

KS. KAZIMIERZ BUKOWSKI

MIŁOŚĆ CZYNNIKIEM KONSTYTUTYWNYM OSOBY W UJĘCIU MAURICE'A NÉDONCELLE'A (1905—1976)

Odwieczne pytanie „kim jest człowiek?” przybiera u Nédoncelle'a kształt bardziej precyzyjny. „Być filozofem — pisze Jean Lacroix — to odkryć akt pierwszy, w jakimś sensie radykalny, w którym i poprzez który osoba najgłębiej siebie wyraża”¹. Nédoncelle pyta, co jest tym podstawowym aktem, w którym i poprzez który osoba wyraża siebie najlepiej. Jak go autor uzasadnia?

Od czasów Sokratesa, poprzez Kartezjusza do Husserla analizowano bądź definicję względnie opis osoby, bądź też badano problem konstytuowania się drugiego w „czystej” transcendentalnej świadomości; postawa pierwsza groziła monadologią — uważaniem osób za odizolowane od siebie niekomunikowalne monady; postawa druga z jednej strony prowadzi do transcendentalnego idealizmu, a z drugiej grozi uprzedmiotowieniem, „urzeczowieniem” osoby².

W badaniach nad osobą trzeba wyjść od konkretnego stosunku człowieka do człowieka. Tak głosi interpersonalizm, zwany inaczej „dialogizmem” lub „intersubiektywnością dialogiczną”, którego czołowym przedstawicielem jest Martin Buber (*Ich und Du*, 1923). Stanowisko to podziela Nédoncelle. Albowiem — jego zdaniem — osoba nie jest odizolowana monadą; przeciwnie, z istoty swej osoba jest bytem komunikowalnym, co więcej, tylko ona ze wszystkich bytów jest zdolna do komunikacji duchowej, a nawet do bezpośredniej, najściślejszej bytowej komunii z drugimi. Tak więc to, co podmiotowe (*subjectif*) z istoty staje się intersubiektywne (*intersubjectif*), zaś to, co osobowe (*personne* jest w swej istocie międzyosobowe (*interpersonnel*).

Kim więc jest człowiek? Jest on rozumnym indywiduum „komunikowalnym” (*communicabilis*), to jest zdolnym do poznania i miłowania oraz do bycia poznany i miłowany. Osoba jest z istoty relacją JA i TY, opartą na wzajemnej miłości. Miłość — zdaniem Nédoncelle'a — jest owym podstawowym aktem, w którym i poprzez który osoba sie-

¹ J. Lacroix, *Mort de Mons. M. Nédoncelle — Un métaphysicien de la personne*, „Le Monde” 2 XII 1976, s. 28.

² Por. K. Bukowski, *Wzajemność świadomości — drogą do odkrycia osoby oraz Miłość — wola wzajemnej osobowej promocji* (w druku).

bie wyraża. Istotę zaś miłości stanowi wola wzajemnej osobowej promocji (*volonté de promotion*)³.

„W swej najpełniejszej formie — pisze autor — miłość nie może nie być osobową miłością; osoba nie potrafi zrozumieć siebie poza siatką miłości, jaka łączy podmioty. Istnienie relacji miłości między świadomościami to fakt, który uważam za uprzywilejowany i który służy mi za punkt wyjścia; po przeanalizowaniu, ów fakt uprzywilejowany staje się nawet czymś w rodzaju klucza: dzięki niemu odsłania mi się natura osoby. W miłości istnieje jakaś wola wzajemnej promocji, jakieś pragnienie pomagania drugiemu, by był uniwersalną perspektywą, by posiadając siebie — dawał siebie, by nie izolował się, lecz ustanawiał ład między wszystkimi podmiotami, a tym samym, by siebie rozwijał. Tak więc podstawowa relacja dwóch świadomości, którą można nazwać dia-
dą, prowadzi do odkrycia i określenia istotnych elementów natury osobowej. Twierdzić wraz ze mną, że osoba jest uniwersalną perspektywą, to w pewnym sensie powtarzać starą formułę, według której osoba jest rozumnym indywiduum. Ale to znaczy także dorzucić coś, czego przede wszystkim nie widzi się w klasycznej definicji (osoby), a co posiada zasadnicze znaczenie: zakorzenienie w konkretnym i totalnym porządku miłości”⁴.

Ów altruizm wpisany w istotę osobowego bytu prowadzi do całego ciągu paradoksalnych twierdzeń: każda percepcja drugiego implikuje jakieś minimum wzajemności; każda wzajemność — od początku i z istoty — wiąże się z miłością; każda miłość osobowa jest jednocześnie uczuciem, poznaniem i wolą promocji; wreszcie każda wola promocji pro-
wokuje ciągłość w świecie osób, a najpierw tożsamość niejednorodną JA i TY, jako że JA i TY utożsamiają się w akcie miłości, a jednocześnie zachowują swą odrębność i niepowtarzalność. Krótko mówiąc pesymizmowi Sartre'a („inni to piekło”) Nédoncelle przeciwstawia optymistyczną wizję: drugi człowiek nie jest ograniczeniem dla JA, lecz jego źródłem i udoskonaleniem.

Nic dziwnego, że taki optymizm Nédoncelle'a budził sprzeciw. F. Alquié, recenzując *Vers une philosophie de l'amour* (1946), pisał: „Według M. N. miłość wychodzi od osób i kieruje się ku nim (wiadomo, że według Platona, przeciwnie, miłość kieruje się ku jakościom i istotom, a do osób odnosi się jedynie przez omyłkę, która przerywa wszelką refleksję). Praca N. zawiera znakomite analizy (w szczególności dotyczące wzajemności) i prowadzi do metafizyki MY, co ma ogromne znaczenie. Ale można by mu zarzucić, że opisuje miłość, w której niewielu ludzi mogłoby rozpoznać to, co oni nazywają miłością. Według M. N. kto ko-

³ Tenże, *Miłość...*

⁴ M. Nédoncelle, *Conscience et Logos*, Paris 1961, s. 8 n.

cha, pragnie samodzielnego rozwoju TY, wolności drugiego, miłości łączącej świadomości we wspólnocie duchowej [...] Optymizm M. N. zbija z tropu. Jesteśmy tu daleko od Sartre'a, który w miłości widział jedynie walkę [...] M. N. nie chce określać miłości przez posiadanie, lecz przez „promocję”. A to oznacza, że on nie wyjaśnia anomalii miłości, a zadowala się ich odrzuceniem poza to, co stanowi jej istotę [...] Oto trudność każdej tezy o miłości. Gdy zejdzie się do konkretów, opisuje się nie miłość, lecz cały kompleks uczuć, takich jak próżność, chęć aprobaty, pragnienie dominacji itp. Już Sokrates zwracał uwagę, że taka metoda jest daremna, że trzeba uchwycić miłość w jej istocie. Ale poszukując istoty miłości, ryzykuje się uchwycenie tylko odczłowieczonej abstrakcji lub jakiegoś mistycznego porywu, a nie tego, co dla większości ludzi jest miłością. Platon uniknął tego błędu, opisując w posób godny podziwu szczeble prowadzące od miłości bardziej boskiej — do najbardziej ślepych popędów. Prace traktujące o chrześcijańskiej miłości rzadko docierają do takiego bogactwa. W ten sposób okazują się być raczej traktatami moralnymi, wskazującymi czym miłość być powinna, a nie zdają sprawy z tego, czym jest”⁵.

Odnosnie do platońskiej koncepcji miłości trzeba dodać — zdaniem Nédoncelle'a — że podobną wizję miłości głosił Pascal, który jednak przeczuwał daremność miłości skierowanej ku jakościom, a nie osobom. „Jeśli ktoś mnie kocha dla mego rozumu, dla mej pamięci — pisze Pascal — czy kocha mnie? Nie, ponieważ mogę stracić te przymioty nie tracąc samego siebie”. I dodawał: „Nie kochamy tedy nigdy osoby, ale jedynie przymioty”⁶. Nédoncelle nie podziela pesymizmu Platona i Pascala odnośnie przedmiotu miłości. „Przylgnąć do samej osoby — mówi autor o Pascalu — wydawało mu się tyle niemożliwe, co niesłuszne. Lecz ów pesymizm sprawia, że niezrozumiała jest [wówczas] percepcja drugiego i siebie samego, a także pojęcie miłości [...] Wszelka miłość, która ma inną rację formalną niż dostęp JA i TY do wzajemnej komunii, jest ułudą miłości”⁷.

Aczkolwiek więc Nédoncelle nie zajmuje się poszczególnymi formami miłości, jakie spotykamy w codziennym życiu, nie można mu odmówić poczucia realizmu. Poszukuje on bowiem tego, co stanowi istotę miłości, a to, jego zdaniem, łączy się nierozzerwalnie z osobą: miłość wypływa z osoby i zmierza ku osobie. Nie należy się dziwić, że każdy, kto nie dostrzega ukierunkowania miłości ku osobie, bywa zakłopotany perspektywą Nédoncelle'a i zdziwiony jego optymizmem odnośnie do istnienia

⁵ F. Alquié, *Études sur l'amour*, „La Gazette des Lettres” 30 (1947) s. 11, 15.

⁶ B. Pascal, *Myśli*, tł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1968, s. 157 n.

⁷ M. Nédoncelle, *Reciprocité des consciences*, Paris 1942, s. 11 n.

minimum wzajemnej miłości. Nawet G. Marcel, który przecież opowiada się za istnieniem osobowej miłości, skierowanej nie do jakości, lecz do osób, w liście (z r. 1943) do autora — po ukazaniu się *Reciprocité des consciences* oraz *La personne humaine et nature* — zgłasza swoje trudności, co do istnienia minimum wzajemnej miłości: „Nie sądzę, by miało się prawo twierdzić, iż osoba nie może być poznana bez niejasnej [przynajmniej] wiedzy o tym i nie pragnąc tego”⁸. Marcel sądzi, że weryfikacja tego twierdzenia jest bardzo trudna, ale przyznaje, że jego przyjęcie *a priori* — z powodów metafizycznych — jest wygodne.

Bardzo znamienna jest odpowiedź Nédoncelle'a. W liście do G. Marcela kładzie on nacisk na to, iż każda osoba przez sam fakt istnienia w świecie i dla świata — czy jej się to podoba czy nie — z konieczności otwiera się na inne osoby, ofiaruje siebie innym. Osoba nie może się zamknąć we własnej skorupie nawet wtedy, gdy tego pragnie. „Ów pierwotny dar ze siebie — kontynuuje autor — złożony w przestrzeni i czasie nie jest wolny w tym sensie, jak wolne są nasze poszczególne decyzje, lecz w kontekście naszej pierwotnej woli życia i jego kontynuowania przez nas, istoty ucieleśnione i zanurzone w tym świecie”⁹. Postawa ta do tego stopnia charakteryzuje osobę, że z jednej strony każdy, w swym pierwotnym odruchu ofiarowuje siebie, by mógł być poznany i kochany; z drugiej zaś strony nie poznajemy naszego JA, nie poznając równocześnie TY. Syntetycznie ujmując to Nédoncelle w słowach: „Atom osobowej miłości jest jednocześnie i bezpośrednio dwustronny”¹⁰.

Tak oto przeszliśmy do drugiego fundamentalnego zagadnienia: Jak Nédoncelle uzasadnia swoją tezę, że podstawowym aktem, w którym i poprzez który osoba siebie wyraża, jest miłość rozumiana jako wola wzajemnej osobowej promocji? Innymi słowy jakie dzieła miłości usprawiedliwiają przekonanie, że jest ona najwyższą wartością w świecie osób? Miłość i tylko ona — zdaniem Nédoncelle'a — umożliwia trzy sprawy: poznanie osoby, ukształtowanie dojrzałej osobowości i ostateczne przewyciężenie tragiczności świata osób, wyrażającej się w istnieniu zła oraz cierpienia.

POZNANIE OSOBY

Pierwszym owocem miłości — zdaniem Nédoncelle'a — jest zdolność poznania osoby przez osobę. Wnioskowanie przez analogię i wszelkie

⁸ List G. Marcela do M. Nédoncelle'a z 13 V 1943 w: C. Valenziano, *Introduzione alla filosofia dell' amore de M. Nédoncelle*, Roma 1962, s. 86.

⁹ Tamże.

¹⁰ M. Nédoncelle, *Reciprocité...*, s. 16.

rozumowanie są poznaniem prawdopodobnym i docierają tylko do „okolic” przedmiotu poznawanego. Jedynie intuicja — połączona z jakąś formą refleksji — jest w stanie w sposób pewny odsłonić istotę osoby. Podkreślając znaczenie intuicji, autor nawiązuje do platonizmu i augustynizmu. Czy jest owa intuicja?

Warto zaraz dodać, że autor prezentuje własną wizję intuicji. Zwykle uważano rozumowanie za poznanie pośrednie, zaś intuicję za poznanie bezpośrednie. Nédoncelle — jak niżej zobaczymy — pod pewnym względem uzna intuicję za poznanie bezpośrednie, pod innym zaś za poznanie pośrednie.

Intuicja — zdaniem Nédoncelle'a — jest poznaniem pojedynczej i konkretnej rzeczywistości, której pełne wdzięku przesłanie ona przyjmuje (*la connaissance de réalités singulières et concrètes dont elle reçoit le message gracieux*)¹¹. W zastosowaniu do filozofii personalistycznej autora oznacza to, że:

- owymi pojedynczymi i konkretnymi rzeczywistościami są osoby;
- osoby są podmiotami a zarazem „przedmiotami” poznania, czyli jest to typ poznania właściwy dla świata interpersonalnego (podmiot-podmiot);
- byt drugiej osoby jest mi dany w przeżyciu (*le vécu*) mego bytu osobowego, za pośrednictwem mej osoby, dlatego intuicja jest poznaniem pośrednim, tylko bowiem Absolut poznaje siebie i nas bezpośrednio, my natomiast poznajemy innych i Boga pośrednio;
- byt poznający i poznawany wzajemnie się przenikają lub są współobecne i z powodu owej pierwotnej „bliskości” osób poznających się można intuicję nazwać bezpośrednią;
- obecność drugiej osoby jest dla mnie jakimś „pełnym wdzięku przesłaniem”, które ja przyjmuję;
- poznanie przez analogię i przez wnioskowanie są jedynie poznaniem prawdopodobnym, które dociera tylko do „okolic” przedmiotu poznawanego;
- jedynie intuicja jest właściwym poznaniem dla świata osób, chociaż refleksja jest też nieodzowna, refleksja rozpoczyna się i kończy intuicją;
- człowiek nie odebrałby od drugiego „przesłania pełnego wdzięku”, gdyby był obojętny lub pełen nienawiści do innych. Tak więc miłość — i tylko ona — jest sercem intuicji; w miłości elementy woli, tywne, poznawcze i uczuciowe stanowią niepodzielną całość.

Poznanie nie poruszone aktem miłości jest poznaniem właściwym dla świata rzeczy; zastosowane do osoby prowadzi do jej „urzeczowienia”

¹¹ Tenże, *Conscience...*, s. 170.

(podmiot-przedmiot), zatrzymuje się na „masce” osoby, nie odsłaniając jej „wewnętrzności”. Tylko akt miłości przebija „maskę” i ujmuje osobę jako osobę, a nie jako rzecz pośród rzeczy (podmiot-podmiot).

Warto jeszcze zwrócić uwagę na kontrowersyjną tezę Nédoncelle'a, która mówi, że akt miłości jest zarazem poznaniem i działaniem (*pensée-action*): odsłania osobę, a jednocześnie ją buduje, współ-tworzy na zasadzie wzajemności. Oto spotkaliśmy kogoś — wyjaśnia autor — kto budzi w nas nieufność i antypatię. Nasza negatywna reakcja psychologiczna wydaje się być pierwsza w poznaniu drugiego. Nie jest ona jednak pierwsza. Zanim powstały uczucia negatywne, poznaliśmy tę osobę aktem miłości. Percepcja — jako akt miłości będącej wolą osobowej promocji — z definicji zwraca nas ku drugiemu i zobowiązuje do uznania istnienia TY (akt woli); gdyby tej akceptacji istnienia TY nie było, nie poznalibyśmy tej osoby. Uczucia negatywne (obojętność, nienawiść i pochodne) są metafizycznie i epistemologicznie późniejsze; uczucia pozytywne (miłość, dobroć, życzliwość) są pierwotniejsze i współistotne dla spotkania osób. Altruistyczne poznanie TY jest równocześnie jakimś działaniem wzbogacającym owo TY; jest to wzajemne poznanie i wzajemne oddziaływanie udoskonalające JA i TY. Z tego właśnie powodu akt miłości jest zarazem wzajemnym poznaniem i działaniem (*pensée-action*)¹².

Widać tu od razu chęć Nédoncelle'a ukazania pierwszeństwa miłości w całym świecie wartości, jej prymatu metafizycznego i epistemologicznego oraz etycznego. Akt intuicyjnej miłości umożliwia poznanie osoby, samo rozumowanie przez analogię nie jest poznaniem pewnym, lecz tylko prawdopodobnym. Autor, podobnie jak Scheler, widzi dwojaką rolę miłości w poznaniu drugiego człowieka: miłość nie uprzedmiotawia osoby, lecz niejako ją uobecnia, umożliwiając w ogóle uchwycenie osoby; poza tym tylko miłość zdolna jest odsłonić przynajmniej niektóre rysy bytu osobowego. Nédoncelle różni się od Schelera pojmowaniem miłości: „otwarcie się” osoby według Schelera odbywa się na podłożu emocjonalnym, natomiast w przekonaniu Nédoncelle'a jest ono aktem woli, rozumianej jako syntetyczna funkcja człowieka, obejmująca w sobie rozum i uczucia¹³.

Ale tu rodzi się istotna trudność, którą podnosił — jak widzieliśmy wyżej — G. Marcel: z powodów metafizycznych wygodnie jest przyjąć, ale niełatwo udowodnić, że osoba może być poznana jedynie wówczas, gdy aktem woli „otwiera się” dla drugich. Chodzi tu głównie o tzw. przez Nédoncelle'a pierwszą fazę wzajemności, np. stosunek rodziców do

¹² Tenże, *Intersubjectivité et ontologie*, Louvain—Paris 1974, s. 16.

¹³ A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1982, s. 86 n.

niemowlęcia, lekarza do nieprzytomnego, kiedy sama obecność niemowlęcia czy pozbawionego przytomności — zdaniem autora — jest już jakimś minimum wzajemności, rekompensatą za trud dla nich ponoszony. By wybrnąć z trudności, autor wyróżnia oprócz świadomej wolności, mocą której podejmujemy decyzje, „pierwotną wolę życia”: sama obecność osoby jest jakimś darem ze siebie, „otwarcie się” na świat osób. W wyższych stadiach wzajemności konieczna jest już osobista decyzja: albo odrzucająca ofertę (faza druga), albo z wdzięcznością ją przyjmująca (faza trzecia: wdzięczność dziecka czy ucznia), albo odwzajemniająca się ofiarowaniem siebie drugiemu (faza czwarta)¹⁴.

Czy miłość pozwala poznać drugiego bez ograniczeń? Scheler sądził, że poza zasięgiem poznania jest sfera cudzych doznań zmysłowych oraz sfera „intymności” osobowej; otwarcie się człowieka przez miłość nie jest więc nigdy zupełne i nie może być zupełne¹⁵. Stanowisko Nédoncelle'a w tym przedmiocie nie jest jednoznaczne. Z jednej strony autor uważa intuicyjne poznanie osoby przez osobę za podobne do ekstazy Plotyna czy do mistycznego oglądu, co mogłoby sugerować zupełność poznania w „zachwyceniu” — twarzą w twarz. Z drugiej zaś strony autor podkreśla, iż jedynie Bóg jako Stwórca poznaje wszystko bezpośrednio, my natomiast — jako stworzenia i „działające odbiorniki” — poznajemy Boga, drugich i świat poprzez naszą podmiotowość, a to zdaje się wskazywać na niedoskonałość, niezupełność osobowego poznania.

PROMOCJA I DOSKONALENIE OSOBY

Oprócz poznania drugim wielkim dziełem miłości — jako woli wzajemnej promocji — jest wszechstronne doskonalenie świata osób. Istnienie w człowieku twórczej wolności wskazuje, że osoba nie jest nigdy kimś zakończonym. Osoba — jak wszelka postać życia — jest metamorfozą. Ale życie ludzkiej świadomości jest metamorfozą szczególnego rodzaju. Aby ją ukazać w całej specyfice, Nédoncelle wprowadza koncepcję „idealnego JA”. Czym jest owo „idealne JA”?¹⁶

1. Idealne JA

Nédoncelle wyróżnia w podmiocie trzy warstwy JA:

- a) JA „przedmiotowe” (*moi objectif*), czyli stronę psycho-fizyczną człowieka; owo pseudo-JA jest samotne; z jednej strony utożsamia się ono z jakościami „zaczepionymi” na osobie, a z drugiej w przypadku

¹⁴ Por. K. Bukowski, *Miłość...*

¹⁵ Por. A. Węgrzecki, *jw.*, s. 91—95.

¹⁶ M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957, s. 121—134; *Reciprocité...* s. 78 n., 100 nn.

- asymilacji jakości przez osobę, wyraża ono „wewnętrzność osobową” człowieka;
- b) JA „empiryczne” lub „pozytywne” (*moi empirique ou positif*), które już jest świadomością pragnącą siebie wciąż przekroczyć ku JA boskiemu;
- c) JA „idealne” (*moi idéal*) jest równoważne wszystkiemu TY; odkrywa ono siebie w percepcji drugiego, a zwłaszcza w boskim TY. JA idealne istnieje w komunii z jakimś TY, ale nie traci bynajmniej swej tożsamości, przeciwnie JA idealne odkrywa w TY swoją tożsamość oczyszczoną ze wszystkiego, czym nie jesteśmy.

W ścisłym tego słowa znaczeniu, z ludzkiego punktu widzenia, moje idealne JA istnieje jedynie w boskim TY, gdyż dla każdego z nas jest ono wciąż przed nami jako zadanie do realizacji. W tym więc znaczeniu idealne JA dopiero się staje. JA idealne urzeczywistnia się etapami, w podwójnej, pracowitej historii podmiotów. Stąd owe maksymy Nédoncelle'a, że COGITO wiąże się z COGITOR I COGITAMUS, a SUM łączy się nierozdzielnie z FIO.

Nédoncelle jest przekonany, że idealne JA — mimo pewnej dwuznaczności, niestałości życia duchowego — bardzo dobrze wyraża to, że my tworzymy wciąż samych siebie. JA idealne, ku któremu ciągle zmierzamy — a winniśmy aktywnie zmierzać — dobrze wyjaśnia zarówno naszą jednostkowość osobową, jak i uniwersalność. Najpierw idealne JA umożliwia realizację naszej osobowej indywidualności. Niektórzy myśliciele sądzili, że dominantą postępowania człowieka jest poszukiwanie dobra będącego raczej „na zewnątrz” człowieka, np. w postaci jakiejś idei dobra. Interpersonalizm porzuca ideę na korzyść osoby: człowiek jest powołany do realizacji własnej osobowości, ale nie w odizolowaniu od innych, przeciwnie — we wzajemności z drugim, z jakimś TY. Wolność, jaka się wyraża poprzez idealne JA, nie jest wolnością zmierzającą do bycia atomem lub jakimś JA bez TY. Przeciwnie, JA idealne jest wolnością, która modeluje formę i treść relacji łączącej JA z TY. Wolność ta bowiem wymaga solidarności, która odpowiada bytom wolnym i jest zgodna z przyczynowością interpersonalną.

Po wtóre, idealne JA jest środkiem umożliwiającym uniwersalizację naszej indywidualności, nie niszcząc tej ostatniej. JA idealne asymiluje naturę na korzyść osoby: jakości naturalne, witalny psychizm ustępują miejsca osobowemu JA¹⁷. Więcej, idealne JA pozwala na jedność JA i TY w ludzkiej wzajemności. Osmoza JA i TY — nazywana przez Sterna „introcepcją” — zakłada u osób poddanych „zewnętrzności” jakieś idealne pośrednictwo, czyli idealne JA. Można wyróżnić pewne stopnie owego

¹⁷ Por. K. Bukowski, *Wzajemność świadomości...*

pośrednictwa. Najpierw JA idealne może posiadać rysy zapożyczone od drugiego wskutek nieświadomego lub świadomego naśladowania TY. Dzieje się tak pod wpływem podziwu, który jeszcze nie jest życzliwością. Z kolei introcepcja jest głębsza, gdy JA podziela cele czy wartości, jakim ktoś drugi służy. Ma to miejsce we współpracy: cel drugiego staje się moim celem, wartości drugiego stają się moimi wartościami. Prawdziwa i doskonała introcepcja powstaje wtedy, gdy nie „przedmioty” zewnętrzne — przymioty, wartości, cele — ale sam podmiot drugiego staje się celem dla mojego bytu. Wówczas zachodzi zgodność JA i TY w ideale: JA przemienia się przez TY, TY przemienia się przez JA. JA integruje TY i z nim się utożsamia i przeciwnie, idealne TY integruje JA i z nim się utożsamia. Prawdziwa introcepcja jest wzajemną twórczością. Wzajemna twórczość zaś jest najgłębszą formą ciągłości, jaka może powstać między ludzkimi osobami.

Czy introcepcja, osmoza JA i TY, nie jest zakamuflowaną postacią egoizmu? Jedność JA i TY do pewnego stopnia może zaistnieć w nienawiści, np. we wspólnej decyzji popełnienia zabójstwa. W tym sensie introcepcja jest procesem, który w pewnej mierze obojętny jest na wartości czy antywartości. W przypadku współników grzechu można jednak mówić co najwyżej o demonicznej współnocie rujnującej *universum* w JA i TY, słowem — o pozornej uniwersalności. Prawdziwa uniwersalność jest nieosiągalna dla niemoralnych introcepcji opartych na zimnej obojętności czy nienawiści. Tylko miłość JA do TY, a przez TY otwarta na wszystkie ludzkie osoby i na boskie TY, tylko taka miłość prowadzi do prawdziwej uniwersalności, nie niszcząc przy tym niepowtarzalnej indywidualności JA i TY.

2. Idealne JA wyrazem boskiego TY

Idealne JA dobrze wyraża naszą jednostkowość i uniwersalność: pierwszą o tyle, że wciąż tworzymy siebie, własną *interiorité personnelle* i ją rozwijamy w pracowitej komunii osobowej. Jednocześnie idealne JA dobrze wyraża naszą uniwersalność: rozkwit idealnego JA jest nieodłączny od analogicznego rozwoju jakiegoś TY. Miłość, która jest duszą rozkwitu, nie zamyka nas w egoizmie, lecz otwiera nas na cały świat osób.

Czy można jednak dostrzec Boga w owym idealnym JA? Na pozór wydaje się to bardzo trudne. Z jednej bowiem strony idealne JA niejako przesłania nam Boga, a z drugiej wydaje się utożsamiać z jakimś ideałem, który znika w Absolucie. By rozproszyć owe wątpliwości trzeba pamiętać o introcepcji. Otóż introcepcja pokazała nam, że idealne JA nie jest podobne do jakiegoś nieprzenikalnego muru. Idealne JA trzeba raczej porównać do osmotycznej membrany, albo ściślej do woli TY

obecnej w JA: JA pragnie istnienia TY, TY pragnie istnienia JA, przy czym wzajemne odkrycie siebie i wzajemna wola promocji stanowią jeden akt. Odnośnie zaś do obiekcji dotyczącej rzekomego rozpadnięcia się idealnego JA w Absolutcie należy wspomnieć o tym, że duchowy rozwój nie pomniejsza niepowtarzalności osoby. Przykładem są tu geniusze: ich powołanie uniwersalne nie niszczy ich indywidualności, lecz tym bardziej ukazuje we wszystkich ich dziełach.

W jakim jednak sensie można powiedzieć, że idealne JA jest wyrazem boskiego TY? Co najmniej w potrójnym sensie. Przede wszystkim każdy z nas w tym, co stanowi o naszym byciu osobowym, jest zawsze poprzedzony przez Kogoś, kto — posługując się muzyczną metaforą — wpisał w nas muzyczny temat, czyli owo idealne JA; wariacje na ów temat pochodzą od nas, ale sam temat łączy nas ze Stwórcą.

Po wtóre idealne JA może się nieskończenie rozwijać nie tylko w ludzkiej komunii międzyosobowej, ale także przez realizowanie wartości absolutnych piękna, prawdy i dobra. Nade wszystko zaś idealne JA osiąga pełny rozkwit w introcepcji z boskim TY — przez kontemplację i religijną modlitwę. „Bóg ustanowił modlitwę, aby udzielić swym stworzeniom zaszczytu przyczynowości”¹⁸. Ta myśl Pascala — zdaniem Nédoncelle'a — wyraża przede wszystkim przekonanie o podmiotowej skuteczności modlitwy (pogoda ducha, umocnienie). Poza tym pośrednio mieści się tu wiara w uległość materii względem ludzkiego ducha. Wreszcie dzięki modlitwie stajemy się współpracownikami boskiego planu: Bóg powierza nam nas samych, a w pewien sposób i samego Siebie¹⁹.

Obecność boskiego TY konieczna jest jeszcze z innego tytułu. Jest ona gwarancją obecności drugiego i absolutnej ciągłości świata osób. My tworzymy w nas i wokół nas jedynie jakości. Nie stwarzamy własnego JA idealnego, ani idealnego TY. Boskie TY daje nam pewność obecności drugiego i pewność ciągłości świata osób. Bez istnienia boskiego TY nie zrozumiałe byłoby istnienie naszego idealnego JA czy idealnego TY. W gruncie rzeczy nie zrozumiałe byłoby także spotkanie drugiego czy też absolutna ciągłość osób. Idealne JA jako dar Stwórcy jest trwałym śladem obecności Stwórcy w nas i w świecie osób.

Rozważyliśmy dwa dzieła miłości. Miłość umożliwia poznanie osoby przez osobę. Ona też — i tylko ona — zdolna jest ukształtować dojrzałą osobowość, moje idealne JA złączone ze wszystkimi TY ludzkimi, szczególnie zaś z boskim TY. Czy miłość osobowa potrafi też wyjaśnić i przezwyciężyć tragiczność świata osób, wyrażającą się w istnieniu zła i cierpienia? Byłoby to trzecie wielkie dzieło interpersonalnej miłości.

¹⁸ B. Pascal, jw., s. 376.

¹⁹ M. Nédoncelle, *Prière humaine, prière divine*, Paris 1962, s. 130.

MIŁOŚĆ W OBLICZU ZŁA I CIERPIENIA

Dramat i tragizm człowieka — zdaniem Nédoncelle'a — polega na tym, że ludzka kondycja zagrożona jest przez zło: zło fizyczne i moralne, zło wokół człowieka i zakorzenione w nim samym oraz wyrządzone innym osobom. W tej sytuacji rodzi się podstawowe pytanie: czy filozofia miłości wyjaśnia los ludzki w obliczu wszystkich cierpień i nieszczęść, jakie spotykamy na drodze ku naszej pełnej samorealizacji? Inaczej mówiąc, jak wytłumaczyć problem zła i cierpienia, kontrastujący z koncepcją boskiego TY jako pełni Dobra i absolutnej Miłości, która jest początkiem i obrazem ludzkiej osoby?

Problem nie jest łatwy, gdyż istnienie zła fizycznego i moralnego wydaje się być nie do pogodzenia z wizją Boga-Miłości jako Stwórcy wszystkich osób i wszystkich rzeczy. Poza tym, z punktu widzenia personalizmu trzeba pytać również o to, czy zło istniejące w człowieku — jako wina lub ukryte zarzewie — może być przewycięzone. Jeśli tak, to jakimi środkami, ludzkimi, czy nadludzkimi. To wszystko zaś wiąże się z zagadnieniem ludzkiego losu. Wreszcie rodzi się kolejny problem. Czy człowiek wrogo ustosunkowany do drugiego może się z nim pojednać? Jaka wartość zdolna jest wzbudzić ducha braterstwa? Każde zło, fizyczne czy moralne, implikuje dewaloryzację bytu, staje się więc złem metafizycznym. Także i problem zła w aspekcie filozofii miłości staje się zagadnieniem metafizyki miłości. Jak zatem rozwiązać ów problem zła?

1. Istota zła

Zło — zdaniem Nédoncelle'a — istnieje w najrozmaitszej postaci. Jednakże małe czy średnie zło nie jest jeszcze problemem dla człowieka; dopiero wielkie katastrofy czy wielkie cierpienia są budzącą grozę tajemnicą. Najpierw zło jawi się jako *UEBEL*, a więc rezultat ślepej gry sił natury i jakiegoś niemiłosiernego prawa (trzęsienia ziemi, kataklizmy pogodowe, katastrofy, także choroby i wszelki ból fizyczny). Owo zło obecne w „naturze” jest objawem jakiejś totalnej wojny trwającej w przyrodzie.

Zło fizyczne w postaci *UEBEL* może zrodzić *BOSHEIT* — postać duchowego zła wyrażającego się w duchowej perwersji czy buncie człowieka, co nieuchronnie prowadzi do wewnętrznego rozkładu człowieka jako osoby. Z kolei istnieją duchowe cierpienia spowodowane przez cierpienia innych zwłaszcza osób niewinnych lub dzieci. Istnieją też cierpienia typu intelektualnego, które rodzi ignorancja, błąd, niepokój w obliczu tajemnicy kosmosu i losu ludzkiego.

Zło istnieje nie tylko jako nieszczęście. Najgroźniejszą postacią zła

jest zawinione przez człowieka wobec drugiego człowieka i wobec Boga: deprawacja siebie i innych, czyny dokonane pod wpływem nienawiści i zazdrości, chciwości i żądzy władzy, okrucieństwa i niesprawiedliwości, pychy i nieczystości. Wszystko to jest moralnym buntem przeciw dobru, odrzuceniem miłości, która jest jedyną siłą uzdalniającą osobę do wewnętrznego scalenia i do jej duchowego rozkwitu. Zło popełnione przez człowieka jest jeszcze większym skandalem, gdy drugi nie żałuje za swój czyn, a przeciwnie — nim się przechwala i raduje; gdy niegodziwym lepiej się powodzi niż osobom szlachetnym.

Tak więc zło w różnych swych przejawach staje się problemem o podstawowym znaczeniu. Zarówno zło płynące ze strony zagrożeń tkwiących w przyrodzie, jak też z woli zdeprawowanej drugiego człowieka. Wszelkie zło zagraża rozwojowi osoby i rozkwitowi miłości. Na czym polega istota owego zła?

Stwierdzenie pierwsze: Świat rzeczy stworzonych materialnych nie jest złem w sobie. Przeciwnie, przez sam fakt istnienia rzeczy są raczej dobrem. Są bowiem bytami, a byt utożsamia się z dobrem. W tym sensie równie istoty duchowe i ludzkie osoby jako byty stworzone są dobre. Z uwagi jednak na to, że są stworzeniami, z istoty swej są bytami niedoskonałymi i z tego powodu mogą stać się okazją, pokusą, przyczyną do upadku, czyli grzechu i zatracenia²⁰.

Stwierdzenie drugie: Zło pojawia się tam, gdzie jest duch, także duch ucieleśniony, jakim jest ludzka osoba. Zło nie jest jakąś pozytywną rzeczywistością, którą można rozważać poza światem ducha. Przeciwnie, zło jawi się jako nieobecność dobra w świecie ducha. „Komunikacja zła istnieje jedynie dzięki mediacji ducha [...] Natura nie stawia problemu dobra czy zła, gdy się ją rozważa poza [światem] ducha. Problem zła pojawia się tylko wtedy, gdy się rozważa naturę w powiązaniu z człowiekiem lub w ukierunkowaniu na człowieka”²¹.

Stwierdzenie trzecie: W obliczu Boga nie ma jakiegoś nieosobowego zła istniejącego samoistnie. Istnieją tylko rzeczy niedoskonałe, które mogą być przyczyną perwersji, słabości ducha stworzonego, a więc przyczyną braku dobra. Dobro i zło — według Nédoncelle'a — nie są rzeczywistościami przeciwstawnymi w tym sensie, jak mówimy o prawej czy lewej stronie, o górze i o dole. Dobro jest akceptacją bytu, rozwoju osobowego w powiązaniu ze światem osób — wszystkich osób. Zło jest jakimś buntem wobec bytu i wobec swego osobowego rozwoju, buntem wobec innych ludzi i wobec Boga. Oznacza to, że Bóg nie stwarza zła. Bóg stwarza świat natury i świat osób, które same w sobie są czymś dobrym, ale które — z racji swej niedoskonałości i skończoności — mogą stać się

²⁰ Tenże, *Reciprocité...* s. 161 nn.

²¹ Tamże, s. 264 n.

okazją do powstania jakości negatywnych i mogą się od dobra odwrócić. Uwagi te, zwłaszcza stwierdzenie ostatnie, posiadają doniosłe znaczenie, gdyż rzucają snop światła na związek istniejący między Bogiem a problemem zła.

2. Bóg a problem zła

W jakiej perspektywie należy stawiać i rozwiązywać problem zła: w perspektywie istnienia Boga, czy też odrzucenia Jego istnienia? Problem zła należy stawiać i rozwiązywać tylko w jednej z przedstawionych hipotez. „Albowiem definicja nieładu nie jest taka sama w hipotezie, według której Bóg istnieje i w hipotezie odrzucającej Jego istnienie. Jeśli się stawia problem zła bez uwzględnienia istnienia Boga, a następnie próbuje się ów problem rozwiązywać z uwzględnieniem istnienia Boga, próba ta pozbawiona jest spójności; jest to poszukiwanie rozwiązania kwadratury koła. Trzeba postawić i rozwiązać problem zła trzymając się jednej osi”²².

Weźmy pod uwagę hipotezę ateistyczną. Prawdę mówiąc, dla ateisty nie ma problemu zła. Jeśli bowiem osobowy Bóg nie istnieje, wówczas wszechświat jest wielkim absurdem i igraszką ślepego losu. Nikt nie jest za ten stan rzeczy odpowiedzialny. Nie ma zła i nie ma dobra. Istnieją tylko cierpienia, jakich ludzie subiektywnie doświadczają. Albo raczej istnieje jedynie zło, jakiemu my — ofiary ślepego losu i absurdu — podlegamy. Jest to zło, które powinniśmy przyjąć jako takie. Jeśli Bóg nie istnieje, nie ma powodu mówić o skandalu i o niesprawiedliwości. Zło sprowadza się do jakiejś udręki, a dobro do jakiegoś subiektywnego wyboru.

Inaczej jest w sytuacji opowiedzenia się za teizmem. Gdy przyjmuje się istnienie Boga, wydaje się, że odpowiedzialność za niedoskonałość stworzeń i możliwość ich perwersji spada na Stwórcę. On bowiem powołał je do istnienia jako niedoskonałe stworzenia. Ponadto Boga obwinia się nie tylko o zło istniejące, ale także o ateizm i obojętność świata względem Niego oraz o wszelkie zło, jakie stąd wypływa. Słowem: „Najwyższy Absolut ma zdać sprawę z innych form absolutów, które są Jego sobowtórami”²³. Albo więc Bóg nie jest nieskończenie dobry, albo nie jest wszechmocny.

Tymczasem teiści wierzą w Boga nieskończenie dobrego i nieskończenie wszechmocnego. Jeśli przeto Bóg jest Miłością, wydaje się nie ulegać wątpliwości, że istnieje jakieś wyjaśnienie tajemnicy zła. Więcej, jedynie samoistny i kochający Bóg zdolny jest przewyciężyć zło. „Dziecinadą jest pytanie, czy problem zła jest możliwy do rozwiązania w teizmie.

²² Tamże, s. 261.

²³ Tamże, s. 262.

Z samej hipotezy [istnienia Boga] wynika, że powinien być możliwy do rozwiązania”²⁴.

Prześledźmy teraz różne próby wytłumaczenia zagadki zła: rozwiązanie idealistyczne, z pozycji mędrca oraz teistyczno-personalistyczne.

3. Idealistyczne rozwiązanie problemu zła

Według idealistów wszystkie rzeczy istniejące są tylko funkcją myśli²⁵. Myśl jest pierwotna, rzeczy natomiast są jej wytworami. Każde ludzkie cierpienie, fizyczne czy moralne, jest tylko cierpieniem pomyślanym, bólem ducha, bądź jako poczucie winy i wyrzuty sumienia, bądź też jako trwoga czy niepokój. W tym sensie każde cierpienie jest złem metafizycznym. Przy czym zło metafizyczne według idealistów różni się od koncepcji klasycznej, według której implikuje ono zawsze dewaloryzację bytu dotkniętego złem. Co może być lekarstwem przeciw tak rozumianemu złu? Lekarstwem przeciw cierpieniu i wybawieniem z grzechu jest duch obecny immanentnie we wszystkich rzeczach. W jaki sposób? Po prostu trzeba poznać zło. Zło rozpoznane przestałoby nam ciążyć jako udręka i przytłaczać jako los nieunikniony. Obudzona myśl pozwoli nam zapomnieć o złu i oderwać się od niego; umożliwi nam obiektywne poznanie jego przyczyn lub wyrażenie naszego protestu wobec zła. W ten sposób według idealistów zło staje się jakimś dialektycznym poruszeniem duchowej aktywności. Zło wyrywa człowieka ze snu i budzi w nim gotowość czuwania, działania i sprzeciwu, co określa istotę ducha obecnego w człowieku. Człowiek może odkryć swoją duszę jedynie wtedy, gdy opiera się złu. Cierpienie jest więc jakimś twórczym niepokojem dla myśli, źródłem rozumnego, a więc ludzkiego działania. Zło draży w człowieku jego wewnętrzny wymiar i stwarza dystans między człowiekiem a naturą. Kiedy człowiek uświadamia sobie cierpienie, równocześnie zdobywa pewność o realności i wartości swego ducha, który cierpienie może przetrwać i je zneutralizować.

Jaką zatem rolę spełnia zło? Jest to rola pozytywna, wyrażająca się w tworzeniu autentycznej woli w człowieku. W ten sposób realizuje się duch w człowieku. Zło umożliwia realizację ducha w człowieku. To jest celem zła i — jeśli tak można powiedzieć — szczęściem. W takim ujęciu problem zła jest fałszywym problemem, który znajduje rozwiązanie w momencie jego postawienia. Albowiem cierpienie pomyślane przez ducha jako zło byłoby przewyciężone przez tegoż ducha, który myśli o złu. Tak więc zło rozpuszcza się w myśli, jak cukier w herbacie.

Pozornie może się wydawać, że Nédoncelle ceni koncepcję idealistyczną, mówiąc z jednej strony, że zła nie można pojąć poza światem ducha,

²⁴ Tamże, s. 268.

²⁵ E. Borne, *Le problème du mal*, Paris 1973, s. 14 nn.

a z drugiej — że problem zła winien być rozwiązany w łączności z duchem. „Paradoksem jest, że odkrywam doskonale to, co jest złem, przezwyciężam je, wymykam się mu i nie potrzebuję już lekarstwa przeciw niemu”²⁶. Kontekst myślowy jednak wskazuje wyraźnie, że Nédoncelle przekracza idealistyczną koncepcję, podkreślając pozytywny charakter zła. Według niego oprócz zła dobrowolnie popełnionego, zawinionego, istnieje też to niesprawiedliwie narzucone człowiekowi; jedno i drugie jest realnym złem, bytowo dewaloryzującym osobę. Autor stawia św. Augustynowi zarzut jednostronności, gdy ten dostrzega tylko zło moralne. „Św. Augustyn ma rację mówiąc, że całe zagadnienie [zła] łączy się z porządkiem osobowym. Nie ma [jednak] racji, sprowadzając [zło] do zła moralnego. Za jednym zamachem przekreśla on istnienie zła narzuconego, podleganie złu naturalnemu obecnemu w człowieku, bierność człowieka będącego ofiarą zła [...] Znosi pozytywny charakter zła, by łatwiej usprawiedliwić Boga. Według niego jednym złem, jakie się liczy, jest zło bezpośrednio chciane (...) Najbardziej zagadkowym aspektem zła nie jest zło dobrowolnie chciane, lecz zło niesprawiedliwie narzucone”²⁷.

Poza tym, wbrew twierdzeniom idealistów, uświadomienie sobie istnienia zła przez człowieka nie tylko go nie pomniejsza, lecz zło obiektywne powiększa. Np. świadomość utraty pewnych wartości materialnych, witalnych, moralnych, jest często dotkliwszym bólem niż sama utrata jakichś wartości. W tym sensie cierpienie, a więc zło uświadomione i przeżywane, wskazuje na istnienie zła obiektywnego, ale go nie usuwa. Trzeba przeto szukać innego rozwiązania.

4. Koncepcja „mądrościowa”

Choć Nédoncelle o niej nie mówi warto wspomnieć o koncepcji „mądrościowej”. Wielu myślicieli od czasów starożytnych próbuje rozwiązać problem zła z pozycji mędrca. Mądrość jawi się jednocześnie jako wizja świata, a zarazem jako określony sposób postępowania. Mądrość pragnie siłami ludzkiego ducha zrozumieć świat jako całość wraz ze wszystkim, co w nim jest tajemnicze, łącznie z zagadką zła i cierpienia; jest wysiłkiem zmierzającym do sensownego ujęcia rzeczywistości. Zło należy więc rozwiązywać w perspektywie całości, konieczności i piękna świata.

Podstawowe twierdzenie mądrości — według Et. Borne'a — głosi tożsamość Wszystkiego z Dobrem. Byt jest jeden. Byt jest najwyższą wartością. To, co się dzieje w świecie przedstawień, jest tylko czymś przejściowym. Wojna, dzuma, głód — to wydarzenia przejściowe, które nie są atrybutami Wszystkiego. Człowiek ma wrażenie zła, gdy jest

²⁶ M. Nédoncelle, *Reciprocité...* s. 267.

²⁷ Tamże, s. 266.

oddzielony od Całości. Myśląc o Wszystkim, mędrzec potrafi umieścić cierpienie i winę na właściwym miejscu w architekturze Całości. Dzięki Wszystkiemu znika więc nieszczęście jako fałszywy absolut i tajemnica nieprawości jako kłamstwo.

Po wtóre, mędrzec musi znać konieczność, czyli związek przyczyn i skutków, następstwo czasów, sytuacyjny determinizm. Wszystkie te konieczności wskazują na nieuniknioną, także na nieuchronną złą, nieszczęść i śmierć. W oczach mędrca zbiorowa zbrodnia lub fanatyzm rozważana *sub specie necessitatis* nie różni się niczym od konieczności pojawienia się burzy czy lawiny. Tak więc wszelki nieład zostaje podniesiony do poziomu ładu.

Trzeba wreszcie znać Piękno w Całości, to znaczy dostrzec, że brzydota i zniekształcenie są tylko szczegółami w ogromnym dziele sztuki. Piękno — od stoików do Leibniza — jest właściwością ducha, podstawową cechą bytu. Zasada piękna wpisana w świat ducha i bytu stanowi rozwiązanie problemu zła, ona rozgrzesza zło. „Zło — pisał Plotyn — nie jest wreszcie, dzięki mocy i naturze dobra, samym złem, albowiem ukazuje się z konieczności w jakichś pięknych więzach na podobieństwo jeńców w złotych kajdanach: one zakrywają materię, ażeby jej widok nie raził bogów i ażeby ludzie mieli nie zawsze tylko zło do widzenia, lecz ilekroć je nawet widzą, obcowali także z widziadłami piękna — gwoli przypomnienia!”²⁸.

Mądrość rozwiązuje zatem problem zła w perspektywie Całości, Konieczności i Piękna świata²⁹. Różne warianty owej mądrości znaleźć można u wielu filozofów: od buddystów³⁰ i Lao-Tse³¹, poprzez Permenidesa, Heraklita i Plotyna, aż do Hegla i neoheglistów³². Jest ona mądrością przedfilozoficzną, która mówi człowiekowi: wpisz swój byt w jakąś konieczną i piękną Całość, tańcz i słuchaj muzyki — wówczas nie będzie dla Ciebie problemu zła³³.

Czy Nédoncelle usiłuje rozwiązać problem zła według koncepcji „mądrościowej”? Autor pragnie rozwiązać ów problem w perspektywie całości, konieczności i piękna świata. Pod tym względem nie różni się od koncepcji „mądrościowej”. Różni się jednak w istocie od niej tym, że zamiast jakiejś anonimowej, wyzbytej z żądz i transcendentnej Całości, uznaje istnienie osobowego Boga. Osobowy Bóg kieruje całością wszech-

²⁸ Plotyn, *Enneady*, tł. A. Krokiewicz, t. 1, Warszawa 1959, s. 140.

²⁹ Tamże, s. 101 nn.

³⁰ H. von Glasenapp, *Religie chrześcijańskie*, tł. S. Łypacewicz, Warszawa 1966, s. 55—87 (zwłaszcza s. 67—76).

³¹ Tamże, s. 94—113.

³² E. Borne, jw., s. 75 nn.

³³ Tamże.

świata ku ostatecznemu celowi, ku ostatecznej harmonii opartej na miłości.

5. Koncepcja teistyczno-personalistyczna

„Osia, wokół której postawiliśmy problem zła i szukaliśmy jego rozwiązania [...] jest osoba; a osoba implikowała istnienie Boga”³⁴. Nédoncelle proponuje rozwiązywanie problemu zła na gruncie teizmu i personalizmu. Autor pragnie najpierw teizm oczyścić z deizmu. Dlatego nade wszystko odrzuca bluźnierczą wizję Boga obojętnego względem świata, Boga, który godzi się na zniszczenie i cierpienie świata. Odrzuca też wizję Boga jako najwyższego obserwatora, który doświadcza nas, by cieszyć się widokiem naszych udręk i upadków. Odrzuca wizję Boga-uwodziciela wynajdującego ponętne pokusy, a potem tortury, by móc znęcać się nad ludźmi. Nie przyjmuje również manichejskiej koncepcji zakładającej istnienie dwóch wrogich sił kosmicznych, mocy złej i mocy dobrej, które dają rzekomo początek wszystkiemu co złe i wszystkiemu co dobre na świecie. Autor sądzi, że manichejska doktryna wypływa z myślowego lenistwa. „Jeśli chaos i zasada porządku odwiecznie istnieją, myśliciel zaniecha pokonania wielu trudności spekulatywnych: opowiada się jakoś za przeciętnością i płaskim myśleniem”³⁵.

Niektórzy teologowie narażają się na zarzut podobny do stawianego manichejczykom. Obwiniają szatana o istnienie zła na świecie, pragnąc w ten sposób odciążyć miłość Bożą z odpowiedzialności za istnienie zła. Ale wówczas rodzi się podobne pytanie, jak w przypadku manicheizmu, na co zwracał uwagę już św. Augustyn: „Si diabolus auctor, unde et ipse diabolus?”³⁶.

Rozwiązanie klasyczne w teologii i filozofii chrześcijańskiej pragnie uniknąć bluźnierstwa i dlatego chce zdjąć z Boga odpowiedzialność za istnienie zła. Św. Augustyn mniema, iż Bóg jest tylko „ordinator malorum”, a nie „creator malorum”. Św. Tomasz z Akwinu sądzi, że Bóg jest jedynie przyczyną materialną zła, a nie przyczyną sprawczą. Autora te tłumaczenia nie przekonują: „Wystarczy, by Bóg był Stwórcą materialnej dyspozycji, ażeby argumentacja ta znalazła się w pułapce”³⁷.

Słabością tych wszystkich rozwiązań — według Nédoncelle'a — jest to, iż uznają tylko jeden rodzaj przyczynowości, tzn. przyczynowość techniczną, mechaniczną. Rozumowanie inspirowane jest myślą grecką: upodobnia się Boga do inżyniera-fabrykanta lub też do zegarmistrza, a ponie-

³⁴ M. Nédoncelle, *Reciprocité...*, s. 261.

³⁵ Tamże, s. 272.

³⁶ Św. Augustyn, *Confessiones* VII 3.

³⁷ M. Nédoncelle, *Reciprocité...*, s. 271.

waż „wyprodukowane rzeczy”, to jest świat i człowiek, są niedoskonałe, któż jeśli nie Bóg odpowiedzialny jest za istnienie zła fizycznego i moralnego? Przy założeniu takiej deistycznej wizji Boga-fabrykanta i zegarmistrza rozumowanie to jest poprawne. Trzeba oczyścić wizję Boga z deizmu — oto pierwsze zadanie.

Po wtóre — zdaniem Nédoncelle'a — należy odrzucić zastosowanie przyczynowości technicznej, mechanicznej, fizycznej do człowieka. Natomiast należy wziąć pod uwagę przyczynowość osobową. W przyczynowości mechanicznej przyczyna i skutek są rzeczami, przedmiotami. Przy założeniu takiej przyczynowości osoba „produkuje” rzeczy lub dowolnie je modyfikuje. Tymczasem Bóg w odniesieniu do człowieka nie jest przyczyną istnienia „przedmiotów”, lecz wolnych podmiotów. Bóg nie jest rzemieślnikiem (*homo faber*), lecz stwarza osoby rozumne i wolne, a więc w przyczynowości osobowej przyczyna i skutek są istotami rozumnymi i wolnymi. Działanie jednej osoby w niczym nie narusza wolności i życia wewnętrznego drugiej osoby. Działanie Boga stwarza wolność i „wewnętrzność osobową” (*interiorité personnelle*) oraz pragnie wewnętrznej autonomii drugiego.

Aby więc zrozumieć wartość i znaczenie osób stworzonych, trzeba wziąć pod uwagę dwie sprawy. Najpierw naturę i cel osobowej przyczynowości, a następnie naturę i cel osobowego skutku. Przyczyną osobową, czyli Stwórcą jest w tym przypadku Bóg nieskończenie dobry i wszechmocny, wolny wolnością absolutną. Bóg jako pełnia Dobra nie może i nie chce stwarzać zła. Celem i zamiarem stwórczego działania Bożego są nie tyle rzeczy i przedmioty, co osoby; świat rzeczy i przedmiotów jest stworzony dla człowieka i tylko w perspektywie ludzkiego losu rozumiałe jest istnienie innych stworzeń. Stwórczego działania Bożego w świecie nie można zrozumieć w oderwaniu od zamiarów Boga względem człowieka. Bóg — według Nédoncelle'a — kieruje się „boską celowością związaną z naszym losem”³⁸.

Słowo „celowość” (*finalité*) — według autora — posiada wiele znaczeń. Można mówić o celowości czysto instrumentalnej, związanej z działaniem człowieka jako *homo faber*. Przyszłość jest dla terażniejszości celem; ów cel jest przewidziany lub możliwy do przewidzenia. Cel istnieje w stadium początkowym, zrealizowany przestaje istnieć. Celowość instrumentalna nie ma zastosowania do relacji międzyludzkich. Nikt nie chce być traktowany jako środek do osiągnięcia jakiegoś celu, lecz jako cel sam w sobie.

Z kolei cel może się jawić jako ostatnie ogniwo w chronologii zda-

³⁸ Tamże, s. 275.

rzeń zwłaszcza duchowych. Finalizm ten może wystąpić w dwojakiej postaci. Pierwsza postać finalizmu: brak ciągłości w kolejno po sobie następujących autonomicznych etapach. Postać druga: przeciwnie, wszystkie poprzednie etapy rekapitulują się w ostatnim. Przyszłość wchłania przeszłość, tworząc wraz z nią jakąś spójną całość. W tej rekapitulacyjnej formie finalizm utożsamia się z osobową przyczynowością. Relacje intersubiektywne w terażniejszości są zawsze nieukończone, fragmentaryczne; ich ostateczne spełnienie, pełna rekapitulacja jest przedmiotem rozumnej nadziei. W perspektywie przyszłości możemy dopiero pojąć nasze przeznaczenie i przeznaczenie świata w nas obecnego.

Osobowa przyczynowość celowa wiąże się nierozzerwalnie z ciągłym przekształceniem. W takim ujęciu absolutna miłość jest jednocześnie przyczyną i celem całego procesu rozwoju osobowego. Osoba ludzka jako istota wolna i twórcza ma siebie stopniowo realizować i to etapami czasowo-przestrzennymi. Boska przyczynowość pragnie bowiem istnienia człowieka jako istoty wolnej, twórczej. Oczywiście człowiek zawsze jest tylko stworzeniem, a więc istotą pod względem doskonałości niższą od swego Stwórcy. Przyczynowość osobową należy więc rozumieć w łączności z totalną celowością. Przeznaczenie człowieka i świata oświetla dopiero ostateczny rekapitulacyjny finalizm. Ową rekapitulacyjną celowość nazywa Nédoncelle finalizmem *personalistycznym*. Bóg pragnie istnienia osób. W konsekwencji pragnie On także, by osoby były duchami ucieleśnionymi. Przez swą duchowość osoby różnią się diametralnie od świata natury, zaś przez swą cielesność blisko są materii. Stworzenia osobowe powołane są do samorealizacji, przy wykorzystaniu świata natury, ale z poszanowaniem praw kierujących kosmiczną ewolucją³⁹.

Jak w tej perspektywie finalizmu *personalistycznego* i *kosmicznego* rozwiązać problem zła? W tym miejscu trzeba uprzytomnić sobie wszystko, co Nédoncelle mówi o twórczej roli miłości w kształtowaniu ludzkiej osoby. Wystarczy wspomnieć o trzech zasadach, które — stanowiąc etos *personalisty* — wyznaczają niejako program działania zmierzającego do przewyciężenia zła w przyrodzie i zła spowodowanego przez człowieka.

Zasada pierwsza: Kto prawdziwie kocha, miłuje wszystkich, albo nikogo nie kocha. *Aut omnes, aut nemo*. Można to wyrazić jeszcze inaczej: Staraj się traktować innych tak, by wszyscy któregoś dnia mogli stać się twymi przyjaciółmi (miłość nieprzyjaciół).

Zasada druga: Miłość nie jest bierną kontemplacją. Przeciwnie, ona

³⁹ Tamże, s. 276.

jest jednocześnie poznaniem i działaniem (*pensée-action*), co umożliwia twórcze przewartościowanie siebie i innych osób. Człowiek jest istotą myślącą, która pyta o sens nieszczęść i cierpienia, krzywd i niesprawiedliwości. Miłość nie zwalnia człowieka z troski o budowanie sprawiedliwych układów społecznych; przeciwnie, umacnia go w zmaganiu o humanizację świata. Sama sprawiedliwość jednak nie wystarcza, bowiem nie jest ona zdolna do odzyskania przeszłości. Tylko miłość potrafi przemienić przeszłość i teraźniejszość i ukierunkować je ku przyszłości. Najpierw miłość ukazuje bezsens obojętności i nienawiści oraz sens przebaczenia i cierpienia. Z jednej strony miłość ukazuje absurd zła i prawa odwetu, z drugiej zaś ukazuje rolę cierpienia w oczyszczaniu osoby z egoizmu, konsolidowaniu się hartu ducha, kształtowaniu ofiarności i zdolności do poświęceń, bez czego nie ma dojrzałej osobowości. Cierpienie jest zawsze jakimś „katharsis” dla człowieka. Przyjęte bez buntu, przewyciężone wierną miłością ku boskiemu TY, nadaje nową wartość naszej przeszłości i teraźniejszości. Ostateczny sens nieszczęść i zła zawinionego przez człowieka ukazuje się w pełni dopiero z najodleglejszej perspektywy przyszłości. Wygnanie nie jest gorzkie, jeśli raj istnieje.

Zasada trzecia: Miłość człowieka jest przede wszystkim spłacaniem długu zaciągniętego wobec innych ludzi, szczególnie zaś wobec Boga. Literatura i sztuka, nauka i filozofia, warunki do ludzkiej egzystencji, nade wszystko dar życia, są nieustannym darem, który wciąż otrzymuję darmo, nawet gdy jestem otoczony faktyczną czy pozorną obojętnością lub nienawiścią ze strony pewnych osób, nawet wtedy nie wolno mi odpłacać złem za zło. Zło można przewyciężyć tylko dobrem, przebaczeniem i wspaniałomyślnością. Wspaniałomyślność i przebaczenie oczyszczają mnie z egoizmu oraz usuwają z mego wnętrza truciznę odwetu czy obojętności na losy drugiego człowieka; one też — i tylko one — zdolne są przemienić drugich, jak mnie przemieniają i otworzyć ich na dojrzałą miłość, a więc odwzajemnioną. Darem nad darami jest miłość Boga ku mnie, jaka nieustannie towarzyszy mej egzystencji. Bóg pragnie mnie totalnie, Jego miłość zawsze wyprzedza moją odpowiedź, On zna mnie lepiej niż ja sam siebie. Bóg nie cofa swej miłości ku mnie nawet wówczas, gdy ja ją odrzucam; On mnie szuka, by mnie odnaleźć. Ponieważ Bóg nas miłuje, nawet śmierć cielesna nie potrafi unicestwić życia; śmierć prowadzi do pełnego i ostatecznego spotkania ludzkich JA z boskim TY.

Można stąd wyciągnąć jeden wniosek: autentyczna miłość człowieka do człowieka w wielu przypadkach potrafi zapobiec złu; w wypadku zaś jego zaistnienia — jako rezultatu ślepych sił natury lub ludzkiej przewrotności, miłość zdolna jest przewyciężyć zło dobrem, co prowadzi do udoskonalenia siebie i innych. Ostatecznego jednak przewyciężenia wszel-

kich postaci zła może dokonać tylko absolutna Miłość, która *par excellence* jest osobą i miłością.

Czy wszakże Bóg nie jest odpowiedzialny za owo ryzyko zła jako Stwórca człowieka, istoty wolnej, ale niedoskonałej? „Być odpowiedzialnym za ryzyko, jakim jest możliwość [popelnienia] zła nie jest tym samym, co być odpowiedzialnym za zło. Dlatego Platon myśli, że Bóg pragnie czegoś najlepszego raczej niż dobra, a Pelagiusz utrzymuje, co nie jest pozbawione głębi, że tak było lepiej, gdy grzech był możliwy”⁴⁰. Czy nie ma tu jakiejś dwuznaczności: z jednej strony Bóg pragnie ryzyka zła, bowiem stwarza człowieka wolnym, a z drugiej Bóg nie chce zła i przewycięża je ostatecznie dzięki osobowej celowości rekapitulacyjnej? Pozornie wygląda, że Bóg chce i nie chce zła. Tymczasem w obu przypadkach chodzi o dwie różne rzeczy. Bóg pragnie istnienia wolnych osób i to w ściśle określonym sensie: Bóg-Miłość pragnie istnienia wolnych osób, a nie niewolników. Gdy osoby te popełnią zło, nawet wówczas Bóg ich nie porzuca, lecz „pozwala wszystko wprowadzić na płodną orbitę Opatrzności stwórczej i działającej we wszechświecie”⁴¹.

Bóg jako Miłość jest więc ostatecznym wyjaśnieniem tajemnicy zła. W jakim sensie? W Bogu wszystkie rzeczy i sprawy oraz osoby znajdują swoje ostateczne wypełnienie, zakończenie. ACHEVER, czyli „wypełnić, zakończyć”, jest dla Nédoncelle'a zbyt dwuznacznym słowem. Autor woli posługiwać się wyrażeniem Kanta i Hegla: AUFHEBEN — doprowadzić coś do pełni poprzez zniszczenie jego ograniczeń. Otóż cierpienie, zło, grzech, znajdują w Bogu swoje ostateczne wypełnienie w znaczeniu kantowskim i heglowskim. Bóg nie jest grzechem ani cierpieniem, ani złem, ale On bierze wszystko to na siebie w nas i przewycięża je ostatecznie. „Każde nieszczęście tego świata przecierpiane w nieskończonej miłości jest dla niej komunią; a owa jedność wszechświata odnaleziona w jego odkupieńczym źródle sprawia, że najgorsze nieszczęścia dają się pogodzić z radością zwycięstwa”⁴².

Dynamizm Bożej Miłości góruje nad ryzykiem i złością ludzkiej woli. Oczyszcza ją i przewycięża jej błędy i upadki. Czy znaczy to, że każdy człowiek będzie odkupiony na końcu czasów? Każdy, kto zechce. Wolność trwająca z uporem w złu zatracca siebie. W tym właśnie sensie wolność jest ryzykiem dla człowieka, możliwością wyboru zła. „Bóg nie jest przyczyną zła, jeśli jest przyczyną [istnienia] osób; Bóg jest przyczyną [istnienia] osób jedynie w perspektywie wieczności. Przypisywać Bogu, że jest przyczyną [istnienia] jakiegoś fragmentu, okresu, aspektu, znaczy zapominać o istnieniu całości”⁴³. Zło choćby najdotkliwsze w swej istocie jest

⁴⁰ Tamże, s. 280.

⁴¹ Tamże, s. 276.

⁴² Tamże, s. 298.

⁴³ Tamże, s. 286.

zawsze jakimś fragmentem, aspektem przemijającym w stosunku do odwiecznego Bożego planu, w którym wszelka postać zła będzie przeciężona. Z punktu widzenia osobowego finalizmu trzeba powiedzieć, że Bóg nie jest przyczyną zła. „Jest On przyczyną [istnienia] osób zaangażowanych w walkę ze złem”⁴⁴.

Co z tych wszystkich przesłanek osobowego finalizmu wynika? Bóg pragnie istnienia osób i stwarza je jako istoty wolne, zaproszone do współpracy z Nim w kontynuacji dzieła stwarzania świata i jego udoskonalenia. Świat materii ma służyć człowiekowi jako środowisko dla rozwijania się jego aktywności. Przez współpracę w dziele stwarzania świata człowiek realizuje siebie: przez swój wysiłek i dar Bożej Miłości. W personalistycznej perspektywie historia świata jest historią miłości. Dlaczego? Albowiem u początku i przy końcu świata i człowieka, a także podczas ich trwania i rozwoju istnieje miłość. JA realizuje siebie w relacji z jakimś TY, której maksimum rozkwitu jest wzajemna miłość. Miłość jest szczególnym znakiem nadziei. Dziś miłość zdaje się nie rozwiązywać w zupełności problemu zła w tym sensie, że nie usuwa cierpień i nieszczęść ze świata. Ale miłość oświeśla problem zła z perspektywy ostatecznej przyszłości, kiedy już nie będzie łyzy, ni cierpienia, ni śmierci. Miłość ukazuje realną możliwość wybawienia świata i człowieka od zła. Wówczas powszechna komunია osób stanie się faktem. Boskie TY jako Miłość jest ową najpełniejszą nadzieją przewyciężenia wszelkiego zła. „Komunia duchów opiera się na istnieniu Bożej miłości, która wieńczy wiecznością to, co poczęło się w czasie, a także ogranicza bunt lub wieczną wrogość”⁴⁵.

WNIOSKI KOŃCOWE

Człowiek jako osoba najpełniej wyraża siebie w akcie miłości. Akt miłości jest jednocześnie aktem poznawczym i działaniem promującym oraz udoskonalającym drugiego: miłość — i tylko ona — w intuicji na wzór ekstazy Plotyna czy mistycznego oglądu odsłania nam byt osobowy drugiego, a zarazem jest wolą promocji drugiej osoby, przy czym od samego początku istnieje już jakieś minimum wzajemności poznawczo-udoskonalającej między JA i TY. Owo minimum wzajemnej miłości może się rozwinąć ku maksimum, kiedy następuje pełna komunია osobowa JA-TY i powstaje MY, co wcale nie oznacza, że ztraca się niepowtarzalna wartość każdego z partnerów diady.

Nédoncelle dobrze ukazał kruchość i wielkość „atomu miłości”. Człó-

⁴⁴ Tamże, s. 280.

⁴⁵ Tamże, s. 326.

wiek jest duchem ucieleśnionym, który istnieje i żyje w świecie „natury”, czyli materii. Materia ze swej istoty jest czynnikiem separującym, oddzielającym JA i TY. Tylko miłość zbliża i jednoczy osoby. Ale miłość, jak wszystko na świecie, może ulec zniekształceniu, zafałszowaniu, wynaturzeniu. Istnieje miłość nieszczęśliwa i istnieją namiastki miłości (sadyzm, masochizm, chęć uwiedzenia i zawłaszczenia, kokieteria i pochlebstwo), które czasem trudno odróżnić od autentycznej wartości. Poważnie zagrażają miłości zazdrość i zmysłowość czy niewierność. Wiele cierpień też rodzi ludzka niedoskonałość: przeciętność ukochanego lub brak wspaniałomyślności u kochającego. To wszystko prawda. Ale prawdą jest również — zdaniem Nédoncelle'a — że człowiek jako osoba jest zdolny do miłości, zaś swoje istnienie i rozwój nieustannie jej zawdzięcza. Zadaniem człowieka jest spłacanie długu wdzięczności: żyjemy w świecie osób, którym zawdzięczamy wszystko, czym jesteśmy. Człowiek nie stwarza człowieka, ale go odkrywa i wpływa na jego rozwój aktem miłości, która jest wolą osobowej promocji. Świat osób jest niezrozumiały bez stwórczego boskiego TY czy też boskich TY; interpersonalizm dopuszcza bowiem istnienie osób boskich. Tylko boskie TY jako osoba *par excellence* i absolutna Miłość może przezwyciężyć wszelkie przeszkody („natura”, cierpienia, zło) na drodze ku doskonałej i pełnej komunii międzyosobowej. Tylko odwieczna Miłość udzielająca siebie wszystkim osobom jest zdolna oczyścić i doprowadzić do pełni niedoskonałość ludzkiej miłości.

Istnienie osób ludzkich postuluje istnienie boskiego TY. Istnienie ludzkiej miłości jest niezrozumiałe bez istnienia absolutnej Miłości, która jest źródłem wszelkiej komunikowalności i osobowej komunii. W ten sposób interpersonalizm staje się od razu metafizyką osób i metafizyką miłości. Interpersonalizm można nazwać filozofią miłości. Ukazuje on bowiem trzy wielkie dzieła miłości: w płaszczyźnie epistemologicznej — poznanie wzajemne osób, etycznej — wzajemna promocja i doskonalenie, oraz metafizycznej — zakorzenienie ludzkiej miłości w Absolutcie.

Duże znaczenie dla *praxis* posiada dowartościowanie postawy wspaniałomyślnej, bezinteresownej, która toruje drogę do wzajemności, oczyszczając z egoizmu. Konieczność bezinteresowności u Nédoncelle'a zdaje się przypominać potrzebę ofiary u Schellera w jego refleksjach nad sensem cierpienia⁴⁶. Ofiara jest nieodłączna od śmierci i miłości; od śmierci — gdyż śmierć części ocala życie całości; od miłości — gdyż trzeba poświęcić wartość niższą na rzecz wartości wyższej. Analizy Nédoncelle'a dotyczące najwyższej formy miłości, którą on widzi w przyjaźni, zna-

⁴⁶ M. Scheller, *Le sens de la souffrance*, Paris b.r.w.

lazły przedłużenie i dopełnienie w pracy Karola Wojtyły w refleksji nad miłością oblubieńczą JA i TY⁴⁷.

Brak jest u Nédoncelle'a analiz dwóch ważnych form miłości: preferencji i miłości społecznej. Jak to się dzieje, że miłość z istoty swej otwarta na cały świat osób często wybiera, „preferuje” jedną osobę nad drugą?⁴⁸

Aczkolwiek autor wnikliwie analizuje miłość rodzicielską czy synowską, częściowo braterską, to jednak pozostaje wciąż raczej przy „kameeralnych” formach miłości, a unika wniknięcia w miłość społeczną, związaną z realizowaniem różnych postaci dobra wspólnego⁴⁹. Z jednej strony konsekwentnie broni godności osoby ludzkiej w obliczu wszelkich kolektywizmów i totalizmów, a z drugiej ucieka przed analizami miłości społecznej, chroniąc się w bardziej intymne regiony relacji JA i TY, czyli diady. Podjęcie analiz nad zjawiskiem „preferencji” i miłością społeczną wszechstronnej ukazałoby wartość miłości.

Niepodważalną zdobyczą interpersonalizmu jest i pozostanie główna idea Nédoncelle'a: miłość pragnie promocji i ulepszenia drugiej osoby, przy czym jest to pragnienie dwustronne. Taka miłość jest wpisana w byt osoby, a nie jest jej narzucona „z góry”. Taka miłość, wpływająca z boskiego TY, jest zdolna przewyciężyć wszelkie zło, cierpienie, nieszczenie i doprowadzić świat osób do pełnej komunii bytowej.

L'AMOUR' LE FACTEUR CONSTITUTIF DE LA PERSONNE CHEZ MAURICE NÉDONCELLE

Résumé

La question qui est l'homme apparaît chez Nédoncelle sous forme concrète: qu'est l'acte, dans et par lequel la personne s'exprime le plus profondément? En prenant pour point de départ de sa réflexion sur la personne la description de la relation JE-TU, et non l'analyse de la définition de personne ni de la constitution du sens de l'autre dans le JE transcendantal, l'auteur découvre l'essence de la personne et de l'amour. L'amour est la volonté de promotion et de perfection réciproque du JE et TU. Dès le commencement l'amour est la connaissance et l'action (pensée-action). Il est la valeur suprême qui est capable de surmonter tout le mal,

⁴⁷ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960.

⁴⁸ Brak ten zauważa A. Canivez: *La doctrine de l'amour chez M. Nédoncelle*, [w:] *La pensée philosophique et religieuse de M. Nédoncelle*, Paris 1981, s. 113—123.

⁴⁹ Analizy postawy uczestnictwa można znaleźć w pracach K. Wojtyły: *Osoba i czyn*, Kraków 1969, oraz *Osoba — podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 2 s. 5—39.

toute la souffrance ainsi que conduire tous à la communion totale. L'amour est enraciné dans le TU divin qui est la source et la fin des êtres personnels et matériels.

Selon Nédoncelle la force de l'amour se manifeste dans trois dimensions: épistémologique où il réalise la connaissance intuitive de la personne par la personne; éthique — il promeut et perfectionne l'être du JE et TU; métaphysique — il surmonte le mal, la souffrance et conduit à la communion totale personnelle avec le TU divin. C'est l'amour seul qui peut être un facteur constitutif de la personne: c'est dans et par l'amour que l'être personnel s'exprime profondément.

Tels sont des résultats indiscutables dans les travaux personalistes de Nédoncelle. Il manque chez lui d'analyses de l'amour qui s'appelle „la préférence”: aimer c'est très souvent préférer quelqu'un à d'autres; il manque aussi d'amour sociale qui „co-produit” le bien commun de différents groupes sociaux jusqu'à la nation et la communauté internationale. L'analyse de telles formes de l'amour peut démontrer nettement la valeur suprême de l'amour personnelle.