



AGH

egzemplarz bezpłatny

grudzień 2007 r.

WYDANIE
OKOLICZNOŚCIOWE

Biuletyn

MAGAZYN INFORMACYJNY AKADEMII GÓRNICZO-HUTNICZEJ

A
GÓRNIC
IM. STANI

SPOŁECZNOŚĆ AGH
WITA OJCA ŚWIĘTEGO

JUBILEUSZ 50-LECIA
AKADEMII
GÓRNICZO-HUTNICZEJ

Dni Jana Pawła II
Dobro w nauczaniu Ojca Świętego



for.ZS

17 czerwca 1999 r. Jan Paweł II dokonał poświęcenia figury św. Barbary oraz sztandaru „Solidarności”

Dni Jana Pawła II w Krakowie

W dniach 7–9 listopada 2007 roku uczelnie Małopolski zorganizowały drugą edycję Dni Jana Pawła II w Krakowie i innych miastach południowej Polski. Inicjatywa upamiętniająca życie i nauczanie Jana Pawła II zrodziła się w Papieskiej Akademii Teologicznej, która była koordynatorem I-szych Dni Jana Pawła II a wiodącym tematem – PRAWDA w nauczaniu Jana Pawła II.

Koordinację tegorocznych II-gich Dni Jana Pawła II przejął Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, a tematem było tradycyjne pojęcie transcendentalne – DOBRO.

Organizatorzy postawili sobie za cel pogłębienie refleksji nad osobą i nauką Jana Pawła II w środowisku akademickim. W tych dniach odbywały się liczne sesje, warsztaty, koncerty, wystawy, konkursy oraz spektakle teatralne.

Akademia Górniczo-Hutnicza jest od początku współorganizatorem Dni Jana Pawła II. W tym roku podczas sesji plenarnej organizowanej przez Uniwersytet Ekonomiczny, AGH reprezentował prof. Ryszard Tadeusiewicz z referatem pt. *Twórczość techniczna a wymogi kreowania i rozpowszechniania Dobra w nauczaniu Jana Pawła II*. Ponadto zorganizowaliśmy własną sesję naukową poświęconą tematowi tegorocznych Dni JP II. Program sesji pt. *Dobro w świetle nauki Jana Pawła II* przygotowała Katedra Kulturoznawstwa i Filozofii Wydziału Nauk Społecznych Stosowanych.

Wszyscy pamiętamy o szczególnych powodach naszej pamięci o życiu i nauczaniu Jana Pawła II, ponieważ doświadczyliśmy Jego bezpośredniej życzliwości w trakcie kilku pielgrzymek. Największą radość sprawił nam Ojciec Święty przyjmując tytuł DHC naszej Uczelni w trakcie specjalnej pielgrzymki licznych przedstawicieli AGH w Watykanie.

Tadeusz Słomka
Prorektor AGH ds. Ogólnych



Spis treści

Dni Jana Pawła II w Krakowie	3
Karol Wojtyła / Jan Paweł II jako teoretyk i nauczyciel dobra	4
Karol Wojtyła wobec współczesnych koncepcji wolności	7
Dobro w bliżnim w perspektywie personalizmu Jana Pawła II	9
Kalendarium spotkań z Janem Pawłem II	12
Nauka i badania naukowe jako dobro w nauczaniu Jana Pawła II	17
Twórczość techniczna a wymogi kreowania i rozpowszechniania Dobra w nauczaniu Jana Pawła II	23

ISSN – 1425-4271

Biuletyn Informacyjny Pracowników
Akademii Górniczo-Hutniczej
wydanie okolicznościowe, grudzień 2007 r.

Redaguje zespół:

Zbigniew Sulima (redaktor naczelny)
Przy wydaniu ściśle współpracował
Paweł Suliński

Adres redakcji:

AGH, paw. A-0, pok. 16
al. Mickiewicza 30,
30-059 Kraków, tel. (12) 617-34-49
bip_agh@agh.edu.pl
www.biuletyn.agh.edu.pl

Opracowanie graficzne, skład:

Scriptorium „TEXTURA”
tel. (604) 270-770
e-mail: textura@krakow.home.pl

Druk:

Drukarnia „Kolor Art” s.c.
ul. Kotlarska 34, 31-539 Kraków
tel. (12) 421-09-86

Kolportaż:

Sekretariat Główny AGH i redakcja

Nakład: 1000 szt. bezpłatnych

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania
i adjustacji tekstów.

Na okładce: 17 czerwca 1999 r. Jan Paweł II
dokonał poświęcenia figury św. Barbary
oraz sztandaru „Solidarności” – fot. Z. Sulima

Karol Wojtyła / Jan Paweł II jako teoretyk i nauczyciel dobra

Karol Wojtyła, w świecie znany bardziej jako Jan Paweł II, niewątpliwie zasługuje na pamięć potomnych. Zarówno jako jeden z trzech (obok Jana XXIII i Pawła VI) filarów II Soboru Watykańskiego, jako duszpasterz jak też jako uczyony i nauczyciel akademicki, wreszcie jako niezłomny przeciwnik realnego komunizmu. Pamięć ta wymaga dbałości i starań zwłaszcza ze strony nas, jego rodaków. Bez niej, jak uczy doświadczenie, nawet największa sława rzadko sięga dalej niż życie jednego czy dwóch pokoleń, a po niegdysiejszych idolach pozostają, w najlepszym razie wzmianki w encyklopediach, do których mało kto sięga. Czy jednak pamięć o Karolu Wojtyłcie/Janie Pawle II może być zagrożona zważywszy na kult jakim jego postać otaczana jest w naszym kraju? Kult mierzony oglądalnością opowiadających o nim programów telewizyjnych, ilością poświęconych mu pomników, tablic pamiątkowych, noszących jego imię ulic, napisanych o jego życiu i twórczości książek, wreszcie poświęconych staraniami o wyniesienie na ołtarze? We wszystkich tych kategoriach Jan Paweł II zajmuje wśród naszych rodaków pierwsze miejsce (może z wyjątkiem ilości nazwanych jego imieniem ulic i placów, gdzie według mojego rozeznania – przynajmniej na obszarze Małopolski i Górnego Śląska – wciąż niewielką przewagę utrzymuje Tadeusz Kościuszko). Ale to są symbole zewnętrzne, ważne ale same w sobie ubogie bez powiązania ze znajomością jego życia i pozostawionego duchowego przesłania. A pod tym względem Karol Wojtyła/Jan Paweł II. stanowi dla większości z nas wciąż obszar wymagający odkrywania. Nie bez powodu często powtarzane są opinie, że papieża tłumy gromko oklaskiwały, zarazem nie wstuchując się uważnie w głos jego nauki. Odkrywanie i utrwalanie w pamięci jej treści, zdaje się przy tym ważniejsze od łączonego z postacią Jana Pawła II, dewocyjnego kultu. A to jest zadanie o wiele trudniejsze a zatem ambitniejsze. Jest to zadanie ukazania naszego papieża jako propagatora personalistycznej wizji człowieka, świętości życia, ekumenizmu i miłosierdzia. Jak rozumiem właśnie takiemu podniesieniu świadomości dobra jakim był dla nas Jan Paweł II i dobra jakie stanowi i jakie niesie jego duchowe przesłanie ma służyć porozumienie rektorów krakowskich uczelni w sprawie organizacji w murach szkół wyższych corocznych spotkań poświęconych jego pamięci.

Szanowni Państwo. Życie, dorobek naukowy i duszpasterski, a przede wszystkim znaczenie jakie w naszej historii najnowszej odegrała działalność Karola Wojtyły/ Jana Pawła II, stały się przedmiotem licznych analiz i komentarzy. W Polsce podjęto edycję wszystkich jego pism. W Lublinie działa Instytut Jana Pawła II. Powstaje centrum papieskie w Łagiewnikach, którego zadaniem będzie gromadzenie dokumentów związanych z życiem i oddziaływaniem Jana Pawła II oraz pogłębianie znajomości i krzewienie jego nauki. Można wręcz powiedzieć, że „wojtyłologia” staje się, przynajmniej w Polsce odrębną i wyraźnie już dzisiaj zarysowaną specjalizacją naukową. Jest co najmniej kilkadziesiąt osób, które od lat pilnie śledzą całą literaturę związaną z postacią papieża. U nas należy do nich dr Jan Galarowicz, który zaraz po mnie wejdzie na tę mównicę. To sprawia, że zabierając głos na tym spotkaniu czuję się nieco onieśmielony. Nie jestem „wojtyłologiem”. Nie ogarniam całości życia i dokonań naszego papieża. Dlatego mogę się z państwem podzielić jedynie garścią nie do końca uporządkowanych refleksji na temat jego nauki moralnej, co z racji moich zainteresowań badawczych jest mi stosunkowo najbliższe, aczkolwiek czując się

spadkobiercą szkoły lwowsko-warszawskiej jestem dość daleki od sposobu jego filozofowania. Są też inne, bardziej sentymentalne powody mojego wystąpienia. Mam wystarczająco dużo lat, by pamiętać dzień wyboru Karola Wojtyły na papieża. Radość i dumę jaką wyrażały z tej okazji osoby niekiedy bardzo dalekie od Kościoła. Śledziłem wszystkie jego pielgrzymki do ojczyzny, wreszcie jako czynny krakowski przewodnik byłem świadkiem i uczestnikiem spontanicznego z początku kształtowania się w Krakowie swoistego „szlaku papieskiego”. Początkowo była to Katedra Wawelska i dziedziniec Pałacu Biskupiego, gdzie już półtora roku od wstąpienia Karola Wojtyły na tron papieski, a w sześćdziesiątą rocznicę urodzin, stanął pomnik, podarowany przez Jole Sensi Croci. Ten pomnik, pomnik osoby żyjącej to była podówczas swego rodzaju sensacja, no i kościół Matki Bożej Królowej Polski, słynna „Arka”, o której budowę tak długo i skutecznie walczył jeszcze jako biskup krakowski z władzami komunistycznymi. A później Muzeum Katedralne, gdzie wydzielono specjalnie poświęconą mu salę mieszczącą m.in. szaty z pierwszej pielgrzymki do ojczyzny i szereg darów otrzymanych przy różnych okazjach, Skalka, gdzie stanął krzyż od młodzieży akademickiej upominającej się o swój kościół na miasteczku studenckim. Do szlaku dochodziły z biegiem czasu miejsca o których sobie przypominano, Kościół św. Floriana, gdzie był wikarym, dom w Dębnikach gdzie mieszkał, dom przy ul. Kanoniczej, gdzie też mieszkał i gdzie dzisiaj mieści się Muzeum Diecezjalne i pokój księdza Karola Wojtyły (a wśród rekwizytów znajdują się jego rower, kajak i narty), dalej kościoły których powstanie wspierał czynem i modlitwą, które poświęcał, obok wspomnianej już „Arki” kościół św. Maksymiliana Kolbe i wiele innych miejsc aż po sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Łagiewnikach. Ileż tych miejsc, a wyliczyć wszystkich niemal nie sposób. Ale wszystkie uświadamiają dobrze, dlaczego Kraków jest szczególnie predysponowanym miejscem dla dbałości o pamięć o bohaterze naszego spotkania. Każde przypomina jakieś dobro jakie nasze miasto zyskało dzięki Jego obecności.

Problematyce dobra poświęcił Karol Wojtyła wiele uwagi jako nauczyciel akademicki, zwłaszcza jako wykładowca etyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, autor kilku znaczących prac teoretycznych z tej dziedziny oraz wiele miejsca w licznych wystąpieniach duszpasterskich. Szczególną okazję stwarzały po temu bezprecedensowo liczne za jego pontyfikatu beatyfikacje i kanonizacje, ukazujące godne naśladowania przykłady i wzory chrześcijańskiego życia (tylko Polsce przybyło w tym czasie dziewięciu nowych świętych i dziesiątki błogosławionych, których niemal nie sposób spamiętać). Przykłady osób wyniesionych na ołtarze ukazywały, że takie życie jest możliwe. Zapewne niektóre, jako niezwykle heroiczne nie mogłyby stać się codzienną normą. Więc najpierw przykłady, a dopiero potem wzory do których jakoś mogliśmy się przymierzyć. Niby nic w tym osobliwego. Kościół Katolicki zawsze posługiwał się przykładami i wzorami osobowymi w swej dydaktyce moralnej. Ale mojemu pokoleniu określenie „święty” kojarzyło się raczej z postaciami dalekiej przeszłości, jakąś niedościgną doskonałością lub heroicznym męczeństwem. Bezpośredni poprzednicy Jana Pawła II na stolicy Piotrowej nie szafowali beatyfikacjami ani kanonizacjami. Ostatecznie niedoścignionym wzorem miał być dla katolików jak i dla wszystkich chrześcijan Jezus, co bodaj najpełniej wyraził niegdys w słynnym dziele *O naśladowaniu Chrystusa* XV-wieczny pisarz

Tomasz a Kempis. Kreując nowych świętych i błogosławionych, wśród których wielu żyło w czasach nam bliskich, (brat Albert, siostra Faustyna) Jan Paweł II nie tylko dawał powód dla uruchamiania nowych centrów pielgrzymkowych i wprowadzał ożywienie religijne w miejscach ich kultu, budząc lokalną dumę z posiadania cennych relikwii, ale uwrażliwiał na obecność świętych wśród nas. Ukazywał przykłady chrześcijańskiego życia nie jako niedościgłe, ale jako realne, bliskie, możliwe do realizacji. Był to akt odważny, jeśli zważyć, że zwrócenie się dydaktyki moralnej w stronę wzorów osobowych w postaci świętych (o których obcowaniu poucza wszak katolickie Credo) wiązało się z pewnym ryzykiem dla ruchu ekumenicznego, którego Wojtyła był wielkim orędownikiem. Wszak wiele denominacji chrześcijańskich (tych określanych mianem protestanckich) już ponad pół tysiąclecia temu odżegnało się od zinstytucjonalizowanego kultu świętych, jako grożącego kreowaniem swoistych bożków, kupieniem relikwiami, jakby usuwaniem w cień samego Boga itp. Jednakże z punktu widzenia psychologii i strategii religijnego (a dla wielu miejscowości także gospodarczego) ożywienia te liczne beatyfikacje i kanonizacje okazały się pociąganiem nadzwyczaj celnym, przyciągając uwagę i budząc wdzięczność tysięcy wiernych.

Miejscem i znaczeniem wzorów osobowych w etyce i nauczaniu moralnym interesował się Wojtyła jeszcze jako skromny pracownik naukowy. Analizował zwłaszcza teorię etosów, jaką zarysował niegdyś Max Scheler, wybitny fenomenolog, którego teorię wartości i język w jakim je opisywał stanowiły dla Wojtyły źródło szczególnej inspiracji filozoficznej, czemu dał oczywisty wyraz w ukończonej w 1953 roku, a opublikowanej w 1959 rozprawie habilitacyjnej zatytułowanej *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*.

Przedstawiane jako wzory czy to abstrakcyjne, czy to empiryczne postaci, miały rzecz jasna zachęcać wiernych jeśli nie do świętości, to przynajmniej do pracy nad sobą. Wojtyła/JP II, żywił wszak przekonanie, że człowiek staje się lepszy przez każdy dobry uczynek, że każdy dobry uczynek kształtuje lub wzmacnia dobry charakter działającego. Każdy dobry uczynek czyni go lepszym, nie od razu doskonałym czy świętym, ale lepszym. Ten pogląd w jednej ze swych akademickich rozpraw nazwał „*perfekcjonizmem*”, by podkreślić to ulepszanie samego siebie przez czyn, nie czynienie doskonałym, ale właśnie lepszym¹. Stąd nie „perfekcjonizm”, ale „perfekcjonizm” na określenie tego stanowiska. Człowiek nie jest nigdy bytem doskonałym, takim jest wszak jedynie Bóg – czyli Dobro Najwyższe, ale jest bytem mogącym zmierzać ku temu najwyższemu Dobru. Wątek samodoskonalenia przez dobre uczynki nie był rzecz jasna odkryciem Wojtyły. Mieści się on w starym tomistycznym nurcie myślenia od dobru, jako o zasadzie doskonalenia wszelkiego bytu, o tym jak powiada Wojtyła, co „go udoskonala, aktualizuje, niejako potęguje jego istnienie”² i zgadza się z wyrażonym jeszcze w Arystotelesowej *Etyce Nikomachejskiej* przekonaniem, że cnotę kształtujemy przez nawyk jej praktykowania. Zauważmy, że wspomniany nurt, jeszcze niedawno większości filozofów laickich wydawał się czymś głęboko anachronicznym. Konkurowały wszak z sobą w piśmiennictwie filozoficznym różne wersje etyk o charakterze silnie relatywistycznym i subiektywistycznym, często zdecydowanie hedonistyczne, a obok nich, starające się zmierzyć z postępem cywilizacyjnym deontologie szczegółowe. Nie brak też było proroków końca etyki, ucieczki od etyki właściwej w rozważania językowe w postaci teorii metaetycznych, a także postmodernistycznych poglądów postponujących etykę jako źródło zniewolenia i manipulacji jednostką ludzką. Jednakże od około ćwierćwiecza sytuacja pod tym względem uległa pewnej zmianie. Otóż opublikowanie przez A. MacIntyre’a w 1981 r. *Dziedzictwo cnoty* przypominało

i przywracało stary, jeszcze Arystotelesowy pogląd, że w całej nauce moralnej, czy też etyce sprawą podstawową jest kształtowanie charakteru, a nie wtlaczanie do głów rygorystycznych systemów normatywnych, przestrzeganych jedynie z obawy przed karą, czy dla aprobaty społecznej, albo też pozostawianie wszelkich wyborów całkiem nieukierunkowanemu i zsubiektywizowanemu (nie uwzględniającemu społecznej natury człowieka i wręcz odrzucającemu kategorię „dobra wspólnego”) procesowi decyzyjnemu. Renesans „etyki cnot” zapewne sprzyja i sprzyjać będzie recepcji nauki moralnej zawartej w tekstach Jana Pawła II, konsekwentnie stojącego na gruncie realistycznej koncepcji dobra. Nauki uznającej dobro za nieodłączne od bytu i vice versa (ens et bonum convertuntur – byt i dobro spletają się, pozostają w nierozłącznym związku), a tym samym za aspekt realnie istniejących przedmiotów, a przede wszystkim osób w pełni dynamiki ich funkcjonowania. Tę tradycyjną teorię dobra starał się wzbogacić o fenomenologiczne analizy poszczególnych wartości i w ogóle osiągnięcia fenomenologii, zwłaszcza Schelerowskiej. Nie oznaczało to jednak ani rezygnacji z pewnych form, zasadniczo obcego materialnej etyce wartości normatywizmu, ani, tak popularnego w etyce XX wieku, odchylenia sytuacjonistyczno-subiektywistycznego. Wreszcie nie oznaczało rezygnacji z klasycznych środków dydaktyki moralnej. Jest w nauczaniu moralnym Jana Pawła II miejsce na pewien obszar regulowany normatywnie; obowiązują wszystkie przykazania Dekalogu (o czym przypomniał w jednej z pielgrzymek do Ojczyzny), choć przykazanie miłości jest ponad wszystko (bez miłości niemożliwa jest np. sprawiedliwość). Jest miejsce na głos serca, ale jest też miejsce na głos rozumu (wbrew niektórym analitykom relacji interpersonalnych, zapatrzonym jedynie w porządek serca). Rozumu, jako swoiście ludzkiej cechy wyrzec się wszak nie sposób, zwłaszcza w obszarze filozofii społecznej, niemal utożsamianej przez Jana Pawła II z etyką społeczną, a niekiedy i teologią moralną. Tu obowiązywać mają pewne zasady opisujące dobre współzycie osób w społecznościach różnego rodzaju i we wzajemnych relacjach owych społeczności³. Jan Paweł II wykorzystuje tutaj w pełni dorobek katolickiej myśli społecznej i społecznej nauki Kościoła rozwijanej od końca XIX w. Znalazły tu miejsce tak dziś często przywoływane zasady (posiadające niekiedy swoje wcześniejsze, a niekiedy późniejsze laickie odpowiedniki) jak zasada personalizmu (wypracowana przez cały szereg filozofów, od I. Kanta, przez M. Schelera, N. Hartmana, po E. Mouniera i J. Maritaina) jak, zasada prymatu osoby nad rzeczą, zasada praw człowieka do której Jan Paweł II nawiązywał m.in. podczas wizyty w ONZ, jak zasada solidarności i nieodłączna od niej zasada uczestnictwa, czy szczególnie podkreślana przez Wojtyłę zasada pomocniczości, umożliwiająca krytykę zarówno zapędów władz totalitarnych do przejmowania decyzji w sprawach o których mogą decydować władze niższego szczebla lub pojedyncze osoby, jak też piętnowanie swoistej ucieczki od wolności, polegającej na rezygnowaniu z odpowiedzialności za działania leżące w zakresie własnych możliwości i pozostawiania ich organom nadrzędnym. Zasady te jak i wiele innych, przytaczanych zwykle przez kompendia katolickiej nauki społecznej, pozwalają wszak określić nie tylko podstawowe kierunki myślenia społecznego i politycznego. Stanowią także podstawę krytyki dwóch głównych zagrożeń jakie dla personalistycznej wizji człowieka, a także sprawiedliwości międzygrupowej są według Jana Pawła II z jednej strony systemy totalitarne z systemem komunistycznym na czele, a z drugiej skrajny liberalizm i indywidualizm. Wśród tych zagrożeń Wojtyła wymieniał także ukierunkowanie utylitarystyczne, rozumiejąc pod tym różne formy hedonizmu społecznego, a także – co wymaga pewnej glossy – egoizmu grupowego, np. egoizm klasowy, partyjny, narodowy (nacjonalizm), państwowy⁴. Przesłanie jest tu jasne, ale samo skojarzenie utylitarystyki z organicyzmem, mające

może jakąś podstawę w skojarzeniu z teorią G.E. Moore'a, mocno dyskusyjne. Najwyraźniej nie dotarła do Wojtyły (i tak już pozostało za jego czasów papieskich) wielka dyskusja nad różnymi formami utilitaryzmu jaka miała miejsce w literaturze etycznej przelomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku, kiedy to wypracowano wiele nowych form tej teorii (to przeoczenie dotknęło zresztą niemal całe polskie środowisko naukowe). Wojtyłowska, (także w okresie papieskim) krytyka utilitaryzmu jest w znacznym stopniu (jeśli nie liczyć krytyki pozycji XVIII wiecznych) krytyką stanowisk rzadko dziś z utilitaryzmem utożsamianych. Utilitaryzm ma różne wersje. Jest wszak do pomyślenia i taka odmiana utilitaryzmu reguł, która widząc w Dekalogu najbardziej szczęściogodny w skali globalnej system przykazań – wskazuje na Boga jako na najlepszego utilitarystę. Ale są też takie wersje, jak hedonistyczny utilitaryzm bezpośredni Petera Singera, które są z chrześcijańskim systemem przekonań moralnych zdecydowanie sprzeczne, gdyż lansujące ideę pierwszeństwa jakości życia nad samym życiem i tym samym opozycyjne wobec chrześcijańskiej idei świętości życia, której Jan Paweł II był bezprzykładnym orędownikiem. Eutanazja, aborcja, kara śmierci, samobójstwo, były wszak przezeń jednoznacznie określane jako przykłady wielkiego zła. Stanowisko papieża zdaje się tu nawet wykraczać ponad wymagania stawiane przez osobiście przez niego podpisany nowy, posoborowy Katechizm Kościoła Katolickiego. Dokument ten, zwłaszcza w swojej pierwotnej wersji z 1992 roku (polskie wydanie 1994), wykazuje wszak zrozumienie dla stosowania w niektórych okolicznościach przez władze świeckie kary śmierci, jako sprawiedliwej, proporcjonalnej wobec popełnionego przestępstwa odpłaty, (zwłaszcza wtedy, gdy brak innych możliwości)⁵. Ale liczne apele Jana Pawła II o zaniechanie wykonywania kary śmierci, a przede wszystkim encyklika *Evangelium vitae* (1995) upowszechniły przekonanie, że kara śmierci jest przez Kościół całkowicie wykluczona. Niewątpliwie nie bez wpływu stanowiska papieża, zawartego we wspomnianej encyklice Kongregacja Nauki Wiary w dniu 25 kwietnia 1998 r. wprowadziła korektę do traktujących o karze śmierci paragrafów Katechizmu (2266 i 2267), uznając jej wymierzanie nie za akt sprawiedliwości, ale za formę koniecznej obrony. Zarazem zaznaczając, że w krajach wysoko cywilizowanych, zważywszy na ich możliwości techniczne, niemal

całkowicie zbędną⁶. Pryncypialność Jana Pawła II w sprawie świętości życia, zwłaszcza w kwestii przerywania ciąży, a także jego zdecydowany opór wobec środków antykoncepcyjnych przysporzyły mu wielu przeciwników. Bodaj najpoważniejszym było oskarżanie go w związku z tym o utrudnianie walki w AIDS, pomimo, że literalnie rzecz biorąc osoby stosujące się do jego etyki seksualnej miały by największe szanse uniknięcia tej strasznej choroby. Oskarżano go też o nieludzkość zabrania eutanazji na życzenie osobie cierpiącej długotrwałe męki związane z nieuleczalną chorobą lub kalectwem. Tę część nauki Jan Paweł II postrzegam jako szczególnie trudną. O ile bowiem przestrogi przed lekkomyślnym szafowaniem życiem, możliwymi nadużyciami w razie prawnej legalizacji większości proponowanych procedur eutanazyjnych, przeciw lekkomyślnym i masowym aborcjom są zrozumiałe, to liczne wystąpienia skierowane przezeń do osób chorych i cierpiących, podkreślające swoistą wartość cierpienia, a raczej jego ofiarowania w różnych szlachetnych intencjach, wymagają już szczególnej wiary i eo ipso odniesienia teologicznego⁷. Osobiście bliższa jest mi tutaj argumentacja pragmatyczna, według której cierpienie w takich przypadkach jest ceną wartą zapłacenia za niedopuszczenie do ustawodawstwa prowokującego do nieuczciwych, przestępczych praktyk, a wszelka ustawa zezwalająca na eutanazję zdaje się nieść z sobą takie ryzyko. W wielu kwestiach moralna i teologiczna argumentacja papieża nie sprawiała i nie sprawia takich trudności. Zarówno wtedy, gdy wyczulony na coraz to nowe wyzwania moralne jakie niesie z sobą szybki rozwój techniki, przekonywał wiernych, w imię miłości bliźniego do przezwyciężenia oporów wobec przekazywania narządów bliskich osób zmarłych potrzebującym tych organów chorym, gdy wzywał do ograniczenia zagrażających egzystencji człowieka zbrojeń, ograniczenia zanieczyszczania środowiska naturalnego i w wielu innych przypadkach, których nie sposób wyciszyć w krótkim, okazjonalnym wystąpieniu. Jeśli o nich wspominał to jedynie po to, by ukazać budzącą szacunek szerokość poruszanej przez Jana Pawła II problematyki moralnej jak i wielość zastosowanych perspektyw analitycznych oraz by przypomnieć wielość środków stosowanych przezeń w dydaktyce moralnej. Są tu i analizy poszczególnych wartości i odniesienia normatywne, tam gdzie jakieś rozstrzygnięcie wydaje się mu przynajmniej *prima facie* oczywiste i analizy sytuacyjne – podkreślające konieczność ciągłego odczytywania „znaków czasu” i sposobów realizacji poszczególnych zasad ogólnych. Jest też etyka wzorów osobowych i ostatecznie, co nie bez znaczenia przykład własny. Przykład życia pracowitego, oddanego powołaniu, życzliwego ludziom, cierpliwego i wytrwałego w chorobie, słowem dobrego, chrześcijańskiego życia. A dorobek tego życia, może jeszcze nie w pełni przez nas ogarnięty, pozostaje dobrem, którego nie wolno nam zmarnować.

✉ Maciej Uliński



foto: Jarosław Siedlecki

¹ K. Wojtyła, *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce*, w: Karol Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, red. T. Styczeń, J. W. Galkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1991, s. 203.

² Tamże, s. 206–207.

³ Stosunek katolickiej nauki społecznej i społeczne nauki kościoła do etyki i relację między nimi komentował K. Wojtyła w wywiadzie udzielonym Vittorio Possentiemu w 1978 roku. K. Wojtyła, *O możliwości nauki społecznej Kościoła*, Warszawa 1982.

⁴ Tamże, s. 21.

⁵ Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994, §§ 2266–2267.

⁶ Por. Jarosław Merecki, *Personalizm Jana Pawła II a rozwój nauki Kościoła o karze śmierci*, „Ethos” nr 65–66/2004, s. 612–615.

Karol Wojtyła wobec współczesnych koncepcji wolności

U podstaw wielu współczesnych debat kulturowych i cywilizacyjnych tkwi spór o człowieka, a w szczególności o wolność. Jednym z ważnych jego uczestników jest Karol Wojtyła – Jan Paweł II. Wojtyłowska koncepcja wolności stanowi – jak słusznie zauważa Andrzej Szostek – „oryginalny i godzien uwagi wkład w dorobek współczesnej filozofii”¹.

Stanowisko Karola Wojtyły można ująć następująco: dominującemu we współczesnej kulturze i cywilizacji Zachodu kultowi wolności, zwłaszcza kultowi spontaniczności i mocy, przeciwstawia on „kulturę wolności”². Jego zdaniem stoimy dzisiaj przed doniosłym zadaniem budowania „prawdziwej kultury wolności”³, co w istocie sprowadza się do odsłonięcia i rozpowszechnienia „moralnej struktury wolności”⁴ oraz życia zgodnego z tym odkryciem.

Prezentowany referat nawiązuje do moich wcześniejszych rozważań na temat myśli Karola Wojtyły/Jana Pawła II, jakie zawarłem w książkach *Człowiek jest osobą* (1994), *Imię własne człowieka* (1996), *Wstuchując się w głos sumienia* (1997) oraz *Blask godności* (2005).

1. Sokrates naszych czasów

Można śmiało powiedzieć, że Karol Wojtyła/Jan Paweł II jest Sokratesem naszych czasów. Podobnie jak grecki filozof, wzywa: „Poznaj samego siebie!”. Najcenniejszym poznaniem jest bowiem samorozumienie. Antropologia Karola Wojtyły ma szczególny charakter: nie tyle tworzy on teorię, ile – opisując doświadczenie człowieka – zaprasza czytelnika do odkrywania prawdy o sobie na własną odpowiedzialność. Refleksja antropologiczna nie jest jednak dla niego, podobnie jak dla Sokratesa, celem samym w sobie, lecz jest ściśle związana ze sposobem życia człowieka. Filozofia Karola Wojtyły wyrasta z życia i wraca do życia; głębsze samorozumienie ma implikować mądrzejsze życie. Dlatego do hasła: „Poznaj samego siebie!” dołącza apel: „Stawaj się sobą!”. Karol Wojtyła jest – jak pisze jego uczeń, Tadeusz Styczeń – „akuszerem własnego, a także akuszerem czyjegoś samo-odkrycia i samo-wyboru siebie”⁵.

Podobnie jak Sokrates, Wojtyła jest przekonany, że rdzeniem człowieczeństwa jest moralność, dobroć moralna. „Doświadczenie moralności – pisze – zawiera się w doświadczeniu człowieka, zajmuje w nim pozycję poniekąd centralną”⁶. Moralność rozumie Wojtyła jako określony sposób życia; moralność jest „swoistą postacią ludzkiego życia i egzystencji”⁷. Najgłębszym wymiarem troski o rozwój człowieka jest odpowiedzialność za moralny rozwój osoby, jej osobowo-etyczne spełnianie się.

Między Wojtyłą a Sokratesem zachodzi jednak zasadnicza różnica, o której zdecydował christianizm. Filozoficzne myślenie Karola Wojtyły jest „bogatsze” od filozofii Sokratesa, ponieważ jest także inspirowane przez doniosłe idee chrześcijańskie, między innymi przez pojęcia osoby i miłości, oraz chrześcijańskie metafory, między innymi metaforę obumierającego i wydającego plon stokrotnie ziarna pszenicznego. Konsekwencją tego jest odmienne rozumienie przez obu myślicieli prawdziwego i najwyższego dobra człowieka oraz najpiękniejszego sposobu życia. W ujęciu Karola Wojtyły w tym sposobie życia znaczenie fundamentalne ma wolność. Czy tak jest również u Sokratesa?

Uwagi o metodzie uprawiania filozofii przez Karola Wojtyłę przytoczyłem po to, aby doprecyzować tytuł mojego referatu.

Ponieważ interesują go nie tyle błędne teorie wolności, preferowane przez myślicieli współczesnych, ile raczej te koncepcje wolności, którymi ludzie kierują się dzisiaj, treść mojego odczytu można wyrazić następująco: Filozoficzna polemika Karola Wojtyły – Jana Pawła II z koncepcjami wolności obecnymi we współczesnej praxis.

2. Filozofia wolności obecna we współczesnej praxis

W świadomości człowieka współczesnego można zauważyć pewien paradoks. Z jednej strony wolność jawi mu się jako wielka wartość; można wręcz mówić o kulcie wolności. Równocześnie nasila się postawa związana z antropologią animalizującą człowieka, która neguje wolność. Sedno tej animalizacji trafnie wyraża formuła: *Geny, geny, über alles*. Być może kult wolności stanowi w gruncie rzeczy maskę nałożoną na niewiarę w wolność.

Człowiek zawsze doświadczał różnych form przymusu, presji, gwałtu, i buntował się przeciwko temu. Wolność zatem utożsamiał ze swobodą. Po doświadczeniach wielkich opresji systemów totalitarnych, przeżywając dzisiaj nowe rodzaje przekreślenia swej autonomii i swej podmiotowości, człowiek współczesny jeszcze mocniej niż do tej pory przeżywa i rozumie wolność jako brak przymusu, swobodę.

Niekiedy z przymusem bywają utożsamiane uwarunkowania. Wówczas wolność jest przeżywana i pojmowana jako niezależność od uwarunkowań, indeterminizm.

Konsekwencją takiego przeżywania wolności jest traktowanie jej jako rzeczywistości niezależnej od wszelkich więzi, odrywania jej od prawdy, godności, dobra, powinności, powołania, odpowiedzialności i miłości. Implikuje to izolowanie jej od wymiaru etycznego, neutralizowanie jej struktury moralnej. I to niepokoi Jana Pawła II. Pisze: „Niebezpieczeństwo obecnej sytuacji polega na tym, że w użyciu wolności usiłuje się abstrahować od wymiaru etycznego – to znaczy od wymiaru dobra i zła moralnego. Specyficzne pojmowanie wolności, które szeroko rozpowszechnia się dziś w opinii publicznej, odsuwa uwagę człowieka od odpowiedzialności etycznej”⁸.

Człowiek współczesny zasadniczo nie odróżnia przymusu – fizycznego czy psychicznego – i kategoryczności powinności moralnej oraz związanych z nią norm moralnych, przykazań itp. lub czyni to z coraz większym trudem. Z równym przekonaniem odrzuca zatem jeden i drugi rodzaj mocy. Czy jednak wolno tak czynić?

W imię czego człowiek buntuje się przeciwko przymusowi, odrzuca wszelkie normy, zrywa więzi i ucieka od odpowiedzialności itp.? Max Scheler pisze: „Przeżycie «przymusu» i oporu zakłada [...] pozytywne przeżycie”⁹. Czym jest to przeżycie? Przeżyciem tym jest doświadczenie siebie jako autonomicznego podmiotu, źródła spontaniczności, inicjatywy itp. Wolność utożsamia człowiek współczesny z nieokreśloną spontaniczną aktywnością. Najczęściej aktywność tę redukuje się do cielesnej (ruchowej) lub emocjonalnej. Przez spontaniczność rozumie się takie fenomeny, jak swoboda, samowola, realizowanie zachcianek i kaprysów, nieobliczalność, anarchia. Zwolennicy w ten sposób rozumianej wolności są zazwyczaj wyznawcami etyki anarchistycznej („Róbta, co chceta!”) lub etyki serca („W swoim postępowaniu kieruj się aktualnymi uczuciami i nastrojami!”).

Z przeżyciem spontaniczności wiąże się doświadczenie mocy. Człowiek współczesny coraz częściej rozumie wolność jako szczególną moc – moc kreowania sensów i wartości. W polu mocy człowieka znajduje się możliwość określania własnej natury, natury dobra i zła, natury miłości, erotyki, małżeństwa itp.

Wolność jest również przeżywana i rozumiana – na co zwraca uwagę nie tylko Jan Paweł II, ale również Emmanuel Levinas i Józef Tischner – jako absolutna władza nad innymi i przeciwko innym.

Leszek Kołakowski pisze: „...jestem wolny przez samą możliwość wyboru, czyli jestem wolny, zarówno gdy dobro, jak i gdy zło wybieram. W tym ostatnim wypadku staję się zły, lecz jestem nadal wolny i z tego tytułu odpowiedzialny”¹⁰. Tekst Kołakowskiego daje wyraz jednej z bardziej rozpowszechnionych koncepcji wolności. Jest to czysto formalne traktowanie wolności. Wolność jest rozumiana jako możliwość wyboru, zdolność wybierania i sam wybór. Nie jest ważna treść chęci czy wyboru; ważny jest sam akt chcenia czy wyboru.

Na zakończenie wspomnę o jeszcze jednej teorii wolności, którą rozpowszechniają zwolennicy filozofii dialogu. To rozumienie wolności można nazwać „dialogizacją” wolności: za podstawowe źródło wolności uznaje się doświadczenie drugiego człowieka i wymóg etyczny, który z tego wypływa.

3. „Kultura wolności”

Karol Wojtyła – Jan Paweł II uważa niemal wszystkie powyższe koncepcje wolności za przesady. Fakt ten wyjaśnia zjawisko wielkiego oporu, jakie budziło, zwłaszcza w Europie zachodniej, nauczanie Jana Pawła II. Kultura i cywilizacja zachodnia ma charakter liberalny; postawę Jana Pawła II można określić jako konserwatywno – liberalną. Jaka jest zatem koncepcja wolności, pod którą się podpisywał i którą w jakimś stopniu wypracował? Rzecz jasna, w związku z ograniczonym czasem mogę jedynie tę teorię naszkicować; jej rozwinięcie znajduje się w moich innych tekstach.

Zauważmy najpierw, że Jan Paweł II ceni wrażliwość człowieka współczesnego na wolność. Świetnie rozumie jego wyczerpanie na przymus i podziela przekonanie, że wolność jest brakiem opresji, gwałtu itp. Natomiast odrzuca przeświadczenie, że ludzka wolność jest rzeczywistością niezależną od uwarunkowań. Wolności jako indeterminizmu i wolności jako wszelkiej spontaniczności przeciwstawia wolność jako autodeterminację – zależność aktywności od własnego ja. Mówiąc najprościej, wolność jest swoistym rodzajem spontaniczności – dynamizmem rodzącym się w centrum osobowym człowieka, aktywnością o charakterze duchowym, a mówiąc precyzyjniej – wolicjonalnym, zakorzenionym w osobowej strukturze samostanowienia.

Egologiczności wolności, tzn. jej zakorzenieniu w ja, a nie w ciele czy psychice, nie utożsamia jednak Karol Wojtyła z monadycznością wolności. To bardzo ważna teza. Mimo że wolność jest fundamentalną cechą mojego bytu, jest rzeczywistością pozostającą w naturalnej więzi z prawdą, godnością, powinnością, miłością itp. Oczywiście, człowiek może oddinać się czy izolować od tych zjawisk, faktów, wartości. Jednak działa wówczas wbrew logice człowieczeństwa. Dlatego pełnego sensu wolności nie można zredukować do spontaniczności, wyboru itp.

Dostrzegając transcendentny i dialogiczny wymiar wolności – jej więź z godnością, jej odniesienie do wartości i powinności, jej służebną rolę wobec bliźniego itp. – Karol Wojtyła nie popiera jednak błędów filozofów dialogu, tzn. nie „dialogizuje” wolności. Dla niego wolność jest bowiem przede wszystkim fundamentalną właściwością jednostkowego podmiotu, osoby.

Karol Wojtyła daleki jest również od absolutyzowania wolności. Poddaje surowej krytyce wolność jako moc kreowania sensów i wartości oraz jako absolutną władzę nad innymi i przeciwko innym. Dla niego wolność nie jest wartością najwyższą, lecz jest jedną z wartości podstawowych, które umożliwiają realizację wartości wyższych, np. miłości. Dlatego najpiękniejszym aktem wolności nie jest oryginalny kaprys, lecz akt miłości. Jan Paweł II mówi: „...największą wolnością jest całkowite oddanie samego siebie”¹¹. Dopowiedzmy: akt ten ma charakter dobrowolny.

Konstytuując strukturę osoby, wolność jest, rzecz jasna, wartością osobową. Czy jest również wartością moralną? Wolność sama w sobie nie jest – zdaniem Karola Wojtyły – wartością moralną. Natomiast jest kategorią etyczną w tym sensie, że pełny akt wolności ma charakter etyczny. Można by powiedzieć w ten sposób: wolność nie jest ze swej istoty wartością etyczną, ale ma wymiar etyczny. Na czym ten wymiar polega? Na czym polega etyczny sposób odniesienia się człowieka do wartości, powinności, powołania? Co z tego faktu wynika dla człowieka – podmiotu moralnego? Odpowiedzi na te pytania wymagają odrębnego opracowania. Będzie nim mój odczyt *Dramat wolności w świetle metafory ziarna pszenicznego*, który zostanie wygłoszony 13 grudnia w Centrum Jana Pawła II. Tutaj jedynie wskażę istotę zagadnienia.

Etyczny wymiar wolności polega na tym, że nie funkcjonuje ona – mówiąc słowami Nietzschego – poza dobrem i złem, w jakimś neutralnym pod względem aksjologicznym świecie, lecz uczestniczy w dramacie dobra i zła. Karol Wojtyła pisze: „Jeżeli jestem wolny, to znaczy, że mogę używać wolności dobrze albo źle”¹². Człowiek używa wolności dobrze, jeśli odpowiada w sposób adekwatny – mówiąc słowami Romano Guardiniego – na „wymóg dobra” – swoją powinność, swoje powołanie. A to w istocie znaczy dwie rzeczy. Że – po pierwsze – czyni to, co do niego należy, w szczególności wywiązuje się z powinności wobec innych osób. I – po drugie – że robi to zgodnie ze strukturą osoby, czyli w sposób wolny, rozumny, z poszanowaniem własnej godności i odpowiedzialnie. Dobre używanie wolności implikuje samospelnienie osoby ludzkiej i będące tego konsekwencją szczęście.

Jan Galarowicz

¹ A. Szostek, *Wolność jako samostanowienie. Karola Wojtyły koncepcja wolności*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. Z. J. Zdybicka i in. (red.), Lublin 1997, s. 437–438.

² Jan Paweł II, *Moralna struktura wolności podstawą budowania nowej kultury wolności*, „Ethos” 1991, nr 1–2 (45–46), s.16.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ T. Styczeń SDS, *Normatywna moc prawdy, czyli: Być sobą to przekraczać siebie. W nawiązaniu do Karola Wojtyły etyki jako antropologii normatywnej*, „Ethos” 2006, nr 4 (76), s. 28.

⁶ K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991, s. 21.

⁷ Kard. K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, w: B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969, s. 223.

⁸ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 41–42.

⁹ M. Scheler, *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*, przeł. A. W., „Znak” 1963, nr 11 (113), s. 1274.

¹⁰ L. Kołakowski, *Laik nad Katechizmem się wymądrza*, „Puls” 1993, nr 3, s.17.

¹¹ Jan Paweł II, *Światowe Dni Młodzieży*, Warszawa 2007, s. 139.

¹² Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 41.

Dobro w bliżnim w perspektywie personalizmu Jana Pawła II

Swoje rozważania pragnę rozpocząć od konstatacji dość zadziwiającego faktu: otóż w wypowiedziach Karola Wojtyły – Jana Pawła II – najczęściej używanym określeniem na oznaczenie drugiego człowieka jest słowo „bliźni”. Zdecydowanie nie jest to „inny”, „obcy” – a z takimi terminami spotykamy się nawet w, bądź co bądź, dialogicznej filozofii Emmanuela Lévinasa; nie jest to również Alter-ego – termin używany przede wszystkim we współczesnej fenomenologii wywodzącej się od Edmunda Husserla; nie jest to nawet słynne „ty”, owo „ty” nawiązujące do dialogiki Martina Bubera czy też późniejszego chrześcijańskiego egzystencjalizmu Gabriela Marcela, ale właśnie ewangeliczny „bliźni”.

Co stanowi źródło tego faktu?

Wydaje się, że tym źródłem jest przede wszystkim Wojtyłowska wiedza o istocie człowieka – i tym problemem chciałabym zająć się w pierwszej kolejności. Następnie spróbuję wskazać na praktyczne konsekwencje owej wiedzy, które można odnaleźć w zaleceniach papieskich dotyczących co najmniej trzech dziedzin tematycznych. Chodzić tu będzie o:

1. sprawy odnoszące się bezpośrednio do wartości życia ludzkiego, a więc o problematykę aborcji, eutanazji, kary śmierci, wojny,
2. zalecenia zdecydowanie nieprzedmiotowego, ale podmiotowego traktowania każdego człowieka,
3. wymaganie miłości (*caritas*), a nawet miłosierdzia (*miser cordia*) w stosunkach międzypersonalnych, a sprawiedliwości, oświeconej jednak miłością, w stosunkach społecznych.

Zacznijmy od przyglądnięcia się wiedzy Karola Wojtyły – Jana Pawła II – na temat istoty człowieka. Trzeba zauważyć, że była to wiedza najpierw – w czasach młodości – jakby przeczuwana, a potem stale pogłębianą i weryfikowaną różnymi metodami współczesnej filozofii.

A do poszukiwania owej prawdy dotyczącej człowieka przyczyniły się nie tylko predyspozycje czy wręcz talenty filozoficzne przyszłego papieża, ale przede wszystkim sytuacja, w jakiej znalazł się w końcu lat czterdziestych XX w., po doktoracie, gdy objął funkcję wikariusza w kościele św. Floriana w Krakowie. O tamtym okresie tak sam opowiadał w książce – wywiadzie Vittoria Messoriego z 1994 r. zatytułowanej *Przekroczyć próg nadziei*: „Zainteresowanie człowiekiem jako osobą było we mnie bardzo dawne. Może pochodziło także z tego, że nigdy nie miałem szczególnego zamiłowania do nauk przyrodniczych. Człowiek interesował mnie zawsze: naprzód – na studiach polonistyki – jako twórca języka, jako temat literacki, a z kolei, gdy odkryłem drogę powołania kapłańskiego, zaczął mnie interesować jako centralny temat duszpasterski.

Było to już w czasie powojennym, kiedy rozgorzała polemika z marksizmem, a dla mnie najważniejszą rzeczą stali się młodzi ludzie, którzy przechodzili do mnie nie tyle z pytaniami o istnienie Boga, ale z pytaniami o to, jak żyć. Jak żyć, to znaczy jak znaleźć rozwiązanie dla problemów miłości i małżeństwa, a także dla problemów pracy zawodowej. To byli właśnie ci młodzi ludzie z okresu pookupacyjnego, którzy głęboko zapisali się w mojej pamięci, którzy swoimi pytaniami w pewnym sensie mnie wskazywali drogę. Z obcowania z nimi, z uczestniczenia w ich życiowych problemach, zrodziło się naprzód studium, którego treść zawarłem w tytule: *Miłość i odpowiedzialność*.

Praca na temat osoby i czynu powstała później, ale zrodziła się z tego samego źródła. Poniekąd nie można było do tego tematu nie dojść, skoro już się raz wkroczyło na obszar tych egzystencjalnych pytań człowieka, a myślę, że chodzi tu nie tylko o człowieka naszych czasów, ale poniekąd o człowieka wszystkich czasów¹.

Jaką więc prawdę o człowieku poznał Karol Wojtyła? Najprościej można powiedzieć, że człowiek w ujęciu Jana Pawła II jest istotą niezwykłą, jest – jak czytamy w *Miłości i odpowiedzialności* – wielkim dobrem, choć dobrem „nad wyraz złożonym i poniekąd niejednorodnym”². Niejednorodnym przede wszystkim dlatego, że uczestniczy w dwu światach: materialnym i niematerialnym, czyli, innymi słowy, „jest z natury bytem cielesno-duchowym”³. Analizując bardzo dokładnie skomplikowaną strukturę bytu ludzkiego w obu tych wymiarach, już w swoich wykładach w 1947 r. dla środowiska akademickiego Krakowa wygłaszanych w kościele św. Floriana, a zatytułowanych znamienne *Rozważania o istocie człowieka*, młody ks. dr Karol Wojtyła podkreślał, „że osoba zawsze oznacza pewną treść wewnętrzną i niepowtarzalną, poznawaną przede wszystkim w drodze samoświadomości, że oznacza zawsze pewne życie wewnętrzne”⁴, a człowiek – jeśli użylibyśmy tu terminu Emmanuela Mouniera – właśnie jako „osoba wcielona” – poprzez łaskę może zostać dopuszczony do „uczestnictwa” w naturze Boga, w wewnętrznym życiu Bóstwa⁵. Znajduje to swój wyraz przede wszystkim w sferze poznania i miłości, czyli we władzach najgłębszej – jak ją nazywa Wojtyła – duchowej części naszej sfery niematerialnej – duszy. Wówczas „Jakaś nowa wiedza i nowa miłość rodzi się w człowieku”⁶; czujemy, że w najgłębszej swej istocie jesteśmy dziećmi Boga, i to nie tyle Boga jako pierwszej przyczyny czy Boga jako bytu samoistnego, ale Boga Żywego, najwyższego Dobra, z którym „miłość (...) wiąże nas wewnętrznie (...) węzłem nadprzyrodzonej «przyjaźni»”⁷. A wszystko to – jak czytamy dalej – „nie określa nam danych jakiejś teologicznej «teorii», ale mówi o rzeczywistych faktach wewnętrznych, które możemy bezpośrednio sprawdzić w naszym życiu”⁸.

Zauważmy, że początkowo Wojtyła stosuje jakby splot dwu metod dotarcia do prawdy o człowieku. Z jednej strony chodzi o metodę filozofii neotomistycznej, która jednak sama – jak to już widać było w odwoływaniu się nie tyle do teorii, ile do bezpośredniego doświadczenia, szczególnie zaś doświadczenia duchowego – nie wystarcza. Z drugiej strony – to właśnie metoda oparcia się na owym doświadczeniu duchowym, które stało się udziałem Karola Wojtyły już wcześniej, a mianowicie w momencie spotkania mistyka Jana Tyranowskiego. W odpowiedziach udzielonych Vittorio Messoriemu Jan Paweł II tak wspomina owo spotkanie: „Zanim poszedłem do seminarium spotkałem człowieka świeckiego, Jana Tyranowskiego, który był prawdziwym mistykiem. Człowiek ten, którego uważam osobiście za świętego, wprowadził mnie na trop wielkiej mistyki hiszpańskiej, a zwłaszcza św. Jana od Krzyża. Jeszcze przed wstąpieniem do tajnego seminarium czytałem dzieła tego mistyka, zwłaszcza poezje. W tym celu nauczyłem się też języka hiszpańskiego, aby móc czytać dzieła św. Jana w oryginale. To był bardzo ważny etap w moim życiu”⁹.

To z tamtej inspiracji, z fascynacji mistyką, powstał doktorat Wojtyły: *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, obroniony w 1948 r. W okresie późniejszym, jak zauważa m.in.

ks. Tadeusz Ślipko SJ – Wojtyła, kształtując swój personalizm, czerpał również „z fenomenologicznych nurtów filozofii świadomości”¹⁰. Ale – powiedzmy wyraźnie – tak naprawdę to przede wszystkim doświadczenie typu mistycznego kazało Karolowi Wojtyłe – Janowi Pawłowi II dostrzegać w każdym człowieku, choćby nawet przesyconym egoizmem i popełniającym złe czyny, element niezmiernego Boskiego Dobra, do którego odkrycia i pielęgnowania jesteśmy – zdaniem papieża – powołani. W człowieku istnieje bowiem „potrzeba transcendowania, (...) przekraczania samego siebie. Dopiero przekraczając siebie, człowiek w pełni jest człowiekiem” – tu Jan Paweł II odwołuje się do myśli Pascala¹¹. Prawdziwe przekroczenie, choć trudne i często bolesne, bo związane z likwidowaniem egoizmu, zmierza do najwyższego Dobra. W opinii Jana Pawła II człowiek jest powołany do tego, by w pełni stać się dzieckiem Boga, bratem Jezusa Chrystusa, by uczestniczyć w miłości i radości doskonalej.

Reasumując – traktowanie każdego człowieka jako bliźniego bezpośrednio wypływa z odnalezionej przez Karola Wojtyłę prawdy o istocie człowieczeństwa.

Dlatego też – m.in. w książce *Osoba i czyn* – kardynał Karol Wojtyła mógł tak napisać: „Pojęcie «bliźni» każe nam (...) nie tylko dostrzegać, ale i cenić w człowieku to, co jest niezależne od członkostwa jakiegokolwiek wspólnoty. Każe nam dostrzegać w nim i cenić coś bardziej bezwzględne. Pojęcie «bliźni» jest związane z człowiekiem jako takim oraz samą wartością osoby (...)”¹².

To właśnie wartość osoby, wartość w zasadzie absolutna, wyznacza bezpośrednio godność każdego człowieka – moją i „bliźniego”. To człowiek – jak czytamy w encyklice *Redemptor hominis* – jest jedynym bytem na ziemi, którego Bóg chce względu na niego samego¹³.

Przejdźmy teraz do drugiej części naszego wywodu i zapytajmy: Jakie konsekwencje dla nauczania papieskiego pociąga za sobą takie widzenie człowieka i jego godności? Skupimy się – zgodnie z zapowiedzią – na trzech grupach tematycznych.

1. Ze względu na wartość i godność każdego człowieka, już samo jego istnienie – od poczęcia do naturalnej śmierci – jest wielkim dobrem, które należy bezwzględnie chronić, którego nie wolno niszczyć. W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II podkreśla obowiązek „miłowania ludzkiego życia i służenia mu, bronięcia go i wspomagania”, stawia „wymóg okazywania czci i miłości każdej osobie i jej życiu”¹⁴. Dlatego jest stanowczo przeciwny aborcji i eutanazji. We wspomnianej encyklice możemy przeczytać na ten temat m.in. następujące słowa: „Ustawy, które dopuszczają bezpośrednie zabójstwo niewinnych istot ludzkich poprzez przerywanie ciąży i eutanazję, pozostają w całkowitej i nieusuwalnej sprzeczności z nienaruszalnym prawem do życia właściwym wszystkim ludziom”¹⁵. Z tego samego powodu Jan Paweł II przeciwny jest też karze śmierci i wojnie, czemu dawał wielokrotnie wyraz w swoich licznych publicznych wystąpieniach. My odwołamy się tylko do jednego przykładu: w wystąpieniu do korpusu dyplomatycznego w styczniu 1998 r. papież, podkreślając, że Kościół będzie zawsze obecny tam, gdzie człowiek rodzi się, cierpi i umiera, upomina się o wszystkich cierpiących z powodu prześladowań i wojen, mając na myśli szczególnie takie „miejsca zapalne”, jak Algieria, Sudan, Bliski Wschód, Ruanda, Burundi czy dwie części podzielonego Kongo¹⁶.

2. W zaleceniu nieprzedmiotowego traktowania każdego człowieka wyraża się jedna strona Wojtyłowskiej „normy personalistycznej”. Karol Wojtyła w książce *Miłość i odpowiedzialność* podkreśla, że człowiek jako osoba, jako podmiot wyróżniająca się „swoim wnętrzem oraz swoistym życiem, które się w nim koncentruje – czyli życiem wewnętrznym”¹⁷, musi być traktowany nie jak przedmiot,

ale właśnie jak podmiot. Dlatego też nigdy nie może być środkiem do realizacji jakiegoś celu, nie może być przedmiotem użycia. Kardynał Wojtyła przypomina treść tzw. drugiego imperatywu Immanuela Kanta, który wyklucza traktowanie osoby jako przedmiotu użycia, co – jego zdaniem – miało stawić przeciwstawienie się Kanta anglosaskiemu utylityzmowi¹⁸.

Dodajmy, że to papieskie zalecenie wychodziło niewątpliwie naprzeciw tendencjom, które pojawiły się ze wzmoczoną siłą w XX w. nie tylko w chrześcijańskim personalizmie Emmanuela Mouniera, ale również we wszelkich odmianach egzystencjalizmu, choć najbardziej zbliżone do Wojtyłowskiego uzasadnienie owego nieprzedmiotowego odnoszenia się do drugiego człowieka można znaleźć – jak się wydaje – obok egzystencjalizmu chrześcijańskiego, również w filozofii egzystencjalnej Alberta Camusa, a też w poglądach Karla Jaspersa.

Zauważmy, że dla Jana Pawła II samo zalecenie podmiotowego traktowania osoby ludzkiej nie wystarcza do pełnego oddania sprawiedliwości Dobru zawartemu w człowieku. Konieczne jest kolejne zalecenie. Chodzi mianowicie o:

3. Zalecenie miłości (*caritas*), a nawet miłosierdzia (*miser cordia*) w stosunkach międzypersonalnych. „Osoba jest takim bytem – czytamy w książce *Przekroczyć próg nadziei* – że właściwym do niej odniesieniem jest miłość. Jesteśmy sprawiedliwi wobec osoby, jeżeli ją miłujemy – tak Boga, jak i ludzi”¹⁹. Ewangeliczne przykazanie miłości, którego próbą przetłumaczenia na język filozoficznej etyki była właśnie Wojtyłowska koncepcja normy personalistycznej opracowanej w *Osobie i czynie*, domaga się – jak twierdzi papież – „afirmacji osoby dla niej samej”²⁰.

Miłosierdziu w stosunkach międzypersonalnych poświęcona jest cała encyklika *Dives in misericordia*. Tu przypomniemy tylko jedno zdanie tego tekstu: „(...) relacja miłosierdzia opiera się na wspólnym przeżyciu tego dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczaniu tej godności, jaką jest mu właściwa. To wspólne doświadczanie sprawia, że syn marnotrawny zaczyna widzieć siebie i swoje czyny w całej prawdzie (takie widzenie w prawdzie jest autentyczną pokorą); dla ojca zaś właśnie z tego powodu staje on się dobrem szczególnym: tak bardzo widzi to dobro, które się dokonało na skutek ukrytego promieniowania prawdy i miłości, że jak gdyby zapomina o całym złu, którego przedtem dopuścił się syn”²¹.

Jak widać, akt miłosierdzia musi zostać poprzedzony staniem się w prawdzie, zdaniem sobie sprawy z uczynionego zła i chęcią ekspiacji.

Przejdźmy teraz do stosunków społecznych. „Także w życiu gospodarczo-społecznym – czytamy w *Christifideles laici*²² – trzeba uszanować i podnosić godność osoby ludzkiej, pełne jej powołanie i dobro całego społeczeństwa. Człowiek bowiem jest twórcą, ośrodkiem i celem całego życia gospodarczo-społecznego”, a żadne prawo, struktury czy mechanizmy tego życia nie mogą być sprzeczne z zasadą sprawiedliwości i miłości.

Przykazanie wzajemnej miłości – przypomina papież z kolei *Katechezie o Kościele*²³ – rzuca „światło nie tylko na życie poszczególnych osób, lecz również całego społeczeństwa. (...) Zakłada ono poszanowanie każdej osoby i jej praw; zawiera reguły sprawiedliwości społecznej, których celem jest przyznanie każdej osobie tego, co się jej należy, oraz harmonijny rozdział dóbr doczesnych pomiędzy osoby, rodziny i grupy”. Fundamentem prawdziwego pokoju jest bowiem ewangeliczne „przykazanie miłości braterskiej, solidarności i wzajemnej pomocy o uniwersalnym wymiarze”, co zresztą – zdaniem Jana Pawła II – winno być równocześnie celem i zasadą każdej dobrej polityki.

Zauważmy, że nawet sprawiedliwość oczekiwana w stosunkach społecznych winna – zdaniem papieża – zostać prześwietlona blaskiem miłości.

Kończąc, chciałabym się jeszcze zastanowić, jaka podstawowa myśl praktyczna dla naszej codziennej egzystencji płynie z nauczania Jana Pawła II, o którym właśnie mówiliśmy, a któremu on sam – ów „entuzjasta miłości” – jak się o nim wyrażał Rocco Buttiglione – dawał świadectwo całym swoim postępowaniem, całym swoim życiem. Wydaje się, że jest to myśl następująca: oto nie różnorodność rzeczy tego świata, nie bogactwo, nie sława, nie władza, ale właśnie – ze względu na zawarte w nim niezmiernie Dobro – to drugi człowiek, właśnie „bliźni”, może stać się dla nas Dobrem niezwykłym. I to tym większym, im bardziej sami będziemy zdolni do altruizmu, do – jak mówi papież – bezinteresownego czynu i uczynienia daru z siebie; innymi słowy: im bardziej doskonała będzie nasz miłość.

✉ Maria Bielawka

¹ Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 149.

² K. Wojtyła, *Osoba a miłość*, Lublin 1992, s. 13 (książka zawiera wybrany rozdział *Miłości i odpowiedzialności* wydanej po raz pierwszy w 1960 r.).

³ Tamże,

⁴ K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2000, s. 116.

⁵ Tamże, s. 118.

⁶ Tamże, 121.

⁷ Tamże, s. 123.

⁸ Tamże, s. 125.

⁹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 115.

¹⁰ Por. ks. T. Ślipko SJ, *Słowo wstępne*, w: K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, s. 13. Dokładniej o związkach K. Wojtyły z fenomenologią współczesną pisali m.in. Andrzej Póttawski i Jan Galarowicz.

¹¹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 90–91.

¹² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985 (wyd. II), s. 360.

¹³ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Wyd. Typis Polyglotis Vaticanis 1975, s. 40.

¹⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, L'Osservatore Romano, wyd. polskie, nr 4/1995, kolejno pkt 29 i 40.

¹⁵ Tamże, pkt 72.

¹⁶ Por. <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/w/wp/janpawelii/przemowienia/korpusdypl1998.html>.

¹⁷ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, s. 12.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 150.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 1980, pkt 6.

²² Jan Paweł II, *Christifideles laici*, pkt 43, w: Jan Paweł II, *O polityce*, wstęp i oprac. P. Ślabek, Kraków, s. 42–43.

²³ Jan Paweł II, *Katecheza o Kościele*, nr 67 (28.07.1993), w: Jan Paweł II, *O polityce*, s. 54.



fot. Z. Sulima

17 czerwca 1999 r. Jan Paweł II dokonał poświęcenia figury św. Barbary oraz sztandaru „Solidarności”

Kalendarium spotkań z Janem Pawłem II

29 maja 1991 r. W czasie pielgrzymki „Solidarności” Małopolskiej prorektor prof. Stanisław Mitkowski i dyrektor Instytutu Nauk Społecznych dr Julian Kwiek wręczyli Ojcu Świętemu medal 70-lecia AGH.

17–28 września 1994 r. I Pielgrzymka do Rzymu z okazji 75-lecia AGH, z udziałem rektora prof. Mirosława Handke.

21 września. Na audiencji generalnej Ojciec Święty skierował specjalne postanie do społeczności AGH:

Witam serdecznie wszystkich pielgrzymów z Polski.

Pragnę, na pierwszym miejscu przywitać dzisiaj rektora, senat i pracowników nauki z Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie (AGH). Wasza pielgrzymka do Rzymu związana jest z 75. rocznicą powstania tej uczelni po I wojnie światowej. Jako krakowianin wiem dobrze, jakie znaczenie miało AGH w życiu naszego miasta, w życiu akademickim, a także w powiązaniu Krakowa ze Śląskiem. AGH – uczelnia górniczo-hutnicza przeznaczona dla Śląska – powstała w Krakowie i była dalszym ciągiem tego historycznego związku pomiędzy Śląskiem a Krakowem, który tyle znaczył dla dziejów Polski. W tym wypadku kierunek był z Krakowa na Śląsk. Kraków dostarczał na Śląsk fachowców, inżynierów, specjalistów od górnictwa i hutnictwa, co miało po I wojnie światowej i obecnie – również – kapitalne znaczenie dla Polski. Wówczas, na początku pierwszej niepodległości, i teraz, w kontynuacji tej niepodległości. Proszę ode mnie pozdrowić całe AGH, wszystkich jej profesorów, uczonych, studentów, nową generację. Tę starszą pamiętałem osobiście i miałem z nią wiele kontaktów – wspominam szczególnie niektórych profesorów – a z tą młodszą mam kontakt dzięki dzisiejszej obecności tutaj rektora, senatu i przedstawicieli AGH w nowym kształcie.

Szczęść Boże! Tak się mówi po górnictwie, szczęść Boże!

25 września. Audiencja specjalna w Castel Gandolfo dla uczestników pielgrzymki. Po Mszy świętej w kaplicy Pałacu Apostolskiego, Ojciec Święty rozmawiał kolejno ze wszystkimi uczestnikami pielgrzymki wręczając im pamiątkowe różańce.

14–28 września 1997 r. II Pielgrzymka AGH do Rzymu z udziałem prorektorów: prof. Jerzego Frydrycha i prof. Stanisława Mitkowskiego.

17 września. Audiencja generalna.

21 września. Audiencja w Castel Gandolfo. Po Mszy św. na dziedzińcu Pałacu Apostolskiego pielgrzymi spotkali się z Ojcem Świętym i wręczyli miniaturę figury św. Barbary. Jan Paweł II przekazał pozdrowienia i błogosławieństwo dla społeczności AGH.

18 listopada 1998 r. Delegacja AGH z rektorem prof. Ryszardem Tadeusiewiczem została przyjęta na specjalnej audiencji w papieskiej bibliotece. Radio Watykańskie w serwisie informacyjnym podało: „Dziś rano po Mszy Św. sprawowanej w swej prywatnej kaplicy na Watykanie Jan Paweł II spotkał się z kilkusobową delegacją Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. Delegacja Akademii wręczyła Ojcu Świętemu postanie Senatu i społeczności akademickiej swej Uczelni... a zarazem prośbę zorganizowania w gmachu Akademii spotkania Papieża ze środowiskiem naukowym Krakowa w przyszłym roku”. Wieczorem rektor udzielił obszernego wywiadu Radiu Watykańskiemu.

16 czerwca 1999 r. AGH wraz z Politechniką i Akademią Ekonomiczną reprezentowały uczelnie krakowskie na Mszy św. papieskiej odprawianej na Błoniach. Paweł Suliński w imieniu społeczności AGH wręczył kard. Angelo Sodano, celebrującemu Mszę św. w imieniu chorego Ojca Świętego, srebrny, pozłacany kielich ufundowany przez pracowników uczelni.

17 czerwca 1999 r. Jan Paweł II odwiedził społeczność AGH przed głównym gmachem uczelni i dokonał poświęcenia figury św. Barbary oraz sztandaru „Solidarności”.

26 sierpnia 1999 r. Po audiencji prywatnej w Castel Gandolfo prof. St. Mitkowski i mgr P. Suliński kierują do biskupa Stanisława Dziwisza pytanie o możliwość przyjęcia przez Ojca Świętego tytułu DHC AGH. Odpowiedź będzie później.

6–12 września 1999 r. Pielgrzymka Stowarzyszenia Wychowanków AGH z przewodniczącym prof. Władysławem Longą.

8 września. Na audiencji generalnej Ojciec Święty powiedział: „Na początku pozdrawiam członków Stowarzyszenia Wychowanków Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. Reprezentujecie w jakiś sposób wszystkich, którzy swoją wiedzą i doświadczeniem wspierają różne dziedziny przemysłu, szczególnie ciężkiego. Wiem, że dziś w naszym kraju bardzo potrzeba tej Waszej posługi. Niech dobry Bóg wspomaga Wasze wysiłki, jakie podejmujecie dla wspólnego dobra. Z serca Wam błogosławie!”.

10–27 września 1999 r. III Pielgrzymka z okazji jubileuszu 80-lecia AGH z udziałem prorektora prof. Andrzeja Łędzkiego.

15 września. W czasie audiencji generalnej Ojciec Święty powiedział: „Serdecznie witam profesorów, pracowników i władze Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. Wasza Uczelnia wraz z innymi szkołami wyższymi Krakowa tworzy wielkie środowisko akademickie miasta, z którym nadal czuję się bardzo związany. Chętnie też wracam pamięcią do naszego krótkiego spotkania przed gmachem AGH podczas ostatniej mojej pielgrzymki do Ojczyzny i cieszę się, że do takiego spotkania doszło. Wiem, że bardzo o nie zabiegaliście. Było ono potrzebne. Dziś pragnę Wam podziękować za Waszą życzliwość. Na osiemdziesięciolecie istnienia Akademii życzę, aby była zawsze żywym centrum rozwoju myśli technicznej i kształcenia kompetentnych kadr. Niech Wasza patronka, św. Barbara, wyprasza Wam potrzebne łaski. Z serca błogosławie!”.

18 września. W Castel Gandolfo, na audiencji dla pielgrzymów z AGH dziękowano Ojcu Świętemu za czerwcowe odwiedziny Uczelni i wręczono album, zawierający zdjęcia upamiętniające to spotkanie. Biskup Stanisław Dziwisz poinformował, że Ojciec Święty nie odmówi przyjęcia doktoratu honorowego AGH.

16 października 1999 r. Rektor prof. Ryszard Tadeusiewicz i prof. Stanisław Mitkowski uczestniczą w pielgrzymce dziękczynnej Małopolski za odwiedziny Krakowa.

31 marca–9 kwietnia 2000 r. IV Pielgrzymka AGH do Rzymu z udziałem rektora prof. Ryszarda Tadeusiewicza i Ministra Edukacji Narodowej prof. Mirosława Handke.



fot. Arturo Mari

29 maja 1991 r. pielgrzymka „Solidarności” Małopolskiej

3 kwietnia. W Sali Konsystorza Pałacu Apostolskiego na Watykanie Senat AGH wręczył Ojcu Świętemu insygnia Doctora Honoris Causa AGH nadanego w dniu 2 lutego 2000 r. Rektor Ryszard Tadeusiewicz powiedział:

„...chciałbym skupić się w tej laudacji na tych okolicznościach i tych argumentach, które przemawiają za nadaniem Ojcu Świętemu tytułu Doktora Honorowego właśnie uczelni technicznej. Przyznając Mu tę godność, mieliśmy bowiem na względzie nie tylko dziejową misję Papieża, który jako Pielgrzym Pokoju przemierza wzdłuż i wszerz ziemski glob, niosąc ludziom różnych społeczeństw i różnych kultur Dobrą Nowinę, Posłanie Miłości i tę niezachwianą Mądrość, opartą na fundamencie Wiary, której współczesny świat tak bardzo potrzebuje. Na naszą decyzję wpłynął fakt, że nauka Ojca Świętego jest dla nas, właśnie tu, na uczelni technicznej, nieustannie potrzebną wskazówką, punktem odniesienia i pomocą w naszych codziennych trudach. Ze względu na doniosłe i dalekosiężne konsekwencje cywilizacyjne odkryć dokonywanych na gruncie nauk technicznych – właśnie technikom taka wskazówka i punkt odniesienia są potrzebne, gdyż bez takiej «busoli moralnej» łatwo jest zgubić właściwy kierunek i zamiast zmierzać do rozwoju techniki służącej człowiekowi – zaplątać się w meandrach techniki, która człowieka poniża albo zagraża jego bytowi”.

W swoim wystąpieniu Jan Paweł II powiedział m.in.: „Wysłuchaliśmy laudacji, za którą dziękuję panu profesorowi Ryszardowi Tadeusiewiczowi. Z pewnością moje zasługi na polu nauki i techniki nie są tak imponujące, jak wynikałoby to z przemówienia pana Profesora. Niemniej prawdą jest, że zawsze towarzyszyło mi to przeświadczenie, że bliższe memu sercu nauki humanistyczne, jak filozofia, teologia, historia, literatura nie opisałyby w pełni tej złożonej istoty, jaka jest człowiek, ani nie oddałyby rzeczywistości, w jakiej istnieje i jaką sam tworzy, bez odwołania się do nauk przyrodniczych i technicznych. (...) Nauki techniczne ściśle służą ludziom nie tylko jako źródło rozwoju techniki i nieustannego polepszania warunków życia na ziemi. Mogą one stać się również nośnikiem prawdy o Bogu,

narzędziem Jego objawiania się człowiekowi. (...) Modłę się, aby osiągnięcia naukowe pracowników Akademii rozstawiły w świecie jej imię i służyły rozwojowi przemysłu i całej gospodarki w naszej Ojczyźnie”.

5 kwietnia. Senat Uczelni oraz pracownicy i studenci AGH, którzy przybyli pięcioma autokarami do Rzymu, wzięli udział w audiencji generalnej na Placu św. Piotra. Kończąc słowa skierowane do pielgrzymów Jan Paweł II powiedział: „W sposób szczególny pozdrawiam Pana ministra edukacji oraz Rektora, Senat, profesorów i studentów Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. Dziękuję jeszcze raz za obecność podczas tej audiencji i wszystkim życzę wielu łask Bożych w codziennym trudzie związanym ze zgłębianiem tajemnic wiedzy o świecie i o człowieku, o człowieku, który został wezwany przez Boga, by czynił sobie ziemię poddaną. Jeszcze raz Szczęść Boże po górnictwem”.

19–29 września 2004 r. V Pielgrzymka do Rzymu z okazji 85-lecia AGH z udziałem prorektora prof. Antoniego Tajdusia.

22 września. Na audiencji generalnej Ojciec Święty skierował do pielgrzymów AGH specjalne pozdrowienia i błogosławieństwo. „Pozdrawiam pielgrzymów polskich. W sposób szczególny pozdrawiam profesorów i studentów Akademii Górniczo-Hutniczej z Krakowa. Cieszę się, że mogę gościć tak liczne przedstawicielstwo tej wielkiej uczelni, która obchodzi osiemdziesiątą rocznicę swego istnienia. Na następne lata życzę wielu sukcesów naukowych i owocnego udziału w życiu gospodarczym naszego kraju. Wszystkim tu obecnym i waszym najbliższym z serca błogosławieństwo. Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”.

28 kwietnia–7 maja 2006 r. VI Pielgrzymka AGH do Rzymu z udziałem prorektora prof. Antoniego Cieśli.

1 maja. Po Mszy św. w Bazylice św. Piotra pielgrzymi odwiedzili grób Jana Pawła II w podziemiach Bazyliki. Złożyli wiązkę kwiatów i modlili się o Jego rychłą beatyfikację.

✉ oprac. Paweł Suliński



foto: Arturo Mari

21 września 1999 r. audiencji generalna



foto: Arturo Mari

25 września 1999 r. Audiencia especialna w Castel Gandolfo dla uczestników pielgrzymki



foto: Arturo Mari

21 września 1997 r. audiencja w Castel Gandolfo



foto: Arturo Mari

17 czerwca 1999 r. Jan Paweł II dokonał poświęcenia figury św. Barbary oraz sztandaru „Solidarności”



fol. Arturo Mari

18 września 1999 r. Castel Gandolfo, audiencja dla pielgrzymów z AGH



fol. Paweł Sulimski

W Sali Konsystorza Pałacu Apostolskiego w Watykanie Senat AGH wręczył Ojcu Świętemu insygnia doctora honoris causa AGH (3 kwietnia 2000 r.)

Nauka i badania naukowe jako dobro

w nauczaniu Jana Pawła II

„To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest... albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty... stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła...” (Rz 1, 19-20, Biblia Tysiąclecia)

Powyższy cytat ze św. Pawła, a wcześniej Szaula (Szawła) z Tarsu, przyjąć można za motto poglądów Jana Pawła II na znaczenie badań naukowych – a badań przyrodniczych w szczególności – dla ludzkiego poglądu na świat i dla relacji między człowiekiem a Bogiem, a także między nauką a religią. Nie mówimy: między nauką a wiarą, gdyż wiara w znaczeniu słowa używanym i przez Pawła z Tarsu, i przez Jana Pawła z Wadowic, to przede wszystkim pistic – zawierzenie, zaufanie. Religia i religijność zaś jest zjawiskiem znacznie rozleglejszym i bardziej wielostronnym, jest też nie tylko wewnętrznym stanem człowieka, lecz instytucją społeczną, zbiorem doktryn, repertuarem zachowań i wzorców myślenia, domeną istotnych wartości oraz składnikiem dziedzictwa kultury, wreszcie pewnym szczególnym środowiskiem duchowym i polem relacji międzyludzkich – podobnie, jak jest tym wszystkim nauka. W taki właśnie, szeroki nurt pojmowania obu dziedzin – nie ograniczony do kwestii relacji między rozumem a wiarą, czy też między myśleniem poddanym naukowym rygorom a zaufaniem Objawieniu – wpisuje się myśl, a także działalność duszpasterska i organizatorska studenta, księdza, biskupa i wreszcie papieża Karola Wojtyły.

1. Konflikt, rywalizacja czy harmonia?

Filozofia – starsza siostra nauki – wyrosła (w naszym kręgu kulturowym) z bezinteresownego zaciekawienia światem, lecz i z niedosytu, jaki krytycznym umysłem greckiego kręgu kulturowego pozostawiała grecka religia, zadowolająca się mitologiczno-poetyckimi formami wyjaśniania rzeczywistości – o ile w ogóle chciała tę rzeczywistość wyjaśniać. Skoro filozofia zaoferowała Grekom pewnego rodzaju światopogląd, był to w tej sytuacji nieuchronnie światopogląd alternatywny wobec religijnego i przeciwstawny mu, bez względu na osobistą konwencjonalną religijność niektórych nawet wielkich filozofów (np. Arystotelesa). Stary grecki politeizm nie sprostał temu wyzwaniu i nie zdobył się na wysiłek umysłowego zbliżenia się do wylaniającej się już z wczesnej filozofii – a już wkrótce, w czasach aleksandryjskich, rozkwitającej – nauki. Rodzące się chrześcijaństwo miało do nauki – tak, jak do całej zastanej kultury antycznej – dwuznaczny stosunek: widziało w niej część obcego i wrogiego, pogańskiego świata, ale zarazem atrakcyjny teren dla swej działalności misyjnej i – może zwłaszcza – szansę na uzbrojenie się w silny oręż, który można było wytrącić z rąk poganom. Nabierało to szczególnego znaczenia z chwilą zajęcia przez chrześcijaństwo poważnej, a wkrótce dominującej pozycji w świeckiej (tzn. nie-pustelniczej ani mniszej, ani też nie ograniczającej do sfery duchowości, liturgii i popularnej katechezy) kulturze greckiej i rzymskiej o ogólnospołeczny zasięgu i mocno stykającej się z jeszcze pogańskimi obszarami kultury i życia społecznego, a zwłaszcza z chwilą zdominowania przez Kościół większej części szkolnictwa i piśmiennictwa.

W tej sytuacji nie dało się już ignorować dorobku zastanej kultury (w sensie kultury „wyższej”, nie masowej) pogańskiej. Jej dorobek w zakresie wiedzy technicznej, prawniczej i kultury literackiej przejęło chrześcijańskie (od IV w.) Cesarstwo Rzymskie w sposób prawie automatyczny, ideologia polityczna cesarstwa

dała się łatwo schryścianizować (skoro cesarz był już teraz pomazańcem chrześcijańskiego Boga), filozofia wymagała wyeliminowania z niej wątków jawnie ateistycznych, materialistycznych i hedonistycznych lecz pozostałe jej obszary uznane zostały za przydatne – choć w rozmaitym stopniu – do reinterpretacji w duchu chrześcijańskim i do wykorzystania jako jeden z budulców nowego światopoglądu. Kluczowy był tu kierunek wskazany przez św. Augustyna, który to myśliciel jasno dostrzegł zbieżność z chrześcijaństwem treści w platonizmie i opracował spójny przekaz doktryny łacińsko-chrześcijańskiej w języku platońskiej z ducha metafizyki i epistemologii.

Doktryna augustyńska, w której słycać jeszcze echo wczesnochrześcijańskiego wschodniego mistycyzmu i uduchowienia, zaakcentowała zasadę *credo ut intelligam* wyrażającą pierwszeństwo specyficznego pojętego wolicjonalnego aktu wiary przed opartym na rozumie badaniem rzeczywistości. Odpowiadało to mentalności ówczesnych chrześcijan, będących przede wszystkim ludźmi wiary i nieskłonnych jeszcze w tych czasach do przyznawania rozumowi, dotąd będącemu przedmiotem pozytywnego zainteresowania głównie ze strony myślicieli jawnie pogańskich (a w zakresie mającego religijną sankcję prawa – ze strony żydowskich uczonych w prawie), uprawnień samodzielnie-*apologetycznych*, ani tym bardziej krytycznych lub kontrolnych wobec doktryny opartej na Objawieniu. Świat miał być zrozumiany przez rozum, lecz tylko przez rozum oświecony światłem Objawienia i prowadzony w ciemnościach przez wiarę oraz autorytet Kościoła.

Podejście takie było przekonujące, i w jakimś sensie płodne w dziedzinie spraw typowo „boskich” i nadprzyrodzonych, słabo (jeżeli w ogóle) dostępnych rozumowi. Inaczej było z badaniami przyrodniczymi i matematycznymi: tu „światło wiary” mogło przydać się przekonaniu (jeśliby ktoś z chrześcijan nie był o tym dotychczas przekonany), że prawa przyrody i matematyka są dziełami Boga i że odzwierciedlają Jego zamysły, a także iż przyroda oraz matematyczna racjonalność świata wyrażają chwałę Boga, lecz nie na wiele ponadto. Pismo św. ani uchwały soborów nie określały (na szczęście) parametrów orbit planet ani nie zawierały twierdzeń geometrii, światło wiary słabo więc docierało w te obszary rzeczywistości i w te części dorobku poznawczego pogan.

Badania przyrodnicze i matematyczne można więc było uznać albo za mało wiarygodne co do swych wyników (skoro rozum nie prowadzony przez wiarę skazany był na błędzenie w mrokach), albo za nieistotne i zbędne (skoro tak mało – jeśli cokolwiek – wnoszą do fundamentalnych prawd o świecie i człowieku, odślanianych przez wiarę), albo, co gorsza, za szkodliwe i demoralizujące przez swoją zbytnią „rozumowość” (lub też – paradoksalnie – przeciwnie: przez kierowanie quasi-mistycznych i sakralnych uczu badaczy ku Stworzeniu, a nie ku Stwórcy), i z powodu odwracania uwagi wiernych od spraw najważniejszych – duchowych. Można też było, co w pewnej mierze się stało, przyznać im walor co najwyżej „techniczny” (tak, jak np. osiągnięciom pogańskich architektów, drogowców czy medyków), bez istotnego znaczenia światopoglądowego ani waloru etyczno-zbawczego.

Chrześcijańskie wyjście z tej niezbyt dogodnej dla nauk ścisłych perspektywy poznawczej i etycznej wskazała

dopiero scholastyka i św. Tomasz z Akwinu z jego idea empiryczno-rozumowych *preambulae fidei* („przedśionków wiary”): empiryczno-rozumowe badanie, nawet nieuprzedzone przez akt wiary, stworzonego materialnego świata zyskiwało niebagatelny walor jako ważna droga do Stwórcy. Fizyka (wg Arystotelesa „nauka o pierwszych przyczynach wszystkich ruchów przyrodzonych”) stawała się jedną z dróg do chrześcijańskiej metafizyki, ruchy przyrodzone miały prowadzić ku Poruszcicielowi Nadprzyrodzonemu, zaś rozumność matematyczna i logiczna – ku Rozumowi Boskiemu. Rozum miał dawać oręż do przekonywania nieprzekonanych, a umacniania przekonanych. „Świeckim” badaniom przyrodniczym wyznaczona zostawała nowa, nie całkiem świecka rola oraz związany z nią walor etyczny swobodnego rodzaju apostołstwa, ogromie górujące nad rolą i walorem hobbyistycznej ciekawości i, co najwyżej, ubocznego dostarczania szans na jakieś czysto praktyczne (np. gospodarcze) pożytki.

2. Dobro poznawcze i etyczne

Sposób potraktowania badań naukowych przez scholastykę uczynił jej więc – w zachodniej cywilizacji chyba po raz pierwszy od czasów ukształtowania się etosu starożytnej filozofii i nauki greckiej – niewątpliwym i ważnym d o b r e m etycznym, choć rzecz jasna nie miało to być jeszcze w tym momencie ani dobro najwyższe (czy też jedno z najwyższych), ani autonomiczne, lecz tylko „służebne” (zgodnie ze scholastyczną formułą *ancilla theologiae*), podporządkowane funkcji apostołskiej i apologetycznej. Był to jednak ogromny postęp. Co więcej, wyraźne uznanie poznawczej autonomii i kompetencji rozumu oraz przyrodzonego doświadczenia czyniło z tych badań d o b r o także poznawcze: oznaczało – przynajmniej potencjalnie – uznanie ich pełnoprawności jako dróg do Prawdy. Sami scholastycy wyłączyli wprawdzie z tych kompetencji docieranie do prawd najsłabszych: Tajemnic Wiary, ale było to ograniczenie niezbyt istotne dla fizyków lub astronomów (nie próbujących wszak zgłębiać np. tajemnicy Wcielenia), i chyba warto było na nie przystać w imię wyraźnego oddzielenia tego, co przyrodzone, od tego, co (w najściślejszym sensie, odnoszącym się właśnie do Tajemnicy) nadprzyrodzone, a w konsekwencji – w imię odseparowania rozumu naukowego od kurateli „wiary” praktycznie reprezentowanej przez Magisterium, i w imię przyszłej, jasno uznanego wolności nauki.

Dowartościowanie przez scholastyków na czele ze św. Tomaszem rozumu i przyrody, a także rozumowego poznania przyrody, płynęło z bardziej niż przedtem integralnej ontologii świata i człowieka, w znacznej mierze uwolnionej od wczesnochrześcijańskiego manicheizmu skłonnego do deprecjonowania wszystkiego, co przyrodzone, materialne i cielesne. Niesie jednakże też istotne przesłanie aksjologiczne i etyczne: świat przyrodzony jest dobrem (nie najwyższym dobrem, ale jednak ważnym), i rozum też jest dobrem (też może nie najwyższym, ale jednak). Skoro tak, to czemu rozumowe poznawanie świata przyrodzonego nie miało by również być dobrem (choćby nie najwyższym) samo w sobie, nawet bez względu na ewentualny dobry cel któremu miałoby służyć, tj., na kierowanie ludzi ku Bogu przez poszukiwanie w przyrodzie świadectw Jego istnienia i działania?

Z perspektywy siedmiu i pół wieku po Tomaszu można na to odpowiedzieć, iż jeśli badania przyrodnicze są dobrem, to właśnie bez względu na wspomniany cel. W nowożytnych czasach na pewno bowiem nie rzadziej oddalały (w socjologicznym i psychologicznym, choć niekiedy w epistemologicznym znaczeniu) od po chrześcijańsku pojmowanego Boga, niż ku Niemu kierowały. Ładnie to ukazuje m.in. najnowsze (2007)

bardzo grube, bardzo błyskotliwe i jadowicie antyreligijne dzieło wybitnego biologa Richarda Dawkinsa *Bóg urojony*. To jednak w czasach i optyce Tomasza trudne było do przewidzenia, zgodne zaś z duchem jego filozofowania było wydatne zwiększenie zaufania do naturalnego wyposażenia danego człowiekowi przez Boga – w tym zarówno do rozumu, jak do wolności moralnej (niezbędnej *notabene* do prawidłowego posługiwania się rozumem): każda z tych władz, nieumiejętnie używana, może zaprowadzić na manowce, a każdemu może się zdarzyć używać ich nieumiejętnie – tym niemniej nie należy się ich bać, lecz udzielić im kredytu zaufania i śmiało ich używać mimo świadomości istnienia ryzyka błędu. Inaczej mówiąc: lepiej uczciwie się mylić, niż żyjąc w nieuczciwości trwać przy dwuznacznej moralnie „prawdzie”, niezgodnej z osądem sumienia.

Rozumowanie takie domaga się założenia, iż „co do zasady” rozum (nawet niekiedy oświecony wiarą) i sumienie podążają we właściwym kierunku, zaś ich błędy, nawet częste i uporczywe, to tylko wypadki przy pracy. Są podstawy by twierdzić, iż na założeniu takim – wcale nie oczywistym w dziejach myśli chrześcijańskiej i wyraźnie niezgodnym z tradycją augustyńską, zaś zgodnym z Tomaszową – opierał się zarówno doktrynalny, jak i osobisty stosunek Jana Pawła II do świata nauki (w sensie nauk przyrodniczych i matematyki), jak też do badań naukowych pojmowanych jako autonomiczna droga do prawdy, ważna forma samorealizacji jednostki i jako urzeczywistnienie ważnej wartości – ważnego jednostkowego i ogólnoludzkiego d o b r a. Nie powinno to dziwić, gdyż bez względu na wszystkie inne tradycje filozoficzne z których czerpał (fenomenologia, personalizm chrześcijański, szkoła lwowsko-warszawska), Karol Wojtyła został jako filozof i jako etyk ukształtowany w znacznej mierze przez neotomistyczną szkołę lubelską, i z nią był do końca życia związany. Jako człowiek odznaczał się otwartym i ufny nastawieniem do świata i do natury ludzkiej, tomizmem i neotomizmem cenil zaś m.in. za właściwy temu kierunkowi filozoficznemu aksjologiczno-etyczny umiar i realizm życiowy.

Jan Paweł II – inaczej niż jego następcą na tronie Piotrowym – nie posiadał systematycznego wykształcenia w dziedzinie nauk przyrodniczych i matematyki. Inaczej zaś niż jego niezbyt odległy poprzednik Pius XII (a także niektórzy czolowi hierarchowie współcześni, np. ostatnio kard. Schoenborn), nie był skłonny do autorytatywnego zabierania głosu w merytorycznych kwestiach należących do nauki, a mających związek z teologią i doktryną Kościoła. Można by to uznać za pewnego rodzaju słabości jego pontyfikatu i nauczania. Jednakże z punktu widzenia sposobu praktycznego realizowania wskazanego stosunku do nauki i badań naukowych jako d o b r a były to, nieco paradoksalnie, niemałe atuty. Młody Karol Wojtyła, jako duszpasterz akademicki w Krakowie we wczesnych latach 50-tych ubiegłego wieku, stykał się blisko z młodymi (i starszymi) fizykami i astronomami, w tym kilkoma wybitnymi, w środowisku których miał okazję nasiąknąć nieco klimatem niedogmatycznego i niekonfrontacyjnego (opartego bardziej na osobistych doświadczeniach religijnych i doświadczeniach warsztatu naukowego, niż na jakichkolwiek doktrynach) pojmowania relacji między naukami przyrodniczymi a religią. Było istotne, że chodziło tu o fizyków i astronomów, a nie o biologów (lub przedstawicieli nauk pokrewnych biologii): nauki typu fizyki osiągnęły już bowiem do tego czasu status teoretyczny umożliwiający jasne oddzielenie ich „wewnętrznego”, ściśle naukowego języka od języka teologii¹ (a nawet od języka, w jakim mówić można o ewentualnych teologicznych konsekwencjach poszczególnych wyników tych nauk), oraz świadomość metodologiczną i epistemologiczną nakazującą uprawianie ich w sposób a-teistyczny², tj. wykluczający ingerencję przekonań religijnych lub antyreligijnych w warsztat naukowy. Dopiero bowiem (także

w przekonaniu autora niniejszego wystąpienia) nauka i religia w wyraźny sposób oddzielone od siebie, i niezagrozone przez arbitralne a niekompetentne ingerencje jednej ze stron w „wewnętrzne sprawy” drugiej (mowa tu rzecz jasna o pewnym – nie jedynym możliwym – sposobie pojmowania tożsamości nauki i religii, jaki bliski był środowisku intelektualnemu, w którym obracał się Wojtyła), mogą być zdolne do rzeczowego i uczciwego dialogu. Tak się zaś złożyło, że nauki typu fizyki były w 1950-tych latach już dawno w tym właśnie stadium rozwoju swych relacji z religiami, a przynajmniej z religią chrześcijańską (choć nie wszyscy to w pełni rozumieli³), o części nauk biologicznych natomiast do dziś trudno stanowczo powiedzieć, że stadium to w pełni osiągnęły – i to „z wzajemnością” ze strony religii⁴. Biologowie (a zwłaszcza ewolucjoniści) nie wpoiliby zapewne przyszłemu papieżowi szczególnie płodnych poznawczo, ani pożytecznych duszpastersko, wzorów w tym zakresie: co najwyżej mogliby mu przekazywać ostrzeżenia przed skutkami doktrynalnie motywowanych kościelnych ingerencji w naukę, co akurat dla Wojtyły było raczej zbędne, i zapewnienia o zupełnej wzajemnej niezależności nauki i religii – co w odniesieniu do biologii było i jest poglądem nader kontrowersyjnym. Co najwyżej zwolennik poglądów Teilharda de Chardin⁵, dość w tamtych latach modnych, mógłby sugerować, iż tego rodzaju zachodnie „nowinki” filozoficzno-teologiczne są pewną drogą do „pojednania” chrześcijaństwa z ewolucjonizmem na gruncie systemotwórczo pomyślanej rzekomej syntezy włączającej ewolucję biologiczną w Boży plan przeobstwienia całego Wszechświata. Wątpić jednak można, czy mocno uwrażliwionemu na kwestię kościelnej prawomyślności, a pod względem filozoficznym nastawionemu w duchu tomistycznej „skromności myślenia”⁶ młodemu księdzu odpowiadałyby nie całkiem ortodoksyjne kościelnie, systemotwórcze fantazje Teilharda – tym bardziej że ich język, odpowiadający może niektórym teologom, nie tylko był odległy od języka warsztatu naukowego biologów, lecz niezbyt odpowiadał takim poglądom na relacje między nauką a religią, ku jakim skłaniała się większość ówczesnych (jak również dzisiejszych) wierzących biologów – które to poglądy dają się określić jako raczej „izolacjonistyczne” i bardzo ostrożne, gdy chodzi o ewentualne teologiczne „przedłużenia” czy „syntezy” dorobku nauki.

Karol Wojtyła miał mocne poczucie związków łączących różne formy poznania i dziedziny kultury: „izolacjonizm” w pojmowaniu relacji między wiarą a nauką, czy też religią a nauką nie odpowiadał jego uosobieniu. Zarazem też dobrze rozumiał odmiennosc i odrębność tych dziedzin, i nie był skłonny do pospiesznego wyznaczania nauce roli dostarczycielki amunicji dla teologii i apologetyki⁷. Zgodnie z dobrą tomistyczną tradycją gotów był ufać, że „świeckie” nauki przyrodnicze, podobnie jak świecka myśl etyczna, o własnych siłach dochodzą (choćby nie od razu i nie bez trudu) do istotnych prawd o świecie i o człowieku – co do zasady zbieżnych z tymi, które wskazuje Objawienie, lecz często bardziej szczegółowych i zdolnych wspomagać oraz korygować doktryny teologiczne oparte na autorytecie Objawienia i Tradycji.

Tego rodzaju zaufanie ma swe zakorzenie zarówno w Objawieniu⁸ i Tradycji właśnie, choć w wypadku Karola Wojtyły miało swe źródła także w jego biografii, rodzaju wykształcenia i cechach osobowości. Nie uchyla to jednak pytania o epistemologiczną zasadność tego zaufania, o jego uzasadnienie przez doświadczenia historyczne, ani też o jego szczegółowe konsekwencje doktrynalne, społeczno-kulturowe i duszpasterskie.

Karol Wojtyła nie był (inaczej niż np. Joseph Ratzinger) „z zawodu” teologiem, i nie był nadmiernie przywiązany do szczegółów współczesnych doktryn teologicznych, na dopracowywanie których aktualny stan poszczególnych dyscyplin

naukowych musiałby mieć znaczny wpływ, gdyby teza o zbieżności wiedzy objawionej z przyrodzoną miała być traktowana poważnie i ściśle; bardziej zależało mu na zachowaniu w nienaruszonym stanie ogólnego „ducha” chrześcijaństwa, wyrażającego się np. w niezmienności wiary w to iż Wszechświat, jak też człowiek, jest dziełem Boga (cokolwiek miałyby to znaczyć w tłumaczeniu na „konkret” naukowej kosmologii względnie biologii), niż na naukowym ugruntowywaniu tezy, iż – by pozostać przy tym samym przykładzie – dzieło to zrealizowało się w takim a takim czasie⁹ lub choćby, że w ogóle zrealizowało się w konkretnym, wskazanym przez odpowiednią naukę empiryczną czasie. Dlatego też nie był skłonny (podobnie jak jego przyjaciele – fizycy o tradycyjnie katolickich przekonaniach) dopatrywać się w poszczególnych odkryciach czy teoriach naukowych dowodów czy też argumentów na rzecz szczegółowych tez teologicznych. Zdawał sobie bowiem sprawę, iż każdy konkretny język teologiczny jest tylko jedną z możliwych artykulacji czy „objaśnień” kierunku, w którym zmierza wiara, a który nauka może wspomagać z pewnego zdrowego dla obu stron dystansu.

Perspektywa taka odsuwa na bok kwestię zasadności rozumowań epistemologicznych typu pierwszej i drugiej (a po pewnym jej uszczegółowieniu w kierunku języka konkretnej gałęzi nauki – także piątej) Tomaszowej drogi do Boga, uzależniających apologetyczną wartość i przydatność nauki od zbieżności jej tez z pewną konkretną (np. fizykopodobną – utożsamiającą Pierwszy Motor z Bogiem) artykulacją prawd wiary. Z drugiej jednak strony, niejako zwalniając teologię z obowiązku utrzymywania kompatybilności jej języka z językiem nauki, sprzyja teologicznemu konserwyzmowi (i bez tego często przesadnemu w kościele katolickim, zwłaszcza za pontyfikatu Jana Pawła II) i w pewnym sensie zawiesza w próżni pozytywne relacje teologii do nauki. Ponadto czyni teologię, i opartą na niej katechezę, ciężkostrawnymi dla wielu ludzi nauki¹⁰ – przeciwnikom zaś światopoglądu religijnego ułatwia ataki nań jako na antynaukowy¹¹. Skoro przy tym poszczególne nauki nie mają dostarczać uzasadnień (a przynajmniej bezpośrednich uzasadnień) dla poszczególnych tez konkretnej doktryny teologicznej, a tylko wkomponowywać się w ogólne dążenie do prawdy będące powołaniem całej ludzkości i całej kultury, i to zasadniczo niezależne od „światła wiary” związanego z przesłaniem konkretnej religii (choć Wojtyła nie wątpił iż religie, a zwłaszcza chrześcijaństwo, oferowały i oferują naukom cenne wskazówki metodologiczne¹²), to wskazówki te mają w takiej perspektywie li-tylko „techniczne” znaczenie), to wartość nauki okazuje się być bardziej związana z samym poszukiwaniem prawdy niż z możliwością dotarcia do niej, a zatem okazuje się być wartością bardziej etyczną niż epistemologiczną – wysokiej rangi etycznym dobrem nawet wtedy, gdy przytrafiają się jej pomyłki.

3. Wierność czy uczciwość?

Powyższa konkluzja wydaje się być w pełni zgodna zarówno z etycznym w pierwszym rzędzie kierunkiem filozoficznych zainteresowań Karola Wojtyły, jak z bardzo szerokim i „szczodrym” widzeniem przezeń dobra w różnych dziedzinach myślenia i kultury. Nasuwa jednakże pytanie: czy z chwilą, gdy uczciwe poszukiwanie prawdy sprowadza człowieka nauki na drogę pomyłki nie tylko profesjonalnej, np. opracowania nietrafnej teorii z zakresu pewnej dziedziny fizyki albo biologii, ale i światopoglądowej, np. błędnego teologicznie pojmowania aktu stworzenia, lub wręcz porzucenia religii, uprawianie przez niego nauki wraz z jej nieuchronnymi (w jego przynajmniej przekonaniu) konsekwencjami światopoglądowymi nadal pozostaje

obiektywnym (bo zakładamy, że subiektywnie jest w pełni uczciwy) dobrem etycznym? Jest to w istocie pytanie o relację aktu sumienia do obiektywnej prawdy etycznej, ważne w całej twórczości Wojtyły. Wielu mniej autorytarnie nastawionych teologów i etyków odpowie bez wahania: uczciwość, także intelektualna, jest bezwarunkowym dobrem etycznym bez względu na błędy, do których może doprowadzić. Karol Wojtyła był jednak ostrożniejszy i – zwłaszcza w swych oficjalnych wypowiedziach jako papież – starał się silnie wiązać uczciwość wyborów i działań ludzkich z obiektywną prawdą etyczną, tę ostatnią zaś – ze zobiektywizowanymi treściami Objawienia oraz nauczania Kościoła. Inaczej mówiąc: ci, co się uczciwie myślą, nie są (lub nie do końca są) w porządku, i nie mogą być pewni iż realizują dobro.

Wskazaną tu dwuznaczność myśli Wojtyły dzieli z ogromną częścią tradycji chrześcijańskiej, a zwłaszcza katolickiej (pewnie nurty myśli prawosławnej, jak też protestanckiej, są tu bardziej jednoznaczne, i to w obu kierunkach). Wypada wyraźnie powiedzieć, iż w wielu praktycznych sytuacjach nie da się pogodzić wody z ogniem i trzeba się zdecydować: albo dobro (ewentualnie: wyższe dobro) realizuje uczciwy, albo wierny (wierny przykazaniom, autorytetom, zastanemu światopoglądowi, itd.). Jest tak w wypadku wszelkiego rodzaju dóbr etycznych, ale w związku z tym specyficznym dobrem, którym jest nauka, w grę wchodzi jeszcze inne, kłopotliwe pytanie: czy wyciąganie z wyników naukowych daleko idących wniosków światopoglądowych mieści się w granicach naukowej uczciwości?

Odpowiedź na to pytanie należy już nie tylko do etyki, lecz i do epistemologii. Wielu naukowców i wielu ludzi wiary (także i ateistycznej) odpowie: nie mieści się i niech każdy pilnuje granic swej specjalności, bo nauka a światopogląd to różne dziedziny. Tak dziś z reguły uważają wierzący, lecz nie fundamentalistyczni biologowie (fizycy, z przyczyn już wskazanych, są zwykle znacznie ostrożniejsi). Dobra Pawłowa i Tomaszowa tradycja każe jednak odpowiedzieć: mieści się! Bez przywołania tej tradycji trudno zaś byłoby, z katolickiego (i w szczególności Karola Wojtyły) punktu widzenia, przekonująco ugruntować tezę, iż nauka jest etycznym i religijnym dobrem. Co więcej, dostępna nam wiedza dotycząca zarówno dziejów nauki jak jej metodologii, a także wyposażenia wielu (zapewne większości) wybitnych uczonych-przyrodników – na czele z Newtonem i Einsteinem – czyni dość nieprawdopodobnymi od strony psychosocjologicznej rachuby, iż takie radykalne rozseparowanie kompetencji jest na dłuższą metę realne, nawet gdyby miało być pożądane. Jeśli zaś nie jest realne (a tym bardziej, jeżeli nie jest też pożądane), to zaakceptowanie naukowego poszukiwania prawdy jako bezwarunkowego dobra etycznego musi się, przynajmniej co do zasady, rozciągać także na możliwe niekorzystne dla religii (a już na pewno – dla konkretnych tez poszczególnych doktryn teologicznych, np. odrzucających losowy charakter procesów ewolucyjnych¹³) wyniki poszukiwań prowadzonych „na pograniczu”.

Konfrontowanie się z takimi sytuacjami, których w dziejach i w teraźniejszości nauki nie brak, wystawia na ciężką próbę Pawłowo-Tomaszowy optymizm, zgodnie z którym rozum uczciwie i *lege artis* badający przyrodę „z konieczności” prowadzi ku Bogu. Z punktu widzenia najwyższego hierarchy kościelnego, i to bardzo uczulonego zarówno na doktrynalną jednoznaczność nauczania Magisterium, jak na wszelkie groźby podważania go, dochodzi jeszcze konieczność ścisłego trzymania się wyraźnych, i oficjalnie uznawanych za niezmiennie, „twardych” składników doktryny, które jeśli nawet nie w teorii, to w praktyce papieskiego nauczania muszą być wyłączone z możliwości podważania ich przez rozwój nauki. Z problemem tym Jan Paweł II spotkał się już na początku swego pontyfikatu¹⁴. Sposób rozwiązania go przez papieża wydaje się (chyba z konieczności) nie całkiem konsekwentny:

z jednej strony bowiem prawdę naukową, tak jak i samą naukę, uznaje się za bezwarunkowe i autonomiczne dobro bez względu na jej relację do prawdy objawionej, z drugiej – prawda objawiona (a w praktyce jej artykułacje w konkretnych językach teologicznych) musi być uznana za nadrzędną i niekwestionowalną. Papież próbował zaradzić tej trudności przy pomocy koncepcji swoistego „dwugłosu” wiary i rozumu (czy też nauki i teologii), w jego opinii dopełniających się wzajemnie¹⁵. Jeśli jednakże sytuacja spójnego, niekonfliktowego dwugłosu jest na razie tylko postulatem i celem, to jak traktować aktualne sytuacje, w których różnica zdań i konflikt w oczywisty sposób istnieją?

Jan Paweł II nie rozwiązał tej kwestii w wyraźny i jednoznaczny sposób. Być może przeszkodził mu w tym zbyt wysoki poziom ogólności jego refleksji i nauczania w tym zakresie. Papież ujmował bowiem problem nauka-religia „z lotu ptaka”, bardziej od strony ducha ogólnych zasad chrześcijańskich i katolickich (a głównie tomistycznych) wypracowanych przez wieloma wiekami, niż od strony szczegółowej „literary” konkretnych pytań i napięć pojawiających się wraz z rozwojem poszczególnych dziedzin nauki i doktryn teologicznych w ostatnich dziesięcioleciach¹⁶. To ostatnie wymagałoby dokładnego przyjrzenia się, jakie aktualnie pojawiające się w nauce teorie i odkrycia, i w jaki sposób konfrontują się z tezami konkretnych doktryn teologicznych, czy tezy te (i w tym sformułowaniu) należą do skarbnicy prawd objawionych głoszonych przez Magisterium, zaś przede wszystkim – jaki stopień faktycznego uzasadnienia przysługuje metafizycznym czy teologicznym wnioskom wysnuwanym z poszczególnych naukowych teorii lub faktów. W różnych dziedzinach i fazach rozwojowych nauki sytuacja pod tym ostatnim względem wygląda bowiem różnie: ogólnie mówiąc, im wyższy stopień ścisłości dyscypliny naukowej i wyższa jej klarowność metodologiczna oraz świadomość własnych założeń ontologicznych i epistemologicznych (a także wyznaczanych przez jej własną specyficzną metodę badawczą – nie przez „metodę naukową”, które to pojęcie jest w tym kontekście stanowczo zbyt ogólnikowe i wieloznaczne – granic możliwej ewolucji tych założeń i granic jej „tolerancji” w kwestiach metafizycznych), tym większa możliwość osiągnięcia wysokiego i trudnego do zakwestionowania poziomu zasadności metafizycznych konsekwencji poszczególnych okoliczności (pojawiających się hipotez, uznawanych teorii, faktów empirycznych, dopuszczalnych interpretacji tych faktów itd.) zaistniałych w obszarze tej dyscypliny.

Jedną ze słabych stron współczesnego dyskursu światopoglądowego prowadzonego – rzeczywistość lub rzekomo – w kontekście nauki jest bowiem niechęć do wyraźnego uznania istotnych różnic metodologicznych i epistemologicznych dzielących różne dyscypliny naukowe (a nawet różne działy tych samych dyscyplin, np. biologii), a w konsekwencji – różnego statusu tez metafizycznych i światopoglądowych odwołujących się, w dobrej lub niekoniecznie dobrej wierze, do okoliczności pojawiających się w różnych dziedzinach nauki. Następstwem tego może być albo uznawanie perspektywy poznawczej jednej dyscypliny naukowej (np. fizyki albo biologii) za z definicji reprezentatywną dla „nauki”, albo stwarzanie wrażenia, iż stanowisko „nauki” w danej, nawet szczegółowej kwestii metafizycznej jest jednolite – a czasami nawet, iż jest raz na zawsze rozstrzygające i niezmiennie.

Jan Paweł II wykazywał wiele zrozumienia dla dialogu między przedstawicielami różnych dyscyplin naukowych, i wiele zaangażowania w zarówno w organizowanie takiego dialogu (na spotkaniach w Castel Gandolfo i przy innych okazjach), jak w promowanie wewnątrz Kościoła atmosfery respektu dla nauki i poszanowania jej wolności i autonomii, m.in. w związku ze sprawą Galileusza. Wydaje się jednak, iż chwilami przeceniał

znaczenie środków socjotechnicznych czy też psychologicznych i związanych z PR-em, a nie doceniał wagi rzeczywistych, merytorycznych problemów, których nie zalał się uśmiechami ani dobrą atmosferą na spotkaniach. W szczególności, jego ogólnie konserwatywne nastawienie teologiczne raczej nie stwarzało zachęt do poszukiwań w zakresie języka doktryny katolickiej idących na tyle daleko, by mogły one zadziałać na zasadzie „ucieczki do przodu”, wychodząc naprzeciw istotnym od strony światopoglądowej pytaniom dopiero kielkującym w poszczególnych dziedzinach nauki, lub tym bardziej – proponując nowy język (lub języki) teologiczne kompatybilne z nowoczesnymi językami teoretycznymi poszczególnych dyscyplin naukowych, zamiast biernego czekania na ukształtowanie się sformułowań tych pytań, a często i odpowiedzi niekoniecznie zgodnych z tradycyjnym nauczaniem Kościoła, w językach albo niespójnych z aktualnymi standardami ortodoksji teologicznej albo, co gorsza, spójnych lecz skłaniających do sugestii (by nie użyć mocniejszego określenia), iż najnowsze odkrycia naukowe nauczanie to podważają czy wręcz obalają. Przykładem tego mogą być kontrowersje wokół najnowszych teorii kosmologicznych używających (mówiąc w wielkim uproszczeniu) zamkniętej osi czasu, lub spory wokół teorii inteligentnego projektu w biologii.

Jest jasne, iż bardzo złożony problem poprawnego i „uczciwego” sformułowania poszczególnych wniosków metafizycznych wyprowadzanych z różnych teorii i faktów naukowych, a zwłaszcza warunków ich zadowalającego uzasadnienia, rozwiązywać da się tylko na gruncie określonych założeń metodologicznych i teoriopoznawczych, z natury rzeczy dyskusyjnych. Prócz swej czysto poznawczej złożoności, problem ten jest jak na razie zbyt zideologizowany, by można się było w rozsądnym czasie spodziewać powszechnej, czy choćby szerokiej zgody ogółu środowisk naukowych (z zakresu różnych dyscyplin) w kwestii – skrótkowo mówiąc – relacji poznawczych między „fizyką” (tzn. nauką o przyrodzie) a metafizyką (w tym odnośnymi działami teologii katolickiej lub innej), a szczególnie zasad uprawnionego wywodzenia wniosków metafizycznych z tez nauki; bardziej już realistycznie wygląda możliwość takiej zgody w skali poszczególnych dyscyplin lub rodzin spokrewnionych metodologicznie dyscyplin naukowych. Również po stronie Kościoła brak jest wyraźnego stanowiska (którego nie zastąpią ani ogólnikowe deklaracje o „poszanowaniu wolności i autonomii” badań naukowych, ani też incydentalne i raczej arbitralne pod względem metodologicznym interwencje w rodzaju Deklaracji Rady Naukowej Episkopatu Polski w sprawie ewolucji z listopada 2006 r.¹⁷) określającego warunki uznawania zasadności teologicznych wniosków wywodzonych z nauki – bo trudno mieć wątpliwości iż nie wszystkie tego rodzaju wnioski, nieraz nader słabo uzasadnione, Kościół winien akceptować.

Niewątpliwa trudność tkwi w tym, iż język konkretnej teorii naukowej musi być konfrontowany z językiem konkretnej doktryny teologicznej, a nie po prostu z „nauczaniem Kościoła”; wybór zaś konkretnego języka teologicznego jako aktualnie reprezentatywnego dla (zwyčajnego) nauczania Kościoła w jakiejś jego dziedzinie z wielu powodów, m.in. duszpasterskich, nie może być uzależniony wyłącznie od zapotrzebowań pojawiających się na styku z pewnym szczególnym obszarem badań naukowych. Dodajmy, iż nawet gdyby tak było, to przy dzisiejszym tempie rozwoju niektórych nauk, i dzisiejszym poziomie skomplikowania i hermetyczności ich języków, oczekiwania iż teologowie, a tym bardziej Magisterium (ze swej natury działające z namaszczeniem i niespiesznie), będzie na bieżąco nadążać za tymi zapotrzebowaniami, wydają się mało realistyczne. Dzisiejsze czasy różnią się pod tym względem od czasów Tomasza z Akwinu, kiedy to wystarczyło sformułować i podsumować wyniki ówczesnej embrionalnej nauki w mniej

więcej jednolitym, arystotelesowskim języku, skonfrontować je z podobnie jednolicie, w arystotelesowsko-Tomaszowy sposób sformułowaną teologią, wskazać punkty zbieżności, i sformułować program „dalszego harmonijnego rozwoju” obu nieskonfliktowanych dziedzin zgodny z zasadą *philosophia ancilla theologiae*. Stąd też Tomaszowa – w znacznej mierze przejęta przez Jana Pawła II – recepta na „współdziałanie” nauki z teologią, choć być może trafna w założeniu, staje pod poważnym znakiem zapytania od strony „technicznych” możliwości realizacji w dzisiejszych warunkach.

Ze swych kontaktów ze światem nauki Jan Paweł II niewątpliwie wyniósł świadomość tych trudności, co nie uchroniło go od pewnych błędów w poruszaniu się po śliskim gruncie „pogranicza”: wystarczy wspomnieć bezkrytyczne powołanie się w mowie do uczonych w 1981 r. na o 30 lat wcześniejszą wypowiedź Piusa XII, zawierającą (wprawdzie nie we fragmencie zacytowanym przez Jana Pawła II) tezę, iż kosmologiczna teoria Wielkiego Wybuchu definitywnie i „z przyrodniczą ścisłością” dowodzi faktu stworzenia świata przez Boga przed 5 miliardami lat. Odnotujmy, że od takiego sposobu myślenia bardzo stanowczo i wręcz z zażenowaniem odżegnują się katolicy duchowni w najwyższym stopniu kompetentni w dziedzinie kosmologii, poczynawszy od jednego z twórców współczesnej kosmologii, ks. Georgesa Lemaitre'a, a skończywszy na doktorze h.c. AGH (z inicjatywy ówczesnego Wydziału Fizyki i Techniki Jądrowej), ks. Michale Hellerze (skądinąd osobie bliskiej Janowi Pawłowi II). Trudno natomiast powiedzieć, czy Papież zdawał sobie sprawę z istnienia trudności bardziej zasadniczej, bo sięgającej – jak się wydaje – istoty poznawczego kontaktu człowieka ze światem: niewyraźności treści doświadczenia Tajemnicy, towarzyszącego wielkim odkryciom w najwyższej rozwiniętych naukach. Zdaniem niektórych, w tym ks. prof. Hellera, to właśnie takie doświadczenie otwiera badaczowi przyrody drzwi do Transcendencji. Jest to jednak zupełnie co innego, niż potwierdzanie albo falsyfikowanie przez teorię naukową, albo przez wynik eksperymentu, konkretnej pozytywnej tezy teologicznej, np. dotyczącej wyżej wspomnianego stworzenia świata. Co więcej: doświadczenie Tajemnicy, *Sensu*¹⁸ albo Transcendencji jest doświadczeniem ponadkonfesyjnym. Doświadczenia duchowe o poza- czy ponadkonfesyjnym punkcie wyjścia mogą być wprawdzie, i często są, wykorzystywane w apologetyce określonej religii lub wyznania po zinterpretowaniu ich w języku stosownej doktryny teologicznej, ale trudno wtedy przypisywać im samoistną wartość apologetyczną korzystną dla danej religii lub danego typu metafizyki religijnej (np. monoteizmu, panteizmu lub tego podobnych.). Arbitralne przypisanie takim doświadczeniom „właściwej” wykładni teologicznej wygodnej dla danej religii – np. „dopowiedzenie”, iż za naukowym poczuciem „dotknięcia tajemnicy”, np. w związku ze szczególną, logiczną i piękną strukturą równań kosmologicznych, niechybnie kryje się po chrześcijańsku pojmowany wszechmocny i wszechlogiczny, osobowy Bóg-Stwórca, jest zaś zabiegiem co najmniej kontrowersyjnym i z pewnością daleko wykraczającym poza nawet bardzo liberalne zasady wywodzenia metafizycznych wniosków z rozwoju nauki.

Kontrowersje takie towarzyszą od prawie 2 tys. lat wykorzystanej tu jako motto tezie św. Pawła, a od ponad 700 lat – Tomaszowym drogom do Boga i setkom rozumowań do nich się odwołujących lub na nich wzorowanych. Nie są od nich wolne także wypowiedzi oraz sposób myślenia i działania Jana Pawła II odnoszący się do trudnego czasem (a nawet kłopotliwego) dobra, jakim jest nauka i badania naukowe wraz z ich wyrostłym w ostatnich wiekach ogromnym autorytetem poznawczym i społecznym, często rywalizującym z autorytetem religii. Czy nauka – dla ludzkości będąca przede wszystkim wielkim poznawczym i praktycznym dobrem – jest mimo to problemem

dla religii, czy jest nim tylko dla pewnych jej historycznych form i właściwych tym formom pojęć albo twierzeń? Bez względu na ocenę stanowiska i dorobku Jana Pawła II w tym zakresie, pytanie to pozostaje aktualnym.

✉ **Michał Siciński**

Katedra Kulturoznawstwa i Filozofii WNSS AGH

¹ Por. np. M. Siciński, *O sensowności w świecie, w metafizyce i w nauce*, Studia Humanistyczne nr 5, Kraków 2007, s. 20–21 (w druku).

² Por. np. M. Heller, *Spotkania z nauką*, SIW Znak, Kraków 1974, s. 133–134.

³ Np. Pius XII, *Istnienie Boga w świetle nowoczesnej przyrodniczej wiedzy*, Przegląd Powszechny, styczeń–czerwiec 1952, s. 1–16.

⁴ Por. np. R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi że świata nie został zaplanowany*, PIW Warszawa 1994; *Oświadczenie Rady Naukowej Episkopatu Polski w sprawie ewolucji*, 2006, www.episkopat.pl

⁵ Por. np. P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka*, w: *Pisma*, t. 4, IW Pax, Warszawa 1993.

⁶ Por. znany aforyzm Franciszka Bacona „Umysłowi ludzkiemu nie skrzydeł trzeba, lecz ołowiu”.

⁷ Por. przypis 3.

⁸ Por. motto.

⁹ Wg stwierdzenia papieża Piusa XII z 1951 r. – ok. 5 mld lat temu (Pius XII, op.cit., s.15).

¹⁰ Por. np. M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Biblos, Tarnów 1992, s. 76–82 i in.; O. Pedersen, *Konflikt czy synteza?*, Biblos, 1997, s. 144–175 i in.

¹¹ Np. R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz...*, ibidem; *Bóg urojony*, Wyd. CiS, Warszawa 2007.

¹² Por. np. Jan Paweł II, *Encyklika Fides et Ratio*, Biblos, Tarnów 1998, s. 66–70 i in.; J. Życiński, *Inspiracje chrześcijańskie w rozwoju nauki*, Wyd. KUL, Lublin 1999.

¹³ Por. *Oświadczenie Rady Naukowej Episkopatu...*, op.cit., s. 1–3.

¹⁴ Por. S. Hawking, *Krótką historia czasu*, Wyd. Zys i S-ka, Warszawa–Poznań 2000, s. 135; M. Siciński, *Kosmologia a teologia – problemy stare i nowe*, w: I. S. Fiut (red.), *Idee i myśliciele*, t. VI, s. 213–227.

¹⁵ Jan Paweł II, op.cit., s. 47–55.

¹⁶ Jan Paweł II, *Allocution of His Holiness Pohn Paul II*, w: H. Bruck, G. Coyne, ... (eds.), *Astrophysical Cosmology. Proceedings of the Study Week on Cosmology and Fundamental Physics, Sept. 28–Oct. 2, 1981*, Vaticano 1982, s. XXVIII–XXIX.

¹⁷ Por. przypis 4 i 13.

¹⁸ Por. I. Kopaniszyn, M. Siciński, *The scientific and spiritual experience: mythos versus logos, creation versus consumption*, w: *Proceedings of the international seminar „Ethnicity and Power”, Yalta 2007* (w druku); M. Siciński, *O sensowności...*, op.cit., s. 18.

fol. Paweł Sulirski



5 kwietnia 2000 r. audiencja generalna na Placu św. Piotra

Twórczość techniczna a wymogi kreowania i rozpowszechniania Dobra w nauczaniu Jana Pawła II

W przebogatym dziedzictwie myśli i nauk naszego Wielkiego Rodaka, Ojca Świętego Jana Pawła II dominują oczywiście wątki filozoficzne i teologiczne. Jednak studiując tę bogatą schedę można odnaleźć wskazówki dotyczące także twórczości technicznej, czyli dziedziny uprawianej między innymi przez naukowców AGH, którzy z wdzięczności za tę naukę przyznali Papieżowi w 2000 r. tytuł Doktora Honoris Causa tej uczelni. Tytuł ten został przyjęty i w dniu 4 marca 2000 r. w Auli Klementyńskiej na Watykanie niżej podpisany w imieniu społeczności AGH miał zaszczyt wręczyć ten tytuł, który został przyjęty przez Ojca Świętego z wdzięcznością i ze zrozumieniem.

W tej krótkiej z konieczności pracy spróbujemy wskazać, jakie elementy złożyły się na syntezę wymogów kreowania i rozpowszechniania Dobra, stale obecnych w nauczaniu Jana Pawła II, oraz specyficznej problematyki związanej z kreowaniem, rozpowszechnianiem i rozwijaniem nowoczesnej techniki.

Mało kto miał okazję przekonać się, że Papież Polak interesował się także osiągnięciami techniki. Czynił to jednak nie z powodu wygody, jaką ta technika zapewnia, lecz ze względu na doniosłe i dalekosiężne konsekwencje cywilizacyjne odkryć dokonywanych na gruncie nauk technicznych. Poprzez przemożny wpływ, jaki wywiera na nasze życie, technika nie może być postrzegana jako moralnie obojętna. Papież to dostrzegał i doceniał, przeto często w swoich pismach wskazywał na prymat Dobra nad Postępem, zwłaszcza tym osiąganym za wszelką cenę. Zwracając się wprost do twórców techniki wielokrotnie podkreślał, że opracowywanie nowych technologii nigdy nie może być wolne od refleksji, do czego ta technika może być użyta, a także tego, w jaki sposób może być nadużyta. Formułując cele dla nowej techniki trzeba zawsze najpierw pytać, komu dane rozwiązanie techniczne będzie służyć, a dopiero potem zastanawiać się, jak je osiągnąć. Bez takiej „busoli moralnej” niesłychanie łatwo jest zgubić właściwy kierunek i zamiast zmierzać do rozwoju techniki służącej człowiekowi – zaplątać się w meandrach techniki, która człowieka poniża albo zagraża jego bytowi.

Wskażmy w tej pracy konkretnie, gdzie szukamy i gdzie znajdujemy w nauczaniu Ojca Świętego tę syntezę wartości Dobra i rozwoju technologii. Wiedza techniczna, jaką tworzymy w gronie badaczy i twórców nowych technologii posiada swoją specyfikę i swoją wewnętrzną logikę. Pozornie ma ona wiele wspólnego z każdą inną pracą naukową, ponieważ początek i istota pracy badawczej inżyniera polega na odkrywaniu Prawdy. Jednak Prawda odkryta przez inżyniera różni się od Prawdy odkrytej przez filozofa. Prawda filozofa służy lepszemu opisowi i lepszemu zrozumieniu czegoś, co istnieje. Prawda inżyniera służy kreowaniu czegoś, co wcześniej nie istniało, a co dzięki wielkoprzemysłowej produkcji może w krótkim czasie wypełnić sporą część świata, także tę, którą chcemy uważać za naszą intymną i prywatną. Chwila zastanowienia nad tym, jak zmieniły naszą codzienność takie wynalazki, jak telewizor, komputer, Internet, telefon, samochód itp. pozwala zrozumieć, że Prawda odkrywana na gruncie nauk technicznych ma ogromną moc przekształcania świata.

W nauczaniu Jana Pawła II pojęcie Prawdy zajmuje miejsce szczególne, a encykliki *Veritatis splendor* i *Fides et ratio* są głównie poświęcone zagadnieniu istoty Prawdy i sposobu docierania do

Prawdy. Z tego powodu stanowią one szczególnie cenny i szczególnie przydatny zbiór wskazówek i nauk, których przyjęcie i zaakceptowanie porządkuje warsztat naukowy także w zakresie twórczości technicznej. Jest to ważne i potrzebne inżynierom, ponieważ daje możliwość wyboru właściwej drogi w gąszczu niezliczonych potencjalnie możliwych kierunków rozwoju dyscyplin naukowych. Pochylmy się z uwagą nad tą nauką i wykorzystajmy zawartą w niej mądrość.

W encyklice *Veritatis splendor* czytamy słowa, które niezwykle głęboko wnikają w samą istotę poznania naukowego. Cytuję: „W głębi serca [człowiek] stale tęskni za absolutną prawdą i pragnie w pełni ją poznać, czego wymownym dowodem są niestrudzone poszukiwania, jakie prowadzi on na każdym polu i w każdej dziedzinie”. Takie są także początkowe i pierwotne motywacje twórców techniki i uświadomienie sobie istoty tej tęsknoty za prawdą absolutną ułatwia uporządkowanie działań także w zakresie techniki.

Ojciec Święty stworzył też nadzieję na osiągalność celów, do których dążymy w technice. „Dzisiaj – mówił Papież w Toruniu do zebranych tam rektorów wszystkich polskich uczelni – nierzadko usiłuje się nam wmówić, iż skończył się bezpowrotnie czas pewności poznania prawdy oraz że jesteśmy nieodwołalnie skazani na totalny brak sensu, na prowizoryczność poznania, ciągłą zmienność i względność”. Przeciwwstawienie się tym defetystycznym poglądom w pismach Jana Pawła II powinno dać nam nową podniechęć do tego, aby przez naukowe poznanie i technologiczne wykorzystanie posiadanej wiedzy jeszcze skuteczniej „czynić sobie Ziemię poddaną”. Za to także winni jesteśmy Ojcu Świętemu naszą wdzięczną pamięć.

Prawdy, które odkrywamy i praktyczne działania, które podejmujemy w technice, wynikają z praw przyrody. Prawa te poznajemy jednak w naukach technicznych fragmentarycznie, skupiając się na wąskich szczegółach – niekiedy tak dalece, że najczęściej tracimy z pola widzenia ogląd całości. Taka optyka nie sprzyja jednak samej istocie naukowego poznania, w związku z tym winni jesteśmy wdzięczność Ojcu Świętemu za te Jego dzieła, w których przypominał On nam, że jako uczonych obowiązuje nas konieczność myślenia w kategoriach całości, która (jak wiemy) nie jest po prostu sumą części składowych. W *Fides et ratio* Papież wspominał z troską o rozpowszechniającym się wtedy (a także obecnie) zjawisku fragmentaryzacji wiedzy, która sprawia, że „wielu zastanawia się, czy ma jeszcze sens samo pytanie o sens”.

Obok zalecenia zmierzającego do tego, byśmy w naszych badaniach, z konieczności dociekliwych i szczegółowych, nie tracili z pola widzenia całości badanego zjawiska czy procesu, w pismach Ojca Świętego można odnaleźć wiele dalszych, szczegółowych metodologicznych wskazówek. W tej samej encyklice *Fides et ratio* Papież zachęcał nas, byśmy w swoich badaniach naukowych nie poprzestawali na płytkim empiryzmie, lecz sięgali „poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego”. Jest to wyzwanie wyjątkowo ambitne, szczególnie w dziedzinach nauk tak ściśle związanych z konkretem, jak nauki techniczne, ale warto dokładać starań, aby mu sprostać.

Pracując w obszarze nauk technicznych nie poprzestajemy na samym poznawaniu rzeczywistości, lecz poszukujemy sposobów przekształcania jej tak, by były użyteczne dla ludzi. Ta praca inżynierów w obszarze badań stosowanych, w dziedzinie pracy dla gospodarki i dla przemysłu zyskiwała także uznanie Papieża, czego dowody znajdujemy między innymi na początku encykliki *Laborem exercens*. Czytamy tam: „Z pracy swojej ma człowiek pożywać chleb codzienny i poprzez pracę ma się przyczyniać do ciągłego rozwoju nauki i techniki, a zwłaszcza do nieustannego podnoszenia poziomu kulturalnego i moralnego społeczeństwa, w którym żyje jako członek braterskiej wspólnoty.” Dzisiaj, gdy Autora tych słów nie ma już między nami – odczytujemy w tym zdaniu bliską nam wizję jedności i jednoimienności powstającego w następstwie naszej pracy rozwoju techniki oraz możliwego – właśnie na tej bazie! – rozwoju kultury i humanistycznych wartości społeczności ludzkiej.

Na pozór, ale tylko na pozór, przebogata działalność nauczycielska i autorska Ojca Świętego w ciągu Jego długiego i owocnego pontyfikatu, odwołująca się do spraw wiary, rozgrywająca się w sferze ducha, nawiązująca do pojęć i wartości moralnych – była bardzo daleka od konkretnych związanych ze światem techniki. Oczywiście Ojciec Święty Jan Paweł II, w swojej posłudze i nauczaniu, obejmującym wszystkie sfery życia człowieka, wskazywał nowe drogi ku przyszłości także i w technice, umacniając nas duchowo tak, aby nam pomóc we właściwym wykorzystaniu sił twórczych. Jednak śledząc zasadnicze wątki prac i publikacji niezującego już niestety Papieża można odnieść wrażenie, że znacznie bliższa była Mu problematyka badań humanistycznych czy nawet nauk ścisłych, niż zawiloci badań w zakresie techniki.

Sąd taki byłby zdecydowanie niepełny. Problematyka nauk technicznych nie umykała uwadze Ojca Świętego, tylko niejako schodziła na dalszy plan wobec pilnej potrzeby dokonywania zupełnie fundamentalnych rozstrzygnięć, jakie muszą być podejmowane w obszarze humanistyki w związku z niesłuchanie szybkimi i radykalnymi przemianami, jakim podlegał świat w okresie kiedy On był następcą Świętego Piotra. Uważnie słuchając słów Papieża wtedy i czytając teksty Jego encyklik oraz homilii teraz, odnajdujemy w nich bez trudu elementy pośrednio bądź bezpośrednio odnoszące się do nauk technicznych. By wydobyć pierwszy z wielu przykładów warto wspomnieć troskę Papieża, który na spotkaniu z profesorami Papieskiej Akademii Nauk (10 listopada 1979) mówił: „Człowiek dzisiejszy zdaje się być stale zagrożony przez to co jest jego własnym wytworem”. Czy można krócej, bardziej lapidarnie, a jednocześnie celnie oddać to, co stanowi przedmiot naszego stałego zatroskania na gruncie nauk technicznych?

Albo inny cytat: „Technika bez etyki szybko staje się wrogiem człowieka, oparta natomiast na etycznych podstawach przychodzi mu z pomocą w urzędowaniu świata i kształtowaniu samego siebie”.

Te rozsiane elementy papieskiej mądrości odnoszące się do nauk technicznych są tym bardziej cenne, że trzeba je z uwagą wydobywać i kolekcjonować jak wartościowe klejnoty, studiując liczne prace Jana Pawła II i obcując w ten sposób z Jego nauczaniem w znacznie szerszym wymiarze.

Szukać jednak warto, gdyż myśli Papieża dotyczące techniki, chociaż czasem trudne do odnalezienia wśród ogromu Jego różnotematycznych prac, stanowią dzisiaj dla nas nieocenioną pomoc w odnajdywaniu właściwych celów badawczych i dydaktycznych wśród ogromnej liczby celów osiągalnych, lecz nie zawsze godnych tego, by je osiągać.

Wprawdzie wiemy, że sama technika jako taka, jest moralnie obojętna, gdyż złe skutki wiążą się wyłącznie ze złym użyciem wyników powstających w następstwie rozwoju techniki, jednak nie zwalnia to nas, twórców i transformatorów technik, od stałej

potrzeby stawiania tych najtrudniejszych pytań oraz od poszukiwania na nie odpowiedzi. W tym dziele refleksji moralnej nad rozwojem techniki i nad wynikami badań naukowych potrzebujemy pewnego i niezawodnego punktu oparcia na zewnątrz systemu nauk technicznych – i z wdzięcznością dostrzegamy takie wskazówki i taką pomoc w mądrości Ojca Świętego, którą dzielił się On z nami przy wielu okazjach.

Już w tekście pierwszej encykliki *Redemptor hominis*, przygotowanej wkrótce po wyborze Ojca Świętego na Stolicę Piotrową (4 marca 1979 r.) czytamy Jego pełne troski słowa: „Czy wszystkie dotychczasowe osiągnięcia techniki idą w parze z postępem etyki i duchowym postępem człowieka? (...) Czy w ludziach (...) nie narasta zwłaszcza dążenie do tego, aby w całości rozwój materialny, techniczno-produkcyjny, wykorzystał do celów wyłącznego panowania nad drugimi. Tę swoją smutną zadumę nad techniką i skutkami jej rozwoju Jan Paweł II zakończył wtedy sformulowaniem, które do dzisiaj nie straciło nic ze swojej aktualności: „Rozwój techniki oraz naznaczony panowaniem techniki rozwój cywilizacji współczesnej domaga się proporcjonalnego rozwoju moralności i etyki”.

Jest to niesłuchanie cenna i przenikliwa myśl. To jest wszak także przedmiot naszej stałej troski – by stymulowany postępem nauk ścisłych oraz wzrastaniem nauk technicznych rozwój świata zmierzał do kształtowania cywilizacji „dla ludzi” a nie cywilizacji „obok ludzi” czy nawet cywilizacji „przeciwko ludziom”. W naukach technicznych troszczymy się o to i uważamy to za jeden z ważniejszych imperatywów naszego działania, jednak mamy świadomość, że nasze własne kwalifikacje zawodowe zdecydowanie nie wystarczają do tego, by się ustrzec od wszystkich czyhających tu niebezpieczeństw. Naszej własnej wiedzy i mądrości zdecydowanie nie wystarcza do tego, by samemu uzyskiwać w każdej konkretnej sytuacji odpowiedź na pytanie, co powinniśmy zrobić, czego unikać, a przed czym wręcz chronić ludzi, nawet jeśli trzeba porzucając wyniki już dokonanych badań. Dla technika, dla inżyniera, dla badacza w dziedzinie nauk technicznych naturalne i zrozumiałe jest pytanie „jak”. Umiemy szukać odpowiedzi, jak rozwiązywać szczegółowe problemy techniczne, potrafimy odpowiadać na pytanie, jak zbudować określoną maszynę czy jak opanować umiejętność wytwarzania określonego wyrobu. Natomiast obce są nam metody pozwalające rozstrzygać pytania zaczynające się od „czy”: czy należy dążyć do zbudowania takiej maszyny lub czy wyrób powstający w wyniku opracowanej przez nas technologii będzie służył ludziom, czy przeciwnie – będzie im zagrażał.

Tymczasem Ojciec Święty nie pozostawiał w tej kwestii cienia wątpliwości, gdy pisał (w encyklice *Fides et ratio*) „Jeśli środki techniczne nie będą podporządkowane jakiemuś celowi, który wychodzi poza logikę czystego utilitaryzmu, rychło mogą ujawnić swój charakter antyludzki, a nawet przekształcić się w potencjalne narzędzia zniszczenia rodzaju ludzkiego”. Kluczem jest więc tu znalezienie **racji** dla rozwoju techniki – **poza** techniką jako taką i poza ekonomiką („logiką czystego utilitaryzmu”).

Taki cel poza techniką i poza ekonomią ukazał nam Jan Paweł II w 1987 roku w Lublinie, gdzie powiedział do przedstawicieli świata nauki: „Człowiek jest jedynym **podmiotem** pośród świata **przedmiotów** dlatego, że jest zdolny poznawczo obiektywizować wszystko, co go otacza. Dlatego, że przez swój umysł zwrócony jest «z natury» ku prawdzie. W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje”. Technika powinna zatem potwierdzać właściwą człowiekowi podmiotowość. Taki jest jej cel nadrzędny, któremu wszystkie inne powinny zostać podporządkowane. Przyjmując tę myśl Papieża jako drogowskaz będzie nam o wiele łatwiej wartościować konkretne działania na gruncie nauk technicznych, niż gdybyśmy to mieli czynić nie mając tej wskazówki i tego punktu odniesienia.

Jeszcze bardziej podstawową i bezpośrednią wskazówkę dał nam Jan Paweł II w swojej encyklice *Fides et ratio*. Znajdujemy tam znamienne zdanie: „Należy dowartościować rozum – stwierdził Papież – nie trzeba go jednak przeceniać. Wiedza przez niego zdobyta może bowiem być prawdziwa, ale zyskuje pełne znaczenie tylko wówczas, jeśli jej treść zostaje wpisana w szerszy kontekst wiary”. Wynika z tego stwierdzenia, że wartości osiągnięcia naukowego nie należy opierać wyłącznie na jego ewaluacji w kontekście prawdziwości i logicznej spójności całego tworzonego i rozwijanego przez nas systemu naukowego. Wiedza nabiera właściwego wymiaru wtedy, gdy skorelujemy jej owoce z Wartościami, które są bardziej trwałe i niezawodne, niż system Nauki jako takiej.

Jest to wskazówka niezwykle cenna, wręcz nieoceniona dla twórców osiągnięć naukowych w zakresie nauk ścisłych i techniki, które (potencjalnie) są zdolne do przeobrażenia życia całych społeczeństw. Zwróćmy uwagę, że wszystkie odkrycia naukowe, które zapoczątkowały nowe kierunki rozwoju cywilizacji, takie jak odkrycie energii jądrowej, wynalezienie urządzeń elektronicznych, skonstruowanie nowoczesnych systemów komunikacji i wiele innych – miały swoje korzenie na gruncie nauk ścisłych i techniki. Dlatego do nas techników szczególnie mocno przemawiają argumenty Papieża, który na spotkaniu z profesorami Papieskiej Akademii Nauk (10 listopada 1979) mówił tak: „(...) Nauka stosowana już oddała i oddawać będzie człowiekowi ogromne usługi pod warunkiem, że będzie się inspirować miłością i kierować mądrością, oraz odwagą, które ją będą bronić przed ingerencją tyrańską władzy. Nauka stosowana powinna się sprzymierzyć z sumieniem, aby w trójprzymierzu: nauka – technika – sumienie – zabezpieczyć prawdziwe dobro człowieka, któremu ma służyć (...)”.

Jeszcze większy ładunek konkretnych, jakże cennych dla nas wskazówek znaleźć można w homilii wygłoszonej 15 listopada 1980 r. na spotkaniu z przedstawicielami środowisk akademickich RFN. Papież powiedział wtedy: „Poznanie naukowe doprowadziło do głęboko sięgających przemian ludzkiej techniki. W następstwie tego warunki życia człowieka na tej ziemi zmieniły się w stopniu niesłychanym i znacznie się poprawiły. Postęp poznania naukowego stał się motorem ogólnego postępu kulturalnego. Techniczne przekształcanie świata wydało się wielu celem i sensem nauki. Tymczasem okazało się, że postęp cywilizacyjny nie zawsze poprawia warunki życia. Istnieją następstwa niezamierzone i nieprzewidziane, które mogą być niebezpieczne i zubożające”.

Któż lepiej od nas inżynierów wie, jak bardzo celna jest ta diagnoza, a jednocześnie któż bardziej potrzebuje tego typu słów – niż my, pracownicy odpowiedzialni za rozwój badań naukowych w obszarach nowoczesnej techniki? Dlatego gdy czytamy nieco dalej w tej samej homilii dalsze znamienne słowa: „Poznanie techniczne może być wykorzystane zarówno ku dobremu, jak i ku złemu (...) Wiedza techniczna nastawiona na przemienianie Świata znajduje usprawiedliwienie w służbie człowiekowi i ludzkości” to znajdujemy w nich wskazówkę, która nic nie straciła na aktualności.

Inżynier to ktoś, kto nie akceptuje zastanego świata takim, jakim jest, lecz chce go przemienić swoją twórczą pracą. Papież w swoich pismach wyrażał pełną aprobatę dla takiego stanowiska mówiąc (dalej w tej samej homilii z 15 listopada 1980 r.) „Nie można powiedzieć, że postęp poszedł zbyt daleko, jak długo jeszcze wielu ludzi a nawet całe narody żyją w warunkach poniżających i niegodnych człowieka, które mogłyby zostać polepszone z pomocą wiedzy naukowo-technicznej.” Jednak jako przewodnik duchowy i moralista Ojciec Święty dodawał natychmiast niezwykle istotne zastrzeżenie: „Osobowa godność człowieka jest tą instancją, w świetle której należy osadzać wszelkie kulturowe zastosowanie wiedzy naukowo-technicznej”.

To stwierdzenie jest kluczowe. Czerpiąc z mądrości Ojca Świętego, my jako twórcy nowych technologii, możemy przezwyciężyć bariery i ograniczenia, jakie tkwią w nas samych, a raczej w naszej ambicji, by zrobić wszystko, **co się da zrobić** na gruncie techniki – nie zważając w gruncie rzeczy na dalekosiężne skutki naszych działań. Z techniką wiąże się bowiem coś dobrego i złego zarazem. Zdanie to zdawał się podzielać Jan Paweł II.

W encyklice *Laborem exercens* najpierw uzewnętrznił fakt, że w pełni docenia rozwój nowoczesnej techniki i jej wpływ na rozwój współczesnej cywilizacji, stwierdzając: „Rozwój przemysłu oraz związanych z nim różnorodnych dziedzin, aż do najbardziej nowoczesnych technologii elektroniki, zwłaszcza na polu miniaturyzacji, informatyki, telematyki i innych, wskazuje na to, jak ogromną rolę pomiędzy tym podmiotem a przedmiotem pracy (w najszerszym tego słowa znaczeniu) posiada właśnie ów zrodzony z myśli ludzkiej sprzymierzeniec pracy człowieka: technika. Technika rozumiana w tym wypadku nie jako podmiotowa umiejętność czy sprawność pracy, ale jako zespół narzędzi, którymi człowiek posługuje się przy pracy, jest niewątpliwie sprzymierzeńcem człowieka. Ułatwia nam pracę, usprawnia ją, przyspiesza i zwielokrotnia. Pomnaża w przyspieszonym postępie ilość produktów pracy, a także padł względem jakościowym wiele z nich udoskonala”.

W tej samej encyklice Papież stawiał jednak także trafną i konkretną diagnozę zagrożeń, jakie niesie nie kontrolowany rozwój cywilizacji, napędzany postępowaniem naukowo-technicznym. Czytamy tam bowiem także takie – do dzisiaj trafne i słuszne – słowa: „Technika, w pewnych wypadkach, ze sprzymierzeńca może przekształcić się jakby w przeciwnika człowieka, jak w wypadku, gdy mechanizacja pracy wypiera człowieka, odbierając mu wszelkie zadowolenie osobiste oraz podniety do działania twórczego i do odpowiedzialności; gdy pozbawia zajęcia wielu zatrudnionych dotąd pracowników lub, na skutek przesadnej fascynacji maszyną, czyni człowieka swoim niewolnikiem”.

Ojciec Święty swoim przenikliwym umysłem ujawniał przy tym przyczyny zła, które wprowadzi nie tkwi immanentnie w technice jako takiej, lecz może być indukowane przez proces oderwanego od wartości humanistycznych eksploatowania jej osiągnięć. W tej samej encyklice *Laborem exercens* czytamy bowiem dalej: „Ostatnia epoka dziejów ludzkości, zwłaszcza niektórych społeczeństw, niesie z sobą duszną afirmację techniki jako podstawowego współczynnika postępu ekonomicznego, równocześnie jednak z tą afirmacją powstały i stale powstają istotne pytania, te mianowicie, które dotyczą pracy ludzkiej od strony jej podmiotu, czyli właśnie samego człowieka. Pytania te zawierają w sobie szczególnie ładunek treści i napięć o charakterze etycznym i etyczno-społecznym”.

Cytatów takich można jednak wskazać więcej. 25 lutego 1981 r. na spotkaniu z przedstawicielami Uniwersytetu Narodów Zjednoczonych w Hiroszimie Papież mówił: „Człowiek naszych czasów posiada przede wszystkim ogromne zasoby wiedzy i technologii (...) te zasady mogłyby być wykorzystane o wiele skuteczniej dla rozwoju i wzrostu społeczeństw (...). Gdyby wszystkie bogate narody tego chciały, mogłyby wspólnie powołać imponującą ilość specjalistów do realizacji zadań rozwoju. Wszystko to oczywiście wymaga dokonywania wyborów moralnych. Ocenia się np., że w skali światowej mniej więcej połowa naukowców pracuje dla celów militarnych. Czy jest moralne aby rodzina ludzka szła dalej w tym kierunku?”.

Tutaj mamy już myśl Ojca Świętego wydobytą i przedstawioną w sposób nie pozostawiający żadnych wątpliwości. Jego zdaniem **wybory moralne i rozterki moralne stanowią nieodłączny element rozwoju techniki**, z czego wynikają określone zobowiązania dla techników trudzących się także dzisiaj nad rozwojem i postępowaniem technologii. Papież już

nie ma, ale nadal możemy skorzystać z Jego mądrości, wsłuchując się uważnie w dalszy ciąg tej samej ważnej homilii, w trakcie której Ojciec Święty powiedział: „Nauka i technologia zawsze stanowiły część kultury ludzkiej, tymczasem dzisiaj jesteśmy świadkami szybkiego rozwoju technologii, która, jak się wydaje, zatraciła równowagę w stosunku do innych wymiarów kultury, stając się elementem rozdźwięku. (...) Nauka i technologia są najbardziej dynamicznymi czynnikami w rozwoju dzisiejszego społeczeństwa. Lecz właściwe im ograniczenia sprawiają, że nie mogą same zagwarantować jedności kultury. Jak więc może kultura objąć naukę i technologię, z ich dynamizmem bez utraty własnej tożsamości?”

Jako znawca natury ludzkiej i jej słabości Ojciec Święty w przemówieniu tym wskazywał, że źródłem zła są trzy imperatywy, trzy pokusy, jak je Papież nazywa. Poprzez ich wykrycie, wskazanie i nazwanie Jan Paweł II pomaga nam także dziś w wyborze – na gruncie nauk technicznych – takich celów i takich metod ich osiągania, aby unikać czynników zdolnych sprowadzić technikę i indukowany przez nią rozwój cywilizacji na antyhumanistyczne manowce. Posłuchajmy słów Papieża, który w tej sprawie mówił tak:

„Pierwszą jest pokusa traktowania rozwoju technologicznego jako celu samego w sobie. Chodzi o taki typ rozwoju, którego jedyną normą jest jego własny i stały wzrost; rozwój stanowiący jak gdyby autonomiczną rzeczywistość, istniejącą pomiędzy naturą a rzeczywistością istotnie ludzką; rozwój który narzuca człowiekowi konieczność realizacji swoich rosnących ciągle możliwością jakby było obowiązkiem zawsze robić to, co jest w danej chwili technologicznie możliwe.”

Jakże dobrze to znamy! Rozwój techniki, którego jedynym celem jest dalszy rozwój techniki – wszak to typowe błędne koło, tym bardziej niebezpieczne, gdy wda się w nie ambicja, żeby osiągnąć wszystko to, co osiągalne, niezależnie od tego, czy na końcu jest wynik służący temu, by ludzie mogli dzięki technice osiągnąć wyższy poziom wolności – czy też końcowym produktem jest nowe narzędzie zniewolenia.

Dalsze myśli niezującego Papieża także trafiają w sedno i obnażając motywacje rozwoju antyhumanistycznej techniki – dają nam czytelne wskazówki, co także i dzisiaj robić należy, a czego unikać. Na tym samym spotkaniu z przedstawicielami

Uniwersytetu Narodów Zjednoczonych w Hiroszimie Papież mówił dalej: „Drugą pokusą jest stosowanie w rozwoju technologicznym kryterium pożytku ekonomicznego, zgodnie z logiką zysku lub nieustannej ekspansji ekonomicznej, co przynosi korzyści nielicznym, pozostawiając innych w ubóstwie, bez brania pod uwagę prawdziwego dobra wspólnego ludzkości. Zmienia to technologię w narzędzie służące ideologii posiadania”.

Jakże często również dzisiaj rachunek ekonomiczny jest jedynym kryterium wartościowania osiągnięć technicznych! Słowa Papieża uświadamiają nam jednak, że kryterium zysku nie jest i nie może być jedynym kryterium – i w tym kontekście są dla nas bardzo ważne. Jeszcze ważniejsze są Jego wskazówki, gdy decyduje się ujawnić jeszcze ciemniejsze zakątki duszy ludzkiej, z którymi powinniśmy się liczyć we wszystkich naszych działaniach na gruncie nauk technicznych: „Trzecią pokusą jest pokusa posłużenia się rozwojem technologicznym dla zdobycia władzy lub jej utrzymania, jak to się dzieje, gdy się go używa do celów militarnych i kiedy się ludźmi manipuluje, aby nad nimi panować”.

Z tej nauki niezującego Ojca Świętego zdaje się wynikać wniosek, że iluzją jest nasze przekonanie o tym, że tworząc nowe systemy techniczne i nowe metody wytwarzania możemy koncentrować się wyłącznie na tym, jakie jest ich intencjonalne użycie, nie troszcząc się wcale o możliwe kierunki nadużycia. W momencie tworzenia nowego systemu technicznego tylko jego wynalazca może zdawać sobie sprawę, jaki w nim tkwi potencjał dobra, ale także i zła. Dlatego każdy z nas, w każdej chwili swojej pracy badawczej powinien mieć w uszach słowa Ojca Świętego: „Osiągnięcie wasz cel, jeśli będziecie w pełni przekonani, że nauka i technologia znajdują swoje uzasadnienie w służbie człowiekowi i ludzkości, oraz że nauki ścisłe muszą znaleźć powiązanie z całym szeregiem dziedzin nauki otwartych na wartości duchowe”.

Jeśli w ten sposób mądrość Papieża Polaka będzie nam stale towarzyszyła w naszych pracach inżynierskich – technika przyniesie nam wszystkim mniej niepożądanych niespodzianek i będzie naprawdę tym, czym chcemy, aby była: motorem napędowym ludzkości, która zmierza do doskonałości, chociaż droga, jaką trzeba przebyć, jest jeszcze długa i bardzo kręta.

✉ Ryszard Tadeusiewicz

17 czerwca 1999 r. Jan Paweł II dokonał poświęcenia figury św. Barbary oraz sztandaru „Solidarności”





19–29 września 2004 r. V Pielgrzymka do Rzymu z okazji 85-lecia AGH



fol. Arturo Mari

W Sali Konsystorza Pałacu Apostolskiego w Watykanie Senat AGH wręczył Ojcu Świętemu insygnia doctora honoris causa AGH (3 kwietnia 2000 r.)



W Sali Konsystorza Pałacu Apostolskiego w Watykanie Senat AGH wręczył Ojcu Świętemu insygnia doctora honoris causa AGH (3 kwietnia 2000 r.)



19–29 września 2004 r. V Pielgrzymka do Rzymu z okazji 85-lecia AGH