

Rocco BUTTIGLIONE

O FILOZOFII KAROLA WOJTYŁY

Funkcją rozważań o strukturze ludzkiego działania i o emocjonalizacji sumienia zawartych w „Osobie i czynie” jest właśnie wyjaśnienie faktu, że prawda i wolność związane są tak ściśle, iż osobno nie mogą one istnieć. Otrzymujemy w ten sposób filozofię ludzkiej wolności rozwijaną w duchu Soboru Watykańskiego II.

W centrum filozoficznej myśli Karola Wojtyły znajduje się pojęcie osoby. Odnosi się to zarówno do jego tekstów etycznych i antropologicznych, jak i – z odpowiednimi modyfikacjami – do jego nauczania jako biskupa Krakowa i następcy św. Piotra. Istnieje pewien tekst św. Ireneusza z Lyonu, często cytowany przez Jana Pawła II. Tekst ten pochodzi z książki *Adversus haereses* i brzmi: „Gloria Dei vivens homo”. Można go potraktować jako motto filozofii Karola Wojtyły. Dlatego też rozpoczniemy od analizy tego właśnie zdania.

Nie bez znaczenia jest fakt, że wspomniany tekst pochodzi z książki *Adversus haereses* (Przeciw heretykom). Nasze czasy zagubiły być może poczucie i upodobanie w ortodoksji i dlatego zatarło się również właściwe rozumienie herezji. Heretyk to ktoś, kto tak mocno podkreśla jeden aspekt prawdy, że w ten sposób gubi właściwą relację do wszelkich innych jej aspektów. W języku Hegla można by powiedzieć, że heretyk to ktoś, kto nie widzi całości i dlatego przeciwstawia sobie różne jej aspekty, zamiast je integrować w całość. Heretykami naszego czasu są ideologowie – ci, którzy z pewnej wartości czynią bożka, któremu składają w ofierze wszelkie inne, równie ważne wartości.

Jeśli jednak całość nie ma pozostać pustą formą, która ze swej strony może również stać się bożkiem, to potrzebujemy treściowego kryterium, ze względu na które można uporządkować i zhierarchizować wartości. Św. Ireneusz wskazuje nam właśnie na takie kryterium: jest nim Bóg, który jest w niebie, i człowiek, który istnieje na ziemi. Chwała Boga jest życiem człowieka. Oznacza to, że w imię Boga nigdy nie wolno poniżać bądź poświęcać człowieka¹. Z drugiej strony życie człowieka – jak mówi św. Ireneusz – jest dążeniem do oglądania chwały Bożej, ponieważ dusza ludzka nie zazna spokoju, dopóki nie spocznie w Bogu². Przesłaniem św. Ireneusza jest jedność kwestii Boga i kwestii człowieka. To właśnie objawił Bóg, gdy odrzucił krwawą ofiarę z Izaaka, a objawie-

¹ Zob. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 13; t e n ż e, *Centesimus annus*, nr 53n.

² Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, I-II, q. 3, a. 8.

nie to potwierdził i doprowadził do szczytu w tajemnicy Odkupienia, gdy w osobie swego Syna wydał się na śmierć, aby ludzi obdarzyć życiem wiecznym.

Wielka herezja – czy wielka ideologia – naszych czasów polega być może właśnie na tym, że kwestia człowieka i kwestia Boga zostały przeciwstawione, tak że wydaje się, iż aby zachować uprawnienia Boga, musimy ograniczyć, a nawet przekreślić uprawnienia człowieka³. Z drugiej zaś strony wydaje się, że człowiek może zachować swoją wolność tylko wówczas, gdy zaprzeczy istnieniu Boga.

Idea niemożliwości pogodzenia istnienia Boga z ludzką wolnością, która przez niektórych uważana jest nawet za aksjologiczne sedno nowożytności, pojawia się w nowej formie w postmodernizmie jako niemożliwość pogodzenia ludzkiej wolności z wieczną prawdą. Podczas gdy we wcześniejszej fazie dziejów filozofii podważano wprawdzie twierdzenie o istnieniu Boga, ale zachowywano jego przymioty – transcendentalia, przyporządkowując je podmiotowi ludzkiemu⁴, to w postmodernizmie również te własności, a przede wszystkim wieczna prawda, muszą zostać odrzucone. Dlatego właśnie po śmierci Boga nadchodzi teraz śmierć człowieka⁵.

Nie da się zaprzeczyć, że historia fanatyzmu religijnego, a także historia Kościoła wydają się dostarczać niejednego dowodu na istnienie przeciwieństwa między kwestią Boga i kwestią człowieka. Dlatego też filozoficznemu przedsięwzięciu Karola Wojtyły towarzyszy postawa pokory i pokuty za grzechy Kościoła, który jakże często dawał złe świadectwo swemu Panu. Postawę tę odnajdziemy później w magisterium Jana Pawła II w idei wyznania grzechów Kościoła jako oczyszczenia i przygotowania do wielkiego jubileuszu trzeciego tysiąclecia. Wyznanie błędów i niedostatków Kościoła nie oznacza jednak potwierdzenia istnienia przeciwieństwa między kwestią Boga i kwestią człowieka. Przeciwnie: wielki grzech Kościoła polega właśnie na tym, że nieraz zacierał jedność kwestii Boga i kwestii człowieka, zamiast ją ukazywać. Narzędzie, które wybrał sobie Bóg, aby móc się objawić, z powodu niedostatków człowieka stawało się nieraz przeszkodą, która oddalała ludzi od prawdy⁶.

Nakreślony tu temat relacji między wolnością i prawdą znajduje się również w centrum nauczania Soboru Watykańskiego II. Jest to temat relacji między głoszącym wieczną i objawioną prawdę Kościołem a współczesnym światem,

³ Zob. Ks. M. J a w o r s k i, *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. ks. J. Kłósak, Kraków 1971, s. 115-128.

⁴ Typowym przykładem jest tu L. F e u e r b a c h, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, w: *Werke in sechs Bänden*, red. E. Thies, t. 3, Frankfurt am Main 1975, s. 223.

⁵ Zob. M. H o r k h e i m e r, *Theismus-Atheismus*, w: tenże, *Zur Kritik der instrumentalen Vernunft*, Frankfurt am Main 1974, s. 216n.

⁶ Zob. P a w e ł VI, *Wyznanie wiary*, nr 19. Jest to jeden z wielu przykładów ciągłości i duchowego pokrewieństwa między G. B. Montinim i K. Wojtyłą.

który nie tylko stawia wolność na pierwszym planie, ale utożsamia ją nieraz z czystą samowolą. Temat ten został szczególnie wyraźnie podjęty w dokumencie *Dignitatis humanae*, traktującym o wolności religijnej. Centralny temat współczesnej teologii, to jest kwestia relacji między wolnością a prawdą⁷, jest także głównym tematem filozofii Karola Wojtyły. W swoich pracach filozoficznych bardzo rzadko odnosi się on do teologicznego sporu o właściwą interpretację Soboru. Sądzę jednak, że właśnie troska o autentyczne zrozumienie Soboru, o zrozumienie relacji między prawdą a wolnością, stanowi wyjściowe pytanie głównego filozoficznego dzieła Karola Wojtyły, *Osoby i czynu*, oraz całej jego filozofii. Jeśli spojrzymy na jego dzieła z tej perspektywy, wówczas odsłania się ich wewnętrzna spójność i jawią się nam one jako różne drogi prowadzące do sedna problemu.

Czy między relatywizmem a dogmatyzmem istnieje trzecia droga? Czy można ocalić prawa prawdy nie naruszając zarazem praw człowieka do wolności sumienia i wolności badań naukowych?

Dawna tradycja naucza, że prawa posiada właściwie tylko prawda. To, co fałszywe, herezja, nie może mieć żadnych praw. Można ją wprawdzie nieraz tolerować, aby uniknąć większego zła; nie wolno jej jednak nigdy zrównać z prawdą i jej rozpowszechniać. Trudno zaprzeczyć, że ta dawna tradycja ma dobre podstawy. Nikt nie będzie na serio twierdzić, że naukę fałszywą wolno podawać za prawdę.

Z drugiej strony prawdą jest również to, że człowiek ma nie tylko prawo, ale nawet obowiązek głosić to, co w swoim sumieniu uznał za prawdziwe. Nie posiadamy żadnego innego narzędzia rozróżniania prawdy i fałszu niż nasz rozum i nasze sumienie. Jeśli kogoś zmusza się, by przyjął coś, czego nie uważa za prawdziwe, to utrudnia mu się postępowanie zgodne z jego ludzką godnością: nie może on spełnić aktu odpowiadającego jego godności. Ta druga doktryna posiada równie dawną i czcigodną tradycję w historii teologii i równie silne uzasadnienie w bezpośredniej oczywistości fenomenologicznej i filozoficznej. Św. Tomasz z Akwinu mówi, że „conscientia errata obligat”⁸ (sumienie błędne zobowiązuje). Jeśli w naszym sumieniu uznajemy coś za słuszne, to powinniśmy tak postępować, również w przypadku, gdy w rzeczywistości tak nie jest (czego oczywiście nie możemy w danej chwili wiedzieć). Podejmując praktyczną decyzję nie posiadamy żadnej wyższej instancji od naszego sumienia.

Jeśli jednostronnie bronimy praw sumienia, to popadamy w relatywizm, który podkopuje miłość do prawdy. Prawda obiektywna traci wówczas swe znaczenie. O moralnej wartości aktu rozstrzyga wyłącznie subiektywne sumie-

⁷ Zob. A. Szostek MIC, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990.

⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, q. 19, a. 5 i następne.

nie. Autentyczność działania, które zależy wyłącznie od subiektywnego sumienia, staje się jedynym kryterium jego wartości moralnej. Łatwo jest uczynić jeszcze jeden krok i twierdzić, że indywidualne sumienie konstytuuje – a nie rozpoznaje – moralną wartość czynu. Jeśli nie posiadamy żadnego innego narzędzia do rozpoznania prawdy etycznej niż subiektywne sumienie, wówczas sąd sumienia nie może zostać sfalsyfikowany przez żadną instancję i staje się suwerenny. To, co uważam za dobre, jest rzeczywiście dobre, i to z tego właśnie powodu, że ja tak uważam. Sumienie nabiera mocy twórczej w dziedzinie wartości moralnych i w ten sposób dochodzimy do rodzaju moralnego prometeizmu. Człowiek zastępuje Boga jako twórcę moralnego porządku świata; między porządkiem moralnym a porządkiem ontycznym powstaje oddzielająca je całkowicie przepaść.

Tych konsekwencji nie da się uniknąć przez jednostronne położenie nacisku na dawną naukę o prawach obiektywnej prawdy. Świat, w którym wszystkie obiektywnie wiążące normy byłyby ściśle przestrzegane i wszyscy czyniliby to, co obiektywnie słuszne, ale ich działania nie płynęłyby z wewnętrznej wolności, lecz z zewnętrznego przymusu, nie byłby obrazem nieba, lecz raczej piekła. Człowieka nie można zmusić do czynienia dobra nie przemieniając tym samym owego dobra w jego moralne przeciwieństwo.

Taki jest stan rzeczy, przed którym staje filozof Karol Wojtyła. Zwolennicy moralnego relatywizmu chcą przeciwstawić nowożytność i Oświecenie zaskorupiałym nawykom myślowym w Kościele i w ten sposób kontynuować nową drogę Soboru. Zwolennicy etycznego obiektywizmu natomiast pragną bronić tradycji Kościoła i zwracają uwagę na to, że jeśli obiektywna prawda zaniknie, to wraz z nią zaniknie roszczenie do prawdy wnoszone przez Kościół. Spór jest zarazem sporem o właściwą interpretację Soboru. Nie jest przypadkiem, że dwa główne, napisane krótko jedno po drugim, dzieła Wojtyły poświęcone są strukturze aktu ludzkiego⁹ i interpretacji Soboru¹⁰.

Wszelkie nieporozumienia dotyczące interpretacji Soboru płyną z niedostatecznego zrozumienia struktury aktu ludzkiego. Nie wolno oddzielać wolności i prawdy, ponieważ są one nierozdzielnie związane w akcie podmiotu. Swoje dociekania filozoficzne Wojtyła poświęca wyjaśnieniu konkretnego związku prawdy i wolności. Aby je zrozumieć, musimy najpierw poczynić kilka rozróżnień.

Prawda o pewnym stanie rzeczy jest dla nas dostępna dzięki naszemu rozumowi. Poznanie prawdy ma początkowo naturę czysto kognitywną i zakłada pewnego rodzaju pasywność podmiotu. Widzę (intelligo), że jest tak a tak. Czysty ogląd teoretycznej prawdy w żaden sposób nie wystarcza jednak, aby

⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969; ostatnie wydanie: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994 (z wstępem R. Buttiglione i posłowiem T. Stycznia SDS).

¹⁰ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972.

zrozumieć akt, w którym poznanie to staje się podstawą działania. Działanie jest poprzedzone nie przez czyste poznanie, lecz przez decyzję. W akcie decyzji mamy do czynienia z pewnego rodzaju przyswojeniem sobie prawdy, która staje się (lub powinna się stać) formą decyzji. W działaniu obiektywna prawda staje się niejako subiektywna. Przyjmując poznaną przez siebie prawdę za formę mego działania, *s t a j ę s i ę n i ą*¹¹. Za sprawą mego czynu teoretyczna prawda staje się rzeczywistością, zostaje urzeczywistniona. Działanie (płynące z uznania prawdy) posiada podwójny skutek. Z jednej strony zmienia obiektywny stan rzeczy, z drugiej przemienia również sam podmiot, który je spełnia i który w ten sposób spełnia się w prawdzie.

Załóżmy, że jestem moralnie zobowiązany do ofiarowania znacznej sumy pieniędzy człowiekowi znajdującemu się w potrzebie. Uznaję prawdę o tym zobowiązaniu, przyjmuję ją jako zasadę mego działania, przez moje działanie potrzebujący człowiek otrzymuje pomoc, a zarazem skutek tego działania pozostaje we mnie i sprawia, że staję się lepszym człowiekiem. W decyzji moja wolność przyjmuje prawdę za praktyczną miarę mego aktu i w ten sposób realizuje nową rzeczywistość wewnętrzną i zewnętrzną. Wolność winna przyjąć poznaną prawdę jako podstawę swego działania. Powinna – ale nie musi tego uczynić, gdyż w przeciwnym wypadku akt nie byłby wolny. Jest też możliwe, że uznaję zobowiązanie moralne, ale obawiam się konsekwencji jego spełnienia i odmawiam działania zgodnego z poznaną prawdą. Mogę też doświadczać na tyle mocnej namiętności, że nie potrafię się jej oprzeć, nawet jeśli wiem, że dane działanie jest niemoralne. Tutaj właśnie pojawia się opozycja prawdy i wolności. Wiem, co powinienem czynić, ale nie chcę tego uczynić. Widzimy, że w takim przypadku nie jestem rzeczywiście wolny, ponieważ stałem się niewolnikiem namiętności. Jestem wewnętrznie podzielony i nie jestem w stanie działać w sposób wolny. Wewnętrzny przymus pozbawia mnie mojej wolności¹². W takich przypadkach moje sumienie napomina mnie, stawia mnie wobec prawdy, usiłuje wzmocnić moją wewnętrzną wolność, tak abym był w stanie czynić to, co powinienem. O to właśnie chodzi w starym łacińskim powiedzeniu: „*Video meliora proboque, deteriora sequor*”.

Raczej rzadko człowiek ma tyle odwagi i uczciwości, by przyznać, że to, co czyni, nie jest tym dobrem, które zaleca mu jego sumienie. Znacznie częściej człowiek próbuje przekonać siebie samego, że to, co czyni pod wpływem przemóżnej namiętności, jest zarazem tym, co odpowiada prawdzie rzeczy. Mamy tu do czynienia z systemem racjonalizacji, który z różnych punktów widzenia został znakomicie opisany przez Z. Freuda i K. Marksa, a także przez V. Pareto. Namiętności zdobywają panowanie nad sumieniem, które staje się

¹¹ Zob. W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 144n.

¹² Tamże, s. 99n.

niezdolne do uznania prawdy i do kierowania działaniem zgodnie z prawdą. Powstaje wówczas fałszywa świadomość i zarazem fałszywe sumienie¹³.

Jeśli nie odróżnimy jasno sumienia prawdziwego i fałszywego, to nie możemy również zrozumieć właściwej relacji między prawdą a wolnością. Sumienie fałszywe jest sumieniem zemocjonalizowanym, to znaczy sumieniem, które za swoją podstawową normę przyjmuje nie prawdę, lecz interes wzmocniony przez namiętność duszy. Jest rzeczą podpadającą, że właśnie te nurty nowej teologii moralnej, które z całą determinacją chcą być rzecznikami nowożytności, wyraźnie nie doceniły tematu fałszywej świadomości. Temat ten znajduje się jednak w centrum tych nowożytnych nurtów myślowych, które później kończą się postmodernizmem. Marks w swej nauce o ideologii, Freud w swej teorii podświadomości, Nietzsche w swej genealogii moralności, Pareto w całym swym dziele socjologicznym w centrum analiz postawili strukturę świadomości fałszywej. Fenomen ten badali oni oczywiście jako fałszywą świadomość, a nie jako fałszywe sumienie, gdyż zajmowali się raczej strukturą społeczną niż indywidualną decyzją moralną. Fałszywa świadomość i fałszywe sumienie nie są tym samym. Fałszywa świadomość jest obiektywnym stanem rzeczy natury społecznej. Całe społeczeństwo jest tak zorganizowane, że powszechnie przyjęty obraz rzeczywistości odbiega od prawdy w niektórych lub w wielu punktach. Istnieje oficjalna (fałszywa) prawda oraz prawda autentyczna, która pozostaje mniej lub bardziej ukryta. Wyobraźmy sobie sytuację istniejącą w dyktaturze nazistowskiej lub komunistycznej. Wszystkie instytucje społeczne, media itp. rozpowszechniają wiadomości i zasady, które są z istoty fałszywe. Człowiek jest jednak istotą społeczną, decyzje swego sumienia opiera na dostępnych mu informacjach, swe moralne zasady kształtuje również w dialogu z instytucjami społecznymi, które wobec jednostki prezentują pewien autorytet. Poszukiwanie prawdy pozostaje zawsze odpowiedzialnością każdej z poszczególnej osoby i z tej odpowiedzialności nie może ona nigdy zrezygnować. Jeśli jednak świadomość społeczna jest w systematyczny sposób fałszowana, to poszukiwanie prawdy może być znacznie utrudnione. Może wówczas pojawić się fenomen sumienia fałszywego w sposób niezawiniony. Człowiek bez własnej winy nie uznaje prawdy. Działa na podstawie fałszywego przekonania, chociaż nie przyczynił się do jego powstania. Może być wówczas niewinny i zarazem działać w sposób szkodliwy (*innocens sed nocens*). Załóżmy, że przekonany nazista czuje się zobowiązany w sumieniu do pozbawienia życia swą niewinną ofiarę, którą obarcza odpowiedzialnością za najgorsze zbrodnie. Subiektywnie będzie on niewinny, ale obiektywnie jego działanie będzie złe.

O fałszywej świadomości możemy w ogóle mówić tylko wówczas, gdy zakładamy istnienie świadomości prawdziwej. Podobnie o fałszywym sumieniu możemy mówić tylko wówczas, gdy istnieje sumienie prawdziwe. Prawdziwe

¹³ Zob. H. E y, *La conscience*, Paris 1968, s. 42n.

jest sumienie nie zemocjonalizowane, sumienie, które nie ulega naciskowi, by za prawdę uznać coś, co nie jawi mu się jako takie. Nie da się zaprzeczyć, że powiązanie nacisku społecznego i wewnętrznych napiętości bardzo często stawia ludzi w sytuacji, w której swobodne posługiwanie się ich władzą rozumnego osądu jest bardzo trudne. Nie jest łatwo dokonać rzeczywiście wolnego, zakorzenionego w uznaniu prawdy aktu. Akt taki jest jednak zasadniczo możliwy i tylko on odpowiada naturze człowieka, która w nim się urzeczywistnia¹⁴. Akt wolny wyklucza zarazem przymus wewnętrzny i zewnętrzny; to on jest miejscem spotkania wolności i prawdy.

Jak to się nieraz zdarza, krótkie zdanie św. Tomasza: „conscientia errata obligat” zawiera nieoczekiwaną głębię. Transcendentalnym warunkiem fałszywego sumienia, bez którego nie byłoby ono możliwe, jest obiektywna prawda. Fałszywe sumienie jest sumieniem niedoskonałym, zranionym, sumieniem, które nie jest w stanie spełnić swej funkcji i uczynić zadość swemu przeznaczeniu. Co należy uczynić z takim sparaliżowanym sumieniem? Czy należy je zneutralizować przez przymus zewnętrzny? Takie lekarstwo byłoby gorsze niż zło, któremu ma zaradzić. Powinniśmy raczej pozwolić, aby tymczasowo podmiot kierował się fałszywym sumieniem, a zarazem powinniśmy przedsięwziąć wszystko, aby skłonić go do korekty jego sumienia. Właściwie rozumiane pojęcie sumienia błędnego chroni nas przed koniecznością popadnięcia albo w relatywizm, albo w autorytaryzm. Sumienie nie tworzy prawdy, jest ono całkowicie od niej zależne. Prawda jednak powinna być odkryta przez osobę: nikomu nie wolno pozbawić nas tego aktu, w którym przyswajamy sobie prawdę, a zarazem stajemy w służbie prawdy. Każdy narzucony sumieniu zewnętrzny przymus utrudnia właściwe funkcjonowanie wolnych mechanizmów, które prowadzą do spełnienia aktu ludzkiego. Jedyną rzeczą, którą można uczynić, aby dopomóc człowiekowi w tym trudnym zadaniu, jest powiedzenie mu prawdy. Nie jest to naruszenie praw sumienia, zwłaszcza jeśli czyni to autorytet odpowiedzialny za prawdę. Przeciw sumieniu można popełnić dwa grzechy: przymuszać je lub mogąc je oświecić i pouczyć, nie chcieć tego uczynić.

Funkcją rozważań o strukturze ludzkiego działania i o emocjonalizacji sumienia zawartych w *Osobie i czynie* jest właśnie wyjaśnienie faktu, że prawda i wolność związane są tak ściśle, iż osobno nie mogą one istnieć. Otrzymujemy w ten sposób filozofię ludzkiej wolności rozwijaną w duchu Soboru Watykańskiego II.

Taka filozofia jest również rezultatem oryginalnego sposobu połączenia ontologii tomistycznej i metody fenomenologicznej w filozofii Wojtyły¹⁵. Za-

¹⁴ Zob. M. Serretti, *Conoscenza di sé e trascendenza*, Bologna 1984.

¹⁵ Zob. Ks. T. Styczeń, *O metodzie antropologii filozoficznej. Na marginesie „Osoby i czynu” K. Wojtyły oraz „Książeczki o człowieku” R. Ingardena*, w: tenże, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 131-138.

kłada on ontologię tomistyczną, a wraz z tą ontologią istnienie obiektywnej prawdy. Chce jednak postawić dodatkowe pytanie, które w tradycji tomistycznej nie zostało postawione wystarczająco jasno: Jaka jest relacja ludzkiej subiektywności do prawdy? W jaki sposób obiektywna prawda staje się prawdą subiektywną? Jak staje się ona formą ludzkiej subiektywności? Pytanie to, również z ontologicznego punktu widzenia, nie jest drugorzędne. Prawda jest nam dostępna tylko wówczas, gdy ją afirmujemy, gdy rozumiemy ją i akceptujemy. Więcej: jeśli osoba ludzka jest szczytem stworzenia, jeśli wszystko inne zostało stworzone ze względu na człowieka, wówczas akt przyjęcia prawdy ma znaczenie i wartość dla całego świata. W akcie ludzkiego uznania prawdy stworzenie spełnia cel swego istnienia. W filozofii Wojtyły fenomenologia pełni właśnie funkcję odsłaniania subiektywnej strony bytu ludzkiego. W filozofii możemy rozpocząć od przedmiotu lub od podmiotu¹⁶. Wojtyła wydaje się, że lepiej będzie rozpocząć od przedmiotu, ale od samego początku mówi on jasno, że świat, w którym żyjemy, jest zarazem światem podmiotów i jeśli chcemy rzeczywiście zrozumieć świat, to byt podmiotów mówi nam znacznie więcej niż byt przedmiotów. Jeśli mimo wszystko zaczyna on od przedmiotów, to tylko dlatego, że podmioty są zarazem przedmiotami. Ludzka subiektywność ma strukturę obiektywną i samospełnianie się człowieka, które dokonuje się przez jego wolne akty, dokonuje się zawsze zarazem na podstawie pierwotnych potencjalności, które wpisane są w jego ludzką strukturę. Dlatego właśnie możemy intensywnie zajmować się podmiotem i ukazywać całą gamę jego właściwości nie popadając w subiektywizm. Prawda przedmiotu dana jest od samego początku, pozostaje jednak niepełna dopóty, dopóki nie zostanie dostrzeżona przez człowieka i nie stanie się formą ludzkiej subiektywności poprzez akt ludzkiej woli.

Wojtyła pragnie stworzyć syntezę tradycyjnego obiektywizmu metafizyki klasycznej i tomistycznej oraz filozofii podmiotu i wolności, która jest charakterystyczna dla nowożytności. Filozofia nowożytna może zostać włączona w filozofię klasyczną, a ta ostatnia może od wewnątrz otworzyć się na temat subiektywności. Owo pojednanie jest możliwe dzięki nowemu wglądowi w twórczą działalność ludzkiego ducha. W centrum stoi tu pojęcie współtworzenia. Prawdą jest twierdzenie filozofii nowożytnej, że człowiek jest z istoty twórcą. Nie zadowala się on istnieniem w ramach określonego z góry porządku. Człowiek tworzy własny świat, a zarazem samego siebie. Człowiek tworzy wewnętrzny porządek swego świata etycznego, który swe istnienie zawdzięcza jego wolnym aktom. Na podstawie swych wyborów etycznych człowiek tworzy również zewnętrzny porządek społeczeństwa i cywilizacji, a nawet porządek natury, która w istotny sposób nosi w sobie znamię ludzkiej pracy¹⁷. Wielką zasługą

¹⁶ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 23.

¹⁷ Zob. tenże, *Problem konstytuowania się kultury przez ludzką praxis*, „Roczniki Filozoficzne” 27(1979) z. 1, s. 9-20.

filozofii nowożytnej jest zwrócenie uwagi na twórczą działalność człowieka. Jeśli w sposób odpowiedni nie uwydatnimy tego aspektu, wówczas nie oddamy sprawiedliwości rzeczywistemu miejscu człowieka w przyrodzie. Jeśli jednak twórcza działalność człowieka zostanie przeciwstawiona działaniu Boga – tak że stajemy przed wyborem przypisania działalności twórczej albo Bogu, albo człowiekowi – wówczas człowiek staje na straconej pozycji, gdyż brakuje mu jakichkolwiek punktów orientacyjnych dla kierowania swą energią. Z tego właśnie zagubienia powstaje „dialektyka Oświecenia”. Człowiek oświecony pada ofiarą własnej woli mocy; stosuje przemoc wobec natury, którą postrzega jako zwykły materiał do zaspokajania swych zachcianek. Człowiek, który swobodnie opanowuje świat, pada jednak ofiarą własnych namiętności, ponieważ nie dostrzega i nie szanuje już natury rzeczy, które poprzez jego działanie miały dojść do swej pełni. Więcej: człowiek używa gwałtu wobec siebie samego, gdyż do swej własnej pełni może on dojść tylko przez poznanie i uznanie prawdy o sobie samym. Oświecenie, które nie uznaje praw prawdy, przekształca się ostatecznie w barbarzyństwo. Nie ulega niestety wątpliwości, że nazbyt często bywało to faktem w historii cierpień naszego stulecia¹⁸. Filozofia człowieka Karola Wojtyły dostarcza również założeń dla krytycznej interpretacji najnowszej historii kultury. Tę jednak rozwija nie tyle Karol Wojtyła, ile raczej Jan Paweł II w swym nauczaniu papieskim. To nauczanie należy rozumieć jako przedłużenie soborowego „aggiornamento” (odnowy). W swej filozofii Karol Wojtyła próbuje wyjaśnić podstawowe pojęcia, które umożliwiają dialog Kościoła z nowożytnością. Chodzi o to, aby Kościół pomógł nowożytności w obronie przed popadnięciem w barbarzyństwo i nie przyszedł zbyt późno po to tylko, by wziąć udział w jej kryzysie¹⁹.

Tłum. z jęz. niemieckiego *Jarosław Merecki SDS*

¹⁸ Zob. M. H o r k h e i m e r, *Die Sehnsucht nach dem ganz anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior*, Hamburg 1970.

¹⁹ Bardziej szczegółowo rozwijam ten temat w książce *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996, s. 255n.