 101-102.

rać się na wolności i prawdzie, ponieważ miłość jest przede wszystkim wynikiem ducha ludzkiego, a nie zmysłów. Miłość zyskuje swój charakter osobowy dzięki wolnej woli, która opiera się na prawdzie obiektywnej⁸⁶.

Tym samym wkraczamy na płaszczyznę etycznych rozważań o miłości. Bazują one na normie personalistycznej, która ugruntowana jest w bycie osoby. Osoba różni się od rzeczy strukturą (posiada wewnętrzne życie duchowe) i związaną z nią doskonałością. Na nich właśnie opiera się jej wartość wsobna. Integracja polega na włączeniu właśnie wartości ciała w tę wartość osoby jako takiej. Miłość zintegrowana musi bowiem opierać się przede wszystkim na afirmacji osoby⁸⁷. Miłość jest ponadto cnotą, czyli sprawnością wolnej woli człowieka opierającej się na prawdzie o nim. Jej fundamentem jest potwierdzenie wartości osoby, które znajduje swój wyraz w każdym rodzaju działania⁸⁸.

W ten sposób dochodzimy do kwestii odpowiedzialności. Człowiek staje się odpowiedzialny przede wszystkim za drugą osobę. Kryje się w tym troska o prawdziwe dobro człowieka. Nie może on bowiem, oddając się drugiej osobie, ponieść żadnej szkody swego człowieczeństwa, a jedynie odnaleźć pełnię swego istnienia⁸⁹. Wojtyła wiąże odpowiedzialność ze sprawczością osoby. W związku tym dochodzi do głosu także otwarcie na wartości. Wiąże więc odpowiedzialność z odpowiedzią na wartości – zarówno na wartość, jaką jest druga osoba, jak i tę wartość, jaką jest sam podmiot. Człowiek ponosi tę odpowiedzialność nie tylko przed sobą, ale i przed Bogiem⁹⁰.

Osoba staje się odpowiedzialna za wybór sposobu odniesienia do drugiej osoby. Powinna ona wybierać drugiego człowieka w celu oddania się jemu. Jest on bowiem drugim „ja”. Stąd też i wybór winien mieć charakter osobowy. Aby było to możliwe, osoby muszą być dla siebie przenikalne, co staje się możliwe dzięki ich duchowości⁹¹. W dokonywanym wyborze trzeba mieć przede wszystkim na względzie osobę, a nie wartości z nią związane. Wybór ten może niekiedy opierać się na wartości ciała, ale nie ona powinna być pierwszorzędna. Motywem pierwszorzędnym jest zawsze wartość osoby jako

⁸⁶ Por. tamże, s. 104-106; t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 221-224, 225-228, 275, 296-300.

⁸⁷ Por. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 109-110.

⁸⁸ Por. tamże, s. 110-111.

⁸⁹ Por. tamże, s. 116, 151, 202.

⁹⁰ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 211-216; t e n ż e, *Osobowa struktura samostanowienia*, s. 425-427.

⁹¹ Por. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 117.

takiej⁹². Mimo to człowiek może wybierać w różnoraki sposób. W wyborze może dominować zmysłowość i pożądlivość, ale może też dojść do głosu wolna wola i wówczas zrodzi się pragnienie dobra dla podmiotu lub dla drugiej osoby. Wybór może też prowadzić ostatecznie w kierunku afirmacji wartości przedmiotu, czyli w tym przypadku afirmacji wartości osoby⁹³.

Widzimy więc, że według Wojtyły człowiek ponosi odpowiedzialność za wybór określonej formy miłości. Od każdego konkretnego bytu ludzkiego zależy ostatecznie, czy jego miłość do drugiego człowieka będzie miała postać upodobania, pożądania, życzliwości czy też oblubieńczy. Człowiek więc, mając na względzie wartość osoby jako takiej, musi liczyć się z konsekwencjami w życiu innych ludzi pewnych osobistych wyborów.

Warto mieć też na względzie, że człowiek – według Wojtyły – jest odpowiedzialny za wychowanie miłości. Miłość nigdy nie jest bowiem czymś zastanym, gotowym, ale wymaga ona od człowieka kształtowania. Jest nie tyle „dana”, ile „zadana”. Doświadczenia zmysłowości i uczuciowości są w tym przypadku jedynie tworzywem, które musi ulec obróbce poprzez integrację z duchowym wymiarem osoby⁹⁴. Przekonanie to jest w gruncie rzeczy optymistyczne. Daje bowiem nadzieję, że nawet mimo błędów i niepowodzeń, człowiek może na nowo podjąć trud kształtowania swej miłości do drugiej osoby i dzięki temu przybliżyć się do ideału.

*

W niniejszym artykule został poddany analizom fenomen miłości w myśli Martina Bubera i Karola Wojtyły oraz jego związek z odpowiedzialnością. Warto może na zakończenie pokusić się o krótkie podsumowanie, które miałyby na celu nie tylko ukazanie ewentualnych podobieństw między dwoma autorami, ale także różnic, które w jakimś stopniu mają swoje źródło w tradycji filozoficznej każdego z nich (egzystencjalnej lub neotomistycznej).

Pierwsza uwaga dotyczy samej definicji miłości. Buber dokonał redukcji miłości do odpowiedzialności „Ja” za „Ty”, Wojtyła natomiast sprowadza miłość do afirmacji wartości osoby jako takiej. Niemniej jednak możemy także u Bubera dopatrzeć się podobnego podejścia, jak u Wojtyły. Autor *Ich und Du* również używa pojęcia miłości jako afirmacji człowieka. Afirmacja

⁹² Por. tamże, s. 118-119.

⁹³ Por. tamże, s. 121-123.

⁹⁴ Por. tamże, s. 123-124.

ta dokonuje się dzięki wejściu w relację dialogiczną, której istotnym elementem jest koncentracja na istocie „innego” oraz intuicyjne uchwycenie i potwierdzenie jego wyjątkowości (wartości). Widzimy więc, że oba podejścia do fenomenu miłości wydają się zbieżne.

Po drugie – warto przyrzeć się kolejnej ważnej kategorii, jaką jest odpowiedzialność. Tu również dochodzi do pewnych podobieństw między autorami. Obaj wiążą odpowiedzialność z odpowiadaniem na inne byty (rzeczy, zwierzęta, ludzi – Buber) lub wartości (Wojtyła). Gdyby jednak bliżej zanalizować ich podejście, to moglibyśmy zauważyć, iż człowiek odpowiada na inne byty z tej racji, że absorbuje go wyłaniająca się z nich wartość. Co więcej, zdaniem Buber wartości tworzą się w wyniku spotkań z innymi bytami⁹⁵. U Wojtyły mamy natomiast do czynienia z sytuacją odwrotną. Człowiek odpowiada na wartość, ale jest ona zapodmiotowana właśnie w drugim bycie. Ponadto sam ten byt charakteryzuje wartość wsobna. Odpowiedzialność w obu przypadkach związana jest więc przede wszystkim z odpowiedzią na wartość drugiego bytu (zwłaszcza człowieka) i na te wartości, które emanują ze spotkania z nim. U Wojtyły występuje jeszcze jeden istotny aspekt odpowiedzialności, który przejawia się w tym, że człowiek ponosi konsekwencje wyboru określonej formy miłości. Efektem dokonanego wyboru jest bowiem albo afirmacja człowieka (np. miłość oblubieńcza), albo jego uprzedmiotowienie i wykorzystanie (np. miłość pożądliva). Wybór sposobu miłowania drugiego człowieka prowadzi więc do potwierdzenia jego wartości lub jej degradacji.

Po trzecie – możemy szukać podobieństw między buberowską relacją „Ja-To” a postawą używania u Wojtyły oraz odpowiednio relacją „Ja-Ty” a miłością. Podobnie obaj autorzy zgodni są co do tego, że pierwsze odniesienia trzeba odrzucić, drugie natomiast przyjmować.

Po czwarte – obaj autorzy podkreślają potrzebę integracji człowieka, choć trochę inaczej ją rozumieją. Według Buber integracja całej istoty człowieka dokonuje się w wyniku wejścia w postawę „Ja-Ty”. Osoba ukierunkowuje wszystkie swoje władze i siły na inny byt ludzki, który ją absorbuje. Według Wojtyły natomiast integracja odbywa się w wyniku podporządkowania się różnych warstw człowieka sferze duchowej poprzez odczytanie prawdy o dobru człowieka i podążaniu za nim.

⁹⁵ Por. B u b e r, *Gottesfinsternis*, s. 575.

Po piąte – wspólnym elementem u obu autorów jest podkreślanie konieczności wzajemności w miłości. U Bubera wzajemność jest warunkiem samej relacji dialogicznej („Ja-Ty”), u Wojtyły natomiast odnosi się ona zwłaszcza do miłości oblubieńczej, która zakłada afirmację wartości obu oddających się sobie osób. Nie wyklucza on jednak i takich przypadków, gdy jej zabraknie. Niemniej jednak prawdziwa miłość jest nie do pomyślenia bez wzajemności⁹⁶.

Po szóste – buberowskie kategorie „fantazji realnej” i „objęcia” naprowadzają nas na istotną kategorię myśli Wojtyły, jaką jest „uczestnictwo”. Jak wynika z powyższych analiz, Buber – poprzez zwrócenie uwagi na powyższe fenomeny – chciał podkreślić potrzebę współbycia, przenikania do osobowości drugiego człowieka i współprzeżywania z nim jego stanów. Również Wojtyła mówi o konieczności bycia i działania człowieka razem z innymi ludźmi, co prowadzi do powstania wspólnoty⁹⁷. Wydaje się, że powyższe fenomeny stanowią u obu autorów konieczny warunek zaistnienia tej wspólnoty między ludźmi, którą konstytuuje miłość.

I jeszcze jedno ważne podobieństwo. W kontekście miłości oblubieńczej Wojtyła mówi o przejściu „ja” w „my”⁹⁸. Podobną kategorię zna również Buber, ale stosuje ją nie w przypadku odniesień między dwiema osobami, ale raczej w kontekście życia społecznego⁹⁹. Wydaje się, że podobną drogą podąża Wojtyła. Relację „Ja-Ty” odnosi do więzi między dwiema osobami, która zachodzi między innymi w przypadku miłości, natomiast z relacją „My” mamy do czynienia w przypadku społecznego wymiaru wspólnoty przy zachowaniu podmiotowości jej członków¹⁰⁰.

Przejdźmy teraz do podkreślenia istotnych różnic w poglądach Bubera i Wojtyły. Wydaje się, że obaj budują swoją koncepcję miłości i odpowiedzialności na relacji międzyosobowej „Ja-Ty”. Problem jednak w tym, iż rozumieją ją w inny sposób. Chciałbym zwrócić uwagę jedynie na dwa zasadnicze punkty. Buber stoi przede wszystkim na stanowisku pierwotności tej zasadniczej relacji wspólnotowej wobec indywidualnej osoby. Według niego podstawową rzeczywistością życia ludzkiego nie jest ani jednostka, ani zbiorowość, ponieważ stanowią one jedynie abstrakty. Fundamentalną rze-

⁹⁶ Por. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 78-82, 115.

⁹⁷ Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 308-311, 316-319.

⁹⁸ Por. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 88.

⁹⁹ Por. B u b e r, *Dem Gemeinschaftlichen folgen*, s. 472-474.

¹⁰⁰ Por. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 402-408.

czywistością egzystencji ludzkiej jest człowiek w żywej relacji z człowiekiem („Ja-Ty”)¹⁰¹. Wojtyłę natomiast charakteryzuje inne podejście. Stoi on mianowicie na stanowisku pierwotności podmiotu („Ja”), który w wyniku spotkania z drugim podmiotem (drugim „Ja”) tworzy z nim wspólnotę¹⁰². Drugą kwestią w pojmowaniu relacji „Ja-Ty” jest odmówienie jej wszelkiego charakteru przedmiotowego przez Buber. Jeżeli wkradłaby się w nią jakaśkolwiek przedmiotowość, to wówczas nastąpiłaby jej degradacja do sfery „Ja-To”. Efektem tego byłaby negacja osobowości człowieka, a w konsekwencji brak prawdziwego spotkania między ludźmi i miłości. Wojtyła podąża natomiast inną drogą. Podkreśla on wprawdzie, że człowiek jest podmiotem istnienia i działania, ale nie wyklucza to u niego odniesienia przedmiotowego, które może występować równocześnie z podmiotowością¹⁰³.

Inną ważną różnicą między Buberem i Wojtyłą jest kwestia sytuacjonizmu. Buber, jako przedstawiciel egzystencjalizmu, wydaje się stać na gruncie tzw. etyki sytuacyjnej. Podważając istnienie wszelkich ogólnych zasad i wartości, podkreśla się w niej znaczenie konkretnej sytuacji jako normy działania człowieka. Co więcej, sytuacja staje się także jedynym kryterium oceny ludzkich zachowań. Dotyczy to także kwestii ludzkiej miłości. Wojtyła poddaje sytuacjonizm ostrej krytyce, gdyż – jego zdaniem – sytuacjonizm podważa wszelki obiektywizm i normatywność w etyce, wypacza znaczenie wolności oraz doprowadza do psychologizmu. Sytuacjonizm nie może więc być punktem odniesienia w dokonywanych wyborach i postępowaniu człowieka. Zwłaszcza wtedy, gdy w grę wchodzi drugi człowiek.

Należy podkreślić, że wiele kwestii dotyczących związku miłości z odpowiedzialnością wymaga dalszych, bardziej pogłębionych analiz (np. kategoria uczestnictwa w kontekście miłości). Pomijając różnice między podejściami autorów, trzeba stwierdzić, że zwracają nam oni uwagę na pewien ważny, życiowo doniosły problem. Abstrahując od prostego utożsamiania miłości z uczuciem, uczą nas wrażliwości na każdą spotykaną osobę, dostrzeżenia jej wewnętrznej wartości, potwierdzenia jej i udzielenia adekwatnej odpowiedzi na nią. Miłość bowiem polega przede wszystkim na afirmacji każdego człowieka poprzez przyjęcie wobec niego nie postawy używania, ale potwierdzenia tkwiącego w nim dobra i dzielenia się z nim swoim życiem.

¹⁰¹ Por. B u b e r, *Das Problem des Menschen*, s. 404.

¹⁰² Por. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 396-402.

¹⁰³ Por. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 23-26; t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 90-91.

BIBLIOGRAFIA

- B u b e r M.: Autobiographische Fragmente, [w:] Martin Buber, red. P. A. Schilpp, M. Friedman, Stuttgart 1963, s. 1-34.
- B u b e r M.: Nachlese, Heidelberg 1966.
- B u b e r M.: Replies to My Critics, [w:] The Philosophy of Martin Buber, red. P. A. Schilpp, M. Friedman, London 1967, s. 689-744.
- B u b e r M.: Werke, Erster Band: Schriften zur Philosophie, München und Heidelberg 1962:
Daniel. Gespräche von der Verwirklichung, s. 9-76,
Ich und Du, s. 77-170,
Zwiesprache, s. 171-214,
Die Frage an den Einzelnen, s. 215-265,
Elemente des Zwischenmenschlichen, s. 267-289,
Das Problem des Menschen, s. 307-407,
Urdistanz und Beziehung, s. 411-423,
Der Mensch und sein Gebild, s. 424-441,
Das Wort, das gesprochen wird, s. 442-453,
Dem Gemeinschaftlichen folgen, s. 454-474,
Gottesfinsternis. Betrachtung zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, s. 503-603,
Über das Erzieherische, s. 787-808,
Zu Bergsons Begriff der Intuition, s. 1071-1078.
- B u b e r M.: Werke, Dritter Band: Schriften zum Chassidismus, München und Heidelberg 1963:
Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre, s. 713-738,
Die chassidische Botschaft, s. 739-894,
Mein Weg zum Chassidismus, s. 959-973.
- M e n d e s - F l o h r P. R.: Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du“, Königstein 1979.
- Philosophical Interrogations, red. S. i B. Rome, New York 1964.
- W o j t y ł a K.: Miłość i odpowiedzialność, Lublin 2001.
- W o j t y ł a K.: Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne, Lublin 2000:
Osoba i czyn, s. 43-344,
Osoba: podmiot i wspólnota, s. 371-414,
Osobowa struktura samostanowienia, s. 421-432,
Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku, s. 433-443,
Uczestnictwo czy alienacja?, s. 445-461,
Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka, s. 477-490.
- W o j t y ł a K.: Wykłady lubelskie, Lublin 2006.

LOVE AND RESPONSIBILITY.
BUBER'S AND WOJTYŁA'S PERSPECTIVES

S u m m a r y

The paper presents Buber's and Wojtyła's conceptions of love and responsibility. For Buber love is the responsibility of "I" for "Thou". The responsibility is identical with answering. The condition of love is the dialogical principle ("I-Thou"). Love and responsibility are impossible with the monological principle ("I-It"). Wojtyła shows different levels (metaphysical, psychological, ethical) and types of love (*amor complacentiae*, *amor concupiscentiae*, and *amor benevolentiae*). The responsibility is for him the consequence of the choice of the one type of love. Additionally, the paper presents affinities and differences in Buber's and Wojtyła's philosophy of love.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: miłość, odpowiedzialność, postawa monologiczna i dialogiczna, *amor complacentiae*, *amor concupiscentiae* i *amor benevolentiae*.

Key words: love, responsibility, monological and dialogical attitude, *amor complacentiae*, *amor concupiscentiae* and *amor benevolentiae*.