

# Feminizm Justyny Melonowskiej. Doktryna i rewizja

Paweł Grad

J. Melonowska, *Osob(n)a: kobieta a personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Doktryna i rewizja*, Difin, Warszawa 2016, s. 351.

**dysku-  
sja**

**J**ustyna Melonowska jest zjawiskiem osobnym. Specyfika jej feminizmu – o ile ona sama zgodziłaby się, aby tak ją określać – sprawia, że autorka ta trafia pod ostrzał niemal z każdej strony. Atakując autorytet św. Jana Pawła II, natrafia na opór obrońców jego pamięci i strażników jego nauczania. Krytykując radykalne projekty emancypacyjne, nie może podobać się „lewackim” feministkom, które skądinąd chętnie przywitałyby w swoich szeregach kogoś, kogo można by zapraszać jako „eksperta” od spraw kościelnych do wywiadów w odpowiednich mediach. Jej dystans wobec naiwnego liberalizmu sprawia zarazem, że nawet frakcja postępową wewnątrz opinii katolickiej nie może wygodnie podeprzeć się jej cytatami. Również katolicy „ortodoksi” mają z nią problem: zarówno chęć poprawiania Magisterium Kościoła, jak i proponowana przez Melonowską „denaturalizacja” osoby i marginalizacja znaczenia płciowości muszą rodzić ich sprzeciw.

Mamy więc bez wątpienia do czynienia z autorką niezależną, którą nie warto łatwo zignorować, wrzucając ją do szufladki z napisem „katolicka feministka”. Jej książka jest nie tylko diagnozą, ale i symptomem problemów, jakie napotyka współczesna myśl katolicka, gdy zajmuje się problemem płciowości i życia osobowego. Problemy te wynikają z rywalizacji wewnątrz katolicyzmu, sprzecznych interpretacji natury ludzkiej i braku integralnej wizji tej ostatniej. Osobność Melonowskiej polega więc paradoksalnie na tym, że artykułuje ona ważne (a nie marginalne) sprzeczności współczesnej myśli katolickiej. Jeśli więc jest Melonowska osobna, to dlatego, że większość jej polemistów nie dostrzega tych

sprzeczności – albo dlatego, że w ogóle nie interesuje ich wspólna myśl katolicka, albo dlatego, że dostrzegają tylko jej część i nie chcą widzieć kryzysu, w jakim się ona znalazła – kryzysu, którego tyleż diagnozą, co symptomem jest omawiana tu książka.

*Osob(n)a* jest bowiem z pewnością w pewnym ogólnym sensie książką feministyczną i emancypacyjną: „Próbuję raczej upomnieć się o kobiety obdarzone różnorodnymi talentami, żyjące w minionych wiekach i dziś, których prace czy dokonania nie trafią do żadnych muzeów czy też bibliotek, gdyż zwyczajnie żadne takie prace nie mogły powstać, pieczętując po wsze czasy przekonanie, że pewne wyrazy twórczego ducha ludzkiego musiały mieć męskie oblicze” (s. 244); jest wymierzona w teologiczny i duszpasterski dyskurs, który zdaniem autorki służy legitymizowaniu niesprawiedliwych, bo ograniczających i uprzedmiotawiających ról, w jakich obsadzone są kobiety. Za *porte-parole* tego dyskursu służy Melonowskiej piśmiennictwo św. Jana Pawła II poświęcone kobietom oraz szerzej koncepcji płci i osoby. To właśnie jego pisma poddane zostają analizie z perspektywy personalistycznej, którą – jak sądzi autorka – sam Papież chce przyjąć w swoich tekstach. Justyna Melonowska stara się być konsekwentną i integralną personalistką. Personalizm jest jej metodą, a nawet – jak dowiadujemy się w trakcie lektury – więcej niż metodą, bo „nie jest jakimś abstrakcyjnym wykładem, ale postawą wobec innych ludzi i całej rzeczywistości” (s. 239). W tym sensie książka jest nie tylko rozprawą naukową („Książka ta została napisana z dyscypliną...”), ale również rozprawą w sensie moralnym („...ale i z pasją” [s. 8]). Żeby taka analiza personalisty-Jana Pawła II przez personalistkę-Justynę Melonowską była owocna – to znaczy, aby nie była po prostu powtórzeniem rozważań Karola Wojtyły – ich perspektywy muszą się czymś różnić. I owszem: Melonowska przyjmuje za hipotezę, którą następnie stara się udowodnić, że Karol Wojtyła-św. Jan Paweł II w swojej refleksji nad kobietą sprzeniewierzył się personalistycznym początkom i założeniom swojej filozofii: „Hipoteza zakłada, że istnieje nieciągłość w refleksji o osobie i kobiecie w pismach filozoficznych Karola Wojtyły oraz w teologicznych Jana Pawła II” (s. 13).

Nieciągłość to delikatne słowo – Melonowska twierdzi, że Jan Paweł II po prostu porzucił swoją metodę filozoficzną (perso-

nalizm): „(...) porzucenie przez Jana Pawła II jego wcześniejszej metody filozoficznej istotnie obniżyło jakość i moc dowodową jego wywodu, jego myśli” (s. 151). Metoda ta pozwalała mu ujmować podstawowe kwestie antropologiczne adekwatnie, to znaczy w kategoriach uniwersalnych, bez oglądania się na różnicę płci, która – zdaniem autorki – nie powinna mieć decydującego wpływu na postrzeganie osoby jako takiej: „Antropologia teologiczna Jana Pawła II przynosi wobec tego obraz kobiety jako osobnej: przede wszystkim innej od mężczyzny aż po różnicę podstawowych charakterystyk osobowych (...). Typem człowieka jest Adam, Ewa – typem kobiety. Zatem to do mężczyzny należy odnieść wcześniejsze charakterystyki osoby (samoposiadanie, samostanowienie i inne), a ostatecznie działanie – czyn” (s. 236).

Melonowska zarzuca więc św. Janowi Pawłowi ni mniej, ni więcej tylko to, że opisując kobietę na podstawie określających ją uwarunkowań płciowych i cielesnych, sprawił, że nie można jej przypisać atrybutów specyficznie ludzkich: czynnego i świadomego działania, samostanowienia i samoposiadania. Można jej przypisać bierne doznawanie, samookreślanie się przez stosunek do mężczyzny i ontologiczną zależność od niego. Mówiąc krótko: zdaniem Melonowskiej kobieta według św. Jana Pawła II jest wybrakowanym człowiekiem. Dlatego remedium na tę redukcję ma być filozofia radykalnie humanistyczna: personalizm koncentrujący się na osobie jako takiej, poza różnicą płciową: „pozostać wiernym osobie poniekąd przeciw Janowi Pawłowi II, kategorycznie wypowiadającemu się o kobiecie i kobiecości, to w istocie pozostać wiernym najlepszej, najbardziej pewnej części jego dziedzictwa” (s. 333).

Jak sądzę, wypada zgodzić się z autorką tam, gdzie twierdzi ona, że dwuznaczności i nieścisłości refleksji św. Jana Pawła II utrudniają uzgodnienie jego myśli z podstawowymi ustaleniami metafizyki osoby. Twierdzę jednak, że powodem tych niejasności nie jest „za mało personalizmu”, ale właśnie za „dużo fenomenologicznego personalizmu”. Pozostające na poziomie „bezpośredniego wrażenia”, nieco swobodne opisy trudno bowiem w sposób jednoznaczny uzgodnić z podstawowymi tezami metafizyki osoby. To, z czym rozstaje się w takich chwilach Wojtyła, to nie personalizm, ale dyscyplina pojęć antropologicznych. Rzeczywiście – na co

trafnie zwraca uwagę Justyna Melonowska – jeśli w *Osobie i czynie* za konstytutywny element osoby uznano możliwość spełniania „czynów”, czyli świadomych i wolnych działań odróżnionych od „biernego” doznawania, to jeśli następnie zdefiniuje się – jak w *Miłości i odpowiedzialności* – kobiecy sposób przeżywania miłości jako „przede wszystkim doznawanie miłości”, to może powstać zasadna wątpliwość, czy kobieta w związku zachowuje się jak osoba.

Problemy, na które wskazuje Melonowska, nie świadczą jednak przeciwko „kategorycznej i jednoznacznej” metafizyce osoby, ale właśnie przeciwko nakładaniu na siebie rozważań metafizycznych i luźnych refleksji personalistycznych. Dobrze i konsekwentnie przeprowadzona analiza metafizyczna pomogłaby osiągnąć to, na czym tak zależy Justynie Melonowskiej – podkreślenie uniwersalnego charakteru kategorii osoby, którego nie narusza konstytucja płciowa. Jednocześnie w tej samej odrzucanej przez nią tradycji metafizycznej zawarte są tezy, które pozwalają zrozumieć, dlaczego reakcja Melonowskiej na „uprzedmiotawiający” dyskurs popycha ją za daleko, bo do takiego zrelatywizowania kategorii płci i ciała, że stają się one nieuchwytnie dla filozoficznej antropologii – z jej perspektywy zaczynają się one jawić jako elementy całkowicie przygodne i niemające wpływu na życie osobowe. Mówiąc krótko: „osoby” Justyny Melonowskiej nie są cielesne.

Moja analiza tez Melonowskiej skupia się na ich krytyce wewnętrznej. Staram się przede wszystkim zająć przeinaczeniami, sprzecznościami i napięciami wewnątrz samego tekstu *Osob(n)ej*. Nie jest to więc frontalna polemika, przeciwstawiająca propozycji Melonowskiej jakąś własną kontrpropozycję (czynię to hasłowo na sam koniec). Pozostaję przy skromniejszej próbie pokazania, w których momentach jej wywód nie spełnia nałożonych przez nią samą wymagań. Staram się też uzasadnić, dlaczego niektóre jej założenia nie wydają mi się wiarygodne ani owocne. Moje uwagi obejmują kilka kwestii szczegółowych, które, choć tworzą pewien całościowy obraz właśnie z racji swojej szczegółowości, są raczej listą uwag niż jednym tokiem argumentacji.

1. Zaczniemy od kwestii zasadniczej, która podważa hipotezę Melonowskiej, zgodnie z którą między pismami filozoficznymi Wojtyły (zwłaszcza zaś *Osobą i czynem*) a jego pracami teologicz-

nymi i duszpasterskimi istnieje nieciągłość. Podstawowy argument w *Osob(n)ej*, który ma uwiarygodniać tę hipotezę, głosi, że o ile te ostatnie prace „obiektywizują” i depersonalizują kobietę przez wskazania na biologiczne i „naturalne” determinanty jej życia, to ta antropologiczna książka zawiera personalistyczny opis osoby, w którym tego rodzaju determinanty naturalne nie grają roli: „*Osoba i czyn* jest studium osoby poprzez jej czyny świadome. Jest ono wolne od pojęcia płci. Czyn spełnia po prostu osoba, polegając na swych strukturach samoposiadania, samopanowania, samostanowienia, samoświadomości” (s. 176).

Trudno nie uznać, że to bardzo jednostronna lektura *Osoby i czynu*. Owszem, w książce tej Wojtyła sięga po język nowożytnej filozofii odcielesnionego podmiotu, język wywodzący się z pism Locke’a, Hume’a oraz Fichtego. W tradycji tej rzeczywiście podmiot ustanawia się sam, aktem woli – jest on niezdeteterminowany naturalnymi uwarunkowaniami, nie ma cielesnej podstawy, która określałaby jego konstytucję jako podmiotu. Jest to podmiot radykalnie zdenaturalizowany: nie ma on metafizycznej podstawy w fizycznie istniejącej substancji, ale jest rodzajem samoustanawiającej się fikcji prawnej (czy też transcendentalnej). Wojtyła, sięgając po język tej tradycji, stara się nim jednakże wyartykułować klasyczne stanowisko tomistyczne, zgodnie z którym człowiek jest bytem cielesnym o formie niematerialnej (duszy). Był taki ma określoną naturę, wyznaczoną jego gatunkową konstytucją psychofizyczną. W książce Wojtyły zostaje wyraźnie powiedziane, że akt (czyn) służy aktualizacji potencji złożonej w naturze człowieka – świadome działanie nie jest w tym sensie „niezdeteterminowane”, ale zmierza ku realizacji doskonałości właściwej ludzkiej naturze<sup>1</sup>. Ta zaś, będąc dla wszystkich ludzi wspólna, jednocześnie podlega dalszym dookreśleniom u każdej jednostki, które to dookreślenia wynikają z jej szczególnych cech fizycznych i duchowych.

W innym miejscu starałem się wykazać, że te dwa języki – język zdenaturalizowanej filozofii podmiotu i język opartej na pojęciu natury tomistycznej „antropologii” – są wzajemnie sprzeczne<sup>2</sup>. Niemniej, nawet pomimo tej wewnętrznej niekonsekwencji, pozostaje jasne, że *Osoba i czyn* nie jest książką o osobach opisywanych poza różnicą płci – centralną kategorią tego dzieła jest pojęcie natury, która, leżąc u podstaw życia osobowego, określa

<sup>1</sup> Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 78-106.

<sup>2</sup> P. Grad, *Wojtyła i nowoczesna mitologia podmiotu*, „Christianitas” nr 60-61/2015, s. 152-164. Dostępny też na stronie: <http://christianitas.org/news/wojtyla-i-nowoczesna-mitologia-podmiotu/>.

jego kształt i kierunek – natury, która zawiera w sobie również (choć się w nim nie wyczerpuje) konstytucję cielesną. Nie musimy zresztą rozstrzygać tutaj, czy „płeć” należy do pojęcia natury ludzkiej – istotne jest to, że intencją Wojtyły w *Osobie i czynie* jest wykazanie, że „samostanowienie” osoby polega na realizacji potencjalności, które poprzedzają jej świadome działanie, istnieją wcześniej, a osoba jest od nich zależna.

Pozostaje oczywiście pytaniem otwartym, czy Justyna Melonowska uznałaby w ogóle Karola Wojtyłę z *Osoby i czynu* za personalistę, skoro nakłada jakieś naturalne determinanty na konstytucję osoby. Jest to jednakże zasadniczo inne pytanie od tego, czy między św. Janem Pawłem II-teologiem a Karolem Wojtyłą-filozofem istnieje ciągłość. Na to bowiem pytanie odpowiedź jest jednoznacznie pozytywna.

2. W tym punkcie dotykamy, jak sądzę, kwestii absolutnie kluczowej, bo ściśle ontologicznej. Jest nią pytanie, jak ma się płeć do istoty czy też natury człowieczeństwa. Z jednej bowiem strony nie konkretna płeć, ale płciowość w ogóle określa każdego człowieka, w tym sensie jest czymś „naturalnym”, a nawet ci, u których mamy problemy z identyfikacją płci, postrzegani są jako osoby o „niepewnej istocie”. Z drugiej strony „istota człowieczeństwa” wydaje się transcendować konkretne cielesne ukonstytuowanie („człowiek to zwierzę rozumne”), zwłaszcza to, które odróżnia od siebie konkretne jednostki, jak płeć. Justyna Melonowska dostrzega ten problem, komentując jedno z pism Wojtyły z roku 1965: „Ten ciekawy i ważny fragment podkreśla, że płeć ma w naturze ludzkiej status przypadłości oraz że «nosicielką» tejże jest zawsze substancja osobowa. Druga część [wypowiedzi Wojtyły – P.G.] relatywizuje tę śmiałą jednoznaczność i zdaje się przypominać przede wszystkim, że osoba jako «konkretne *suppositum*» bytuje również w konkretnej płci. Zatem płeć ma tu wysoce problematyczny status: jest czymś jakby przypadłościowym i istotowym jednocześnie” (s. 76).

Niestety Melonowska nie zatrzymuje się nad tą dwuznacznością dłużej, tylko wybiera jedną jej stronę i ją absolutyzuje: skoro płciowość jest przypadłością, należy uznać, że w ogóle nie jest czymś ważnym w konstytucji osoby, a refleksja antropologiczna i duszpasterska powinna właściwie marginalizować jej znaczenie:

„nawet jeśli kobiecość i męskość (...) rzeczywiście istnieją, to nie musi to jeszcze oznaczać, że istnieją po to, aby determinować i określać uniwersum tego, co ludzkie” (s. 199). Trudno powiedzieć właściwie, co stoi za takim rozstrzygnięciem – ma ono charakter dość arbitralnej decyzji i tylko pośrednio możemy wnioskować, że jest posunięciem bardziej pragmatycznym niż filozoficznym. Wynika ono prawdopodobnie z uznania, że skoro praktyka i dyskurs społeczny są – zdaniem autorki – dla kobiet niesprawiedliwe, to należy rozstać się z językiem filozoficznym, pozwalającym w ogóle identyfikować kobiety jako osobne pod względem płci, niezależnie właściwie od tego, czy istnieją ściśle antropologiczne (a nie pragmatyczne i socjotechniczne) racje po temu.

Tymczasem w „objektywizującej” (w ustach Melonowskiej to zarzut) tradycji metafizycznej pytanie o ontologiczny charakter płci znalazło bardziej wyważoną i, jak sądzę, więcej wyjaśniającą odpowiedź. „Św. Tomasz porządkuje w *De anima* ujęcie problemu przypadłości, dzieląc je na trzy rodzaje. Pierwszy rodzaj stanowią własności (*propria*), przyczynowane przez pryncypia gatunkowe. Do drugiego rodzaju zaliczają się przypadłości (*accidentia*), przyczynowane przez pryncypia jednostkowe. Wśród tych przypadłości jednostkowych znajdują się przypadłości nieoddzielalne (*inseparabilia*) i oddzielalne (*separabilia*) (...). Jako nieoddzielalną przypadłość człowieka wymienia św. Tomasz płęć, która jest męska lub żeńska (*masculinum et femininum*). Ponieważ sama władza rodzenia jest z pewnością własnością człowieka, należy sądzić, że płęć jest nieoddzielalną przypadłością jako określona jakość organu władzy rodzenia”<sup>3</sup>. Odpowiedź taka, jak sądzę, dobrze pasuje do podstawowej intencji Justyny Melonowskiej: „istota człowieczeństwa” nie jest bezpośrednio określana przez płęć, to znaczy płęć nie zawiera się bezpośrednio w definicji człowieka. Innymi słowy – nawet ewentualna zmiana płci nie zmienia człowieczeństwa danej jednostki.

Tyle mówi podstawowa metafizyka bytu ludzkiego. Kiedy jednak przystępujemy do szczegółowych rozważań na temat ludzkiego działania w jego naturalnym uwarunkowaniu – jak np. św. Jan Paweł II w *Osobie i czynie czy Miłości i odpowiedzialności* – interesować nas będą przede wszystkim konkretne uwarunkowania, w których ludzie realizują swoją naturę. Do takich uwarunkowań

<sup>3</sup> P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1994, s. 121-122.

należą w szczególności te przypadłości, które są „nieoddzielalne” – które więc z konieczności towarzyszą ludzkiej naturze, bo są powodowane przez pewne zasady gatunkowe (a więc istotowe), choć same nie należą do tej istoty. W tym sensie „płeć” określa i warunkuje „uniwersum tego, co ludzkie”. Etyka, a więc teoria działań ludzkich, musi uwzględniać takie „nieoddzielalne przypadłości”, które określają sposób, w jaki zawsze ta sama ludzka natura aktualizuje się w różnych jednostkach.

Nie istnieje więc sprzeczność pomiędzy metafizycznym i antropologicznym uznaniem „płci” za przypadłość a uznaniem jej za „istotną, nieoddzielalną okoliczność ludzkiego działania” – są to dwa różne poziomy orzekania i rozważania. Justyna Melonowska wyciągnęła po prostu nieuprawniony wniosek, uznając „przypadłościowość” płci za przesłankę do uznania jej „nieistotności” dla teorii działania oraz (tym bardziej) duszpasterstwa. Powiedziawszy to, należy jednoznacznie zaznaczyć, że również św. Jan Paweł II być może miesza te porządki wszędzie tam, gdzie jego refleksja o płciowych uwarunkowaniach życia ludzkiego przedstawia się jako „antropologia podstawowa” orzekająca o naturze ludzkiej *per se*. Nie jest to jednakże powodem (jeśli w ogóle sytuacja taka zachodzi), aby deprecjonować znaczenie różnicy płciowej dla rozważań etycznych i antropologicznych.

3. Sama możliwość rozważania różnic płci nie przesądza jeszcze tego, do jakich tez się w tych rozważaniach dojdzie. A to właśnie te tezy św. Jana Pawła II są przedmiotem ataku Melonowskiej. Jej zdaniem to właśnie one niosą zgubne skutki dla kobiet, ponieważ definiują kobietę przez jej zupełną zależność ontologiczną i praktyczną od mężczyzny. Melonowska, chcąc uniknąć tych skutków, proponuje jednak w ogóle zaprzestanie antropologicznego rozważania różnic płci, a więc usunięcie warunku, który umożliwia postawienie konkretnych tez o naturze różnicy płci.

Warto zauważyć, że nie jest to rozwiązanie oczywiste. Z tego bowiem, że św. Jan Paweł II stawia być może błędne tezy o naturze różnicy płci, nie wynika, że nie należy w ogóle rozważać tej różnicy. W ten sposób staje się jasne, że postulat marginalizacji różnicy płci bierze się z powziętego uprzednio przez Melonowską założenia i dość specyficznego rozumienia personalizmu – takiego, w którym różnice płci są nic nieznaczącymi przypadłościami.



Zwracam uwagę na ten brak wynikania, aby zaznaczyć, że w tym punkcie rozstrzygnięcie Melonowskiej wpływa nie tyle z wewnętrznej konsekwencji jej wywodu, co z przyjęcia pewnej arbitralnej przesłanki, z którą dopiero podchodzi się do lektury tekstów Wojtyły.

4. Skutki, jakie powoduje eksponowanie różnicy płci, zdaniem Melonowskiej, dobrze streszcza fragment, w którym w roli adwersarza zostaje obsadzony św. Tomasz z Akwinu: „Mężczyzna jest oto jak Rzym. Prowadzą do niego wszystkie drogi, co przypomina Tomaszowe: «mężczyzna jest początkiem i celem kobiety». Kobieta istnieje ze względu na niego, jej istnienie staje się celowe, gdy może go obdarzyć, a właściwie być mu dana. On jest po to, by przyjąć dar i odpowiedzieć na niego (...)”. Odnośny fragment ze św. Tomasza z Akwinu opatrzone jest adresem prowadzącym do *Summy teologii* Ia, q. 93, a. 4, choć Justyna Melonowska uczciwie przyznaje, że cytuje tutaj za Antonim Szwedem.

Tymczasem gdy zajrzeć do oryginalnego tekstu św. Tomasza, okazuje się nie tylko, że fragment ten ma dużo mniej (jeśli w ogóle) „patriarchalny” wydźwięk, niż chciałaby mu przypisać Melonowska, ale zarazem pozwala zrozumieć lepiej naturę stanowiska tej autorki. Artykuł, z którego pochodzi ten cytat, poświęcony jest odpowiedzi na pytanie: czy obraz Boży znajduje się w każdym człowieku? Pierwszy argument za odpowiedzią negatywną – który Tomasz przytacza, a nie wysuwa – brzmi następująco: „Mówi bowiem Apostoł, że «mężczyzna jest obrazem Boga, kobieta zaś obrazem mężczyzny» (por. 1 Kor 11, 7). Skoro więc kobieta jest indywiduum należącym do gatunku ludzkiego, nie każde indywiduum tego gatunku posiada obraz Boga”. Odpowiedź św. Tomasza na ten zarzut jest zaś następująca:

Tak w mężczyźnie, jak i w kobiecie znajdujemy obraz Boży zgodnie z tym, co stanowi rację takiego obrazu, to jest zgodnie z istnieniem w nich natury rozumnej. Dlatego pierwszy rozdział Księgi Rodzaju, gdy mówi „na obraz Boży ich stworzył”, to jest człowieka, zaraz dodaje: „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich” – a powiada się w liczbie mnogiej „ich”, bo jak mówi św. Augustyn, niemożliwe jest połączenie obu płci w jednym indywiduum. Lecz

w pewnym wtórnym sensie podobieństwo Boże znajdujemy w mężczyźnie, lecz nie w kobiecie, skoro mężczyzna jest przyczyną i celem kobiety [*vir est principium mulieris et finis* – to właśnie zdanie cytuje Melonowska – P.G.], tak jak Bóg jest przyczyną i celem całego stworzenia. Dlatego właśnie Apostoł mówi, że mężczyzna jest obrazem i chwałą Boga, kobieta zaś jest chwałą mężczyzny; co powiedziawszy, dodaje, „mężczyzna nie jest z kobiety, lecz kobieta z mężczyzny; a mężczyzna nie jest stworzony ze względu na kobietę, lecz kobieta ze względu na mężczyznę” (*S. th. I<sup>a</sup>, q. 93, a. 4, ad. 1*).

Przyjrzyjmy się bliżej temu fragmentowi: pozwala on nie tylko ustalić poprawność cytowania św. Tomasza przez Melonowską w tym fragmencie, ale również uzmysławia podstawowy błąd hermeneutyczny (czy też po prostu logiczny), jaki popełnia Melonowska, interpretując tę i podobne wypowiedzi.

Po pierwsze, widać bowiem wyraźnie, że sens jednoznacznie depersonalizujący i sprowadzający kobietę do „wybrakowanego człowieka” ma nie odpowiedź św. Tomasza, ale zarzut, który on oddala. Święty Tomasz zbija go wyraźnie, podkreślając, że w podstawowym sensie mężczyzna i kobieta w równym stopniu są obrazem Boga, ponieważ dzielą tę samą rozumną naturę. A pamiętajmy, że właśnie przez „rozumność” definiuje się u Tomasza osobę.

Po drugie, zdanie „mężczyzna jest przyczyną i celem kobiety” wyraża człon relacji analogicznej, której druga część stanowi zdanie następne: „tak jak Bóg jest przyczyną i celem całego stworzenia”. Skoro zaś całego stworzenia, to i mężczyzny, i kobiety. Już samo to sformułowanie – zauważmy, że łagodniejsze niż w komentowanym za jego pomocą cytacie ze św. Pawła – wystarczyłoby, aby wykazać, że zdaniem św. Tomasza „nie wszystkie drogi prowadzą do mężczyzny”, a kobieta nie istnieje wyłącznie „ze względu na niego”, jej istnienie jest celowe nie tylko dlatego, że „może go obdarzyć”. Fakt, że mężczyzna znajduje się po obu stronach analogii (kobieta:mężczyzna=całe stworzenie[a więc i mężczyzna]:Bóg), poświadcza, że orzekanie „wzorczości” mężczyzny względem kobiety nie jest jednoznaczne, ale analogiczne

– gdyby było inaczej i mielibyśmy tutaj do czynienia z hierarchią definicji istotowych, to Tomasz powiedziałby raczej, że kobieta ma się tak do mężczyzny jak mężczyzna (człowiek) do Boga.

W istocie bowiem skierowanie kobiety ku mężczyźnie w omawianym tu fragmencie jest komentarzem do opisu stworzenia, zgodnie z którym kobieta zostaje wzięta z żebra pierwszego człowieka, bo „nie jest dobrze, aby był sam”. Fakt, że kobieta pojawia się później, zostaje zinterpretowany tak, że na pewnym poziomie – choć poziom ten nie jest jedynym i nie wyczerpuje jej istotowej charakterystyki – jest ona skierowana ku mężczyźnie w sposób, w który on nie jest skierowany ku niej. Jest to – zdaniem św. Tomasza – poziom przygodnego, ale nieodłączalnego uposażenia płciowego kobiety, który nie zmienia faktu, że na podstawowym poziomie swojej istoty nosi ona w sobie taki sam obraz Boga, jakim jest jej rozumna natura. Dlatego też św. Paweł zaraz dodaje, że „zresztą u Pana ani mężczyzna nie jest bez kobiety, ani kobieta nie jest bez mężczyzny. Jak bowiem kobieta powstała z mężczyzny, tak mężczyzna rodzi się przez kobietę. Wszystko zaś pochodzi od Boga” (1 Kor 11, 11-12).

Możemy zastanawiać się, co to właściwie znaczy i czy takie postawienie sprawy jest sprawiedliwe. Ja nie chcę tutaj tego robić, ponieważ chodziło mi o co innego – o wykazanie, że przypisanie św. Tomaszowi oraz Karolowi Wojtyłe poglądu, zgodnie z którym skierowanie kobiety ku mężczyźnie należy rozumieć jako jej określenie istotowe, odbierające jej charakter osobowy (ludzki), wyczerpujące określenie jej naturalnej celowości i wykluczające inne skierowania (bezpośrednio ku Bogu), jest błędne. Problem polega bowiem na tym, że atakowani przez Melonowską autorzy twierdzą dwie rzeczy naraz: podkreślają osobowy, autonomiczny sposób istnienia kobiety i jej wspólną z mężczyzną naturę, a więc i bezpośrednie zwrócenie ku Bogu, oraz, w pewnym „wtórnym sensie”, na poziomie „nieodłączalnych przypadłości” wskazują, że jej skierowanie ku mężczyźnie nie jest symetryczne, że w pewien (ale właśnie w pewien!) sposób istnieje ona ze względu na niego.

Melonowska rozłącza to „i - i”, a w konsekwencji to, co było całościowym, złożonym obrazem o hierarchicznej strukturze – istota człowieka oraz jej nieodłączalne przypadłości, takie jak płeć – rozpada się. Rozdzielone elementy zostają zabsolutyzowane –

„istota ludzka” vs. „płeć” – i zaczynają ze sobą rywalizować. Jedno może zwyciężyć tylko kosztem drugiego. Melonowska proponuje zwycięstwo „uniwersalnego człowieczeństwa”, swoim adwersarzom przypisując propagowanie „panowania płci nad osobą”: „Pytanie o to, w jaki sposób biologiczne fakty coś osobie «narzucają», jest niezmiernie ważne w kontekście Wojtyłowskiej koncepcji osoby. Mamy tu do czynienia nie z komplementarnością osoby i natury, ile z władzą tejże nad osobą” (s. 130).

Nie rozstrzygam tutaj, czy ujęcie tego zagadnienia przez św. Tomasza czy Karola Wojtyłę jest zupełnie wystarczające i jasne ani tego, czy nie należałoby mówić o jakimś specyficznym skierowaniu męczyzny ku kobiecie. Istotne jest to, że Autorzy ci nie wyznają poglądu przypisywanego im przez Melonowską ani pogląd ten nie daje się na gruncie ich tez utrzymać. Możemy dyskutować o tym, co znaczy komplementarność identycznej dla kobiet i męczyzn natury ludzkiej oraz różnej i niesymetrycznej dla kobiet i męczyzn roli płci, ale – znów – jest to dyskusja zupełnie inna od tej, dlaczego św. Tomasz twierdził, że „wszystkie drogi prowadzą do męczyzny”, a istnienie kobiety staje się celowe wyłącznie dzięki niemu. Ta ostatnia dyskusja jest bezprzedmiotowa, ponieważ nic takiego nie znajdziemy w pismach św. Tomasza (które wydają się dość reprezentatywne dla tradycji, z którą polemizuje Melonowska).

5. Przeciwwstawienie momentów struktury osoby ludzkiej, jej rozumnej i uniwersalnej istoty oraz zróżnicowanych, ale nieodłączalnych przypadłości, takich jak płeć, ma u Melonowskiej szczególną postać uznawania natury ludzkiej za czynnik potencjalnie „opresyjny” względem osoby. Płeć i naturalne uposażenie osób – a więc to, co, jak by mogło się wydawać, jest integralną częścią ich bytu – zagraża im samym. Oto garść przykładów stanowiska, które w różnych odmianach przewija się niemal przez całą książkę: „Natura i wolność pozostają w skomplikowanej relacji, język pierwszej jest bowiem zawsze językiem determinizmu, podczas gdy język drugiej – indeterminizmu i autodeterminizmu” (s. 109); „Ciągłe mówienie o kobiecości i męskości nie przybliży Boga. Wręcz przeciwnie – sprawia, że traci się Go z oczu. Bóg nie jest bowiem ani kobietą, ani męczyzną. Jest jednak Osobą” (s. 117); „Jeśli naszym śmiałym celem jest to właśnie,

by «odniesienie osoby do osoby poprzedzało wszelkie odniesienia» (...), to drogą ku temu nie jest budowanie odwołujących się do fizjologii, wewnętrznie sprzecznych, wielopiętrowych, jawnie deterministycznych i niejawnie antypersonalistycznych uniwersów symbolicznych (...)» (s. 133); „każdy determinizm jest zawsze krzywdzący dla osoby, nawet ten, który miałby stanowić jej wyróżnienie” (s. 145); „nawet jeśli kobiecość i męskość (...) rzeczywiście istnieją, to nie musi to jeszcze oznaczać, że istnieją po to, aby determinować i określać uniwersum tego, co ludzkie” (s. 199); „Zadanie opisanego macierzyństwa przez pełnię charakterystyk osobowych wyraźnie dystansujących ujęcie biologiczno-naturalistyczne jest jednak dopiero do wykonania” (s. 264); „Wychowanie i wykształcenie człowieka jest przede wszystkim dziedziną myśli, osądu i woli, które też winny kierować emocjami i nadawać im stosowny wyraz. Jest to zatem dziedzina na wskroś personalistyczna, nie zaś naturalistyczna” (s. 273).

Wobec każdego z tych cytatów można zadać to samo pytanie: czym właściwie autorka uzasadnia opozycje, którymi się w nich posługuje? Dlaczego osoba nie miałaby być obdarzona naturą, którą powinna realizować? Dlaczego natura w człowieku jest elementem deterministycznym, a osoba indeterministycznym? Dlaczego „personalizm” przeciwstawia się „naturalizmowi”?

Justyna Melonowska nazywa każdą próbę ogólnego określenia naturalnych (wynikających z gatunkowej konstytucji i skierowanych na specyficznie ludzki cel) determinant życia osobowego rozumowaniem „deterministycznym”. W jej przekonaniu taki determinizm wyklucza się z zasadą życia osobowego, jakim jest „indeterminizm”. Z takim wyznaniem wiary trudno dyskutować, warto jednak zdać sobie sprawę z jego konsekwencji i nieoczywistości. Justyna Melonowska zdaje się twierdzić, że rozmaite, wynikające z zasad samej natury, choć niewchodzące do jej definicji (a więc przypadłościowe), uwarunkowania ludzkiego istnienia są zasadniczo czymś obcym samej osobie, czymś, co się jej przeciwstawia i ją ogranicza. Pojawiają się na zasadzie pewnej przygodności, której źródło znajduje się poza samą osobą, która jest wolna i stanowi sama o sobie poza takimi „determinantami”.

Autorka przystępuje z tym założeniem do lektury tekstów, nigdzie go nie uzasadniając ani nawet nie eksplikując w sposób

wyczerpujący – pojawia się ono nieustannie dopiero jako część jej rozumowań. Niech będzie mi wolno wyrazić moje przekonanie, że jest to obraz nie tylko nierealistyczny, ale właściwie w pewien sposób dużo bardziej wrogi ciału niż tak piętnowana przez ruchy emancypacyjne „manichejska” rzekoma nieufność do ciała, żywiona przez „tradycyjny katolicyzm”. Przyjęcie tego założenia Melonowskiej wcale nie jest oczywiste i sądzę, że dla każdego nieuprzedzonego obserwatora dużo bardziej realistyczny, nawet jeśli nie tak ideologicznie poręczny, jest obraz tomistyczny, którym operuje Wojtyła.

W istocie bowiem właściwy sens słowa „determinizm” odnosi się do takich sytuacji, w których wgląd w układ przyczyn daje pewność co do rezultatu końcowego, w szczególności zaś w odniesieniu do osób oznaczałby on całkowitą przewidywalność ludzkich działań na podstawie warunków, w których działają. Jednakże żaden z adwersarzy, z którymi polemizuje Melonowska, nie stoi na takim stanowisku. Gdy wskazują oni na naturalne uwarunkowanie ludzkich działań, chodzi im raczej o zwrócenie uwagi na fakt, że przestrzeń ludzkich wyborów i działań jest polem, którego ważnymi wytycznymi są naturalne potencjalności i cele – nie determinują one ani dokładnego przebiegu działania, ani tego, czy wola w ogóle zwróci się ku właściwemu celowi, a jedynie to, co rzeczywiście jest dobrem danej natury oraz każdego indywiduum w szczególności. Jednakże nie ma to nic wspólnego z „determinizmem” w nietrywialnym, właściwym sensie.

6. Z tej arbitralnie przyjętej opozycji natury i osoby wynika również arbitralne przekonanie, że każda jednoznaczna propozycja normatywna jest opresyjna. Co ciekawe, normatywny projekt personalizmu wydaje się być wyłączony spod działania tej zasady. Przemocą nie jest już bowiem jedynie działanie nieodwołujące się do rozumnego prawa, które wynika z właściwej człowiekowi natury, ale w ogóle każde odwołanie się do natury i poprzedzającego świadomość stanu rzeczy – przemocą jest każde jednoznaczne wymaganie: „Różnica między stwierdzeniami: «nie musisz tego czynić», «nie powinienes(-aś) tego czynić», «nie warto tego czynić» a «nie wolno ci tego czynić» odpowiada (...) różnicy między apelem a wymaganiem, zachętą a tyranią” (s. 92). Takie właśnie tyrańskie wymagania Melonowska przypisuje św. Janowi Pawłowi,

tak właśnie rozumie rozwijany przez niego normatywny projekt etyczny: „Podobnie jak piękno i wiara, małżeństwo jest przede wszystkim zaproszeniem, apelem i tym, co pobudza pragnienie uczestnictwa. Jako takie nie może być ani wymaganiem, ani nakazem, gdyż wówczas właśnie traciłoby swą istotną wartość” (s. 101); „(...) silnie normatywny i dydaktyczny rys antropologii papieskiej (...) może być interpretowany jako nakłanianie, dyscyplinowanie i instruowanie kobiet. Kobiet, których wola tymczasem sama «chce wybrać» i sama też «zaafirmować»” (s. 306). Tutaj można by zapytać, w jaki sposób popęśnienie przez Karola Wojtyłę-Jana Pawła II kilku ksiązek, artykułów i licznych katechez ma przeszkadzać kobietom w samodzielnym wyborze? Czy wybór jest tylko wtedy samodzielny, gdy nigdy nie słyszeliśmy wcześniej o różnych sposobach jego dokonania? Czy Papież tworzy sytuacje rzeczywistego „przymusu” (poza nic nieznaczającym „przymusem symbolicznym”, który polega po prostu na tym, że coś napisał lub powiedział)?

Trudno mi polemizować z takim założeniem, ponieważ sama autorka nie podaje żadnych argumentów na jego rzecz. Mogę jednak wyrazić swoje przekonanie, że na pewno nie jest ono oczywiste i kłóci się z potocznym rozumieniem prawa i przymusu: nie każde wymaganie jest tyranią, a jedynie wymaganie niesprawiedliwe, przed którym nie można się uchylić.

Takie postrzeganie relacji między prawem a naturą popycha Melonowską do konstruowania jałowych opozycji: „Zatem zrozumienie głębi świata osób wymaga wglądu, intuicji, wrażliwości i ostatecznie również jakiegoś uwzględnienia «normy świadomości». Bez nich najbardziej drobiazgowa argumentacja pozostaje niepełna, to bowiem norma istnieje ze względu na osobę, a nie osoba ze względu na normę” (s. 89). W pewnym ogólnym sensie każdy zapewne zgodziłby się z ostatnim zdaniem, niemniej nie jest jasne, co właściwie miałyby z niego wynikać. Czy prymat „osoby” nad „normą” i „naturą” w takiej postaci, jak chciałaby rozumieć ją Melonowska?

Bon mot „norma istnieje ze względu na osobę, a nie osoba ze względu na normę” daje się bowiem doskonale pogodzić z takim twierdzeniem, że norma istnieje ze względu na osobę, a więc stawia jej pewne określone wymagania w trybie „nie wolno ci”.

W ten sposób kieruje ona osobę ku celowi wynikającemu z jej natury. Tak oto norma jest dla osoby po to, by ta mogła w sposób czytelny kierować się ku swojej doskonałości nawet wtedy, gdy jej spontaniczne siły intelektualne i emocjonalne nie rozpoznają zbyt wyraźnie środków prowadzących do tej doskonałości. Takie rozumienie jest jednak sprzeczne z przekonaniem Melonowskiej o naturze prawa i powinności. Innymi słowy: *bon mot* ten może być również użyty przeciwko Melonowskiej. Wynika z tego, że jest on całkowicie trywialny, ponieważ posługują się nim obie strony sporu o prawo i normę – daje się on pogodzić (dzięki swojej ogólności) ze wzajemnie sprzecznymi ciągami argumentacji.

7. Problem nieoczywistych założeń Melonowskiej prowadzi nas do kwestii jakości metody, która organizuje te założenia w całościowe podejście autorki *Osob(n)ej*. Metodą tą jest, jak wspominałem, personalizm. Wspominałem też, że w gruncie rzeczy zdaniem Melonowskiej jest on nie tylko (a może nawet nie tyle) metodą, co pewną całościową postawą. Autorka mówi również o personalizmie jako o pewnej „kulturze osoby” (s. 14) i śledzi jej obecność w analizowanych tekstach: „Język może też odsłonić elementy przeciwne: niedostateczną kulturę personalistyczną i nawrócenie nie w pełni dokonane. Odpowiednim przykładem jest tu encyklika *Humanae vitae* Pawła VI, komentowana przez Wojtyłę” (s. 92). Zwróćmy uwagę: posługiwanie się odpowiednimi argumentami i pojęciami jest tutaj przedmiotem krytyki nie tylko filozoficznej, ale zgoła duchowej – taki, a nie inny język świadczy, zdaniem Melonowskiej, nie tylko o przyjęciu adekwatnego lub nieadekwatnego paradygmatu filozoficznego, ale też o pełnym lub niepełnym „nawróceniu” tego, kto się nim posługuje.

Fakt, że personalizm Justyny Melonowskiej jest taką całościową perspektywą moralno-polityczno-duchową, która – jak widzieliśmy – wprowadza cały szereg kontrowersyjnych założeń, służących przewartościowaniu podstawowych przekonań dotyczących zobowiązań moralnych, pozwala nam zapytać, czy jej personalizm (a może personalizm w ogóle) nie jest ideologią. „Jak zostało to wyjaśnione w rozdziale poświęconym personalizmowi, ten wyłania się i opowiada wobec ideologii i przeciw niej. Coś zatem jest albo ideologią, albo personalizmem – nie może być i tym, i tamtym jednocześnie” (s. 338). Sądzę, że jest dokładnie



odwrotnie. Właśnie dlatego, że personalizm wyłania się wobec ideologii totalitarnych wieku XX, sam jest ideologią, to znaczy pewnym zespołem przekonań, których podstawowym zadaniem jest mobilizacja polityczna i społeczna, a nie bycie bazą krytycznej analizy filozoficznej. Widać to w fakcie, że Melonowska nie proponuje żadnego spójnego, wyróżnionego zespołu przekonań definiujących personalizm jako stanowisko filozoficzne. Przekonania wskazane przez nią na początku pracy nie są szczególnie wyróżniające i z pewnością wielu jej nie dość personalistycznych adwersarzy mogłoby uznać je za swoje: „Przede wszystkim przyjmuje się, że świat rzeczywiście istnieje i nie tylko, iż nie jest konstrukcją ludzkiego umysłu, ale także jest zorganizowany w sposób spójny i dający się poznać. W tym sensie jego istnienie stanowi wyzwanie dla ludzkiego rozumu, który może i winien go odkrywać. Jednocześnie jednak zachowując ten rys wyrażnie racjonalistyczny, personalizm podkreśla istnienie tajemnicy i transcendencji” (s. 30). Natomiast próbując odpowiedzieć na pytanie, „jak się jest osobą?”, Melonowska poprzestaje na niezbyt jasnych zapewnieniach o charakterze apofatycznym: „Pierwszą rzeczą, jaką należy powiedzieć, jest to, że konkretna osoba nie może być ściśle zdefiniowana, jako że definiować można tylko to, co jest obserwowalnym, a zatem i zewnętrznym przedmiotem. Osoba nią nie jest i każda natarczywość w próbie jej uchwycenia, tj. nazwania, zdefiniowania, jest w istocie depersonalizacją. Świat osoby wymaga zatem powolności, wstrzemięźliwości orzekania, powstrzymania i taktu, tak aby wewnętrzne skupienie osoby i jej świata oraz jej tajemnica mogły się odsłonić” (s. 36).

Nie wiem, jak na podstawie tych i podobnych deklaracji metodologicznych można uchwycić filozoficzną specyficzność personalizmu. Wydaje mi się, że jego specyficzność – ale właśnie już bardziej ideologiczna niż filozoficzna – ujawnia się w tych wspomnianych kontrowersyjnych założeniach i analizach „z punktu widzenia kultury osoby”. W istocie bowiem, jak sądzę, personalizm jest nurtem filozoficznie martwym, być może dlatego, że już w czasach Wojtyły nie był stanowiskiem filozoficznym, tylko pewnym ideologicznym projektem antytotitalarnym. Ostatecznie to, co można ocalić z punktu widzenia filozoficznego z personalizmu – przekonanie o kluczowej roli godności osoby w tworzeniu

sprawiedliwych społeczeństw – jest pewnym komunałem na gruncie szerokiej, humanistycznej tradycji europejskiej filozofii prawa naturalnego. Cała reszta, która przesądzała o specyficznej „modzie na personalizm” w połowie XX wieku, wynikała, jak sądzę, bardziej z politycznej agendy Mouniera i podobnych mu publicznych intelektualistów, konfrontujących się z ideologią totalitarną. Wezwania do przywrócenia wolności jednostki, wyzwolenia jej spod „tyranii” i „systemu”, zawdzięczały swoją nośność momentowi dziejowemu i politycznemu. To, że ideologią tą posługuje się dzisiaj Justyna Melonowska, jak sądzę, należy łączyć z faktem, że jest ona autorką katolicką: perspektywa „antytotalitarna” została uwewnętrzniona i przeniesiona na Kościół i jego dyskurs. Wymaga to oczywiście redefinicji pojęcia tyranii i zniewolenia tak, aby były nim nie tylko rządy Stalina czy Hitlera, ale również formułowanie na piśmie pewnych określonych wymagań moralnych. Tak czy inaczej, widać tutaj, jak personalizm zjada swój własny ogon: ideologia, do której z sympatią odnosił się Karol Wojtyła, pozbawiona „układu immunologicznego” chroniącego ją przed wyciąganiem zbyt daleko idących wniosków w ferworze ideologicznej polemiki, zaczyna atakować organizm, który ją przyjął za swoją. Pokazuje to dobitnie wewnętrzne ograniczenia „personalizmu” jako formy istnienia „myśli katolickiej”.

\*\*\*

Moje uwagi koncentrowały się na wewnętrznych niespójnościach i nieoczywistościach wyводу Justyny Melonowskiej. Siłą rzeczy musiałem więc pominąć wiele kwestii. Nie akcentowałem tych analiz, które uważam za przeprowadzone w *Osob(n)ej* z powodzeniem, zwłaszcza zaś uzmysłowienia czytelnikowi niejasnego statusu niektórych tez stawianych przez św. Jana Pawła II jako personalistę, rozważającego kwestię kobiecą. Z punktu widzenia „tomistycznego” – nieobcego zresztą przecież samemu świętemu Papieżowi – antropologia „kobiecości” i „męskości” jest przecież pewną antropologią *secundum quid*, która rozważa człowieka pod względem jego nieoddzielalnie przypadłościowej konstytucji cielesnej. Wszystkie więc wnioski, do jakich się na jej gruncie dochodzi, pomimo swej największej doniosłości praktycznej (o ile są prawdziwe), nie mogą być traktowane jako skończone „definicje”

osoby ludzkiej jako takiej. Być może nie zawsze św. Jan Paweł II czynił wszystko, aby wyrazić to dostatecznie jasno, być może też niektóre jego rozpoznania (np. o kobiecie jako przede wszystkim „doznającej” miłości) są niepełne albo w tym, w czym są prawdziwe, są trywialne. W efekcie zaś jeśli będą traktowane zbyt samodzielnie (np. bez uzupełniających ją twierdzeń o polach „aktywnej” miłości kobiecej i polach „pasywnej” miłości męskiej), okażą się po prostu nieprawdziwe. To wszystko prawda i Justyna Melonowska uświadamia nam to dobitnie. Jednocześnie metody, założenia i argumenty, które przyjmuje, by to wykazać, prowadzą ją, jak sądzę, do dużo większych błędów niż te ewentualnie popełniane przez św. Jana Pawła II. Koncepcja Melonowskiej ostatecznie uniemożliwia pomyślenie natury i cielesności jako właściwej podstawy życia osobowego, przedstawia karykaturalny obraz prawa i powinności i oparta jest nie na metodzie filozoficznej, lecz na ideologii. Tam bowiem, gdzie Melonowska dochodzi do uzasadnionych wniosków, analizując spójność wypowiedzi Papieża, czyni to dzięki stosowaniu elementarnych praw logiki i reguł badania uprawnionego zakresu wypowiedzi, nie zaś dzięki „personalizmowi”. Dlatego jej książka, jak sądzę, w większym stopniu niż diagnoza słabości personalizmu Jana Pawła II jest symptodem słabości personalizmu jako sposobu myślenia. W tym sensie jest pouczająca. Jeśli bowiem Karolowi Wojtyłe udawało się unikać mielizn tej ideologii, to dlatego, że czerpał on z tradycji katolickiej filozofii człowieka. W filozofii tej rozmaite elementy – osoba, płeć, prawo – stanowią spójną całość. Myślenie radykalnie personalistyczne rozdziela je, absolutyzuje i przeciwstawia sobie, po czym pojawia się jako wybawiciel, który ratuje „osobę” przed jej płcią i prawem. A przecież pokój, do którego zawarcia potrzeba najpierw wszczęcia nieistniejącego wcześniej sporu, nie jest prawdziwym pokojem. ■