

Dr hab. Marek Czachorowski, prof. KPSW w Bydgoszczy

<https://orcid.org/0000-0002-7259-6152>

Kujawsko-Pomorska Szkoła Wyższa

w Bydgoszczy

Norma personalistyczna, przyjaźń a dar osoby dla osoby w Karola Wojtyły filozofii małżeństwa

Personalistic norm, friendship and reciprocal gift of a person to a person in Karol Wojtyła's philosophy of marriage

<https://doi.org/10.34766/fetr.v41i1.228>

Abstrakt: Celem artykułu jest rekonstrukcja naczelnej normy moralności w etyce seksualnej K. Wojtyły poprzez próbę znalezienia odpowiedzi na pytanie o relację pomiędzy „normą personalistyczną” (wykluczającą tylko instrumentalne traktowanie osoby ludzkiej) a ideałem miłości małżeńskiej („miłość oblubieńczej”) jako „daru z siebie”. Pokazano, że stanowisko Wojtyły jest zakorzenione w Arystotelesowym ujęciu małżeństwa jako specyficznej formy przyjaźni.

Słowa kluczowe: etyka K. Wojtyły, etyka seksualna, małżeństwo, przyjaźń, małżeńska miłość, „norma personalistyczna”, dar osoby

Abstract: The aim of the article is to reconstruct the ultimate norm of morality in Karol Wojtyła's sexual ethics. For this purpose, it is necessary to find an answer to the question of the relationship between „the personalistic norm” and the ideal of marital love as the „gift of the person” (”betrothed love”). The paper shows that Wojtyła's sexual ethics is rooted in the Aristotelian concept of marriage as a form of friendship.

Keywords: Wojtyła's ethics, sexual ethics, marriage, friendship, marital love, “personalistic norm”, gift of the person

Wprowadzenie

Karol Wojtyła pracował naukowo zwłaszcza w dziedzinie etyki, a nade wszystko zajmował się etyką seksualną i małżeńską (Wojtyła 1980, s. 3). Jego ostatni wykład monograficzny, prowadzony na Wydziale Filozofii KUL-u, wszedł na listę światowej klasyki z etyki seksualnej, otrzymując postać książki „*Miłość i odpowiedzialność*” (Wojtyła, 1982). W monografii tej naczelną zasadą normatywną jest – jak wiadomo – „norma personalistyczna”, domagająca się nieinstrumentalnego traktowania osoby (tamże, s. 41). Ale mamy w „*Miłości i odpowiedzialności*” także postulat realizacji miłości małżeńskiej rozumianej jako „dar z siebie” (odmiana „miłości oblubieńczej”) (tamże, s. 87-92; s. 112-116), a także przywołana została Arystotelesa koncepcja przyjaźni jako jedna z zasad normatywnych, określających etyczne wymagania odnoszące się do małżeństwa (tamże, s. 84-87). Stosunek do siebie tych wszystkich etycznych zasad chyba jednak nie został określony dostatecznie

wyraźnie, o czym świadczą późniejsze wypowiedzi Karola Wojtyły, traktowane jako uzupełnienie wcześniej sformułowanych poglądów (Wojtyła, 1974). Konieczna jest zatem próba rekonstrukcji jego ostatecznego stanowiska w tej sprawie, czego do tej pory nie podjęto.

Oprócz tego konieczne jest osadzenie Wojtyły filozofii małżeństwa w dziejach filozofii, bo są one poddane rozmaitej ideologicznej manipulacji, a może wpięty w zapomnienie, tworząc w ten sposób wrażenie, że stanowisko Karola Wojtyły wyłoniło się niczym „deus ex nihilo”, a może jest konsekwencją teologicznych przekonań. Spróbuję zatem także przedstawić tradycję filozoficzną, której Wojtyła jest kontynuatorem. Zwłaszcza z tego powodu, że „Miłość i odpowiedzialność” to jedyny jego wykład z etyki, który nie ma części historycznej (Wojtyła, 1986). Swoim ujęciem małżeństwa Karol Wojtyła włączył się w dyskusję na ten temat, trwającą w filozofii począwszy od Sokratesa oraz Platona poprzez między innymi Kartezjusza, Locke’a, Kanta, Schopenhauera, J.S. Millę, A. Comte’a, K. Marksa, J. P. Sartre’a (zob. Czachorowski, 2009). Warto umiejscowić pozycję: „Miłość i odpowiedzialności” w ramach tego odwiecznego filozoficznego sporu o naczelną zasadę etyki seksualnej. Istotnym elementem metody klasycznej filozofii jest bowiem analiza historyczna, dzięki której jesteśmy przygotowani lepiej do postawienia, jak i rozwiązania każdego problemu. Z racji metodologicznych zawężono rozważania do filozoficznych wypowiedzi Karola Wojtyły sprzed objęcia pontyfikatu.

I. Małżeństwo jako przyjaźń

Początki porządnie uprawianej filozofii - związane z odkryciem przyczyny formalnej (Arystoteles, 1993, I, 5-7). - lokuje się w nauczaniu. Zazwyczaj historycy filozofii jednak przeoczą, że Sokrates w sposób szczególny zajmował się filozofią małżeństwa. Określał samego siebie jako znawcę „miłości” (Platon, 1975, VI 178 E), a z przekazu Ksenofonta wiemy, iż „znawstwem” tym obejmował także ocenę moralną homoseksualizmu, czemu poświęcił obszerny wywód (Ksenofont, 1967, Uczta, 8, 13-41). Traktował te zachowania jako pozostające poniżej przyjaźni, którą powinna być każda relacja wobec drugiego człowieka (tamże, 8, 13). Wykluczone jest w homoseksualizmie życzliwe odnoszenie się do drugiego człowieka. Każda życzliwość bowiem wymaga rozpoznania obiektywnej sytuacji i uzgodnienia z nią własnego działania. Jakże inaczej być życzliwym wobec np. żony, skoro jednym razem ową życzliwością jest pójście z nią na spacer, a innym - kupno kwiatów? W związkach homoseksualnych nie mamy tego uzgodnienia się z obiektywną rzeczywistością, właściwą przyjaźni-życzliwości, bo nie jest wzięty pod uwagę obiektywny sens sfery seksualnej (możliwość obdarzenia istnieniem). Ten sam realizm w pojmowaniu miłości erotycznej widzimy w mowie Sokratesa na temat „erosa” (miłości) w platońskiej „Uczcie”, gdzie małżeństwo jest przedstawione jako jedna z dwóch dróg realizacji miłości

(druga droga to aseksualny związek pedagogiczny), realizującej się poprzez płodność (Platon, 1975, XXV-XXVII) Także w ksenofontowym „*O gospodarstwie*” („*Ekonomiku*”) ojciec etyki występuje w roli nauczyciela młodych małżonków ich obowiązków małżeńskich. Żona to „towarzyszka” („przyjaciółka”) męża, co oznacza, że małżeństwo jest formą przyjaźni, życzliwego traktowania, a nie wspólnotą zaspakajania jakiś „potrzeb”. Ta małżeńska przyjaźń obejmuje płodność, bo jest ona przecież istotnie związana z ludzką płciowością.

Także Platon traktował małżeństwo jako przyjaźń, ale dla jej realizacji postulował rewolucyjną zmianę w pojmowaniu małżeństwa. Miała to być „wspólnota kobiet i dzieci” (Platon, 1994, V, 7) – związek nietrwały, z „wymienialnymi” współmałżonkami, bez własnego wyboru i przy nieznajomości własnego potomstwa. Ale pierwszy krytyk tej propozycji – Arystoteles – pokazał, że „wspólnota kobiet i dzieci” wykluczy każdą przyjaźń (także specyficzną przyjaźń męża i żony), gdyż stanie się ona źródłem konfliktów pomiędzy obywatelami (Arystoteles, 2001, II, 1; por. Czachorowski, 2009, s. 134-141).

Arystoteles traktuje małżeństwo jako „przyjaźń” w „najwłaściwszym sensie tego słowa”, czyli związek oparty nie na jakimś pożytku czy przyjemności, ale na „dobru samym w sobie” (*bonum honestum*), bo zaangażowaniu samego człowieczeństwa (natury człowieka) obojga małżonków, a nie jakiś ich tylko <peryferii>, cech nieistotnych. (Arystoteles, 1996, VIII 3 1156 a 17). Każda przyjaźń (w sensie właściwym) jest zatem odpowiedzią na istotę człowieka, adresata i podmiotu przyjaźni. Nie jest więc przygodnym związkiem, wypływającym z jakiś „potrzeb”, ale zaangażowaniem bytu rozumnego, wolnego, „politycznego” („społecznego”) i cielesnego wobec innego człowieka. Co więcej, to właśnie małżeństwo uznane zostaje przez Arystotelesa jako realizujące najpełniej „społeczną” („polityczną”) naturę człowieka, jako istoty stworzonej „do życia we dwoje” (Arystoteles, 1996, VIII, 12 (1162a)). To jest arcyważna teza, jak dotąd, zazwyczaj przeoczana także przez historyków filozofii.

W odróżnieniu od Platona Arystoteles precyzyjnie odróżnia rozmaite rodzaje „przyjaźni”, bo małżeńska przyjaźń różni się od innych (np. rodzicielskiej, czy obywatelskiej przyjaźni). Z jednej strony jest to wspólne każdej przyjaźni „pomaganie sobie nawzajem” (tamże, VIII 12 1162 a), ale specyfikę owej „pomocy” (życzliwości), właściwej przyjaźni małżeńskiej określa - istotna dla małżeństwa - odmienność płciowa, a zatem możliwość prokreacyjna. Z racji istotnej różnicy pomiędzy mężczyzną i kobietą przyjaźń małżeńską Arystoteles zalicza do przyjaźni opartej na „nierówności” (tamże, VIII, 7 1158 b), bo inny jest sposób zaangażowania męża i żony w przyjaźni małżeńskiej (podobnie jak przyjaźni rodzica do dziecka, czy przyjaźni dziecka wobec rodzica).

Perturbacje polityczne i cywilizacyjne po śmierci Aleksandra Wielkiego spowodowały, że Arystoteles musiał uciekać z Aten, co zakończyło się jego przedwczesną śmiercią, wywiezieniem jego pism i upadkiem na bardzo długo szkoły perypatetyckiej (Reale, 1996, s. 581-583; 1999, s. 31n). Ale zdaniem Realego „po Aleksandrze [z Afrodyzji]

arystotelizm mógł przetrwać tylko jako element propedeutyczny platonizmu i dopełniający platonizm” (tamże, s. 72n). Ani Cyceon ani Augustyn nie mogli znać zatem filozofii Arystotelesa, w tym także jego epokowej koncepcji małżeństwa. Ale drogą Cyceona (autora słynnego dialogu „O przyjaźni”, nawiązującego do Arystotelesa za pośrednictwem Teofrasta) fragmenty tej koncepcji zostały zasymilowane przez św. Augustyna, który swoje najważniejsze dzieło dotyczące małżeństwa rozpoczyna tezą, iż małżeństwo jest realizacją natury człowieka, będącego istotą ukierunkowaną na przyjaźń (Augustyn, 2003), a prokreacyjne zadanie małżeństwa („krzewienie rodu ludzkiego”) ma się „wywodzić z przyjaźni” (tamże, IX, s. 88).

Po świętym Augustyna zapanowała na długo cywilizacyjna zapaść na Zachodzie (cywilizacja bizantyjska nie interesuje się nauką) (Koneczny, 1973), ale wciąż pojawiały się próby przypomnienia sobie, przyswojenia i rozwoju dorobku filozofii starożytnej, czego szczytowym punktem jest filozofia św. Tomasza z Akwinu. W swoich dojrzałych pracach dotyczących małżeństwa - czyli w „*Summa contra gentiles*” i komentarzu do Etyki nikomachejskiej (*Sententia libri Ethicorum*) - Akwinata przywołuje Arystotelesa ujęcie małżeństwa jako „maksymalnej przyjaźni” („*amicitia intensa*”) (Tomasz z Akwinu, 2007, III, 123-124), wykluczającej taką samą przyjaźń (w tym samym czasie jak i w całym życiu) oraz trwającą całe życie. Celem małżeństwa - określonym przez naturę gatunkową człowieka (bycie istotą rozumną) jest „wzajemna pomoc w sprawach domowych” („*mutuum obsequium*”; Tomasz z Akwinu, 1982, q. 42 Art. 2; por. Czachorowski, 2009, s. 44-48) czyli życzliwość, konstytutywna dla przyjaźni, której „krzewienie” jest celem małżeństwa (Tomasz, 1982, q. 54, a. 3; por. q. 47, a. 4: „Miłość jest znakiem duchowego zjednoczenia, które polega na miłości”). I wreszcie św. Tomasz z Akwinu zastosował arystotelesową koncepcję przyjaźni dla określenia miłości Boga i człowieka (Tomasz z Akwinu, 1967, q. 23, a. 1; por. Keaty, 1998).

Historycy filozofii informują o kolejnej zapaści intelektualnej w dziejach Europy po śmierci św. Tomasza. Zapaści spowodowanej między innymi przez administracyjne sterowanie nauką za pomocą potępienia arystotelizmu i niektórych tez św. Tomasza (Swieżawski, 1998, s. 113-135; por. s. 98-102), a po wielu dekadach stworzonej w ten sposób pustki intelektualnej (i sukcesu ockhamizmu) nastąpiło w XV wieku (na użytek ratunku przed ofensywą turecką) instytucjonalne narzucenie arystotelizmu (jakoby „chrześcijańskiego arystotelizmu”) i filozofii św. Tomasza (w wersji uproszonej i zniekształconej), jako jej komentarza. Dopiero XX-wieczne odrodzenie autentycznych badań nad myślą św. Tomasza (a tym samym Arystotelesa) - za przyczyną między innymi E. Gilsona i M.A. Krąpca - otworzyło drogę do poprawnej interpretacji jego filozofii małżeństwa, wcześniej kryjącej się w podręcznikowych (z teologii moralnej) formułach.

Ujęcie małżeństwa jako „przyjaźni” zostało porzucone przez klasyków filozofii nowożytnej, którzy wykluczają możliwość przyjaźni w małżeństwie (zob. Czachorowski,

2009, rozdział IV i V). Zdaniem np. Kartezjusza przyjaźń z kobietą nie jest możliwa (małżeństwo zatem nie może być przyjaźnią), a wedle J. Locke'a (podobnie T. Hobbesa, czy Z. Freuda) fundamentem małżeństwa jest „pałaca żądza”, a zatem - własne pragnienia. Jeśli nawet niektórzy nowożytni filozofowie postulowali „przyjaźń” (miłość) pomiędzy mężem i żoną, to uważali, że aktualne warunki społeczno-ekonomiczne wykluczają możliwość realizacji tego ideału (np. J. S. Mill, czy K. Marks). Oprócz tego temat przyjaźni staje się drugorzędny w filozofii nowożytnej (Czachorowski, 2012).

Na czas odkrywania autentycznej filozofii św. Tomasza z Akwinu (i Arystotelesa) - (zadanie to jeszcze nie zostało ukończone, także w etyce), przypada praca naukowa Karola Wojtyły w dziedzinie etyki małżeńskiej. Jego „*Miłość i odpowiedzialność*” tchnąc nowatorskim spojrzeniem i językiem jest kolejnym etapem w dziejach klasycznie rozumianej filozofii małżeństwa. Pojęcie „przyjaźni” jest tu obecne, ale już nie pełni nadrzędnej, normatywnej roli. Trudno się zresztą dziwić, chociażby z racji przemian znaczeniowych tego terminu w nowożytności i współcześnie. Nazwanie jakiejś kobiety „przyjaciółką” męża z góry wyklucza, że jest to jego żona, a nawet narzuca wrażenie, iż jest to jego tzw. kochanka. Ale klasyczne, arystotelesowskie pojęcie „przyjaźni” jest zawarte w naczelnej normie moralności etyki małżeńskiej Karola Wojtyły, nazwanej „normą personalistyczną”.

2. „Norma personalistyczna” a przyjaźń

Warto wspomnieć, że Karol Wojtyła nadaje normie personalistycznej sens zarówno negatywny (obowiązek nieinstrumentalnego traktowania adresata działania) jak i pozytywny, czyli obowiązek „miłości”, obowiązek afirmacji szczególnej, nieinstrumentalnej wartości człowieka (Wojtyła, 1982, s. 27-33, 42-43). Karol Wojtyła podkreślał zwłaszcza wkład I. Kanta w sformułowanie „normy personalistycznej” (tamże, s. 30), ale - jego zdaniem - jest ona implikowana także w klasycznej, realistycznej etyce (Wojtyła, 1965, s. 9), w tym także etyce małżeńskiej. „Norma personalistyczna” jest tylko uszczegółowieniem naczelnej zasady etyki klasycznej, czyli „zasady realizmu” zob. Wojtyła, 1983, s. 34-37; por. Wojtyła, 1982, s. 23, s. 64), domagającej się uzgadniania własnego działania z realną rzeczywistością, w obrębie której człowiek działa. Zdaniem bowiem Wojtyły, „norma personalistyczna stara się uwydatnić szczególną pozycję człowieka jako osoby, jego stąd wynikającą odrębność i transcendencję” (Wojtyła, 1991, s. 85), bo relacja do osoby „w każdym działaniu ludzkim jest zawarta, bez względu na to, jak bardzo to działanie w swojej przedmiotowej treści mogłoby wydawać się »rzeczowe«”, dlatego też „działanie człowieka nie jest w ostatecznej analizie przede wszystkim realizacją świata, ale realizacją siebie: człowieczeństwa i osoby” (tamże). A zatem obowiązek afirmacji ponadrzeczowej i nieinstrumentalnej wartości osoby jest uszczegółowieniem obowiązku respektowania

realnego świata, w jego bytowym i aksjologicznym zróżnicowaniu (np. inaczej należy respektować osoby ludzkie, a inaczej zwierzęta i rośliny, a jeszcze inaczej – rzeczy).

„Normę personalistyczną” Karol Wojtyła uzasadnia zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio. Bezpośrednie uzasadnienie opiera się na doświadczeniu wstydu (tamże, s. 156-172), natomiast pośrednie odwołuje się do „natury osoby (...) to, czym każda osoba po prostu jest” (tamże, s. 29, 31). Koniec końców tymi istotnymi cechami osoby ludzkiej, które wykluczają instrumentalne traktowanie osoby jest bycie „podmiotem myślącym i zdolnym do samostanowienia – te dwie przede wszystkim właściwości odnajdujemy we wnętrzu osoby. Wobec tego zaś każda osoba z natury swej jest zdolna do tego, aby określała swe cele. Gdy ktoś inny traktuje ją wyłącznie jako środek do celu, wówczas osoba zostaje pogwałcona w tym, co należy do samej jej istoty, a równocześnie stanowi jej naturalne uprawnienie” (tamże, s. 29).

Mamy tu zatem wszystkie elementy konstytuujące arystotelesową koncepcję przyjaźni. Trzeba jednak pamiętać, że Stagiryta podjął się jej analizy (w VIII i IX księdze Etyki nikomachejskiej) na użytek określenia istoty dobra moralnego (Arystoteles, 1996, VIII, 1) a zatem i naczelnej miary dobra i zła moralnego (zwanej normą moralności). Widzieliśmy, że postulowany w „normie personalistycznej” szacunek wobec nieinstrumentalnej, ponadrzeczowej wartości osoby („godności osoby”) jest odpowiedzią na to, kim jest człowiek w swojej istocie, a zatem i wartości. Tak samo jest w arystotelesowej koncepcji przyjaźni, jako życzliwości wobec przyjaciela ze względu na to, kim on jest jako byt i dobro. Natomiast związki oparte tylko na przyjemności lub pożytku (określane przez Arystotelesa jako „przyjaźnie” nie we właściwym tego słowa znaczeniu, bo w nich drugi człowiek staje się środkiem do osiągnięcia własnej przyjemności lub pożytku) zachodzą nie „ze względu na to, że jest tym, kim jest” (tamże, VIII 3,1156 a 17), czyli nie „ze względu jego naturę”, ale są czymś „przypadkowym” (przypadłościowym). Treść i miarę przyjaźni (w sensie właściwym) wyznacza zatem, według Stagiryty, obiektywna rzeczywistość tego, kim jest w swojej realnej naturze – oraz w realnym dobru – człowiek jako adresat tej relacji. Widać, że owo człowieczeństwo ma swój wymiar aksjologiczny, który nie może być zredukowany do *bonum delectabile* i *bonum utile*. Przyjaźń jest odpowiedzią na to wsobne dobro, mające swój ontyczny fundament w koniecznej strukturze bytowej człowieka.

A zatem w Arystotelesa koncepcji przyjaźni znajdujemy ten sam fundament aksjologiczno-ontyczny, który zawiera Wojtyła „norma personalistyczna”. Ta naczelna norma moralności etyki Karola Wojtyły – także jego etyki małżeńskiej – pokrywa się znaczeniowo z postulatem „przyjaznego” odnoszenia się do innych, na który natrafiamy nie tylko u Arystotelesa ale i wielu innych przedstawicieli tzw. etyki klasycznej (por. Woroniecki, 1982, s. 201). Nowożytnie przemiany słowa „przyjaźń” – jego zakresu, ale także treści – utrudniają jednak budowanie etyki ogólnej, w której ten termin oznaczałby samą istotę i kryterium moralnego dobra. Z tych pewnie powodów Karol Wojtyła postarał się

o dobranie takiej szaty językowej dla swojej etyki małżeńskiej, w której „przyjaźń” jest obecna, ale nie stanowi terminologicznego klucza do całej tej etyki.

3. Miłość małżeńska jako dar osoby dla osoby

Karol Wojtyła nie poprzestaje na ujęciu małżeństwa jako rodzaju przyjaźni, ale określa je jako „coś więcej” niż przyjaźń (Wojtyła, 1982, s. 88). Owym „więcej” jest obustronny „dar z siebie”, zwany „miłością oblubieńczą”, jako „fundament trwałego nierozzerwalnego zjednoczenia osób” (Wojtyła, 1982, s. 90, s. 112-116; por. Wojtyła, 1974, s. 169; por. Wojtyła, 1978; por. Wojtyła, 1980, s. 16). Ów „dar z siebie” to „uczynienie swojego nieprzekazywalnego i nieodstępnego <ja> czyjąś własnością” (Wojtyła, 1982, s. 88; 112); por. Wojtyła, 1974, s. 166n), ale nie jest to oddanie siebie w sensie fizycznym (tak jak daje się rzeczy) psychologicznym (jako przeżycie oddania się) oraz w porządku ontycznym, (bo człowiek jest ontycznie „nieodstępowny”), ale oddanie siebie „w znaczeniu moralnym” (tamże, s. 166, 167, 165).

Konieczne jest jednak pamiętać, że Karol Wojtyła nie jest pierwszym, który tak właśnie ujął istotę małżeństwa (drugą formą miłości oblubieńczej jest „dziewictwo”, jako oddanie siebie samemu Bogu). W tym samym języku ujmuje miłość małżeńską np. D. von Hildebrand (Hildebrandt, 1929; 1930), E. Fromm (Fromm, 1994), ale także wielu wcześniejszych filozofów, począwszy chyba od Muzoniusza Rufusa, zapoznanego dzisiaj rzymskiego stoika, zwanego „rzymskim Sokratesem” (Muzoniusz Rufus, 1947). Także św. Tomasz pisze o obustronnym „należeniu do siebie” małżonków (Tomasz, 1982, q. 49 a. 5), co zakłada ich obustronne „danie się”. Również Duns Szkot określa małżeństwo jako „wzajemne obdarowanie” (Duns Szkot, 1968, T. 9, s. 582). Tym językiem posługiwał się także J. Fichte (Fichte, 1971, 1 V. (ale tylko dla określenia zaangażowania kobiety w małżeństwie), G. W. Hegel (1969, s. 174, 177). A. Comte (1973), a zwłaszcza I. Kant (2005). Ten ostatni rozmaite występki seksualne (np. poligamię) taktował jako naruszenie logiki małżeńskiego obdarowania.

Podobnie czyni K. Wojtyła (1982), włączając się w tę filozoficzną – a nie teologiczną – tradycję. Za ujęciem małżeńskiej miłości jako „daru osoby dla osoby” idzie traktowanie owego „daru” jako zasady normatywnej: „Pojęcie miłości oblubieńczej posiada kluczowe znaczenie dla ustalenia norm całej moralności seksualnej” (tamże, s. 160), ale w „*Miłości i odpowiedzialności*” ani ocena antykoncepcji, ani poligamii, czy rozwodów wprost nie odwołuje się do tej zasady. Widzimy to jednak w innych tekstach, pisanych zwłaszcza w okresie pontyfikatu.

Uzasadniając tezę, iż istotą miłości małżeńskiej jest „dar z siebie” K. Wojtyła opiera się na twierdzeniu o osobowym sensie ludzkiej seksualności: „Istnieje z pewnością jakiś bardzo szczególny związek pomiędzy *sexus* a osobą w porządku obiektywnym”, w wyniku czego „nie może być mowy o oddaniu seksualnym, które nie posiadałoby znaczenia oddania

osoby i nie wchodziłoby w jakiś sposób w orbitę tych wymagań, które mamy prawo stawiać miłości oblubieńczej” (tamże, s. 91). Z kolei uzasadnienie tezy, iż sfera seksualna ma znaczenie osobowe (a nie tylko przyrodnicze) odwołuje się znów do przeżycia wstydu seksualnego (tamże, s. 156), znajdując w ten sposób swoje doświadczalne ugruntowanie.

Jak widać, wymaganie moralne, aby małżeński związek był „darem osoby dla osoby” zakorzeniony jest w „normie personalistycznej”: bez „oddania siebie” małżeńskie współżycie – wyrażające specyfikę tego, co łączy małżonków –sprowadzone zostałoby na poziom tylko instrumentalnego traktowania drugiej osoby. Mówiąc w języku tradycji arystotelesowej „dar osoby dla osoby” jest wymaganiem „przyjaznego” odnoszenia się do drugiej osoby. Różnicę pomiędzy nimi K. Wojtyła (1974) określa wpierw jako różnicę stopnia. Każda życzliwość – właściwa przyjaźni – jest w jakimś stopniu daniem także siebie, a zatem w każdym czynie moralnie dobrym obecne jest „danie siebie” (tamże, s. 168). Z racji właściwego małżeństwu dania swojego ciała (dania siebie poprzez dar swojego ciała) mamy w małżeństwie graniczną postać obdarowania sobą, bo obdarowaniem całością swojej osoby. także w ramach całego życia. Karol Wojtyła postuluje zatem, aby rozważając stopień pełności daru uwzględnić zarówno znaczenie jego „intensywne, jak i ekstensywne” (tamże, s. 168), a zatem także to, że dar z siebie jest „nieodzowny dla zjednoczenia osób, dla tego, aby stanowiły one, mężczyzna i kobieta, szczególną wspólnotę i jedność” (tamże, s. 169).

Zakończenie

Światła nie stawiamy pod kocem. Tak też powinno być z personalistyczną etyką małżeńską Karola Wojtyły. Etyka jako nauka „praktyczna” ma pomagać możliwie wszystkim prowadzić życie moralne, również życie małżeńskie. Ale bez poprawnego rozumienia miłości małżeńskiej nie jest to możliwe. Pokazaliśmy zatem, jak etyka małżeńska K. Wojtyły – zwłaszcza jej naczelną normą moralności - wpisuje się odwieczną refleksję filozoficzną na ten temat, zarazem wnosząc do tego skarbcza ludzkości nowe elementy. „Norma personalistyczna” to uszczegółowienie naczelnej normy moralności właściwej etyce klasycznej, czyli „zasady realizmu”. Obowiązek uzgadniania własnego działania z realną rzeczywistością nakazuje liczenie się wpierw ze szczególną rangą ontyczno-aksjologiczną osoby ludzkiej, stąd też w etyce małżeńskiej ten element powinien zostać uwydatniony, jak to mamy w „normie personalistycznej” Karola Wojtyły. Z racji jednak tego, że małżeńska relacja zapośredniczona zostaje poprzez dar swojego ciała, w etyce małżeńskiej należy dookreślić naczelną miarę dobra i zła moralnego: jest nią dar osoby dla osoby.

Bibliografia:

Arystoteles, (1983). *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN.

Arystoteles, (1996). *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. M. Chigerowa i in., Warszawa: PWN.

- Arystoteles, (2001). *Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. M. Chigerowa i in., Warszawa: PWN.
- Augustyn, A. (2003). Wartości małżeństwa [De bono coniugali, I, 1], tłum. W. Eborowicz, (w:) A. Eckmann (red.), *Augustyn, Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, 343-390, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Comte, A. (1973). *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum. B. Skarga, Warszawa: PWN.
- Czachorowski, M. (2005). *Heterofobia?* Tychy: Maternus Media.
- Czachorowski, M. (2009). *Spór o nierozzerwalność małżeństwa*, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Czachorowski, M. (2012). Przyjaźń w filozofii, (w:) *Encyklopedia katolicka*, t. XVI, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Descartes, R. (2001). *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Duns Scotus, J. (1968). *Questiones in IV. libros Sententiarum*, (w:) *Ioannis Duns Scoti, Opera omnia* (wyd. L. Wadding, t. 1-12, Lyon 1639; repr. Hildesheim, t. 9.
- Fichte, G. (1971), *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (Erster Anhang des Naturrechts: Grundriß des Familienrechts)*, (in:) G. Fichte (ed.), *Sämtliche Werke*, Berlin: I. H. Fichte.
- Fromm, E. (1994). *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Warszawa: PWN.
- Hegel, G. W. F. (1969). *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa: PWN
- Hildebrand, D. von, (1971). *Das Wesen der Liebe; Gesammelte Werke*, t. 3, Regensburg: Josef Habel.
- Hildebrand, D. von (1930). *Metaphysik der Gemeinschaft*, Augsburg: Haas & Grabherr.
- Kant, I. (2005). *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa: PWN.
- Keaty, A. W. (1998). Charity as Friendship, *The Thomist*, Vol. 62, 581-601.
- Ksenofont, (1967). *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN.
- Musonius Rufus (1947). *Discourses*, (in:) C. Lutz (ed.), *Musonius Rufus, The Roman Socrates*, New Haven: Yale University Press.
- Platon (1975). *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN.
- Platon, (1994). *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk.
- Reale, G. (1996). *Historia filozofii starożytnej*, tłum. I. Zieliński, t. II, Lublin: RW KUL.
- Reale, G. (1999). *Historia filozofii starożytnej*, tłum. I. Zieliński, t. IV, Lublin: RW KUL.
- Swieżawski, S.(1998). *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa: Aletheia.
- Tomasz z Akwinu, (2007). *Summa contra gentiles*, tłum. Z. Włodek, W. Zyga, t. 2, Poznań: W Drodze.
- Tomasz z Akwinu, (1967). *Suma teologiczna*, t. 16, II-II q. 23-46.
- Tomasz z Akwinu, (1982). *Suma teologiczna*, Suppl., q. 41-68, t. 32: Małżeństwo, tłum. F.W. Bednarski, Londyn: Veritas.

- Wojtyła, K. (1982). *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin: Wydawnictwo TN KUL; pierwsze wydanie: *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Lublin 1960: Wydawnictwo TN KUL; wydanie II, rozszerzone i uzupełnione, Kraków: Znak.
- Wojtyła, K. (1965). Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej. Refleksje i postulaty, *Roczniki Filozoficzne*, 13, 5-25.
- Wojtyła, K. (1974). O znaczeniu miłości oblubieńczej, *Roczniki Filozoficzne*, 22, 162-174.
- Wojtyła, K. (1978). Antropologia encykliki Humanae vitae, *Analecta Cracoviensia*, 10, 9-28.
- Wojtyła, K. (1983). *Elementarz etyczny*, Lublin: TN KUL.
- Wojtyła, K. (1980). Personalistyczna koncepcja człowieka, (w:) *Specjalistyczne aspekty problemu antykoncepcji*, 9-38, Rzym: Studium Przywydźiałowe Teologii Rodziny.
- Wojtyła, K. (1986). *Wykłady lubelskie*, Lublin: TN KUL.
- Woroniecki, J. (1986). *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I-II, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.