

# **HISTORIA I PRZYSZŁOŚĆ BIOETYKI**

Tom dedykowany  
ks. prof. Krzysztofowi Szczygłowi  
z okazji 80-lecia urodzin

**Red. Jerzy Brusilo OFMConv**

Kraków 2009

Książka obejmuje m.in. materiały z sympozjum zorganizowanego 17 I 2009 r. z okazji 80-lecia urodzin ks. prof. Krzysztofa Szczygła i 20. rocznicy powstania Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki PAT w Krakowie

Redakcja serii  
Jerzy Brusilo OFMConv

Korekta  
Małgorzata Pabis

Redakcja techniczna  
Tomasz Sekunda

Fotografie  
Barbara Kańska-Bielak

Druk i oprawa  
Sowa - druk na życzenie® [www.sowadruk.pl](http://www.sowadruk.pl)

Copyright © by WN PAT, 2009

**ISBN 978-83-7438-213-7**

Wydawnictwo Naukowe  
Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie  
ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków  
tel./faks 012 422 60 40  
e-mail: [wydawnictwo@pat.krakow.pl](mailto:wydawnictwo@pat.krakow.pl)

## **Spis treści**

|  |    |
|--|----|
| Jerzy Brusilo OFMConv<br>Wstęp redakcji.....   | 5  |
| Ks. kard. Stanisław Dziwisz<br>Słowo Metropolity Krakowskiego do uczestników<br>Symposium „Historia i przyszłość bioetyki” .....   | 11 |
| Ks. Jan M. Dyduch<br>Przesłanie Rektora PAT z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin<br>ks. prof. Krzysztofa Szczygła.....  | 13 |
| Kalendarium najważniejszych wydarzeń z życia<br>księdza profesora Krzysztofa Szczygła (do 2009 roku).....  | 15 |
| Wybór bibliografii naukowej<br>księdza profesora Krzysztofa Szczygła.....  | 19 |
| Tadeusz Biesaga SDB<br>Bioetyka na Papieskiej Akademii Teologicznej w kontekście<br>jubileuszu 80-lecia urodzin ks. prof. Krzysztofa Szczygła i 20-lecia<br>założonego przez niego Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki.... | 25 |
| <b>Historia bioetyki</b>   |    |
| Piotr Aszyk SJ<br>Wczesne chrześcijaństwo a sztuka leczenia – wybrane zagadnienia....  | 39 |

|   |     |
|---|-----|
| Tadeusz Biesaga SDB<br>Karola Wojtyły poszukiwanie podstaw etyki w<br><i>Wykładach lubelskich</i> ..... | 65  |
| Jerzy Brusilo OFMConv<br>Znaczenie dokumentów bioetycznych Kościoła katolickiego.....                   | 75  |
| Ks. Stefan Kornas<br>Refleksje o eksperymencie medycznym<br>w przeszłości i teraźniejszości.....        | 95  |
| Ks. Jan Kowalski<br>Bioetyka w obszarze języka francuskiego. Kwestie wybrane.....                       | 107 |

### **Problemy bioetyki**

|  |     |
|--|-----|
| Wojciech Bołoz CSsR<br>Bioetyka w służbie refleksji i dialogu (JP II, EV, nr 27).....                                | 117 |
| Piotr Duchliński<br>Czy prawo naturalne jest jeszcze etyce medycznej potrzebne?.....                                 | 131 |
| Grzegorz Hołub SDB<br>Czy rozwój nauk biomedycznych wymaga nowej etyki?.....   | 153 |
| Ks. Jan Orzeszyna<br>Akceptacja i zanegowanie ludzkiej płodności.....  | 167 |
| Tadeusz Ślipko SJ<br>Etyka w diagnostyce prenatalnej jako przykład ambiwalentnej<br>sytuacji praktyki medycznej..... | 183 |
| Ks. Antoni Świerczek<br><i>Humanae vitae</i> a współczesny kryzys rodziny.....                                       | 195 |

### **Przyszłość bioetyki**

|   |     |
|---|-----|
| Paweł Bortkiewicz TCh<br>Nowe pytania etyczne wokół kwestii sztucznego życia..... | 209 |
|---|-----|

|  |     |
|--|-----|
| Barbara Chyrowicz SSpS                                     |     |
| Projekty „postludzkiej kondycji”. Fascynacje i obawy.....  | 221 |
| Marian Machinek MSF  |     |
| Ciało ludzkie jako przedmiot kontrowersji w bioetyce ..... | 229 |
| Ks. Piotr Morciniec  |     |
| Nekrodiamenty czy plastynaty?                              |     |
| Bioetyka przyszłości wobec martwego ciała.....             | 241 |
| Ks. Andrzej Muszala  |     |
| Problemy bioetyki przyszłości: żywność GMO                 |     |
| i hybrydy zwierzęco-ludzkie.....                           | 259 |





Tadeusz Biesaga SDB

## **Karola Wojtyły poszukiwanie podstaw etyki w *Wykładach lubelskich***

### **Tematyka podjętych poszukiwań**

W 1954 roku Stefan Świeżawski zaproponował Karolowi Wojtyłe wykłady na KUL-u. Ówczesny dziekan Jerzy Kalinowski zatrudnił młodego naukowca z Krakowa, aby wyłożył studentom „Historię doktryn etycznych”. Przeprowadzony wykład nie był jednak historią, ale analizą podstaw etyki w kilku wpływowych, nowożytnych nurtach filozofii, przeprowadzoną w celu sprecyzowania własnej metody filozofii, własnej antropologii i etyki. Już w samych tytułach wykładów można dostrzec z jednej strony terminy z filozofii klasycznej, z drugiej terminy z filozofii współczesnej oraz personalistycznej, wypracowywanej jako własnej przez Karola Wojtyłę.

W roku 1954/55 tytuł wykładu brzmiał „Akt i przeżycie etyczne”. „Akt” to termin bliższy filozofii klasycznej. „Przeżycie etyczne” to termin z fenomenologii, z aksjologii Maxa Schelera. W roku następnym 1955/56 wykład nosił tytuł: „Dobro i wartość”. Pierwszy termin został zaczerpnięty z etyki tomistycznej, drugi z aksjologii fenomenologów. W trzecim wykładzie, zatytułowanym „Zagadnienie normy i szczęścia”, słowo „szczęście” wzięto z etyki Arystotelesa i św. Tomasza, a termin „norma moralności” pojawił się jako termin własny Karola Wojtyły. Można dostrzec związek tej tematyki z etyką prawa naturalnego św. Tomasza, czy z etyką imperatywu kategorycznego I. Kanta, niemniej były to pierwsze kroki Karola Wojtyły w jego poszukiwaniach personalistycznej normy moralności.



W poszukiwaniach tych Wojtyła już w *Wykładach lubelskich* włącza się w spór o rozumienie szczęścia i jego związek z moralnością. Prowadzi go w dyskusji z eudajmonizmem etyki starożytnej i średniowiecznej, z hedonizmem etyki nowożytnej, w tym z utylitaryzmem J. Benthama, z rygoryzmem I. Kanta, czy aksjologizmem M. Schelera. Poszukuje on dla etyki takiego kryterium moralności, które uniknęłoby zarzutów stawianych eudajmonizmowi, a tym bardziej utylitaryzmowi, czy hedonizmowi etycznemu. Chodzi mu o taki personalizm etyczny, który przekroczyłoby zarówno eudajmonizm etyki arystotelesowsko-tomistycznej, utylitaryzm J. Benthama, jak też deontologizm I. Kanta i aksjologizm M. Schelera.

### **Norma a dobro, cel i wzór**

W sporze o normę moralności Wojtyła sięga do filozofii starożytnej. Analizuje w *Wykładach lubelskich* etykę Platona i Arystotelesa. Normowaniem w etyce Platona rządzi idea dobra. Dostępna jest dla umysłu filozofa-mędrca i staje się oparciem dla normowania nie tylko jego życia indywidualnego, ale życia całej społeczności oraz państwa. „Najwyższym oparciem dla normowania w [tej] etyce – stwierdza Wojtyła – jest wiedza o idei dobra: im gruntowniej człowiek zatopiony będzie w kontemplacji tej idei, tym wyżej stanie jego życie moralne”<sup>1</sup>.

Poznanie idei dobra prowadzi człowieka do cnoty. Już Sokrates utożsamiał wiedzę z cnotą. Platon potwierdził, że wiedza jest koniecznym warunkiem cnoty, ale zauważył, że nie jest ona warunkiem wystarczającym. Stąd cnota miała być owocem kontemplacji idei dobra i zdobyciej tą drogą mądrości filozofa. Ogląd idei dobra miał regulować właściwe korzystanie z różnych dóbr czy przyjemności. „Zadaniem rozumu jest w tym wypadku znaleźć właściwą miarę, ażeby za doraźne intensywne przyjemności nie płacić później wielkimi przy-

---

<sup>1</sup> K. Wojtyła, *Zagadnienie normy i szczęścia*, [w:] K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, seria: *Człowiek i moralność*, red. T. Styczeń, J. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, t. 3, TN KUL, Lublin 1996, s. 183.

króćciami i aby unikanie mniejszych przykrości terażniejszych nie przyczyniło się do większych w przyszłości”<sup>2</sup>. „Odnajmujemy wpływ idei dobra – pisze o tej propozycji Wojtyła – w umiejętności trafnego rozrachunku przyjemności i przykrości, co zapewnia życiu ludzkiemu możliwie najkorzystniejszy przebieg”<sup>3</sup>.

Arystoteles jako realista budował swą filozofię moralną – zauważa Wojtyła – nie na oglądzie idei dobra, ale na obserwacji działania ludzkiego. Tym, co tłumaczy zaistnienie działania, jest jego cel. To nie jakaś idea, jakiś myślowy wzór, zapoczątkowuje nasze działanie, ale motywuje je realny cel-dobro. Etyka taka jest nauką teleologiczną, która rozpoznaje i wyjaśnia celowe działanie człowieka.

W etyce Platona to mędrzec, dzięki oglądowi idei dobra, mógł wszystko oceniać i normować pod kątem poznanego w tej sposób idealnego, absolutnego wzorca tego, co dobre. W etyce Arystotelesa normowanie pojawia się niejako wtórnie. Jego etyka jest przede wszystkim etyką teleologiczną, agatologiczną i aretologiczną. Postępowanie wyjaśniane jest poprzez cel, który jako dobro motywuje działanie, oraz poprzez sprawności moralne – cnoty, które umożliwiają skuteczne zrealizowanie owego celu – dobra. Wzorczość w wydaniu Platona czy normatywność w ujęciu np. I. Kanta okazuje się tu niejako zbędna.

Karol Wojtyła stara się z jednej strony uchronić etykę przed idealizmem normatywnym Platona oraz formalizmem normatywnym Kanta, z drugiej strony przed zapoznaniem normatywności w etyce agatologiczno-aretologicznej Arystotelesa. Dostrzeżenie normy w tej etyce okazuje się trudniejsze niż w etyce platońskich mędrców. U tych ostatnich normę-wzór można było dojrzeć wprost w kontemplacyjnym oglądzie, natomiast w etyce realistycznej intelekt praktyczny musi się trudzić w rozpoznaniu celów cząstkowych oraz celu ostatecznego człowieka, jak też środków, które do niego prowadzą albo od niego odwodzą. To dopiero na terenie uporządkowania

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 184.

<sup>3</sup> Tamże.

owych celów i środków rodzi się normowanie. „Same cele układają się w ten sposób, że jedne z nich znów są środkami do osiągnięcia drugich”<sup>4</sup> (...). „Cel jest niejako miarą środków, albo raczej tym, według czego należy środki «mierzyć», do czego należy je niejako «domierzać». Fakt ten sprawia, że każde praktyczne normowanie, jako funkcja myślowa człowieka musi wychodzić od celu, a skupiać się na środkach”<sup>5</sup>.

Ostatecznym celem, ze względu na który człowiek działa, jest według Arystotelesa eudajmonia - szczęście. W ten sposób realistyczne wyjaśnienie działania ludzkiego nadało jego etyce charakter eudajmonistyczny. Przy określaniu, czym jest owo szczęście, Arystoteles powracał na teren bytu, jako takiego, na teren bytu ludzkiego. Mimo że zasada *bonum est quod omnia appetunt* ujawniała mechanizm dążenia do szczęścia, to jednak zdaniem Wojtyły, nie potrafiła jeszcze ocenić, jakie pożądanie służy szczęściu, a jakie go niweczy. Takiej miary trzeba było szukać w naturze bytu, w naturze człowieka. Stąd św. Tomasz odszedł od tej niejako subiektywnej, relatywistycznej definicji dobra, wskazując na definicję obiektywną. Dobro jest dobrem nie dlatego, że go pożądamy, ale dlatego, że odpowiada naszej naturze (*conueniens*), że ją doskonalą (*perficiens*), i że posiada doskonałość, którą może nas udoskonalić (*perfectum*). W tym ujęciu dobrem jest to, co wszystko doskonalą (*bonum est quod omnia perficiunt*). Wojtyła przejmując ten aspekt w swej etyce, nazywając go perfekcjoryzmem. To człowiek ubogacony cnotami, może być wzorem, miarą, czyli normą. Mędrzec platoński z widzenia idei dobra mógł być wzorcem i normą, mędrzec Arystotelesowski takim wzorcem stawał się dopiero przez dobre postępowanie, przez udoskonalanie siebie. Norma w tej perspektywie rodzi się jako zgodność z bytem, zgodność z jego naturą, w przypadku człowieka, zgodność z jego naturą rozumną, z jego rozumem, z cnotą, z dzielnością duszy.

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 186.

<sup>5</sup> Tamże, s. 187.

Wojtyła akceptuje w etyce Arystotelesa i św. Tomasza realistyczne ujęcie celu, dobra, szczęścia, ale sądzi, że nie wyraża ono jeszcze w pełni specyfiki normowania typowego dla osoby ludzkiej. Zgadza się, że nabywanie i działanie zgodne z cnotą prowadzi do szczęścia. „Prawdziwa cnota niesie z sobą – stwierdza – zadowolenie z dobra godziwego”<sup>6</sup>. Niemniej owo dobro godziwe chce oczyścić z eudajmonistycznych motywacji. Inspirując się doświadczeniem mistycznym św. Jana od Krzyża, szuka czegoś więcej, poza motywowaniem się własnych szczęściem. Podkreśla, że kontemplacja daje pełniejsze szczęście, niż to które daje cnota. „Udział rozumu jest tam czystszy i bardziej bezwzględny niż w cnotach moralnych, działanie duszy bardziej niezależne od warunków, od konkretnych, jednostkowych sytuacji, a skierowane ku temu, co jest celem rozumu samego – ku poznawaniu”<sup>7</sup>.

W poszukiwaniu specyfiki normy moralności zgadza się ze św. Tomaszem w kwestii ugruntowania dobra w porządku bytu, w jego naturze, niemniej odróżnia *bonum metaphysicum* od *bonum morale*<sup>8</sup>. Szukając miary dla dobra moralnego, sięga po ideę wzorczości, która ma swój fundament w Bogu, w jego rozumie stwórczym. „Stwórca w sobie samym widzi najwyższy wzór bytów stworzonych, byty te zaś poznaje w ich odwzorowaniu, tj. o tyle, że odwzorowują Jego istotę, tę, którą poznaje przede wszystkim. Tutaj tkwi sam rdzeń porządku normatywnego. Sama celowość jeszcze go nie wnosi, nawet samo podobieństwo stworzeń do Stwórcy w bycie jeszcze o Nim nie stanowi, nie mówi jeszcze niczego o unormowaniu całego świata dóbr. O unormowaniu takim mówi dopiero wzorczość, wzór jest bowiem transcendentną miarą tego, co odwzorowane”<sup>9</sup>. Sama celowość tłumaczy działanie bytów, ale dopiero poznana wzorczość, umożliwia ocenianie i normowanie.

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 191.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże, s. 194.

<sup>9</sup> Tamże, s. 195.

To właśnie konsekwencją wzorczości jest hierarchia bytów i hierarchia dóbr. Dzięki niej porządkujemy cele dążeń. Dostrzegamy bowiem, iż inaczej odwzorowuje Boga roślina, zwierzę, a inaczej człowiek. Analogia metafizyczna (*analogia proportionalitatis*) umożliwia dostrzeżenie, przez podobieństwa i różnice, różny sposób odwzorowania Bytu Bożego. W tym kontekście odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek jest równocześnie odpowiedzią metafizyczną, aksjologiczną i normatywną.

### Krytyka utylitaryzmu

W krytyce utylitaryzmu korzysta Wojtyła z hierarchii dóbr podanej przez św. Tomasza. Obok bowiem dobra przyjemnego, użytecznego, wyróżnił on dobro godziwe (*bonum delectabile, bonum utile, bonum honestum*). Celem postępowania moralnego jest dobro godziwe. Dobra przyjemne i użyteczne mogą być użyte tylko jako środki do osiągnięcia dobra godziwego. Dobro użyteczne ma więc swój sens moralny o tyle, o ile przyporządkowujemy je dobru godziwemu.

Dobro godziwe określa rozum, odkrywając cel naszego działania, szukając prawdy o bycie, o naturze człowieka. „Udział natomiast rozumu w określeniu dobra użytecznego jest inny, rzecz można – mniej istotowy, a bardziej funkcjonalny. Chodzi o uporządkowanie środków względem celu, o określenie, czy dana rzecz jest środkiem odpowiednim do takiego celu. W przypadku dobra godziwego chodzi o określenie, czy dana rzecz jest dobrem, i uzasadnienie tego na podstawie zrozumienia bytu, natury i porządku w nich panującego”<sup>10</sup>.

Porzucenie rozumnego uchwycenia dobra godziwego na rzecz rozumu technicznego, skupionego jedynie na środkach, prowadzi do porzucenia etyki na rzecz techniki, do porzucenia normatywnej funkcji rozumu, na rzecz subiektywnych impulsów. Rozum nie osądza wtedy przydatności środków dla osiągnięcia celu, jakim jest dobro osoby ludzkiej, lecz podporządkowany jest dobieraniu środków dla

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 200.

naszych chwilowych zachcianek. Jest on wtedy na usługach przyjemności i uczuć.

Dobro godziwe zostaje zaprzepaszczone – zdaniem Wojtyły – w etyce utylitarystycznej J. Benthama. „Szczęście – w jego ujęciu stwierdza Wojtyła – to przeżywanie przyjemności przy wykluczeniu przykrości. Jest ono proporcjonalne do sumy przyjemności, których się zażywa, oraz przykrości, których się unika”<sup>11</sup>. Cnota w tej perspektywie, to zdolność człowieka, która umożliwi mu maksymalizację przyjemności i minimalizację przykrości. Zły czyn to taki, który minimalizuje szczęście i zwiększa nieszczęście. Maksimum przyjemności (korzyści) dla maksymalnej liczby ludzi” – oto norma utylitarystyczna. Według Benthama postępowanie moralne to poszukiwanie własnej przyjemności czy korzyści. Szczęście innych, to nic innego jak suma indywidualnych korzyści. Sprzyjamy szczęściu innych, motywując się płynącą z tego przyjemnością. Uważa on, że dzięki sympatii do drugich, przyjemność drugich staje się również moją przyjemnością, ale również jego przykrość staje się moją przykrością. Stąd należy dążyć do maksymalizacji korzyści społecznych.

Cnoty uważa Bentham za puste określenia. Najwyżej można mówić o nawykach. Z klasycznej listy takich nawyków czy postaw wybiera on te, które służą maksymalizacji korzyści. Odrzuca on umiar, złoty środek, jako interpretację cnoty. Właściwe dla niego cnoty, jako pewne nawyki, to roztropność i życzliwość. Roztropność to przede wszystkim roztropność względem siebie, służąca dobremu administrowaniu tym, co się posiada, dla pomnożenia korzyści, oraz roztropność względem innych, jakoś altruistyczna, aby cieszyć się cudzą przyjemnością. Życzliwość przejawia się w powstrzymaniu się od zadawania przykrości i dostarczaniu drugiemu przyjemności. Zasada przyjemności czy korzyści działa – zdaniem Benthama – w każdym z ludzi, nie trzeba jej udowadniać, należy tylko ją odsonić, czyli odrzucić inne zasady wymyślone przez filozofów.

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 241.

Karol Wojtyła dostrzega różnorodne uproszczenia utylitaryzmu. Po pierwsze, nie posługuje się on jakimś obiektywnym pojęciem przyjemności lecz pojęciem subiektywnym. Głosi, że każdy wie, co dla niego jest przyjemne, korzystne, co jest jego szczęściem, a co nim nie jest. Subiektywna, prywatna wiedza nie da się jednak matematycznie kalkulować. Do takiej kalkulacji potrzebne są intersubiektywne, obiektywne dane. Ponadto monizm hedonistyczny nie dostrzega różnic jakościowych między przyjemnościami. Tymczasem przyjemności jakościowo różne powodują różną głębię doznań, odznaczają się inną trwałością i w różny sposób przyporządkowane są szczęściu człowieka.

Subiektywizacja czy prywatyzacja przyjemności wyklucza sformułowanie obiektywnego kryterium, normującego postępowanie indywidualne i społeczne. Deklaracje o etyce, jako nauce ścisłej okazują się nową utopią, powstałą z zapoznania obiektywnego dobra, na rzecz kalkulacji dość prostych i niskich doznań cielesnych i zmysłowych. „Stajemy tutaj – stwierdza Wojtyła – wobec niebezpieczeństwa naginania dobra obiektywnego do subiektywnego, podobnie jak u Platona byliśmy czasem świadkami naginania dobra subiektywnego do obiektywnego. I jedno, i drugie nastawienie jest w jakimś sposób aprioryczne, a przez to samo nie ujmuje rzeczywistości”<sup>12</sup>.

### **Moralność a szczęście**

Spór o związek szczęścia z moralnością znalazł się w impasie w wyniku dwóch skrajnie przeciwstawnych rozwiązań zaproponowanych przez J. Benthama i I. Kanta. Pierwszy z nich odrzucił normę jako odrębną od przyjemności, korzyści i szczęścia, a drugi odrzucił szczęście jako związane z normą moralną.

To, co w etyce J. Benthama uchodzi za normę moralności, w etyce I. Kanta uchodzi za zasadę egoizmu. Dla I. Kanta moralność i szczęście (przyjemność, korzyść) wzajemnie się wykluczają. Za normę

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 251.

może uchodzić zasada, która rodzi się z wolności czystego rozumu praktycznego. To, co pochodzi z impulsów zmysłowości czy uczuciowości, stanowi przeciwieństwo moralności, która ma wynikać z czystej autonomii, ma być czymś bezinteresownym. Taką normę stanowią imperatywy, które rodzi czysty rozum praktyczny. Pierwsze sformułowanie imperatywu, zwane formułą autonomii woli, albo powszechności prawa brzmi: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”<sup>13</sup>. Druga formuła imperatywu, zwana zasadą promowania człowieczeństwa, godności osoby, jako celu samego w sobie, stwierdza: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”<sup>14</sup>.

I. Kant, broniąc autonomii woli, to jej powierza ustanowienie kategoriycznych imperatywów. Owo samozwiązanie się imperatywem, nie tylko nie może podlegać motywom przyjemności, ale musi być od nich niezależne i je poprzedzać. Obowiązek ma być niezależny od tego, co przyjemne czy nieprzyjemne. Dopiero przeciwstawiając się naciskom przyjemności, pozostajemy wierni obowiązkom i stajemy się istotami moralnymi. Im bardziej napiera na nas przyjemność, własna korzyść czy szczęście, a mimo to kierujemy się obowiązkiem, tym bardziej okazujemy się istotami wolnymi i moralnymi. Z tego punktu widzenia odrzuca I. Kant nie tylko etykę hedonistyczną, utylitarystyczną, ale również eudajmonistyczną. Przeprowadza najostrejsze potępienie hedonizmu i utylitarystyki, ale czyni to kosztem formalizmu, legalizmu i rygorystyki etycznej.

To m.in. M. Scheler oskarżył Kanta o pruski rygorystykizm i zdradę radości i miłości w moralności. Próbował on zrehabilitować sferę emocjonalną w człowieku, jako uczestniczącą w moralności, i przynoszącą radość i szczęście. Niemniej uczynił to znów kosztem norma-

---

<sup>13</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 50.

<sup>14</sup> Tamże, s. 62.



tywności w etyce. Samo przeżywanie wartości miało być moralnością. Zniknęły normy moralne nie tylko jako zbędne, ale jako niszczące nasze życie emocjonalne.

Tradycja arystotelesowsko-tomistyczna znalazła się w pośrodku wymienionych stanowisk, uznając zarówno nierozzerwalny związek szczęścia z moralnością, jak też ich względną odrębność. Wojtyła podejmuje się reinterpretacji tego związku, rozwijając w miejsce eudajmonizmu personalizm etyczny. W *Wykładach lubelskich* stawia tradycję arystotelesowsko-tomistyczną, jako tę, która nie rozrywa więzi łączącej moralność ze szczęściem. Równocześnie jednak wprowadza pewne korekty w eudajmonizm Arystotelesa. Korekty te być może robione są pod wpływem radykalnej krytyki eudajmonizmu przeprowadzonej przez I. Kanta i umiarkowanej przez M. Schelera. Korekty te idą w kierunku personalizmu. Norma etyki klasycznej *bonum est faciendum, malum vitandum* jest normą prawdziwą, ale nie oddaje specyficzności normy moralności, w której chodzi o dobro szczególne, dobro godziwe. Jest ona raczej normą działania każdego bytu. Dla wyrażenia specyfiki działania osoby, lepsza jest norma zrodzona z afirmacji godności osoby. Godność osoby wskazuje na specyfikę tego bytu, który jest „kimś”, a nie „czymś”. Godność podkreśla to dobro, o które w moralności chodzi, czyli dobro godziwe (*bonum honestum*). Inne dobra są tylko środkami do tego dobra. Realizacja dobra godziwego nie wyklucza szczęścia, które powinno być naddatkiem za czyny godziwe. Godność osoby, dobro godziwe, nie wyklucza przyjemności czy korzyści, z tym, że to nie one normują nasze życie, ale są normowane tym, co przystoi osobie. W ten sposób afirmacja i miłość osoby, ogarnia również wszystkie wartości w osobie, wartości intelektualne, estetyczne, sensorytywne, itd. Człowiek jest jednością, i w imię ducha nie musi niszczyć swego ciała, lecz powinien integralnie, rozwijając się jako osoba, integrować w sobie to, co duchowe, co cielesne, aby doskonaląc siebie, równocześnie być pełnią bytu osobowego, bytu przygodnego, otwartego na dopełnienie ze strony Boga.

