

KATARZYNA JASIŃSKA

KAROLA WOJTYŁY UJĘCIE POWINNOŚCI MORALNEJ
A ROZUMIENIE ISTOTY WYCHOWANIA

Znamienne dla naszych czasów jest promowanie indywidualnej wolności w każdej dziedzinie życia, wyrażające się w swobodnej realizacji upodobań. Wolność jednostki staje się ważniejsza niż prawda, ważniejsza nawet niż prawda o dobru. Życie zgodne z upodobaniami traktowane jest jako autentyczne i wartościowe. Wychowanie, w którym pojawiają się normatywne wskazania i wezwanie do spełniania powinności moralnej w czynie, jest postrzegane jako zamach na swobodę jednostki, jej autonomię, a nawet osobową godność.

Teksty Karola Wojtyły ukazują wewnętrzny związek pomiędzy odkryciem prawdy o godności osoby, spełnieniem powinności moralnej, realizacją własnego człowieczeństwa i osiągnięciem szczęścia. Dlatego filozofia Wojtyły może być inspiracją do pedagogicznej refleksji na temat znaczenia powinności moralnej dla rozumienia istoty wychowania.

1. POWINNOŚĆ MORALNA NA GRUNCIE DOŚWIADCZENIA MORALNOŚCI

Według Karola Wojtyły źródłem wiedzy antropologicznej i etycznej jest przede wszystkim doświadczenie, które ma charakter prymarny w stosunku do rozmaitych poglądów i teorii na temat bytu ludzkiego¹. Najważniejszym

Dr KATARZYNA JASIŃSKA – pracownik samorządu terytorialnego, Urząd Dzielnicy Praga-Północ m. st. Warszawy; e-mail:kajasin@wp.pl

¹ Por. T. S t y c z e ń, *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*, w: K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, (Człowiek i moralność, t. IV), red. T. Styczeń, Lublin: TN KUL 1994, s. 497.

rodzajem doświadczenia człowieka jest doświadczenie samego siebie, a doświadczenie moralności zawsze tkwi w doświadczeniu człowieka. „Człowiek – pisał Wojtyła – przeżywa, a więc i doświadcza siebie poprzez moralność, która stanowi szczególną podstawę zrozumienia człowieczeństwa. Z drugiej zaś strony doświadczenia moralności – a w ślad za tym i jej zrozumienia – niepodobna oderwać od człowieka i od człowieczeństwa. Zachodzi tutaj związek istotowy. Istota moralności oraz człowieczeństwo są związane z sobą nierozłącznie”².

W integralnie rozumianym doświadczeniu moralności Karol Wojtyła wyróżnił trzy skorelowane ze sobą warstwy: aksjologiczną, prakseologiczną i deontologiczną³. Warstwa aksjologiczna wskazuje na dobro i zło moralne jako pewien stan osoby lub społeczności; warstwa prakseologiczna wyraża to, że owe wartości – dobro i zło zawsze przejawiają się w czynach, natomiast warstwa deontologiczna zawiera moment przeżycia powinności moralnej – powinności stawania się moralnie dobrym, a nie-stawania się moralnie złym – jako element konstytutywny doświadczenia moralności.

Karol Wojtyła analizował przeżycie powinności moralnej w strukturze aktu etycznego. W akcie tym występuje: *p r z e ż y c i e w a r t o ś c i*, których człowiek doświadcza, *p r z e ż y c i e p o w i n n o ś c i i s p r a w c z y s t o s u n e k d o w a r t o ś c i m o r a l n y c h d o b r a i z ł a*, jakie osoba w swoich czynach realizuje, a przez co sama staje się moralnie dobra lub zła. Znaczenie poszczególnych elementów aktu etycznego: przeżycia wartości, przeżycia powinności i własnej sprawczości, można uchwycić i właściwie zinterpretować, traktując je jako korelatywne elementy aktu etycznego. Według Wojtyły *i s t o t ą a k t u e t y c z n e g o j e s t s p r a w c z y s t o s u n e k c z ł o w i e k a d o w a r t o ś c i m o r a l n y c h d o b r a i z ł a*, które w tym akcie są przez niego realizowane⁴.

Karola Wojtyły specyfikę rozumienia powinności moralnej można wyrażniej uchwycić, gdy się ją porówna ze stanowiskami etycznymi m.in. Immanuela Kanta i Maxa Schelera. W systemie etycznym Kanta występuje dominanta przeżycia powinności, a w systemie Schelera – dominanta przeżycia wartości, dlatego zdaniem Wojtyły w żadnym z tych systemów nie został

² K. W o j t y ł a, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 17(1969), z. 2, s. 19.

³ Zob. K. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin: Instytut Jana Pawła II 1991, s. 24.

⁴ Por. K. W o j t y ł a, *Wykłady lubelskie*, Lublin: TN KUL 1986, s. 21-22.

właściwie uchwycony sprawczy stosunek człowieka do wartości moralnych. System etyczny Maxa Schelera pozbawiony jest wszelkich znamion normatywności, a opiera się jedynie na przeżyciu i realizacji wartości poznawanych przez człowieka w ich hierarchicznym uporządkowaniu w doświadczeniu fenomenologicznym. Powinność – jeśli w ogóle może się pojawić – ma charakter idealny, dotyczy jedynie istnienia wartości (*ideales Sollen*). Usunięta została każda powinność realna, normatywna (*normatives Sollen*), gdyż ona – jak sądził Scheler – znosi całą samodzielność przeżywania wartości i podporządkowuje działającego „na ślepo” woli cudzej⁵.

W ujęciu Karola Wojtyły natomiast powinność moralna dana jest w doświadczeniu i ma charakter realny, jest odkrywana w sądach sumienia, nie niszczy osobistego przeżywania wartości, a winna być spełniana w czynie.

2. POWINNOŚĆ JAKO ZALEŻNOŚĆ WOLNOŚCI OD PRAWDY O DOBRU

Spełnianie powinności moralnej bywa kojarzone z koniecznością ograniczenia wolności, rygoryzmem. Powinność moralna w ujęciu Karola Wojtyły nie może być zredukowana do posłuszeństwa bezwzględny zakazom czy nakazom, dla spełnienia których trudno wzbudzić entuzjazm, szczególnie w młodych ludziach nastawionych na spontaniczne działanie. Tam, gdzie wyłączną motywacją moralnego działania jest nakaz, obowiązek, tam można mówić o całkowitej „zdradzie radości”⁶, którą Scheler zarzucał Kantowi, krytykując przesadnie antyeudajmonistyczne podstawy jego systemu etycznego. Wychowanków trudno jest zachęcić do spełniania powinności, zwłaszcza jeśli kojarzy się ona jedynie z rygoryzmem społecznych wymagań i ograniczeniami indywidualnej swobody⁷. W wielu swoich tekstach Wojtyła pokazywał, że spełnienie powinności nie oznacza zrezygnowania z wolności, ale

⁵ Zob. K. W o j t y ł a, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. Na podstawie koncepcji św. Tomasza z Akwinu i Maxa Schelera*, w: t e n ż e, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin: TN KUL 1991, s. 242-243; por. t e n ż e, *Wykłady lubelskie*, Lublin: TN KUL 1986, s. 263-264.

⁶ Por. M. S c h e l e r, *O zdradzie radości*, tłum. A. Węgrzecki, w: t e n ż e, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, Warszawa: PWN 1994, s. 61-66.

⁷ Zob. K. J a s i ń s k a, *Poza swobodą indywidualnych upodobań i rygoryzmem społecznych wymagań. Kilka refleksji o związku wartości i norm z wychowaniem*, w: *Aksjologia edukacji dorosłych*, red. J. Kostkiewicz, Lublin: Wydawnictwo KUL 2004, s. 287-304.

przeciwnie, polega na wyborze „większej wolności”⁸, która wiedzie do prawdziwej autentyczności.

Imperatywna moc powinności moralnej jest obiektywna, ale sposób jej odkrycia pozostaje subiektywny, zależny od stopnia dojrzałości osoby, od stopnia dojrzałości i wrażliwości sumienia. Odpowiedź na obiektywne wezwanie powinności moralnej jest w pewnym sensie najbardziej osobistą sprawą podmiotu moralnego (sprawcy czynu), poprzez którą doświadcza on niepowtarzalności własnego „ja”⁹. Ta paradoksalna, bo jednocześnie obiektywna i subiektywna, struktura powinności moralnej została dostrzeżona przez Karola Wojtyłę, który w *Osobie i czynie* pisał: „Stwierdzenie «X jest prawdziwie dobre», wyzwala poprzez sumienie wewnętrzny jakby przymus czy nakaz w postaci «powinieneś spełnić czyn»”¹⁰. Nakaz ten, który rozpoznajemy w sumieniu, „jest najściślej związany ze swoistym dynamizmem spełnienia siebie, spełnienia osobowego «ja» w czynie i poprzez czyn”¹¹. Wojtyła wyraźnie odróżnił przeżycie wartości od doświadczenia wartości, jako źródła moralnego zobowiązania. Pisał on: „Na to, ażeby wartość zrodziła powinność, musi ona w szczególny sposób stanąć na drodze działania osoby jako swoiste wezwanie”¹². Zadaniem ludzkiego sumienia jest przybliżyć wartości w taki sposób, aby zrodziły one moralne zobowiązanie¹³. Wojtyła wielokrotnie podkreślał, że nie tyle sama atrakcyjność dobra, które człowieka pociąga, ale prawda o dobru, którą odkrywa w sumieniu, stanowi podstawę uchwycenia moralnej powinności działania na rzecz tych dóbr i wartości, które znalazły się w polu jego odpowiedzialności. Człowiek staje się świadomy moralnej doniosłości dóbr i wartości dopiero wtedy, gdy osiągnie pewien duchowy dystans wobec nich. Wojtyła nauczał, że dojrzałość osoby przejawia się w tym, że jest ona niezależna od dynamizmów swojej natury. Ale aby osiągnąć taką niezależność, człowiek paradoksalnie musi wejść w relację zależności, zależności od prawdy o dobru. Ten rodzaj zależności, podporządkowa-

⁸ Zob. M. Jędraszewski, *Wybrać większą wolność. Karol Wojtyła o człowieku*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 2004.

⁹ Bardzo wnikliwie rozważa tę zależność John Crosby; zob. J.F. Crosby, *Karol Wojtyła on the objectivity and the subjectivity of moral obligation*, w: *Servo Veritatis*, red. W. Strózewski, Kraków 1988, s. 155-164.

¹⁰ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 206.

¹¹ Tamże, s. 206.

¹² Tamże, s. 209.

¹³ „Owa treść i zarazem siła atrakcji – pisze Wojtyła – zatrzymuje się niejako na progu osoby – a jest to próg sumienia, czyli próg prawdziwości dobra, od której zaczyna się powinność” (tamże, s. 209).

nie wolności prawdzie o dobru, umożliwia człowiekowi osobowe samospełnienie. Powinność jest doświadczalną zależnością wolności od prawdy, a „w sumieniu – jak stwierdza Wojtyła – dokonuje się owo szczególne sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością, które przejawia się jako moc normatywna prawdy”¹⁴. Powinność moralna nie oznacza przemocy w stosunku do człowieka jako osoby, a przeciwnie, stawia go w unikalnej relacji do siebie samego i stwarza możliwości określenia siebie samego, wzywa do odpowiedzi na apel wartości, która – jeśli zostanie udzielona, nie tylko urzeczywistnia wartości, ale także powoduje aktualizację osoby – sprawy czynu. „Osoba – dodaje Wojtyła – jako specyficzna struktura samo-panowania i samo-posiadania najwłaściwiej realizuje się przez powinność”¹⁵. Zdaniem Wojtyły, owej powinności nie należy rozumieć jedynie, ani nawet głównie, czysto negatywnie – tak jak jest sformułowana większość przykazań Dekalogu. „Najdoskonalszym i najpełniejszym przykładem wyzwania powinności przez wartość na drodze pozytywnej jest i pozostanie z pewnością ewangeliczne przykazanie «będziesz miłował»”¹⁶. Samospełnienie człowieka jako osoby odbywa się w dramacie wolności, wartości i powinności¹⁷. „Nie ulega wątpliwości – komentuje myśl Karola Wojtyły bp Marek Jędraszewski – że ów dramat wartości i powinności osiąga swą głębię, gdy człowiek w swoim spełnianiu siebie – w swoim spełnianiu powinności – wyjdzie poza sferę powinności, o której mówi Dekalog i wkroczy w tę sferę, którą głosi Ewangelia”¹⁸.

Zakres naszych powinności moralnych zwiększa się wraz z zakresem poznawanej prawdy o dobru. Im więcej poznajemy i rozumiemy, tym bardziej rozszerza się pole naszej odpowiedzialności i moralnych zobowiązań. Niektórzy sądzą, że „lepiej” (łatwiej, wygodniej) jest nie poznawać prawdy o dobru, bo z niego może wynikać – subiektywnie trudna – konieczność opowiedzenia się za poznaną prawdą, która czasem wymaga heroizmu w działaniu. Błędne sumienie niejako „chroni” człowieka przed roszczeniami prawdy, ale jest coś z gruntu fałszywego, jak podkreśla kard. Joseph Ratzinger,

¹⁴ Tamże, s. 205.

¹⁵ Tamże, s. 211.

¹⁶ Tamże, s. 210.

¹⁷ „Człowiek nie spełnia siebie jako osoby poza tym dramatem. Owszem, spełnianie to tym bardziej wydaje się dojrzałe, im dramat wartości i powinności jest w człowieku głębszy i bardziej gruntowny” (tamże, s. 211).

¹⁸ M. Jędraszewski, *Autentyczność jako większa wolność*, w: t e n ż e, *Wybrać większą wolność*, s. 63.

w usprawiedliwiającej mocy błędnego sumienia. „Człowieka wyróżnia wszak w świecie to, że nie czyni on wszystkiego, co potrafi, lecz pyta o to, co powinno, otwierając się tym samym na głos prawdy”¹⁹. W posłuszeństwie wobec odkrytej prawdy najpełniej wyraża się wolność człowieka. Bez takiego odniesienia do prawdy wolność jest chaotyczna i nieukierunkowana, łatwo zamienia się w samowolę. Wolność moralna, rozumiana jako posłuszeństwo wobec praw dyktowanych przez własne sumienie, stanowi bezwzględny cel wychowania.

Zdolność do rozpoznania prawdy o dobru i do posłuszeństwa prawdzie cechuje osoby prawego sumienia. Dlatego kształtowanie prawego i wrażliwego sumienia to jedno z najważniejszych zadań wychowania, na które wskazywał Karol Wojtyła. Wielokrotnie ostrzegał on przed pokusą manipulowania wymogami sumienia i przed wynikającymi z tego zagrożeniami, do których zaliczał zastąpienie prawdy zgodnością opinii, dobra moralnego (*bonum honestum*) – indywidualnym upodobaniem (*bonum delectabile*) lub nastawieniem na korzyść (*bonum utile*), a godności osoby – pożytkiem jednostki społecznej.

3. „BYCIE I STAWANIE SIĘ MORALNIE DOBRYM” – POWINNOŚCIĄ MORALNĄ CZŁOWIEKA

Karol Wojtyła w swej refleksji o człowieku korzystał zarówno z dorobku tradycyjnej antropologii, związanej metodologicznie z klasyczną filozofią bytu, jak i z osiągnięć antropologii uprawianej w ramach współczesnej filozofii świadomości. W początkowym etapie badań filozoficznych Wojtyła zasadniczo stał na gruncie tomizmu, co widoczne jest na przykład w książce *Rozważania o istocie człowieka*²⁰. Dostrzegał on jednak ograniczenia tej filozofii. Osoba – według definicji Boecjusza, do której odwołuje się św. Tomasz – jest indywidualną substancją rozumnej natury, jednakże ani pojęcie natury rozumnej, ani jej zindywidualizowanie – jak stwierdza Wojtyła – „zdejają się nie oddawać owej specyficznej pełni, jaka odpowiada pojęciu osoby. Owa pełnia to nie tylko konkretność, to już raczej jedyność i niepowtarzalność. Język potoczny dysponuje tutaj lapidarnym, a zarazem dosadnym wyrażeniem zaimkowym: osoba – to ktoś”²¹. Osoba jako k t o ś konkretny,

¹⁹ J. R a t z i n g e r, *Prawda i sumienie*, tłum. J. Merecki, „Ethos” 4(1991), nr 3-4, s. 179.

²⁰ K. W o j t y ł a, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków: Wydawnictwo WAM 1999.

²¹ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 123.

jedyny i niepowtarzalny wykazuje różnicę i dystans względem każdego *suppositum* c o ś.

Termin „ja”, którym posługiwał się Wojtyła, ukazuje jednocześnie b y c i e p o d m i o t e m i p r z e ż y w a n i e s i e b i e j a k o p o d m i o t: „Termin «ja» zawiera w sobie więcej niż termin *suppositum*, łączy bowiem moment podmiotowości przeżytej z podmiotowością ontyczną, podczas gdy *suppositum* mówi tylko o tej drugiej: o bycie jako podmiotowej podstawie istnienia i działania”²². „Czymś innym – pisał dalej – jest b y ć podmiotem, czymś innym – b y ć poznany (zobiektywizowanym) jako podmiot [...] czymś innym wreszcie – p r z e ż y w a ć s i e b i e j a k o p o d m i o t s w y c h a k t ó w i s w y c h p r z e ż y ć”²³.

Karol Wojtyła stopniowo doszedł do przekonania, że tomizm jest lepszym przewodnikiem po naturze niż po naturze ludzkiej. Nigdy nie kwestionując wizji człowieka obecnej w dziełach Akwinaty, zmodyfikował ją jednak i wzbogacił przede wszystkim o wątki związane z filozofią świadomości²⁴.

Antropologia filozoficzna Wojtyły jest próbą scalenia dwóch perspektyw oglądu człowieka, które leżą u podstaw dwóch rodzajów rozumienia bytu ludzkiego. Pierwsza, która ma za przedmiot swych badań doświadczenie zewnętrzne, jest najpełniej reprezentowana przez filozofię bytu Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Druga perspektywa przedmiotem poznania czyni doświadczenie wewnętrzne. Znalazła ona swój najpełniejszy wyraz w nurcie filozofii podmiotu i filozofii świadomości, a zwłaszcza w fenomenologii²⁵.

Rocco Buttiglione w swoim komentarzu do *Osoby i czynu* tak pisał o roli obu tych perspektyw w koncepcji Karola Wojtyły: „Wedle Wojtyły raczej nie chodzi o to, by fenomenologicznie uzasadnić, że człowiek jest osobą, lecz o to, by z pomocą fenomenologii zobaczyć, w j a k i s p o s ó b c z ł o w i e k j e s t o s o b ą, w j a k i s p o s ó b s t r u k t u r y m e t a f i z y c z n e c h a r a k t e r y z u j ą c e j e g o o s o b o w e i s t n i e n i e o d z w i e r c i e d l ą j ą s i ę w j e g o i s t n i e n i u ś w i a d o m y m. M e t a f i z y c z n a a n t r o p o l o g i a t o m i s t y c z n a j e s t t u w i ę c c a ł y c z a s n i e j a k o o b e c n a j a k o w i e l k a h i p o t e z a f u n d a m e n t a l n a, k t ó r a j e s t w e r y f i k o w a n a p o p r z e z a n a l i z ę

²² Tamże, s. 93.

²³ Tamże.

²⁴ Por. F.W. B e d n a r s k i, *Wzbogacenie metaetyki tomistycznej w rozprawach Kard. K. Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 28(1980), z. 2, s. 17-44.

²⁵ Zob. J. G a l a r o w i c z, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków: PAT 1994, s. 92-93.

fenomenologiczną i która – z drugiej strony – nieustannie pilotuje analizę, pozwalając uzyskać jej większą głębię”²⁶.

Według Wojtyły powinnością moralną człowieka jest być i stawać się moralnie dobrym²⁷. To stwierdzenie ujawnia istotny związek pomiędzy dwoma wymiarami bytowymi człowieka: jego metafizyczną niezmiennością oraz etyczną dynamiką. Każdy człowiek od momentu poczęcia aż do śmierci jest tą samą osobą, o czym świadczy przede wszystkim jego istnienie. Bycie osobą to zadanie, sprośowanie któremu staje się w życiu jednostkowym główną powinnością moralną. Bycie osobowe jest w wymiarze egzystencjalnym możliwością, generalną potencjalnością ludzkiego życia. Jej aktualizowanie (przechodzenie z możliwości do aktu) ma dla człowieka wymiar metafizyczno-moralny. „Byt ludzki jest osobowy, jednak w wymiarze świadomościowo-aksjologicznym dopiero – i permanentnie – staje się osobą. Dlatego w sensie ścisłym należy definiować stawanie się osobą jako spełnianie życia na miarę osoby, na miarę osobowej godności”²⁸.

Owo stawanie się jest natury etycznej: wraz z dokonywaniem świadomych aktów moralnych realizuje się w naszej strukturze osobowej spełnienie albo degradacja. „Poprzez czyn moralnie dobry lub moralnie zły – stwierdza Karol Wojtyła – sam człowiek jako osoba staje się moralnie dobry lub też moralnie zły”²⁹. Jako że człowiek nie jest „samotną wyspą” czy „zamkniętą monadą”, ale pozostaje w relacjach z innymi ludźmi, jego moralne bycie i stawanie się – oprócz indywidualnego – ma również społeczny i wspólnotowy wymiar: jego „wzrastanie” wzmacnia wspólnotę, a autodegradacja tę wspólnotę osłabia. W perspektywie etyczno-antropologicznej dominujące znaczenie ma czyn człowieka, skierowany ku drugiemu lub ku samemu sobie. Zawsze jednak czyn powoduje pewne skutki w samym jego sprawcy, gdyż „struktura czynu ludzkiego jest w szczególności w wymiarze auto-teleologiczna”³⁰. Każdy ludzki czyn, czyli działanie

²⁶ R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, w: Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 15.

²⁷ Zob. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 34-35.

²⁸ W. Chudy, *Personalistyczne określenie wychowania*, w: *Filozofia i edukacja. Materiały z sympozjum z cyklu „Przyszłość cywilizacji Zachodu” zorganizowanego przez Katedrę Filozofii Kultury KUL*, Lublin: Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej 2005, s. 91.

²⁹ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 195.

³⁰ „Wymiar autoteleologii jest związany ostatecznie z prawdą i dobrem w znaczeniu bezwzględny i bezinteresowny (*bonum honestum*). I dlatego też w czynach ludzkich odślania się owa transcendencja, która jest poniekąd drugim imieniem osoby. Właśnie ona uwydat-

powzięte świadomie i skierowane na realizację pewnej wartości, przynosi dwojakiego rodzaju skutki: p r z e c h o d n i e i n i e p r z e c h o d n i e. Z punktu widzenia osobowego stawania się – jak podkreśla Karol Wojtyła – ważniejsze są te drugie³¹. Czyn sięga w dwóch kierunkach: ku przedmiotowi – drugiej osobie, zwierzęciu, rzeczy – poprzez swą intencjonalność. „Równocześnie zaś mocą samostanowienia wnika w podmiot, w «ja», które jest jego pierwszym i zasadniczym przedmiotem”³². Skutek p r z e c h o d n i polega na tym, że dobro lub zło czynu „przechodzi” na drugiego, zostawiając ślad o charakterze fizycznym czy psychicznym. Odmienne wygląda sprawa w przypadku skutku n i e p r z e c h o d n i e g o. W tym wypadku czyn zostawia ślad – a jest to ślad moralny! – na sprawcy czynu. Decydującą rolę aksjologiczną w tym procesie – wzrostu lub pomniejszania siebie jako osoby – odgrywa wartość g o d n o ś c i o s o b o w e j. Ta niezmienna wartość wsobna przysługująca każdej osobie w równym stopniu, stanowi normę moralności, kryterium wszystkich ludzkich czynów. W tym miejscu łączą się dwa wymiary: bycia i stawania się osobą³³.

Karol Wojtyła, szczególnie w studium *Osoba i czyn*, zajmował się „formalną hermeneutyką czynu”³⁴, ukazywał antropologiczne struktury, dzięki którym czyn – niezależnie od jego wartości moralnej – może być spełniany. Wojtyła, jako jeden z wybitnych przedstawicieli personalizmu etycznego, akcentował również sposób, w jaki człowiek spełnia się w czynie. Chodzi nie tylko o to, aby c z ł o w i e k s p e ł n i a ł c z y n, ale przede wszystkim, by s p e ł n i a ł s i e b i e dzięki moralnemu dobru tegoż czynu. Dlatego w analizie czynu – dokonanej z perspektywy pedagogicznej – przede wszystkim interesuje nas jego moralna treść. Dla pedagoga ważne jest nie tylko to, dzięki jakim strukturom czyny mogą być spełnione (tym zajmuje się filozof), ale przede wszystkim, jaka musi być ich etyczna treść, aby człowiek mógł stawać się moralnie dobry, bo to jest celem wychowania personalistycznego – wychowania człowieka jako osoby.

nia właściwą człowiekowi podmiotowość” (K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 385).

³¹ „Zachodzi ścisły związek – stwierdza Karol Wojtyła – pomiędzy uznaniem nieprzechodniego skutku czynu a uznaniem pełnej realności dobra i zła – wartości moralnych – wewnątrz tego podmiotu osobowego, jakim jest człowiek” (*Osoba i czyn*, s. 194).

³² Tamże, s. 195.

³³ Por. W. C h u d y, *Pedagogia godności. Elementy etyki pedagogicznej*, Lublin: TN KUL 2009, s. 74-77.

³⁴ Por. S. G r y g i e l, *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*, „Analecta Cracoviensia” 5-6(1973-1974), s. 142.

Odpowiedź Wojtyły na pytanie, przez jaki czyn człowiek najbardziej spełnia siebie, wydaje się kluczowa dla zrozumienia sensu i celu wychowania. W jego tekstach można znaleźć lapidarne, ale niezwykle bogate w znaczenie i egzystencjalne konsekwencje sformułowanie: „w relacji komunijnej, jaka zachodzi pomiędzy osobami, urzeczywistnia się owo samo-spełnienie poprzez wzajemny dar z siebie, który posiada charakter bezinteresowny”³⁵. Autor odwołuje się tu wprost do nauczania Soboru Watykańskiego II: „człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”³⁶. W antropologii adekwatnej wspólnota jest konstytutywnym wymiarem samorealizacji osoby. „Rozwój osobowy – pisał Wojtyła – dokonuje się na drodze bezinteresownego daru z siebie – a rozwój ten jest równocześnie rozwojem miłości w ludziach i pośród ludzi”³⁷.

Bycie bezinteresownym darem dla drugiego, spełnianie siebie, wypełnianie swojego powołania, oznacza zawsze odnalezienie i realizowanie g ł ó w - n e g o k i e r u n k u m i ł o ś c i d a n e g o c z ł o w i e k a³⁸. „Tam, gdzie się jest powołanym, stwierdza Wojtyła, tam nie tylko trzeba ukochać kogoś, ale «dać siebie» z miłości.[...] Dawanie siebie może być najbardziej twórcze dla osoby: najbardziej realizuje ona siebie przez to właśnie, że najbardziej siebie daje”³⁹. Tak rozumiane powołanie do miłości obejmuje każdego człowieka, dlatego ma charakter uniwersalny. Jego ukonkretnienie ma miejsce w doświadczeniu poszczególnych ludzi, którzy przeżywają różne rodzaje miłości, na przykład oblubieńczą miłość małżonków, miłość rodzicielską, wyłączną miłość do Boga osób konsekrowanych. W tym kontekście najbardziej interesuje nas specyfika miłości wychowawczej (pedagogii miłości) w życiu osób wychowujących i wychowywanych.

³⁵ K. W o j t y ł a, *Rodzina jako „communio personarum”*. Próba interpretacji teologicznej, „Ateneum Kapłańskie” 66(1974), t. 83, z. 3, s. 354.

³⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, „*Gaudium et spes*”, nr 24.

³⁷ W o j t y ł a, *Rodzina jako „communio personarum”*, s. 355.

³⁸ Zob. K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin: Wydawnictwo TN KUL 1986, s. 229.

³⁹ Tamże.

4. GODNOŚĆ OSOBY FUNDAMENTEM POWINNOŚCI MORALNEJ

Karola Wojtyła ujęcie powinności moralnej ewokuje pewne pytanie teorio-poznawcze: czy dane w doświadczeniu moralności i stanowiące jego konstytutywny moment przeżycie powinności moralnej jest tylko fenomenem psychicznym, subiektywnie przeżywaną emocją? Fenomen, czyli to, co dane, jest następstwem struktury ontycznej, dlatego metafizyka konstytuuje się jako transfenomenologia. Wojtyła traktuje wymiar metafizyczny nie tyle jako „poza-zjawiskowy”, ile jako „poprzez-zjawiskowy”, czyli „trans-fenomenalny”⁴⁰. Doświadczany fenomen odsyła do swego fundamentu, czyli do wymiaru metafizycznego⁴¹. Co stanowi właściwy fundament dla fenomenu, jakim jest przeżycie powinności moralnej? Tym ontycznym fundamentem – jak wyjaśnia Karol Wojtyła i kontynuatorzy jego poglądów – jest godność osoby⁴².

Poznanie p r a w d y o g o d n o ś c i o s o b y – tej wartości ontycznej, która jest jednakowa u wszystkich ludzi, jest równoważne z poznaniem swoistej, nieredukowalnej do żadnej innej, p o w i n n o ś c i m o r a l n e j: powinności afirmacji drugiej osoby dla niej samej, i w tym sensie kategorycznej, bezwarunkowej i bezinteresownej. Afirmowanie osób ze względu na

⁴⁰ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 378. „Trzeba wyraźnie podkreślić – stwierdza Kazimierz Krajewski, komentując myśl Wojtyły – że fenomen rozumiemy tu realistycznie. Jest nim nie tylko to, co jest nam dane (treść), ale także to, co stwierdzone jako zewnętrzne wobec świadomości i niezależne od niej (istnienie treści)” (K. K r a j e w s k i, *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy źródłem i podstawą etyki*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006, s. 108).

⁴¹ Por. J a n P a w e ł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 83, „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1998, nr 11.

⁴² Należy odróżnić godność osoby od godności osobowościowej. Godność osoby – nazywana także godnością osobową – jest wartością ontyczną, wrodzoną, trwałą, niezbywalną i równocześnie zobowiązującą. Przysługuje każdej osobie ludzkiej niezależnie od tego, co czyni i jak postępuje. Natomiast godność osobowościowa to doskonałość, jaka zrodziła się w działaniu moralnie wartościowym i utrwaliła w czyjejś osobowości. Jest ona osiągnięta przez wychowanie, przez własną pracę człowieka nad sobą, bądź oddziaływanie środowiska społecznego. Nie jest to wartość wrodzona, stała, lecz zostaje osiągnięta przez różne osoby w różnym stopniu, a już osiągniętą można też stracić przez postępowanie niemoralne lub pod wpływem innych niekorzystnych czynników zewnętrznych. Problem odróżnienia godności osobowej od osobowościowej podejmują w swych pracach m.in. A. Rodziński, W. Chudy czy F. Mazurek. Zob. na przykład: A. R o d z i Ń s k i, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1989, s. 98; F.J. M a z u r e k, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2001, s. 18-19; C h u d y, *Pedagogia godności*, s. 52-60.

ich osobową godność odpowiednimi aktami, czyli miłość jest zarazem jedyną drogą samourzeczywistnienia, czyli spełnienia samego siebie⁴³.

To właśnie godność osoby rodzi powinność o charakterze moralnym, a więc kategorię (bezwarunkową), bezinteresowną, racjonalną i wewnętrzną. Człowiek najpierw w doświadczeniu rozpoznaje prawdę o sobie – ale także o drugim jako o osobie, której przysługuje ontyczna godność. Następnie przyjmuje tę prawdę „za swoją”, nie rosząc sobie pretensji do bycia jej twórcą (ma tu miejsce asercja, czyli „przytaknięcie” prawdzie). W konsekwencji, człowiek żyje (lub mówiąc językiem normatywnym: powinien żyć) zgodnie z poznaną i uznaną prawdą, w czynach podporządkowując swą wolność poznanej prawdzie, co rzeczywiście doskonali go bytowo.

Powinność miłowania każdej osoby ze względu na jej osobową godność człowiek odkrywa jako moralne wezwanie, którego normatywny wyraz znajdujemy w normie personalistycznej⁴⁴. Godność „wymaga” odpowiedzi, którą najpełniej wyraża czyn miłości. Czyn ten doskonali swego sprawcę. Miłości nie można jednak traktować jako „środka” do samodoskonalenia.

O sensowności życia zgodnego z zaleceniami normy personalistycznej przekonują nie tyle racjonalne argumenty, ile świadectwo. Wychowawca powinien nie tylko proponować taką drogę życia, ale poręczać ją własnymi czynami. Wówczas sam staje się świadkiem prawdy, której normatywną moc wychowanek ma szansę rozpoznać, a będąc posłusznym tej prawdzie, spełniać swoją moralną powinność.

W świetle personalizmu etycznego Karola Wojtyły g o d n o ś ć o s o - b o w a jest zarazem źródłem normy moralnej (normy personalistycznej), ontyczną podstawą powinności moralnej i fundamentem wychowania człowieka jako osoby. Bez uwzględnienia godności osoby nie można ująć powinności moralnej ani zrozumieć istoty wychowania.

⁴³ Por. T. S t y c z e ń, *Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II Teologii ciała*, „Znak” 34(1982), nr 5, s. 342.

⁴⁴ „Norma ta jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość. I tę właśnie pozytywną treść normy personalistycznej eksponuje przykazanie miłości” (W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 42).

5. POWINNOŚĆ MORALNA A SZCZĘŚCIE

Człowiek jako osoba może być szczęśliwy (zgodnie z ontologiczną koncepcją szczęścia) jedynie wówczas, gdy spełnia powinność moralną, którą odkrywa w sądach sumienia⁴⁵. Spełnianie siebie Wojtyła uznaje za synonim szczęśliwości. Wypełnienie powinności moralnej przynosi człowiekowi szczęście, nie będąc bezpośrednim celem jego starań.

Obdarzanie bezinteresowną miłością drugiego człowieka, a więc realizacja tego, co stanowi pozytywną treść normy personalistycznej, jest „wynagradzane” w życiu osoby kochającej samospełnieniem, szczęściem, poczuciem sensu istnienia, byciem osobą społecznie pożyteczną, osiągnięciem autentyczności rozumianej jako większa wolność. Wypełnienie wskazań normy personalistycznej nie może pozostać niewynagrodzone, ale motywem realizacji normy nie powinno być pragnienie zdobycia nagrody – osiągnięcie szczęścia.

Karol Wojtyła – podobnie jak eudajmoniści – uważał, że w ludzką naturę jest wpisane pragnienie szczęścia⁴⁶. Jednakże pragnienie to spełnia się – wbrew temu, co głoszą eudajmoniści – nie wtedy, gdy człowiek o nie zabiega, ale wówczas, gdy człowiek spełnia się jako osoba, gdy w akcie miłości staje się bezinteresownym darem dla innych. Jest to ten rodzaj szczęścia, o którym mówi ewangeliczna metafora obumierającego ziarna pszenicznego (J 12,24). Etyka Wojtyły nie jest zatem eudajmonistyczna, ale personalistyczna. Jego nauka o szczęściu, z pedagogicznego punktu widzenia, zawiera bardzo cenne wskazanie – szczęście wiąże się z dojrzwaniem i wysiłkiem moralnym, nie jest ono łatwym doznaniem subiektywnie zadowolającej przyjemności. „Człowiek [...] – pisał Wojtyła – dojrzewa do szczęścia, bo dojrzewają w znaczeniu moralnym tylko osoby – i dojrzewa się w tym znaczeniu też tylko do osób. Otóż etyka personalistyczna – taka właśnie jest etyka Ewangelii – głosi to szczęście, do którego się dojrzewa przez charakterystyczny tylko dla osób wysiłek moralny”⁴⁷.

⁴⁵ Zob. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 216-221; por. także: J ę d r a s z e w s k i, *Wybrać większą wolność*, s. 62.

⁴⁶ K. W o j t y ł a, *Elementarz etyczny*, Lublin: TN KUL 1983, s. 66.

⁴⁷ Tamże, s. 68-69.

6. SPEŁNIANIE POWINNOŚCI MORALNEJ A ISTOTA WYCHOWANIA

Jakie wychowanie może pomóc wychowankowi stawać się człowiekiem moralnie dobrym, a tym samym wypełnić swoją moralną powinność? Pytanie to ewokuje następne: czy antropologia adekwatna Karola Wojtyły może stanowić antropologiczny i etyczny fundament takiego wychowania?

Wychowanie nie powinno być jedynie środkiem oddziaływania na ludzi, formowania ich i kształtowania, lecz winno mieć charakter *p e r s o n a l i - z a c j i i s a m o w y c h o w a n i a*⁴⁸. Postulat ten jest najpełniej realizowany w pedagogice personalistycznej, w której wychowanka – jako osobę – uznaje się za wewnętrzną przyczynę wychowania, a nie przedmiot pedagogicznej „obróbki”.

Karola Wojtyła ujęcie wychowania dotyczy kategorii „bycia”, a więc dokonuje się na płaszczyźnie ontycznej; odnosi się do człowieka jako bytowej całości, dlatego nazywane jest wychowaniem integralnym; zakłada obiektywny proces doskonalenia się możliwy dzięki poznaniu i przyjęciu prawdy o sobie jako osobie; akcentuje własną aktywność wychowanka. Koncepcja „bycia i stawania się człowieka moralnie dobrym” wychowanie na niej oparte uwalnia od zarzutu relatywizmu moralnego. Analizy Wojtyły ukazują bowiem obiektywny wymiar osiągania przez człowieka bytowej doskonałości. Doskonałość jako pojęcie filozoficzne stanowi w tym wypadku obiektywny odpowiednik celu wychowania. Chodzi o realne doskonalenie własnego bytu, a tym samym spełnianie ontycznej i moralnej powinności, a nie emocjonalne przeżywanie tego faktu i przesadne akcentowanie własnej moralnej nieskazitelności, co oczywiście – jak słusznie zauważał Max Scheler⁴⁹ – może rodzić zarzut faryzeizmu.

Wojtyła podkreślał, że wychowanie ma wymiar społeczny, bo dokonuje się z udziałem i ze względu na innych. Człowiek jest istotą społeczną (*ens socialis*), a ta jego właściwość tkwi niejako w naturze, nie można jej wybrać albo odrzucić. Jednakże chodzi o to, aby więzi, które człowiek tworzy z innymi, odpowiadały jego duchowej naturze i osobowej godności, aby „porządek rzeczy” (czyli instytucji) nie zdominował „porządku osób”, aby za-

⁴⁸ Zob. W. C h u d y, *Istota pedagogiki personalistycznej*, „Ethos” 19(2006), nr 3, s. 62.

⁴⁹ Zob. M. S c h e l e r, *Stosunek wartości „dobry” i „zły” do pozostałych wartości i do dóbr*, tłum. W. Galewicz, w: *Z fenomenologii wartości. Teksty filozoficzne*, red. W. Galewicz, Kraków: Papiaska Akademia Teologiczna 1988, s. 63-64; por. także: K. W o j t y ł a, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: *t e n ż e, Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin: Wydawnictwo TN KUL 1991, s. 46.

chowany został prymat osoby. Socjalizacja prowadzona w oderwaniu od wartości osobowych łatwo wyrodnieje w urabianie jednostki na potrzeby panującej ideologii. Wychowanie integralne ma nie tylko społeczny, ale także komunijny charakter. Wynika on z tego, że człowiek jako osoba jest powołany do tworzenia *communio personarum* – wspólnoty, która zawsze jest rzeczywistością etyczną i buduje się na gruncie dobra wspólnego.

Zdaniem Wojtyły, człowiek realizuje się we wspólnocie i przez wspólnotę rozumianą jako *communio personarum*, kiedy staje się bezinteresownym darem dla drugiego⁵⁰. W świetle powyższego stwierdzenia należy przyjąć, że zdolność do miłości – a nie sam optymalny rozwój psychofizycznego organizmu – jest oznaką dojrzałego człowieka. Rozwój osobowy (maieutika osoby) w ujęciu Wojtyły dokonuje się poprzez aktualizowanie duchowych, osobowych potencjalności wychowanka: rozumności, wolności i zdolności do miłości. Wolność podporządkowana prawdzie i użyta w służbie miłości jest oznaką dojrzałego człowieczeństwa i zarazem celem wychowania personalistycznego.

W pedagogii miłości podkreśla się to, że wychowanek, aby wzrastać duchowo (aby urzeczywistniać potencjalności swojej duchowej natury) – nie tylko powinien być kochany, a więc obdarzany miłością bezwarunkową, ale także powinien nauczyć się kochać innych. Aby wychowanek mógł osiągnąć tę zdolność, musi być nie tylko „obiektem” miłości, ale także „współtwórcą miłości”. Odpowiedź na miłość, której wychowanek doświadcza ze strony wychowawcy, „rodzi” w tym pierwszym osobę. W ten sposób można interpretować Karola Wojtyłę rozumienie wychowania, jako „rodzenie osoby” w sensie duchowym⁵¹. Człowiek najpełniej staje się osobą w sensie etycznym, gdy zaczyna kochać i żyć prawdą. Miłość nie jest tylko spontanicznym przeżyciem, ale należy ją rozumieć jako postawę i cnotę etyczną, która wymaga wychowania, której też trzeba się uczyć.

Pedagogia miłości, której podstawę stanowi Karola Wojtyła – Jana Pawła II hermeneutyka daru, antropologia adekwatna i normatywna wizja cywilizacji miłości, jest swoistym „znakiem sprzeciwu” wobec dominujących współcześnie tendencji depersonalizacji człowieka. Krytycy koncepcji Wojtyły wyrażają obawę, że człowiek wychowany zgodnie z jego przesłaniem może okazać się zupełnie „nieprzystosowany” do realiów, w których wypadnie mu

⁵⁰ Por. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, s. 347-361; tenże, *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 67(1975), t. 84, z. 1, s. 17-31.

⁵¹ Zob. Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 16, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1994, nr 3.

żyć. Ich zarzut opiera się na stwierdzeniu, że świat, z którym zetknie się wychowanek, nie odzwierciedla normatywnej wizji cywilizacji miłości. Wbrew tym zastrzeżeniom należy podkreślić, że model wychowania oparty na filozofii Wojtyły nie jest utopią, to jest model radykalny, tak jak radykalne są wymagania Ewangelii, ale realny. Trudno zaprzeczyć, że relacje międzyludzkie – w wymiarze indywidualnym i społecznym – bywają oparte na pobudkach utylitarnych, mają charakter czysto funkcjonalny, czasem przeniknięte są resentymentem, skrywaną wrogą obojętnością albo wręcz nienawiścią, wiele w nich poczucia krzywdy, które staje się źródłem nie tyle pragnienia sprawiedliwości, ile zemsty. Ten smutny opis rzeczywistości (dramatycznie ujęty przez Sartre'a w powiedzeniu: „Piekło to inni”) zawiera tylko część prawdy, jakby jej „odłam”, a trzeba mieć odwagę – do czego zachęcał Karol Wojtyła – myśleć „całą prawdą”⁵². Rzeczywistość ludzkiej *praxis* – według Wojtyły – tłumaczy się nie tylko przez „faktyczność”, ale również przez „powinność”⁵³, która znacznie głębiej ujmuje człowieka jako działający podmiot. Szczególnie domaga się takiego tłumaczenia wychowanie, w którym uwzględnić należy nie tylko opis stanu faktycznego, ale także wskazać normatywny punkt odniesienia pedagogicznej *praxis*. W socjologicznych ujęciach wychowania spotykamy się z jednostronnym akcentowaniem samej faktyczności. Nawet bardzo wnikliwy opis socjologiczny nie daje jednak podstaw do sformułowania wskazań dotyczących działalności wychowawczej. Wychowanie pozbawione odniesienia do porządku normatywnego, a zwłaszcza do normy personalistycznej, traci swoje antropologiczne i etyczne fundamenty, na które wskazywał Wojtyła.

Karol Wojtyła – Jan Paweł II stał się autorytetem wychowawczym dla wielu ludzi, którzy spotykali go na drodze swojego życia⁵⁴. Stawiał wysokie, ale realistyczne wymagania i jasno określał granice akceptowanych zachowań. Krytykował i potępiał grzech, ale zachowywał szacunek i miłosierdzie dla grzesznika. Stanowczo wykazywał błąd, ale życzliwie upominał błędzących. Doświadczenie spotkania z kimś, kto swoim życiem poręcza wyznawane przez siebie prawdy, jest niezbędne dla harmonijnego rozwoju

⁵² Por. K. W o j t y ł a, *Brat naszego Boga*, w: t e n ż e, *Poezje i dramaty*, Kraków: Znak 1979, s. 166.

⁵³ Zob. K. W o j t y ł a, *Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 469.

⁵⁴ Por. K. O l b r y c h t, *Jan Paweł II jako autorytet wychowawczy. Autorytet i jego miejsce we współczesnej kulturze*, „Ethos” 10(1997), nr 1, s. 101-110.

człowieka jako osoby. Bez takiego doświadczenia każda hipoteza dotycząca całości życia jest tylko abstrakcyjną ideą⁵⁵.

W ujęciu Karola Wojtyły, miłość nie jest abstrakcyjną ideą, ale ściśle określonym stosunkiem zawiązującym się pomiędzy osobami, które pozostają w relacji do dobra⁵⁶. Miłość jako relacja łączy osoby, a te z kolei łączy z dobrem, gdyż w miłości nie wystarczy chcieć osoby jako dobra dla siebie, ale przede wszystkim trzeba chcieć dobra dla niej. Wydaje się, że najistotniejszym zadaniem opartego na miłości wychowania personalistycznego jest uczenie samej miłości. Jeśli wychowanie ma mieć prawdziwie personalistyczny sens, nie może w nim zabraknąć ukierunkowania na to, „co należne osobie od osoby”, czyli na miłość.

M i ł o ś ć j a k o o d p o w i e d ź n a g o d n o ś ć o s o - b y j e s t t r e ś c i ą p o w i n n o ś c i m o r a l n e j i i s t o - t ą w y c h o w a n i a p e r s o n a l i s t y c z n e g o . O t o p r o s t a o d p o w i e d ź n a p y t a n i e o z n a c z e n i e p o w i n n o ś c i m o r a l n e j d l a r o z u m i e n i a i s t o t y w y c h o w a n i a ; o d p o w i e d ź , k t ó r e j u d z i e l i ć m o ż n a n a p o d s t a w i e a n a l i z y t e k s t ó w K a r o l a W o j t y ł y .

BIBLIOGRAFIA

- B e d n a r s k i F.: Wzbogacenie metaetyki tomistycznej w rozprawach Kard. K. Wojtyły, „Roczniki Filozoficzne” 28(1980), z. 2, s. 17-44.
- B u t t i g l i o n e R.: Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”, tłum. T. Styczeń SDS, w: K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin: TN KUL 1994, s. 9-42.
- B u t t i g l i o n e R.: *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin: TN KUL 1996.
- C h u d y W.: Istota pedagogiki personalistycznej, „Ethos” 19(2006), nr 3, s. 52-74.
- C h u d y W.: *Pedagogia godności. Elementy etyki pedagogicznej*, Lublin: TN KUL 2009.
- C h u d y W.: Personalistyczne określenie wychowania, w: *Filozofia i edukacja. Materiały z sympozjum z cyklu „Przyszłość cywilizacji Zachodu” zorganizowa-*

⁵⁵ Por. A. R y n i o, *Autorytet osób znaczących w kształtowaniu osobowości dojrzałej*, „Ethos” 10(1997), nr 1, s. 127-128.

⁵⁶ Por. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 69.

- nego przez Katedrę Filozofii Kultury KUL, Lublin: Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej 2005, s. 87-95.
- C r o s b y J. F.: Karol Wojtyła on the objectivity and the subjectivity of moral obligation, w: Servo Veritatis, red. W. Stróżewski, Kraków 1988, s. 155-164.
- G a l a r e w i c z J.: Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły, Kraków: Papiaska Akademia Teologiczna 1994.
- G r y g i e l S.: Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości, „Analecta Cracoviensia” 56(1973-1974), s. 139-151.
- J a n P a w e ł II: Encyklika Fides et ratio o relacjach między wiarą a rozumem, 14 września 1998, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1998.
- J a n P a w e ł II: List do Rodzin Gratissimam sane, 2 lutego 1994, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1994, nr 3.
- J a n P a w e ł II: Musicie od siebie wymagać, Poznań: W drodze 1984.
- J a s i ń s k a K.: Poza swobodą indywidualnych upodobań i rygoryzmem społecznych wymagań. Kilka refleksji o związku wartości i norm z wychowaniem, w: Aksjologia edukacji dorosłych, red. J. Kostkiewicz, Lublin: Wydawnictwo KUL 2004, s. 287-304.
- J ę d r a s z e w s k i M.: Wybrać większą wolność. Karol Wojtyła o człowieku, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 2004.
- K r a j e w s k i K.: Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy źródłem i podstawą etyki, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006.
- M a z u r e k F.J.: Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2001.
- O l b r y c h t K.: Jan Paweł II jako autorytet wychowawczy. Autorytet i jego miejsce we współczesnej kulturze, „Ethos” 10(1997), nr 1, s. 101-110.
- R a t z i n g e r J.: Prawda i sumienie, tłum. J. Merecki SDS, „Ethos” 4(1991), nr 3-4, s. 171-184.
- R o d z i ń s k i A.: Osoba, moralność, kultura, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1989.
- R y n i o A.: Autorytet osób znaczących w kształtowaniu osobowości dojrzałej, „Ethos” 10(1997), nr 1, s. 127-128.
- S c h e l e r M.: Stosunek wartości „dobry” i „zły” do pozostałych wartości i do dóbr, tłum. W. Galewicz, w: Z fenomenologii wartości. Teksty filozoficzne, red. W. Galewicz, Kraków: Papiaska Akademia Teologiczna 1988, s. 60-67.
- S t y c z e ń T.: Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II Teologii ciała, „Znak” 34(1982), nr 5, s. 339-362.
- S t y c z e ń T.: Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły, w: K. W o j t y ł a, Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne, Lublin: TN KUL 1994, s. 491-526.
- W o j t y ł a K.: Człowiek w polu odpowiedzialności, Rzym-Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL 1991.
- W o j t y ł a K.: Elementarz etyczny, Lublin: TN KUL 1983.
- W o j t y ł a K.: Miłość i odpowiedzialność, Lublin: TN KUL 1986.
- W o j t y ł a K.: Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne, Lublin: TN KUL 1994.

- W o j t y ł a K.: Osoba: podmiot i wspólnota, w: t e n ż e, Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne, Lublin: TN KUL 1994, s. 371-414.
- W o j t y ł a K.: Problem doświadczenia w etyce, „Roczniki Filozoficzne” 17(1969), z. 2, s. 5-24.
- W o j t y ł a K.: Rodzina jako „communio personarum”. Próba interpretacji teologicznej, „Ateneum Kapłańskie” 66(1974), t. 83, z. 3, s. 347-361.
- W o j t y ł a K.: Rodzicielstwo a „communio personarum”, „Ateneum Kapłańskie” 67(1975), t. 84, z. 1, s. 17-31.
- W o j t y ł a K.: Rozważania o istocie człowieka, Kraków: Wydawnictwo WAM 1999.
- W o j t y ł a K.: Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański, w: t e n ż e, Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne, Lublin: TN KUL 1994, s. 463-476.
- W o j t y ł a K.: Wykłady lubelskie, Lublin: TN KUL 1986.
- W o j t y ł a K.: Zagadnienie podmiotu moralności, Lublin: TN KUL 1991.

KAROL WOJTYŁA'S CONCEPT
OF MORAL OBLIGATION AND THE UNDERSTANDING
OF THE ESSENCE OF EDUCATION

S u m m a r y

The present text attempts to answer the question concerning the sources, content and essence of moral obligation, as it is was conceived of by Karol Wojtyła, and the importance of moral obligation for the understanding of education. The essence of education, seen through the prism of the category of “moral obligation”, points to the *a f f i r m a t i o n* o f t h e *d i g n i t y* o f t h e *p e r s o n* as the foundation of education according to the personalistic approach. The pupil, following the personalistic norm, i.e. affirming the person, becomes morally good and thus fulfils his/her moral obligation. Preparing the pupil to discover and affirm the human dignity (which, in practice, means teaching to love) is the fundamental goal of educating the human being as a person and the necessary basis for other, particular educational goals. Love as a response to the dignity of a person is the content of moral obligation and the essence of personalistic education.

Słowa kluczowe: powinność moralna, osoba, godność osobowa, wychowanie, pedagogia miłości.

Key words: moral obligation, person, dignity of person, education, pedagogy of love.