

PAPIESKA AKADEMIA TEOLOGICZNA

# TESTI IOANNIS PAULI II

KSIĘGA JUBILEUSZOWA Z OKAZJI 70. URODZIN  
JEGO EMINENCJI  
KSIĘDZA KARDYNAŁA STANISŁAWA DZIWIŚZA  
METROPOLITY KRAKOWSKIEGO  
I WIELKIEGO KANCLERZA PAPIESKIEJ AKADEMII TEOLOGICZNEJ

KRAKÓW 2009

REDAKTOR

ks. prof. zw. dr hab. STEFAN KOPEREK CR

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

ks. dr hab. ANDRZEJ BACZYŃSKI, prof. PAT, ks. dr hab. TADEUSZ BIESAGA SDB, prof. PAT,

ks. dr hab. JANUSZ KRÓLIKOWSKI, ks. dr hab. JAN SZCZUREK, prof. PAT,

ks. dr hab. JACEK URBAN, prof. PAT

SEKRETARZE

ks. dr JANUSZ MIECZKOWSKI, ks. mgr lic. STANISŁAW MIESZCZAK SCJ

## SPIS TREŚCI

Słowo od Redakcji .....	7
Listy gratulacyjne .....	11

### ŚWIADEK

KS. DARIUSZ RAŚ, KS. ROBERT NĘCEK <i>Kardynał Stanisław Dziwisz</i> .....	67
KS. ANDRZEJ BACZYŃSKI, KS. ROBERT NĘCEK <i>Wywiad z Kardynałem</i> .....	69
ABP STANISŁAW NOWAK <i>Wiernemu Świadkowi w podzięce</i> .....	77

### EPOKA

BP ANDRZEJ F. DZIUBA <i>Zawierzenie jednemu Bogu Przymierza</i> .....	83
KS. ADAM KUBIŚ <i>Przełom w eklezjologii katolickiej</i> .....	97
KS. JAN D. SZCZUREK <i>Nowe wyzwania dla teologii w czasach Jana Pawła II</i> .....	119
BP TADEUSZ PIERONEK <i>Europejski testament papieża Jana Pawła II</i> .....	129
ABP JÓZEF KOWALCZYK <i>Dyplomacja Stolicy Apostolskiej w ewangelicznej posłudze Kościoła</i> .....	139
MARKO JAČOV <i>„Se Roma non fosse Roma, Cracovia saria Roma”</i> .....	151

## PRZESŁANIE JANA PAWŁA II

KS. WŁADYSŁAW ZUZIĄK	
<i>Dojrzewanie człowieka do godności</i> .....	169
JAROSŁAW KUPCZAK OP	
<i>Transcendencja i transcendentalność w teologicznej antropologii</i>	
<i>Karla Rahnera i Jana Pawła II</i> .....	183
ANDRZEJ SZOSTEK MIC	
<i>Spór o podstawy humanizmu i moralności</i> .....	201
TADEUSZ BIESAGA SDB	
<i>Twórca personalizmu realistycznego</i> .....	217
KS. JÓZEF STALA	
<i>Obrońca życia i rodziny</i> .....	233
ABP ANDRZEJ DZIĘGA	
<i>Rozumienie i przeżywanie patriotyzmu przez Jana Pawła II</i> .....	249
KS. TADEUSZ BORUTKA	
<i>Troska o ubogich</i> .....	263
FRANCISZEK ZIEJKA	
<i>„Wielką rolę odgrywali w moim życiu wielcy profesorowie”</i> .....	279
STANISŁAW RODZIŃSKI	
<i>Dzieje sztuki – dzieje człowieka</i> .....	293
JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP	
<i>Europo! Odnajdź samą siebie!</i> .....	299
KS. KAZIMIERZ PANUŚ	
<i>„Nie lekajcie się być świętymi!”</i> .....	309
KS. JANUSZ MASTALSKI	
<i>Wychowawca młodzieży</i> .....	329
KS. TADEUSZ PANUŚ	
<i>Troska o katechezę</i> .....	341
ABP PIERO MARINI	
<i>Tradycja i odnowa w celebracjach liturgicznych</i> .....	365
KS. ROBERT TYRAŁA	
<i>Rola muzyki</i> .....	387
KAZIMIERZ WÓJTOWICZ CR	
<i>Życie konsekrowane na areopagu kultury</i> .....	401
WOJCIECH ŻYCIŃSKI SDB	
<i>Maryjny wymiar pontyfikatu</i> .....	423
TADEUSZ KAŁUŻNY SCJ, KS. ŁUKASZ KAMYKOWSKI	
<i>Encyklika „Ut unum sint”</i> .....	437
ZDZISŁAW J. KIJAS OFMC <sup>Conv</sup>	
<i>Dialog z religiami niechrześcijańskimi</i> .....	461

## ARCHIDIECEZJA KRAKOWSKA

JANUSZ SONDEL	
<i>Uniwersytet Jagielloński a Papieska Akademia Teologiczna</i> .....	477
KS. JANUSZ KRÓLIKOWSKI	
<i>Środowisko teologiczne w życiu Kościoła</i> .....	499
KS. JAN DYDUCH	
<i>Papieska uczelnia w Krakowie. Przeszłość, terażniejszość i przyszłość</i> .....	513
KS. JAN WAL	
<i>Dialogiczne przesłanie Kardynała Karola Wojtyły – Jana Pawła II     dla Kościoła krakowskiego</i> .....	523
BP JAN SZKODON	
<i>Duszpasterskie wyzwania</i> .....	539
KS. JAN MACHNIAK	
<i>Troska o powołania kapłańskie i życie duchowe kapłanów     w pasterskiej posłudze kardynała Stanisława Dziwisza</i> .....	551
KS. JÓZEF MAKSELON	
<i>Młodzi a bierzmowanie</i> .....	573
KS. ROBERT NĘCEK	
<i>W trosce o człowieka</i> .....	583
KS. ANDRZEJ JÓZEF NOWOBILSKI	
<i>Muzeum Kardynała Karola Wojtyły w służbie ewangelizacji</i> .....	593
STEFAN RYŁKO CRL	
<i>Sprawy beatyfikacyjne i kanonizacyjne w Archidiecezji Krakowskiej</i> .....	607
KS. ANDRZEJ BACZYŃSKI	
<i>Dziedzictwo, które zobowiązuje</i> .....	621
Noty o autorach .....	637





## TWÓRCA PERSONALIZMU REALISTYCZNEGO

### PRÓBA SCALENIA FILOZOFII ŚWIADOMOŚCI I FILOZOFII BYTU<sup>1</sup>

Personalizm Karola Wojtyły i jego uczniów jest interesującą propozycją spotkania ze sobą nowożytniej filozofii świadomości z arystotelesowsko-tomistyczną filozofią bytu. Podejmowane przez tego filozofa studium myśli Arystotelesa i św. Tomasza oraz Immanuela Kanta i Maksa Schelera zaowocowało nie tylko podkreśleniem odmienności stanowisk, ujawnianiem ich niepełności, ale propozycją wyjścia z impasu, w jakim znalazły się względem siebie filozofia świadomości i filozofia bytu, z impasu idealizmu i realizmu, aprioryzmu i empiryzmu.

Wysiłek integracji filozofii świadomości i filozofii bytu przewija się u Karola Wojtyły od początku jego poszukiwań filozoficznych. Wyrasta on zapewne z dwóch jego przekonań. Z jednej strony jest on przekonany o słuszności wprowadzenia wiedzy z doświadczenia, z drugiej strony – o słuszności postawy realistycznej w poznaniu. Potwierdzają to jego zainteresowania zarówno doświadczeniem mistycznym św. Jana od Krzyża, a później doświadczeniem fenomenologicznym Schelera, jak również systemem filozoficznym św. Tomasza. Obie drogi będą się ciągle ze sobą spotykać i wzajemnie na siebie oddziaływać.

„Na początku swej pracy naukowej i przed zajęciem się tematami swoicie filozoficznymi – zaznacza Andrzej Póltawski – Wojtyła pracował nad pismami św. Jana od Krzyża”<sup>2</sup>. Już wtedy interesowało go konkretne, bezpośrednie do-

<sup>1</sup> Niniejszy tekst był wcześniej opublikowany w: T. B i e s a g a, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 221–240.

<sup>2</sup> A. P ó ł t a w s k i, *Nowość a tradycyjność filozofii Karola Wojtyły* [w:] *Servo veritatis*, red. W. Stróżewski, Kraków 1984, s. 253.



świadczenie, w tym przypadku – doświadczenie mistyczne. Podszedł do niego jako do źródła informacji o człowieku, który to doświadczenie przeżywa. Dzięki niemu dokonuje się nie tylko specyficzna jedność z Bogiem, ale mamy bezpośredni dostęp do najgłębszych przeżyć ludzkiego wnętrza, do naszego człowieczeństwa. Można tę wiedzę wykorzystać zarówno w antropologii jak również w teologii. Oparta na tym doświadczeniu teologia mistyczna winna ożywiać abstrakcyjną teologię spekulatywną. „Ta ostatnia – pisze w tym czasie Wojtyła – dochodzi do swych wniosków w drodze rozumowania z danych zawartych w Objawieniu Bożym”<sup>3</sup>. Zdobyty w ten sposób drogą dedukcji obraz człowieka jest – zdaniem Wojtyły – z jednej strony wspaniały, ponieważ „stanowi wyraz myśli Bożej o człowieku”<sup>4</sup>; z drugiej, „przez to, że jest rozumową interpretacją myśli, z konieczności zawiera cechy abstrakcyjne i statyczne”<sup>4</sup>. Powołując się na doświadczenie jako źródło bezpośredniej wiedzy o człowieku, Wojtyła przestrzega w swym studium o św. Janie od Krzyża przed pochopnym abstrahowaniem i uogólnianiem bogatego materiału doświadczenia wewnętrznego dla osiągnięcia czystego pojęcia człowieczeństwa.

Oprócz doświadczenia człowieka od wewnątrz mamy również doświadczenie od zewnątrz. W całościowym ujęciu człowieka należy dążyć do połączenia i uporządkowania obu tych doświadczeń. Najtrudniej dokonać uporządkowania i interpretacji „całego wewnętrznego materiału doświadczalnego”<sup>5</sup>. Odnacza się on bowiem takim bogactwem i głębią, jak np. było bogate życie wewnętrzne św. Jana od Krzyża. „Twórczy umysł poety – pisze o nim Wojtyła – o wyraźnych przy tym skłonnościach filozoficznych brał cały ten doświadczalny materiał i porządkował według kilku zasadniczych linii wytycznych”<sup>6</sup>. Dla oddania bogactwa doświadczenia mistycznego obrał on raczej język poezji<sup>7</sup>. Być może to samo skłoni również Karola Wojtyłę, by przekraczać język filozofii i wyrażać niektóre swe poglądy w języku poezji i sztuki.

Mimo trudności w wyrażeniu i usystematyzowaniu tego, co dostępne w doświadczeniu wewnętrznym, Wojtyła formułuje pogląd, że „zasada wglądu i doświadczenia obowiązuje u podstaw wszelkiego humanizmu”<sup>8</sup>.

3 K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża* [w:] *Idem, Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 400.

4 *Ibidem*.

5 *Ibidem*, s. 388.

6 *Ibidem*, s. 392.

7 *Ibidem*, s. 389.

8 *Ibidem*, s. 388.

Można powiedzieć, że w poszukiwaniach podstaw wiedzy filozoficznej u Wojtyły od początku pojawia się pewna „dwoistość”. Z jednej strony podejmuje on wysiłek, aby w doświadczeniu mistycznym odkryć to, co bezpośrednio przeżywamy, dzięki czemu to, co ludzkie jest nam tak bliskie, z drugiej – zachwyca się wspaniałym obrazem człowieka wypracowanym na podstawie Objawienia przez teologię spekulatywną, czego odpowiednikiem w filozofii jest nauka św. Tomasza, autora *Sumy teologicznej*<sup>9</sup>.

Potwierdzeniem niejako stałego i ustawicznego dążenia Karola Wojtyły do integracji dwóch orientacji filozoficznych, a mianowicie filozofii świadomości i filozofii bytu, jest nie tylko jego praca habilitacyjna o etyce Maksa Schelera, lecz również podjęte przez niego wykłady monograficzne na KUL-u. Tytuły tych wykładów: „Akt i przeżycie etyczne”; „Dobro i wartość”; „Zagadnienie normy i szczęścia”, już w samych sformułowaniach są konfrontowaniem ze sobą etyki Kanta i Schelera z etyką Arystotelesa i św. Tomasza<sup>10</sup>. Użyte w tytułach terminy: „akt”, „dobro”, „szczęście” – są wzięte z filozofii bytu, a słowa: „przeżycie”, „wartość”, „norma” – z filozofii świadomości. Mimo krytycznej oceny systemu Schelera w jego przydatności do interpretacji etyki chrześcijańskiej, Wojtyła przyznaje, że stosowana przez niego metoda „ułatwia nam analizę faktów etycznych na płaszczyźnie zjawiskowej i doświadczalnej”<sup>11</sup>.

Studium *Osoba i czyn* miało w praktyce pokazać możliwość integracji dwóch orientacji filozoficznych na terenie antropologii.

Znajdujemy się w nurcie tradycji filozoficznej – pisze Wojtyła – która od wieków wykazuje znamienne rozszczepienie. Można mówić wręcz o dwóch filozofiach, lub co najmniej o dwóch zasadniczych metodach filozofowania. Jedną z nich

9 *Ibidem*, s. 400. Obok zainteresowania się w swej pracy magisterskiej i doktorskiej mistyką św. Jana od Krzyża, studiując na Angelicum fascynuje się filozofią św. Tomasza. Wyraża to w liście z Rzymu z 27.03.1947 r. „Myślę, że o studiach tomistycznych wiele by było do mówienia [...] Cały ten system to nie tylko coś ogromnie mądrego, ale przy tym coś ogromnie pięknego, zachwycającego myśl. A przy tym przemawia prostotą. Okazuje się, że myśli i głębi nie potrzeba wielu słów. Może nawet im głębsza, tym bardziej bez słów”, *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, red. A. Boniecki, Kraków 1993, s. 101. Odwołując się m.in. i do tej młodzieńczej fascynacji filozofią św. Tomasza, Gałkowski twierdzi, „że zasadniczy zrąb filozofii kard. K. Wojtyły [...] opiera się na fundamentach myśli św. Tomasza z Akwinu”. J. W. Gałkowski, *Pozycja filozoficzna Kard. Karola Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 29: 1981, z. 2, s. 75 (dalej: RF).

10 K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie. Człowiek i moralność*, t. 3, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1986. Zob. A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 309 (1980), s. 276.

11 K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959, s. 122.

można określić jako filozofię bytu, drugą – jako filozofię świadomości [...] W pracy niniejszej podejmujemy raczej próbę przewycięzania tego rozszczepienia [...] w samej koncepcji człowieka [...] Próba prawidłowego scalenia w koncepcji osoby i czynu tych rozumień, jakie wyłaniają się z doświadczenia człowieka w obu jego aspektach (chodzi o filozofię bytu i świadomości) musi w jakiejś mierze stać się próbą scalenia dwóch orientacji filozoficznych, poniekąd dwóch filozofii<sup>12</sup>.

W tej zasadniczej pracy chodziło więc autorowi o „scalenie tego, co w różnych szkołach filozoficznych jest prawdziwe i cenne, a co zostało nazbyt pochopnie rozdzielone granicami tych szkół, obrosłymi przy tym wielowiekowymi niekiedy sporami”<sup>13</sup>. Chciał on bardziej niż dotychczas sięgnąć do doświadczenia jako źródła bezpośredniego poznania, a jednocześnie nie utracić perspektywy całościowego ujęcia takich rzeczywistości, jak osoba czy moralność. W pierwszym stanowisku zbliżał się do fenomenologii, w drugim – do filozofii klasycznej<sup>14</sup>. Dostrzegał on „ograniczenia” zarówno nowożytnego jak i klasycznego sposobu filozofowania i próbował je przewyciężyć. Mimo jego wielokrotnych deklaracji o wartości tomizmu

równocześnie z nimi coraz częściej i wyraźniej pojawiają się również opinie o niewystarczalności ujęcia tomistycznego (przynajmniej w dotychczasowej formie). Opinie te są podbudowane zarazem innymi – o otwartości tomizmu na niektóre przynajmniej analizy filozofii nowożytnej i współczesnej. Pozwala to Autorowi wysuwać postulaty uzupełnienia tomizmu analizami podmiotowymi, analizami fenomenologicznymi, co prowadzi do prób syntezy tomizmu i fenomenologii<sup>15</sup>.

Potwierdzają to dyskusje toczące się wokół zasadniczych dzieł tego myśliciela.

W dyskusji nad *Osobą i czynem*, przyglądając się metodologicznej strukturze tomistycznej filozofii człowieka, Marian Jaworski stwierdza: „Dotychcza-

12 Idem, *Osoba i czyn*, red. M. Jaworski, Kraków 1969, s. 22–23.

13 A. Szostek, *Doświadczenie człowieka...*, s. 276.

14 Pewną próbę opracowania doświadczenia przewyciężającego empiryzm pozytywistów i racjonalizm filozofii transcendentalnej, zwaną w odróżnieniu od aprioryzmu, intelektualizmem epistemologicznym można spotkać w: S. Kamiński, *Współczesny racjonalizm*, RF 22: 1974, z. 1, s. 46 n.; S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, „Studia Philosophiae Christianae” 4: 1968, nr 2, s. 21–73; S. Kamiński, *O różnych rodzajach wiedzy o moralności*, „Studia Theologica Varsaviensia” 6: 1968, fasc. 1, s. 193–203; Idem, *O strukturze etyki* [w:] *Logos i ethos*, Kraków 1971, s. 267–278; Idem, *Metodologiczne typy etyki* [w:] Idem, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 307–321; Idem, *O metodologicznej autonomii etyki* [w:] *ibidem*, s. 321–331; Idem, *Punkt wyjścia etyki* [w:] *ibidem*, s. 331–341.

15 J. Gałkowski, *op. cit.*, s. 76.

sowe próby były nazbyt „metafizyczne” w tym sensie, że interpretowały byt ludzki „od góry”, w ramach ogólnych założeń systemowych i nie dążyły tym samym do zrozumienia go w jego własnych, specyficznych kategoriach. Nie uwzględniały w sposób dostateczny doświadczenia człowieka, jako podstawy dla zbudowania antropologii filozoficznej<sup>16</sup>. Być może dlatego – zaznacza przy tym – „nowożytnie filozofie podmiotu wyrosły poza tradycyjnym kierunkiem filozofii”<sup>17</sup>.

W tej samej dyskusji Andrzej Półtawski przywołując filozofię nowożytną dostrzega w niej pewne zasadnicze braki.

Dokonała ona epistemologizacji ontologii. Chodzi o przyjęcie prymatu teorii poznania wobec ontologii w tym sensie, że uważa się często za oczywiste prawo do wygłaszania twierdzeń o istnieniu, strukturze i własnościach przedmiotów badanych w oparciu o analizę sposobu, w jaki przedmioty te nam się prezentują. Ta praktyka doprowadziła do kartezjańskiego (a bardziej jeszcze pokartezjańskiego) rozbicia danej nam w doświadczeniu rzeczywistości, w szczególności zaś człowieka, na dwie całkiem heterogeniczne sfery: danej bezpośrednio i w sposób niewątpliwy świadomości jako dziedziny ducha ludzkiego i czysto mechanistycznie rozumianej materii jako domeny ciała<sup>18</sup>.

Pisząc o zaletach i wadach obu nurtów filozofii Władysław Stróżewski stwierdza:

Filozofia świadomości zdolna jest doskonale zinterpretować to wszystko, co w doświadczeniu człowieka jawi się jako podmiotowe, wewnętrzne, grozi jednak odejściem od realizmu w kierunku rozstrzygnięć idealistycznych. Filozofia bytu, kulminująca w nowocześnie odczytanej metafizyce Tomasza z Akwinu, gwarantuje wprawdzie rozstrzygnięcie realistyczne, przystosowana jest jednak raczej do analizy tego, co zewnętrzne, i w tym także aspekcie, tzn. z zewnątrz, zwykła była patrzeć na człowieka<sup>19</sup>.

Łącząc te dwa nurty filozofii Karol Wojtyła chce uniknąć zarówno spekulatywnego wyprowadzania antropologii i etyki z metafizyki, jak i subiektywizacji doświadczenia, źródła poznania dla tych dyscyplin. Uczestniczy on więc

16 M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kard. Karola Wojtyły*, „*Analecta Cracoviensia*” 5–6 (1973–1974), s. 99 (dalej: AC).

17 *Ibidem*.

18 A. Półtawski, *Człowiek a świadomość. (W związku z książką Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”)*, AC 5–6 (1973–1974), s. 159.

19 W. Stróżewski, *Doświadczenie i interpretacja [w:] Servo veritatis...*, s. 273.

w nurcie „uzdrawiania” doświadczenia rozwijanym przez realistyczny kierunek fenomenologii. Jego zdaniem nie można rozpoczynać antropologii czy etyki od ogólnej teorii bytu, lecz od doświadczenia i opisu tej rzeczywistości, jaką jest osoba czy moralność.

Pisze on:

Zrozumienie specyfiki bytu ludzkiego jako osobowego na drodze doświadczenia jest możliwe i jej zarazem mniej „teoretyczne” – to znaczy mniej zagrożone niebezpieczeństwem czystego racjonalizmu. Osoba jest rzeczywistością daleko bardziej oglądową, niż to może się wydawać przez prymat czystej spekulacji<sup>20</sup>.

Dla autora *Osoby i czynu* – stwierdza Wojtyła wprost o sobie – istotne wydaje się to, że poznanie człowieka, i to właśnie poznanie filozoficzne, dysponuje możliwością „oglądu” czyli intelektualnego „widzenia” tego, że i przez co jest on osobą – i to widzenie ugruntowuje również metafizyczną teorię osoby<sup>21</sup>.

W wyniku nawiązywania i łączenia przez Wojtyłę dwóch metod czy nurtów filozofii jedni widzą go bardziej jako fenomenologa, inni jako tomistę<sup>22</sup>. Na pytanie, czy filozofia Wojtyły to „tomistyczna fenomenologia”, czy fenomenologiczny tomizm”, Stróżewski staje na stanowisku, że

jest to fenomenologia, która poszukując metafizycznego ugruntowania dla wyników swych analiz (w przeświadczeniu, że tylko metafizyka zdolna jest wyjaśnić ostatecznie rzeczywistość), znajduje to ugruntowanie w realistycznej metafizyce bytu (bo takiej wymagają ze swej istoty same rezultaty owych analiz), a przez to także – może i przede wszystkim – w metafizyce o proveniencji arystotelesowsko-tomistycznej, z myślą samego Arystotelesa i samego św. Tomasza włącznie<sup>23</sup>.

Według niego „łączenie fenomenologii z metafizyką bytu może okazać się jedną z najbardziej owocnych dróg dla filozofii naszego czasu”<sup>24</sup>. Po obu

20 K. Wojtyła, *Słowo końcowe w czasie dyskusji nad „Osobą i czynem”*, AC 5–6 (1973–1974), s. 247–248.

21 *Ibidem*, s. 252.

22 A. B. Stępień nazywa filozofię K. Wojtyły fenomenologią tomizującą. A. Półtawski zalicza ją do nurtu fenomenologii realistycznej; K. Klósak – do „fenomenologii empirycznej w znaczeniu genetycznym, epistemologicznym i metodologicznym”, w której zakłada się realistyczne rozstrzygnięcie sporu o istnienie świata; S. Kamiński sądzi, że Wojtyła posługuje się takim doświadczeniem jak fenomenologowie i egzystencjaliści, lecz „wzbogaconymi operacjami głębokiej intellekcji typu perypatetyckiego oraz ekstraspekcji”, AC 5–6 (1973–1974).

23 W. Stróżewski, *op. cit.*, s. 281.

24 *Ibidem*, s. 280.

stronach można pokazać „zyski” stosowania takiej metody<sup>25</sup>. Doświadczenie chroni się przed subiektywizmem czy idealizmem, jego rezultaty zyskują integralną interpretację i stają się włączone w ramy jednolitej teorii metafizycznej. Kategorie metafizyczne stają się nasycone żywą doświadczalną treścią, ożywają, odnawiają się, ujawniają również swoją jednostronność, otwierają się na nowe dotychczas nie podejmowane problemy<sup>26</sup>.

W tego typu scalaniu dwóch orientacji filozoficznych szczególną rolę odgrywa właściwie rozumiane doświadczenie.

## DOŚWIADCZENIE CZŁOWIEKA I DOŚWIADCZENIE MORALNOŚCI

Karol Wojtyła nie zajmował się wprost teorią poznania w ten sposób, co np. Roman Ingarden. Wypowiadał się w kwestii koncepcji doświadczenia czy w sprawie doświadczenia człowieka, lub moralności, prowadząc dyskusję z etyką Maksa Schelera, Davida Hume'a, Jeremy'ego Bethama i Immanuela Kanta przy okazji analizy podejmowanych przez siebie problemów. W artykułach, w których wprost zajmował się doświadczeniem moralności, wypowiadał się na jego temat nie tyle posługując się terminologią teorii poznania, co raczej stosując pewne metodologiczne uwagi odnośnie do właściwego rozumienia i stosowania doświadczenia<sup>27</sup>.

Dostrzegał rozdarcie w całościowym ujęciu doświadczenia. Ujawniło się ono w rozejściu się dróg empiryzmu i apriorycznego racjonalizmu. W pierwszym nurcie myślenia przeakcentowuje się rolę zmysłów, jako ujmujących przedmiot w niezależności od rozumu; w drugim przeakcentowuje się rozum w jego niezależności od zmysłów.

Aprioryzm – pisze Wojtyła – stoi na stanowisku, że owe sądy pierwsze bezpośrednio i wprost oczywiste mają swe źródło wyłącznie w rozumie, a nie w doświadczeniu. Empiryzm natomiast za podstawę, tj. źródło i kryterium obiektywności poznania uznaje właśnie doświadczenie<sup>28</sup>.

Owo pęknięcie w przyznaniu wzajemnie uzupełniającej się roli zmysłów i rozumu powiększa się, gdy orientacja empiryczna przechodzi w „empiry-

25 Zob. F. W. Bednarski, *Wzbogacenie metaetyki tomistycznej w rozprawach Kard. K. Wojtyły*, RF 28: 1980, z. 2, s. 15–45.

26 W. Stróżeński, *op. cit.*, s. 279–281.

27 Zob. A. Szostek, *Doświadczenie człowieka...*

28 K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, RF 17: 1969, z. 2, s. 6.

styczną”, w obrębie której doświadczenie zawęży się do „czysto zmysłowego”<sup>29</sup>. Rozbicie w dziedzinie jedności źródeł poznania kończy się w nurtach empirycznych różnego rodzaju agnostycyzmem, czy sceptycyzmem, a w nurtach apriorycznych – jasnym widzeniem wszystkiego w istotach, ideach przedmiotu.

Tymczasem trzeba się zgodzić z empiryzmem, że bezpośredni kontakt poznawczy z przedmiotem zabezpieczony jest dzięki zmysłom<sup>30</sup>. Niemniej w kontakcie takim uczestniczy również akt umysłowy. Doświadczenia nie można więc ograniczyć do doznawania treści czysto zmysłowych. Ci, którzy to czynią, traktują moralność jako ekspresję stanów emocjonalnych. W swym emotywizmie odmawiają pojęciom etycznym racjonalnego znaczenia. Traktują je jako pseudopojęcia. Prowadzą przez to do likwidacji etyki<sup>31</sup>. Tymczasem w doświadczeniu dochodzi do oglądu przedmiotu, i ogląd ten jest „samym rdzeniem doświadczenia”<sup>32</sup>. W oglądzie przedmiotu zawarte jest zarazem zmysłowe posiadanie przedmiotu jak i intelektualne zrozumienie treści i struktury tego, co dane oglądowo. W poznaniu mamy bowiem do czynienia z doświadczeniem rozumiejącym. Każde doświadczenie jest jakimś zrozumieniem przedmiotu. „Dzięki takiemu ujęciu staje się zrozumiałe – pisze trafnie Jerzy Gałkowski – że doświadczenie nie dotyczy tylko jednego wyizolowanego momentu przedmiotowego, ale jakiejś całości (tzn. np. człowieka, moralności), jak też nie jest tylko jednorazowym aktem zetknięcia się, ale sumą wielości tych aktów i ich wypadkową”<sup>33</sup>.

Przejście od doświadczenia do zrozumienia przedmiotu dokonuje się – zdaniem Wojtyły – drogą arystotelesowskiej indukcji, która nie jest indukcyjnym uogólnieniem w sensie Johna Stuarta Milla, ale bliższa jest w jego ujęciu fenomenologicznemu wglądowi (*Wesensschau*), który określa jako ujęcie

29 *Ibidem*.

30 *Ibidem*, s. 12–13.

31 Teorię emotywizmu głosił A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London 1975, kontynuował i rozwijał C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale 1944, modyfikował m.in. R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1952. W Polsce stanowisko to w jakiejś mierze reprezentuje M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1966. Krytyczną prezentację poglądów emotywizmu zob. m.in. G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, London 1983, s. 18–30. Krytyczną ocenę tego nurtu z pozycji fenomenologii zob. R. Ingarden, *Główne tendencje neopozytywizmu* [w:] *Idem, Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963; z pozycji etyki klasycznej zob. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, Lublin 1972, rozdz. II, par. 2 i 3; *Idem, Spór o naukowość etyki*, „Więź” 9 (1967), s. 15–33; *Idem, Empiryczność i apodyktyczność u pozytywistów*, RF 18: 1970, z. 1, s. 9–110. Oprac. m.in. T. Biesaga, *Zarys metaetyki*, Kraków 1996.

32 K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce...*, s. 12.

33 J. Gałkowski, *op. cit.*, s. 78.

„prawdy ogólnej w faktach szczegółowych”<sup>34</sup>. „Tak jak całościowe doświadczenie przedmiotu jest sumą czy też wypadkową wielości doświadczeń (zetknięć), tak też całościowe zrozumienie przedmiotu jest sumą i wypadkową jednostkowych zrozumień”<sup>35</sup>.

Indukcja opiera się na doświadczeniu<sup>36</sup>, ale nie jest dziełem zmysłów, lecz rozumu. W operacji indukcji dochodzi do ujawniających się w jednostkowych faktach rozróżnień, ale również do „klasyfikacji umysłowej” przedmiotu. Mimo wielości jednostkowych faktów uchwytujemy w indukcji jedność znaczeniową przedmiotu. „To „składanie się” pewnego doświadczenia i rozumienia z wielości jednostkowych faktów prowadzi poprzez wielość i złożoność do ujęcia ich znaczeniowej jedności, do stabilizacji przedmiotu doświadczenia”<sup>37</sup>.

Następnym etapem poznania jest interpretacja, tłumaczenie i wyjaśnienie przedmiotu. Chodzi tu o sprowadzenie danych doświadczenia do właściwych racji czy właściwych podstaw<sup>38</sup>. Nie trzeba sięgać do jakiejś gotowej metafizyki i gotowych w niej pojęć. Chodzi o wskazanie tego, na co się samo doświadczenie otwiera. „Tłumaczenie, zrozumienie redukcyjne, stanowi jakby eksploatację doświadczenia”<sup>39</sup>. Wojtyła akcentuje, że racje tłumaczące dany fakt winny być zawarte w doświadczeniu. Wiadomo jednak, że takie racje, jak wewnętrzne złożenia i przyczyny bytu nie są dane w sposób bezpośredni i naoczny, lecz są odkrywane w procesie umysłowym. „Jeśli Autor pisze o zawieraniu się racji w doświadczeniu – próbuje wyjaśnić tę kwestię Gałkowski – to w tym sensie, że ich poszukiwania umysłowe (intelektualne) muszą dokonywać się w ramach pola doświadczenia, a nie poza nim”<sup>40</sup>. Tak więc umysłowy proces docierania do racji i podstaw danych faktów winien się dokonywać poprzez dane doświadczenie. Redukcja, jako metoda odsłaniania tych racji, jest jednocześnie immanentna doświadczeniu i równocześnie transcendentna wobec niego. Nie zatrzymuje się na doświadczanym fenomenie, ale dociera do najgłębszych warstw bytu i szuka ostatecznych wyjaśnień.

Jednocześnie w punkcie wyjścia antropologii i etyki przyznaje Wojtyła zasadniczą rolę doświadczeniu. Jest to inny model uprawiania tych dyscyplin niż

34 K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce...*, s. 20.

35 J. Gałkowski, *op. cit.*, s. 78.

36 K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 9.

37 J. Gałkowski, *op. cit.*

38 K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 19–21.

39 *Ibidem*, s. 19.

40 J. Gałkowski, *op. cit.*, s. 80.



w pewnych wersjach tomizmu, w których wychodzi się od metafizyki ogólnej i schodzi się do metafizyk szczegółowych (np. antropologii i etyki). Tymczasem lepiej jest postępować odwrotnie, najpierw wyjść od doświadczenia człowieka czy moralności i następnie dojść drogą redukcji do struktur bytu. Ta droga pozwala sięgnąć do doświadczenia wewnętrznego czy zewnętrznego i ująć to, co swoiste dla danego faktu, by następnie dopiero szukać jego racji ontycznych. Można nawet mówić – jak twierdzi w tej kwestii Stróżewski – o „równoległości doświadczenia i interpretacji, doświadczenia i metafizycznej refleksji”<sup>41</sup>. Nie można jednak z ogólnego pojęcia bytu wydedukować, czym jest osoba czy moralność.

W doświadczeniu moralności chcemy uchwycić oczywiście nie fakt fizyczny, ale fakt moralności i to „moralności jako takiej”. Zrozumienie to ujmowanie istoty moralności. Przy czym ujawnianie tej istoty drogą indukcji jest zbliżone do wglądu ejdetycznego, ale jednocześnie nie jest ujmowaniem tylko treści świadomości, ale faktu przedmiotowego danego w przeżyciu świadomym. Doświadczenie tego faktu wywołuje pytania: „co powinienem?” i „dlaczego powinienem?” Pytania te – zdaniem Wojtyły – tkwią w doświadczeniu moralności jako w „fakcie”<sup>42</sup>. Nie są one aprioryczne, ale wyrastają z doświadczenia i są stawiane w celu zrozumienia tego „co to jest moralność”.

Realistycznie rozumiane doświadczenie pozwala dokonać nie tylko opisu faktu powinności, ale ukazać jego związek z innymi faktami, takimi jak: „ja działałem”, „chcę być dobrym”. „Powinność rodzi się zawsze w ścisłej łączności z głębszą od niej rzeczywistością ontyczną osoby: «być dobrym lub złym»”<sup>43</sup>.

Istota *moralitas* ujawnia się nie tylko w przeżyciu powinności, ale „leży w tym, że człowiek jako człowiek, staje się przez czyn dobry lub zły”<sup>44</sup>. Jest to więc już antropologiczna (ontologiczna) interpretacja faktu powinności. Nie jest to jednak interpretacja z zewnątrz, ale samo doświadczenie powinności, doświadczenie faktu „chcę być dobrym” domaga się, by mu nadać antropologiczną interpretację, gdyż jest to powinność podmiotu, osoby, powinność bycia dobrym „jako człowiek”.

Jeśli Maks Scheler, ujawniając zawartość fenomenu powinności (wartości), wiązał to z odsłanianiem świadomych aktów osoby, to św. Tomasz podchodził do tego faktu nie tylko jako fenomenu świadomości, ale jako realnej, ontycz-

41 W. Stróżewski, *op. cit.*, s. 278.

42 K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności...*, s. 28.

43 *Ibidem*, s. 30.

44 *Ibidem*, s. 31.

nej rzeczywistości człowieka, który działa, chce być dobrym, staje się. Karol Wojtyła traktuje te drogi jako wzajemnie się uzupełniające, komplementarne. Nie wystarczy odsłonić *moralitas* jako fenomen, czy nawet zapodmiotować ją w osobie, ale należy ukazać, że osoba jest jej sprawcą i siebie w niej realizuje. Stąd dla Wojtyły „doświadczenie moralności utożsamia się z przeżyciem tego, że jestem a raczej staję się – dobry lub zły”<sup>45</sup>. Momentem konstytutywnym tego doświadczenia jest powinność moralna. Można więc rozpocząć od jej opisu. Nie można jednak na nim zakończyć, gdyż realistycznie pojęte doświadczenia moralności to nie samo przeżycie powinności i podmiot tego przeżycia, lecz czyn, przez który podmiot staje się dobrym czy złym. Opis i zrozumienie tego, co dane w przeżyciu powinności, następnie tego, co dane w doświadczeniu stawania się dobrym przez czyn, a potem metafizyczne wyjaśnienie stawania się dobrym – to odsłanianie aspektów realnego faktu *moralitas*. „Aspekt metafizyczny – pisze Wojtyła – tkwi w całym doświadczeniu moralności, które jest doświadczeniem bycia i stawania się dobrym lub złym poprzez taki lub inny czyn”<sup>46</sup>. Stawanie się człowieka (*esse-fieri*) poprzez czyny, to kategorie metafizyczne. Dlatego też „właściwa i adekwatna jest taka interpretacja, która wartość moralną ujmuje na gruncie bytu i stawania się człowieka (*esse-fieri*) poprzez czyny”<sup>47</sup>. Człowiek staje się człowiekiem przez to, że jest (staje się) osobą. Stąd Wojtyła formułuje następująco podstawową zasadę personalizmu w etyce: „Dobrem moralnym jest to, przez co człowiek jako osoba jest dobry (jest dobrą osobą) – a złem moralnym to, przez co człowiek jako osoba jest zły (jest złą osobą)”<sup>48</sup>.

## GODNOŚĆ OSOBY PODSTAWĄ NORMY MORALNOŚCI

Do „odkrycia” godności osoby jako zasady etycznej, czy normy personalistycznej określającej istotę moralności dochodził Wojtyła poprzez krytykę utilitaryzmu w wykładzie „Norma a szczęście”, w książce *Miłość i odpowiedzialność*, i rozwijając swą personalistyczną antropologię w pracy *Osoba i czyn*.

„Człowiek jest przedmiotowo «kimś» – i to go wyodrębnia wśród reszty bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze tylko «czymś»”<sup>49</sup>.

---

45 *Ibidem*, s. 34.

46 *Ibidem*, s. 35.

47 K. Wojtyła, *Problem teorii moralności...*, s. 232.

48 *Ibidem*, s. 235; zob. A. Szostek, *Doświadczenie człowieka...*, s. 285 n.

49 *Ibidem*, *Miłość i odpowiedzialność* [w:] *Człowiek i moralność*, t. 1, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1982, s. 24.

Definicja osoby Boecjusza (*persona est rationalis naturae individua substantia*) domaga się wyraźnego uwypuklenia różnicy między „ktoś” a „coś”. To podstawowe rozróżnienie, w którym odkrywamy świat jako świat osób i rzeczy, nie pozwala traktować człowieka jako rzecz wśród innych rzeczy.

W specyficznym doświadczeniu ujawnia się nam osoba od strony jej wsobnej wartości czyli jej osobowej godności<sup>50</sup>. Dana nam jest ona wprost, bezpośrednio, intuicyjnie<sup>51</sup>. Nie jest ona przedmiotem dowodzenia, lecz jedynie pokazania. Możemy się odwołać do swoistej oczywistości i ją ukazać<sup>52</sup>. „Godność osobowa – jako pojęcie pierwotne – zdefiniować się ściśle nie da *per genus proximum et differentiam specificam* [...] Można ją natomiast teoretycznie «eksplikować» albo praktycznie «objawiać»<sup>53</sup>. Jest to wartość swoistego typu, którą trudno jest przez coś innego określić. Jest ona wartością trwałą, wrodzoną, niezbywalną, wartością podstawową. Godność osobową należy odróżnić od godności osobowościowej i godności osobistej<sup>54</sup>. Godność osobowościowa jest różnorodna i zmienna, związana z charakterem danej osoby, z nabytymi przez nią cechami osobowościowymi, w tym szczególnie moralnymi. Godność osobista związana jest z poczuciem swej godności i sposobem jej wyrażania na zewnątrz. Nie zawsze zakres tego poczucia zgadza się z tym, co wyznacza godność osobowa. Dzieje się tak dlatego, że do poczucia swej wartości może dołączyć się pycha czy pożądlivość. Tym można tłumaczyć przesadną roszczeniowość godności osobistej i wciąganie w zakres normy tego, co moralnie jest nieobowiązujące a nawet moralnie zakazane<sup>55</sup>. Mimo tego, w imię godności

50 „Sądzę, że poznanie tej godności – choć uwikłane w poznanie wielu innych cech człowieka, zakładające pewien stopień dojrzałości podmiotu – jest poznaniem źródłowym, pewnego typu doświadczeniem”. A. Szostek, *Rola pojęcia godności w etyce* [w:] *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 49.

51 T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralnej*, Lublin 1972, s. 28; Idem, *W sprawie etyki niezależnej* [w:] *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 70.

52 A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” 15–16 (1991), s. 32.

53 A. Rodziński, *Wprowadzenie do etyki personalistycznej* [w:] *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 98. Zob. T. Styczeń, *Objawić osobę* [w:] Idem, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, T. Ślipko, *Godność osoby ludzkiej*, „Ateneum Kapłańskie” 74: 1970, nr 2, s. 185–195; W. Granał, *Godność człowieka i jej współczesne uzasadnienie* [w:] *Aby poznać Boga i człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1974.

54 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, RF 16: 1968, z. 2, s. 48 n.; A. Szostek, *Rola pojęcia godności w etyce...*, s. 43 n.

55 Taki roszczeniowy, aspołeczny, indywidualny fundamentalizm zarzuca M. Środa etyce opartej na idei godności osobowej. *Idea godności w kulturze i etyce*, Warszawa 1993, s. 123 n., 138 n. Zarzut taki jest możliwy przy empirystycznych założeniach filozofowania, kiedy

osobowej jesteśmy wezwani do wyzwalania się z pseudonorm, by kierować się właściwymi normami moralnymi.

Świadomość godności osobowej przenika ludzkie postępowanie. Ujawnia się ona najbardziej w chwilach jej zagrożenia. „Dopomina się” wtedy swych praw, przeciwstawia się czynom, których „nie godzi się” dokonać<sup>56</sup>. Wiemy wtedy, że „należy się jej absolutne i stałe pierwszeństwo we wszelkich konfliktach aksjologicznych”<sup>57</sup>. Choć wydaje nam się, że wprost się na niej nie skupiamy, a tym bardziej trudno nam *explicite* ją wyrazić, to jednak u podstaw naszych sporów o słuszność danego czynu, np. sporu o to, czy powiedzieć choremu prawdę czy nie, leży wcześniej afirmacja godności osoby, wobec której chcemy podjąć taki czyn<sup>58</sup>. Dyskutujący przyjmują jako oczywiste, że należy afirmować godność chorej osoby, spierają się tylko o to, jak należy to uczynić.

Podobnie odsłania się nam godność osoby, jako źródło kategorycznej, moralnej powinności, jeśli skonfrontujemy ją z innymi powinnościami, takimi jak powinności jurydyczne (powiniennem, ponieważ władza tak nakazuje), etologiczne (powiniennem, ponieważ w tej kulturze, społeczeństwie to się ceni, uznaje, potępia) czy powinności prakseologiczne (powiniennem by uzyskać taką czy inną korzyść)<sup>59</sup>. Okazuje się, że w tym specyficznym przeżyciu, w tego typu ejdetycznej redukcji, wszystkie inne powinności okazują się warunkowe, a jedynie swą bezwarunkowość ujawnia ta, która oparta jest na godności osoby jako osoby.

Godność osoby ujawnia się w tym, że człowiek jest „kimś”, że jest „wyżej” i „inaczej” w stosunku do innych bytów.

Chociaż wszelki byt jest wartościowy, to jednak wartość człowieka przewyższa radykalnie wartość otaczającego go materialnego świata [...] Różnica między człowiekiem a światem przyrody narzuca się jako jakościowo niepodobna do różnic między poszczególnymi rodzajami bytów w ramach świata pozaosobowego<sup>60</sup>.

---

to nie rozróżnia się godności osobowej od osobowościowej i osobistej. W miejsce normy wprowadza się wtedy pseudonormę uwarunkowaną psychicznymi i moralnymi postawami osoby.

Opis różnych koncepcji godności osobowej zob. M. Gogacz, *Filozoficzna identyfikacja godności osoby* [w:] *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Lublin 1994, 122 n.

56 A. Szostek, *Moralność a osoba* [w:] *Idem, Wokół godności prawdy i miłości...*, s. 36.

57 A. Rodziński, *Wprowadzenie do etyki personalistycznej...*, s. 98.

58 T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 66.

59 *Idem, Filozoficzna koncepcja prawa naturalnego*, AC 1 (1969), s. 300 n.

60 A. Szostek, *Moralność a osoba...*, s. 35.

Dla objaśnienia tej wartości można przywoływać różne istotne cechy bytu ludzkiego. Osoba odróżnia się od rzeczy tym, że jest istotą rozumną i że stanowi o sobie, czyli jest istotą wolną.

Różni się od rzeczy strukturą i doskonałością. Do struktury osoby należy „wnętrze”, w którym odnajdujemy pierwiastki życia duchowego, co zmusza nas do uznania duchowej natury duszy ludzkiej. Wobec tego osoba posiada właściwą sobie doskonałość duchową. Doskonałość ta decyduje o jej wartości. Nie sposób traktować osoby na równi z rzeczą (czy bodaj na równi z osobnikiem zwierzęcym, skoro posiada ona doskonałość duchową, skoro poniekąd jest duchem (ucieleśnionym), a nie tylko „ciałem”, choćby nawet wspaniale ożywionym<sup>61</sup>.

Godność osoby wyznacza nam inny sposób odnoszenia do osoby niż do rzeczy. Różne rzeczy posiadające swoją wartość możemy użyć do realizacji wartości wyższego rzędu. Specyficzna wartość osoby wyklucza takie postępowanie względem niej. „Nikt nie może posługiwać się osobą – pisze Wojtyła – jako środkiem do celu: ani żaden człowiek, ani nawet Bóg Stwórca”<sup>62</sup>.

Wyraźnie zauważył to Kant formułując swoją personalistyczną maksymę: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jak też w osobie każdego innego, używał zawsze jako celu, nigdy tylko jako środka”<sup>63</sup>. To właśnie w odniesieniu do człowieka jako osoby imperatyw jest imperatywem kategorycznym, czyli wykluczającym jakikolwiek wzgląd, w którym potraktowalibyśmy osobę instrumentalnie.

W podobnym kierunku Wojtyła formułuje swoją normę personalistyczną: „Ilekcroć w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tylekcroć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale liczyć się z tym, że ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel”<sup>64</sup>. Właściwe działania człowieka to „zabieganie o to podstawowe dobro każdego i wszystkich zarazem, jakim jest po prostu „człowieczeństwo” czy też inaczej się wyrażając – wartość osoby ludzkiej”<sup>65</sup>.

Normę personalistyczną porównuje Wojtyła z chrześcijańskim przykazaniem miłości. „Można powiedzieć – pisze on – że przykazanie miłości jest normą personalistyczną. Ścisłe biorąc, przykazanie mówi: «Miłuj osoby», a nor-

61 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 109.

62 *Ibidem*, s. 29.

63 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 62.

64 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 30.

65 *Ibidem*, s. 33.

ma personalistyczna jako zasada mówi: «Osoba jest takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość»<sup>66</sup>. Uzasadnieniem normy personalistycznej jest to, czym osoba jest, jaką wartość reprezentuje, czyli jej godność. Czyny, które to respektują, są godziwe. Osobie ze względu na tę wartość „należy się słusznie, aby była traktowana jako przedmiot miłości, nie zaś jako przedmiot użycia”. W miłości „zawiera się afirmacja wartości osoby jako takiej”<sup>67</sup>. „Miłość osoby musi polegać na afirmowaniu jej ponad-rzeczowej i ponad-konsumpcyjnej (ponad-użytkowej) wartości”<sup>68</sup>. *Persona est affirmanda et amanda propter se ipsam*, osobie jako osobie należna jest afirmacja, czyli miłość, dla niej samej.

Wartość osoby jako osoby odróżnia Wojtyła wyraźnie od różnych wartości, które tkwią w osobie, czy jej osobowości. Na przykład w upodobaniu (*amor complacentiae*) jako istotnej cesze miłości między mężczyzną a kobietą, można skupić się na różnych wartościach w drugiej osobie: na jej wartościach zmysłowo-seksualnych, na jej wartościach estetycznych, czy na wartościach intelektualnych jak inteligencja, wykształcenie. Wartości te mogą dostarczać drugiej osobie wielu przeżyć. Przedmiotem upodobania nie powinny być jednak jakieś częściowe wartości, ale druga osoba. Może bowiem być tak, że ze względu na upodobanie w pewnych wartościach w osobie, mamy upodobanie w osobie.

Chodzi o to, ażeby żywić upodobanie po prostu do osoby, to znaczy, ażeby przeżywając różne wartości, które w niej tkwią, zawsze przeżywać wraz z nimi w akcie upodobania wartość samej osoby – to, że ona sama jest wartością, a nie tylko zasługuje na upodobanie ze względu na takie czy inne wartości w niej zawarte [...] Upodobanie, które pośród różnorodnych wartości zawartych w osobie umie żywo uchwycić nade wszystko samą wartość osoby, posiada wartość pełnej prawdy; dobrem, do którego ono się zwraca, jest właśnie osoba, a nie co innego<sup>69</sup>.

Szczególnie ujawnia się to w wyborze osoby do miłości małżeńskiej, w którym pierwszorzędnym motywem winna być sama wartość osoby. Nie znaczy to, że wybór ten nie mogą zapoczątkować różne wartości tkwiące w osobie, które w tej więzi będą odgrywać ważną rolę. „Mimo to w wyborze tym nie chodzi tylko o wybór pewnych wartości w osobie, ale o wybór osoby,

---

66 *Ibidem*, s. 43.

67 *Ibidem*.

68 *Ibidem*.

69 *Ibidem*, s. 74.

ze względu na nią samą<sup>70</sup>. Wartość osoby winna być w tym wyborze wartością najważniejszą i decydującą. Nie chodzi więc o wybór osoby ze względu na różne posiadane czy nabyte przez nią wartości, ale o wybór tych wartości ze względu na osobę.

Wartość osoby różni się zasadniczo od wielu wartości wrodzonych lub nabytych przez osobę. Wartość osoby związana jest z całym bytem osoby, a nie np. z jej płcią, jej wyglądem estetycznym, jej wykształceniem intelektualnym, z różnymi cechami charakteru itp.<sup>71</sup>

Wartość samej osoby – tj. osoby jako osoby [...] to sama osoba „odczytana” jako wartość całkiem swoista i elementarna, a więc niezależnie od jej takich czy innych kwalifikacji fizycznych czy psychicznych, od jej zewnętrznego czy wewnętrznego „stanu posiadania”<sup>72</sup>.

---

70 *Ibidem*, s. 118.

71 *Ibidem*, s. 109.

72 *Ibidem*, przyp. 35.

