

Andrzej Kobyliński

Pojęcie autonomii w myśli Romano Guardiniego

Studia Philosophiae Christianae 41/2, 173-195

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI
Instytut Filozofii UKSW

POJĘCIE AUTONOMII W MYŚLI ROMANO GUARDINIEGO

Autonomia jest jedną z podstawowych kategorii filozoficznych. Korzenie tego pojęcia sięgają starożytności. Dla Greków autonomia miała przede wszystkim znaczenie polityczne i prawne, wyrażając niepodległy charakter miast-państw. Herodot rozumiał autonomię jako wolność polityczną wewnętrzną i zewnętrzną. W Helladzie autonomia miała także znaczenie etyczne. Sofokles charakteryzował w kategoriach autonomii wewnętrzną postawę Antygony. Autonomiczny sposób bycia dojrzewa szczególnie w renesansie, a autonomia jako pojęcie zaczyna być wykorzystywana od końca XVII wieku w języku prawniczym. Wraz z dziełem Kanta kategoria autonomii zyskuje duże znaczenie filozoficzne i zdomawia się w innych naukach (prawo, psychologia, teologia, socjologia). Problem autonomii stoi także w centrum refleksji filozoficznej i teologicznej niemieckiego myśliciela Romano Guardiniego.

1. KONIEC CZASÓW NOWOŻYTNYCH

Jedną z najbardziej oryginalnych koncepcji myśliciela z Monachium jest teza o zmierzchu nowożytności. W 1950 roku ukazała się książka *Das Ende der Neuzeit*, przetłumaczona na język polski 19 lat później jako *Koniec czasów nowożytnych*¹. Książka Guardiniego antycypowała o kilkadziesiąt lat współczesną dyskusję na temat postmodernizmu i epoki ponowoczesnej². Zdaniem niemieckiego myśliciela czasy nowożytne zmieniły radykalnie wizję osoby ludzkiej. Podczas gdy antropologia średniowieczna interpretowała człowieka jako stworzenie Boga, które nosi w sobie Jego podobieństwo i sprawuje duchową władzę nad światem, antropologia nowożytna próbuje „wyzwolić” byt ludzki z jego więzi ze Stwórcą. Kluczowym

¹ Por. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, tłum. z niem. Z. Włodkowa, Kraków 1969.

² Por. A. Kobylński, *Modernità e postmodernità. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Roma 1998, 504-512. Warto zauważyć, że Guardini używał terminu „epoka ponowoczesna” (*nachneuzeitliche Epoche*) już od 1946 roku. Por. R. Guardini, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*, Stuttgart 1946.

pojęciem nowożytnej wizji człowieka jest pojęcie autonomii. Świadomość nowożytna interpretowała byt jako naturę, podmiot i kulturę. Potrójna autonomia – natury, podmiotu i kultury – stała się podstawowym paradygmatem nowożytności.

Myśliciel z Monachium zauważa, że w dążeniu do autonomii zawiera się prawdziwy dramat epoki nowożytnej, która potwierdziła rzekomą absolutną niezależność człowieka od jakiegokolwiek Bytu czy Boskiego planu stworzenia. Jednakże pragnienie absolutnej autonomii nie doprowadziło człowieka nowożytnego do pełnego wyzwolenia. Wręcz przeciwnie: człowiek nowożytny, odrzucając swoje odniesienie do Boga, doświadczył na własnej skórze „dialektyki autonomii”. Absolutna autonomia doprowadziła do nowych form zniewolenia, np. do absolutnej anarchii czy też do totalnej kapitulacji przed władzą totalitarną.

Wraz z upływem czasu Guardini stawał się coraz bardziej przekonany, że właściwie zdiagnozował radykalne zło nowożytności, czyli żądanie absolutnej autonomii. W 1965 roku, pod koniec swego życia, pisał tak: „Dopiero teraz, w tym kontekście kulturowym, zobaczyłem z całą jasnością, jak jest fałszywe, aż do samych korzeni, nowożytne pojęcie egzystencji: świata jako natury, człowieka, który się rozwija w nim jako byt autonomiczny itp. Wydawało mi się, że widziałem moimi własnymi oczyma, dlaczego zło egzystencji jest nie do wyleczenia, dlaczego zła świadomość jest nieuleczalna, aż do momentu, w którym zostanie rozpoznany ten stan podstawowy i stawi mu się czoło. I ukazało mi się jasno także to, gdzie tkwi główne niebezpieczeństwo dla teologii, tzn. że ona pozwoli się zważyć, przyciągnąć przez tę koncepcję”³.

Analizując trzy podstawowe kategorie nowożytności, niemiecki myśliciel stwierdza, że zmierzają one do swego kresu. Samowystarczalna natura, autonomiczny podmiot i kultura żyjąca według swych własnych norm nie są już kategoriami ożywiającymi bieg naszych dziejów. Kryzys tych kategorii oznacza zmierzch epoki, która na nich się opierała. Natura nie jest już tą, o której pisali Goethe i Hölderlin, że jest „matką naturą”, ale raczej staje się coraz bardziej przedmiotem technicznego panowania człowieka. Metamorfiza podmiotu polega na tym, że nie jest on już autonomicznym pa-

³ R. Guardini, *Sul limite della vita. Lettere teologiche ad un amico*, Milano 1979, 90.

nem siebie, ale staje się coraz bardziej człowiekiem masowym, który traci swoją indywidualność. Podobnie też i kultura nie jest już jedynie światem twórczości człowieka i jego wyzwoleniem, ale staje się coraz bardziej przestrzenią, w której człowiek – wykorzystując swoją władzę i kreatywność – zagraża samemu sobie poprzez własne wytwory.

W perspektywie myśliciela z Monachium czasy nowożytnie dobiegają końca. Wyczerpał się ich podstawowy paradygmat. Zdaniem Guardiniego należy przewyciężyć świat wartości typowy dla epoki, która znalazła swój szczyt w oświeceniu. Nie wiadomo jednak, co się tak naprawdę zaczyna. Dlatego autor *Końca czasów nowożytnych* czuje, że znajduje się jakby „pomiędzy”: przemija i ma się ku zachodowi jedna epoka, a na horyzoncie widać jutrzenkę nowej epoki – epoki ponowoczesnej.

2. HISTORIA IDEI AUTONOMII

Guardini nie analizuje rozwoju pojęcia autonomii na przestrzeni wieków⁴. Interesuje go przede wszystkim rozumienie tej kategorii w czasach nowożytnych. Jego zdaniem nowożytna idea autonomii ma swój początek w renesansie, gdy świadomość wolności i siły twórczej rodzi w człowieku uczucie, że jest miarą samego siebie i swego działania, panem swego bycia⁵. Narodziny idei autonomii są antycypowane już pod koniec wieków średnich, kiedy podmiotowość zaczyna ukazywać się jako osobowość, kiedy człowiek zaczyna postrzegać siebie w nowy sposób: jako coś ważnego i interesującego. Rodzi się w ten sposób człowiek, który jest panem siebie. Osobowość staje się elementem pierwszym i autonomicznym, niezależnym od Boga i nie potrzebującym żadnego uzasadnienia. Początek tego procesu ma miejsce we Włoszech pod koniec XIV wieku⁶.

⁴ Gdy chodzi o historię kategorii autonomii, por. W. Kasper, *Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, w: *Menschen würdige Gesellschaft*, red. A. Paus, Graz-Wien-Köln 1977, 73-110; W. Kern, Ch. Link, *Autonomie und Geschöpflichkeit*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, XVIII, red. F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte, Freiburg-Basel-Wien 1984, 101-148; D. Mieth, *Autonomie*, w: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, I, red. P. Eicher, München 1991, 139-148; P. Pohlmann, *Autonomie*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, red. J. Ritter, Basel-Stuttgart 1971, 701-719.

⁵ Por. R. Guardini, *Ansia per l'uomo*, I, Brescia 1968, 282-283.

⁶ Por. Tenze, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1962)*, I-II, Mainz-Paderborn 1993, 1027.

Pojęcie osobowości ukształtowane w czasach nowożytnych oznacza „żywą, podstawową formę indywidualnej istoty człowieka, w przeciwieństwie do wszystkich innych. Wiąże ona poszczególne elementy jej równoczesnego istnienia w widoczną całość. Szczególnie jasno pojęcie to weryfikuje się na przykładzie ludzi wielkich, twórców (...); stanowi ono normę traktowania współczesnego człowieka w ogóle”⁷. Wielkie osobowości noszą w sobie prawo swojej egzystencji. Norma odkryta w człowieku wyjątkowym jest stosowana do człowieka w ogóle i staje się zasadą równorzędną z naturą.

Filozof z Monachium podkreśla, że człowiek nowożytny odkrywa w swoim wnętrzu wymiar indywidualny swego bycia i uświadamia sobie własną siłę twórczą. W ten sposób powoli rodzi się przekonanie, że człowiek jest fundamentem dla samego siebie. Bardzo dobrze wyraża tę mentalność nowożytny kult geniusza, który znajduje swój najbardziej charakterystyczny wyraz w postaci Goethego. Dla poety z Weimaru kształtowanie samego siebie było najważniejszym celem egzystencji. Goethe jest typowym przykładem osobowości określonej tylko i wyłącznie przez własne wnętrze. Zdaniem autora *Das Ende der Neuzeit* inne przykłady osobowości całkowicie autonomicznych to Stirner, Nietzsche i Sartre⁸.

Zasada autonomii podkreśla, że kiedy człowiek nie był jeszcze „dorosły” (*mündig*), musiał „odstąpić” Absolutowi podstawowe akty egzystencjalne: uzasadnienie prawdy i wartości, sąd nad dobrem i złem; kierowanie losem itp. Wraz z nadejściem czasów nowożytnych człowiek stał się „dorosły”. „Dorosłość” człowieka wyraża się w jego relacji z samym sobą i ze światem. W konsekwencji człowiek nowożytny przejął na siebie zadanie kształtowania podstawowych aktów egzystencjalnych i odtąd określa samodzielnie swoją egzystencję. Dlatego nowożytne myślenie skłania się w swoim rozwoju ku temu, by przejść ponad skończonością osoby i mówić o niej w sposób, jaki jest dopuszczalny tylko w odniesieniu do osoby Absolutu⁹.

W perspektywie Guardiniego idea autonomii łączy się z kategorią podmiotu, która zyskuje podstawowe znaczenie w epoce nowożytnej. Wielka rewolucja podmiotu rozpoczyna się wraz z Kartezju-

⁷ Tenże, *Świat i osoba*, tłum. z niem. M. Turowicz, Kraków 1969, 175.

⁸ Por. Tenże, *Ethik*, dz. cyt., 1028.

⁹ Por. Tamże, 999.

szem, który wskazał, że fundamentu wiedzy należy szukać nie w świecie zewnętrznym, lecz w człowieku, nie w przedmiocie, ale w podmiocie. W ten sposób istnienie podmiotu stało się jasne i oczywiste, natomiast zrodziła się potrzeba uzasadnienia istnienia rzeczy zewnętrznych. W filozofii nowożytnej podmiot skończony zaczął być interpretowany według miary Bytu Absolutnego, tzn. doszło w nim do utożsamienia względnej absolutności, która tkwi w każdym bycie i w każdym akcie ducha, z niezależnością w istnieniu i najwyższą wartością Boga¹⁰.

Zdaniem myśliciela z Monachium proklamowanie autonomii jest niewątpliwie sercem nowożytnej historii wolności. Pojęcie autonomii wyraża ideę, że człowiek jest prawem dla siebie samego, że normy moralne nie są narzucone człowiekowi z zewnątrz jako nakazy heteronomiczne, ale są tworzone przez samego człowieka za pomocą rozumu. Dla nowożytności człowiek jest człowiekiem o ile jest autonomiczny, tzn. o ile podlega tylko temu prawu, które sam sobie nadaje¹¹. Roszczenie autonomii czyni z człowieka formę absolutu. Człowiek autonomiczny nie uznaje Boskiej siły jednoczącej świat i nie wierzy w Opatrzność, która utraciła swoją obiektywność. Rzeczywistość jest odbierana jako coś chaotycznego. Człowiek autonomiczny wierzy, że jedynym porządkiem, jaki istnieje, nie jest porządek naturalny, ale ten tworzony przez ludzki rozum.

W opinii autora *Das Ende der Neuzeit* radykalna autonomia sprzeciwia się zasadom etyki chrześcijańskiej. Podstawową rozbieżnością jest koncepcja rozumu. W koncepcji rozumu autonomicznego nie ma miejsca na jakiegokolwiek zewnętrzne uzasadnienie oraz na jakąkolwiek normę moralną, która nie byłaby jego wytworem. To, co wcześniej było przywilejem Bytu Absolutnego (władza nad światem, sąd nad dobrem i złem, fundament wartości), staje się własnością człowieka.

Zgodnie z tym sposobem myślenia Bóg był kiedyś konieczny, ponieważ człowiek nie był „dorosły”. Kiedy człowiek osiągnął swoją „dojrzałość”, Bóg jest już tylko przeszkodą na drodze pełnej reali-

¹⁰ Por. R. Guardini, *Il mondo religioso di Dostojewskij. Studi sulla fede*, Brescia 1980, 214.

¹¹ „Die Autonomiehaltung ist der Wille, durch sich selbst bestimmt zu sein. Genauer gesagt: der Wille, die Bestimmung der eigenen Existenz einerseits aus der unmittelbaren Weltwirklichkeit, andererseits aus allgemeingültigen Normen und Werten zu erhalten; zum Dasein in einem freispielenden Verhältnis zu stehen”. Tenze, *Ethik*, dz. cyt., 1133.

zacji samego siebie. „Ostatnie konsekwencje – pisze Guardini – wprowadził Fryderyk Nietzsche, gdy ogłosił, że człowiek jest już dojrzały, aby przejąć na siebie te inicjatywy i te odpowiedzialności, które wcześniej, jeszcze niedojrzały, pokładał w bóstwie. Odtąd człowiek istnieje jako instancja decydująca: decyduje w sposób tak totalny, że będzie zdolny i zaangażuje się nie tylko w odkrywanie norm i wartości, ale w ich tworzenie”¹².

W tym kontekście szczególną wartość zyskuje figura bohatera w poezjach Rilkego, która jest pewnym rodzajem ikony autonomii radykalnej o charakterze ontologicznym. Rilke jest jednym ze zwiastujących istnienie rzeczywistości skończonej, która ma w sobie swój fundament. W jego poezji bohaterzy, wraz z osobami zbyt wcześnie przeznaczonymi na śmierć, nie mogą czynić tego, co zazwyczaj czynią ludzie: zwlekać, trwonić, kosztować chwałę egzystencji. Bohater jest zawsze sam w sobie, niepowtarzalny i zamknięty. Sam określa swój los, a nawet swoje narodziny i wkroczenie we własną egzystencję.

Bohater Rilkego jest panem nie tylko swego działania, ale także początku swego istnienia. W jego bytowaniu nie ma żadnego stawania się, ponieważ od samego początku posiada swoją autentyczną istotę. Bohater jest panem swego bycia; nie otrzymuje go, ale je tworzy. W ten sposób wolność dotyka zasady istnienia. W swojej pysze człowiek postanowił uzasadnić swoje istnienie bez pomocy Boga. Zdaniem Guardiniego taka postawa jest „fałszywa i antynaturalna w najgłębszym sensie tego słowa. Tu leży ostateczne źródło nędzy naszej epoki. Odwrócony został święty porządek natury. Goethe dotknął istoty rzeczy, gdy rozpaczającemu Faustowi w miejsce zdania: «Na początku było Słowo», każe napisać: «Na początku był Czyn»”¹³.

3. KONCEPCJA ETYKI AUTONOMICZNEJ

Najbardziej precyzyjne określenie podmiotu nowożytnego i jego autonomii znajdujemy w systemie filozoficznym Kanta. Koncepcja autonomii w wydaniu filozofa z Królewca nie jest tak radykalna jak chciał Rilke w swoich *Elegiach*. Myśliciel z Monachium zauważa, że

¹² Tenże, *Rainer Maria Rilke. Le Elegie duinesi come interpretazione dell'esistenza*, Brescia 1974, 496.

¹³ Tenże, *O duchu liturgii*, tłum. z niem. M. Wolicki, Kraków 1996, 133.

w perspektywie Kanta „podmiot logiczny, estetyczny, etyczny jest czymś pierwszym, poza co myśl już wyjść nie może. Podmiot ma charakter autonomii, opiera się na sobie samym, nadaje sens życiu duchowemu”¹⁴. Filozof z Królewca zamyka rozumienie podmiotu i osoby w sensie metafizycznym. Nie można mówić o osobie, odwołując się do substancjalności podmiotu, który myśli. W konsekwencji nie można stworzyć definicji podmiotu w sensie ontologicznym. Jeśli podmiot nie jest substancją, to jest wartością. W systemie filozoficznym Kanta osoba jest wartością, ponieważ nie ma uzasadnienia ontologicznego.

Filozof z Królewca prezentuje pojęcie podmiotu logicznego, etycznego i estetycznego w trzech wielkich *Krytykach*: czystego rozumu, rozumu praktycznego i władzy sądzenia. Trzy *Krytyki* podejmują odpowiednio problem wiedzy, moralności i sztuki, czyli prawdy, dobra i piękna. Guardini zauważa, że Kant rozumie pod pojęciem podmiotu logicznego, etycznego i estetycznego coś radykalnego, co zawiera w sobie świat duchowy. W perspektywie filozofii idealistycznej podmiotowość jednostki łączy się z podmiotowością wszystkiego, co istnieje, z duchem świata i ukazuje się jako jego przejaw¹⁵. Natura, czyli podmiot rozumiany jako cała istniejąca rzeczywistość, prezentuje się człowiekowi jako chaos. Podmiot logiczny przekształca chaos, przepisując mu prawa. W tym sensie prawa natury są prawami narzuconymi przez intelekt.

Myśliciel z Monachium podkreśla, że podstawowym celem filozofa z Królewca było wypracowanie filozofii moralnej czystej, całkowicie wolnej od elementów empirycznych. Taką filozofią moralną jest tylko etyka autonomiczna, w której ludzka wola nie podlega żadnemu prawu i żadnemu prawodawcy zewnętrznemu, ale jedynie prawu, które stanowi sama dla siebie. Autonomia jest „właściwością woli, dzięki której ona sama sobie jest prawem”¹⁶. Zdaniem Kanta każdy z nas w nieunikniony sposób jest dla siebie własnym autorytetem moralnym. „Jeżeli wola – pisze autor *Uzasadnienia metafizyki moralności* – szuka prawa mającego ją skłaniać w czymkolwiek innym, niż w zdatości swych maksym do własnego po-

¹⁴ Tenże, *Koniec czasów nowożytnych*, dz. cyt., 43.

¹⁵ Por. Tenże, *Ethik*, dz. cyt., 1027.

¹⁶ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. z niem. M. Wartenberg, Warszawa 1984, 78.

wszechnego prawodawstwa, a więc jeżeli, wychodząc poza siebie samą, szuka go we właściwości któregoś ze swych przedmiotów, to zawsze wypływa z tego heteronomia¹⁷.

Uznanie tego, co filozof z Królewca nazywa autonomią podmiotu postępowania moralnego, oznacza zarazem uznanie, że autorytet zewnętrzny – nawet Boskiego pochodzenia – nie może stanowić kryterium moralności. Przypisanie mu takiej zdolności oznaczałoby przyjęcie heteronomii. W konsekwencji heteronomią jest każda etyka religijna, a także wszelkie propozycje etyczne, które usiłują znaleźć kryterium oceny zasad moralnych w pojęciu szczęścia albo w tym, co przynosi zaspokojenie ludzkich potrzeb i dążeń. „Autonomia woli – twierdzi Kant – jest jedynym pryncypium wszystkich praw moralnych i odpowiadających im obowiązków: wszelka heteronomia woli natomiast nie tylko nie ustanawia żadnego w ogóle zobowiązania, lecz jest wręcz przeciwieństwem pryncypium tegoż i etyczności woli. Jedyne pryncypium moralności polega bowiem na niezależności od wszelkiej materii prawa (mianowicie od pożądanego przedmiotu), a zarazem przeciwieństwem na zdeterminowaniu woli przez samą jedynie powszechną formę prawodawczą, do jakiej maksyma musi być zdalna¹⁸”.

W perspektywie filozofa z Królewca, aby czyn posiadał wartość moralną, musi być wykonany z obowiązku. Istnieje imperatyw, który bezpośrednio nakazuje pewne zachowanie, nie zakładając jako warunku innego celu, który ma się przez to zachowanie uzyskać. Jest to imperatyw kategoryczny. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* znajdujemy trzy sformułowania tego absolutnego nakazu: po pierwsze, postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem; po drugie, postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała stać się ogólnym prawem przyrody; po trzecie, postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka¹⁹.

Imperatyw kategoryczny jest „formalny” w tym znaczeniu, że nie zawiera żadnej określonej treści, natomiast stanowi zasadę wszyst-

¹⁷ Tamże, 79.

¹⁸ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. z niem. J. Gałęcki, Warszawa 1984, 57-58.

¹⁹ Por. Tenże, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., 50-62.

kich nakazów moralnych. W perspektywie Kanta pojęcie obowiązku jest oderwane od celu i formalne do tego stopnia, że można mu nadać niemal każdą treść. Przy danym rodzaju czynu można jedynie postawić pytanie, czy dokonując tego czynu, mogę – nie popadając w sprzeczność – pragnąć, aby był on dokonywany powszechnie, nie zaś to, jakim celem czy potrzebom służy²⁰.

4. KRYTYKA POGLĄDÓW KANTA

Myśliciel z Monachium zgadza się z Kantem, że problem relacji podmiot-przedmiot jest podstawową kwestią każdego poznania. Jednakże podczas gdy filozof z Królewca w swojej analizie transcendentnej radykalnie oddziela poznanie zmysłowe od aktywności stwórczej intelektu, Guardini neguje tego rodzaju różnicę i wskazuje jako fundament swojej analizy pojęcie rzeczywistości, która się sama odsłania podmiotowi poznającemu²¹. W tej perspektywie istotą poznania jest istniejąca rzeczywistość, która wychodzi na spotkanie podmiotu. Ostateczne kryterium prawdy znajduje się nie w podmiocie, ale w naturze istniejącej rzeczywistości.

Autor tezy o zmierzchu czasów nowożytnych nie podziela Kantowskiego żądania autonomii dla podmiotu logicznego, etycznego i estetycznego. Autonomia oznacza, że powoli zanika obiektywna normatywność myśli, uczucia i działania, a w konsekwencji narzuca się konieczność indywidualnego podejścia do świata i swego działania. Kryterium obiektywnego zobowiązania zostaje zastąpione zasadą osobistej autentyczności, a na miejscu powszechnie obowiązującej prawdy pojawia się zasada własnego przekonania. Autonomia oznacza działanie, które pomija istnienie Boga, a historię interpretuje jako rzeczywistość w sobie zamkniętą i samowystarczającą.

Guardini zauważa, że Kant – dążąc do oczyszczenia etyki z jakiegokolwiek elementu materialnego – pozbawił imperatywów kategorycznych jakiegokolwiek treści. Postulat moralny zawiera się w czystym nakazie „ty powinieś”, który znajduje swój fundament w *a priori* rozumu. Myśliciel z Monachium odrzuca pochodzenie prawa moralnego od czystego rozumu i podkreśla jego obiektywny charakter. W tej perspektywie „prawo moralne nie jest prawem mojego «ja». Jest to wewnętrzna iluzja, nawet jeśli mówiąc «ja», ma się na uwadze «pod-

²⁰ Por. S. Vanni Rovighi, *Introduzione allo studio di Kant*, Brescia 1988, 252-270.

²¹ Por. H. Kuhn, *Romano Guardini – Philosoph der Sorge*, St. Ottilien 1987, 80.

miot transcendentalny», tzn. ogólny zbiór ludzkich sądów. Nieusuwalną i istotną charakterystyką prawa moralnego jest to, że mi «wychodzi na spotkanie»; że nie jest więc tylko dla mnie samego»²².

Autor *Das Ende der Neuzeit*, podobnie jak Scheler, krytykuje formalizm etyki Kanta. Jego zdaniem jest to etyka abstrakcyjna, której brakuje ostatecznej oczywistości i siły zobowiązania (*Verpflichtungskraft*). Potrzeba czegoś realnego, co uzasadnia prawo moralne i zawiera w sobie jego prawomocność. „Prawo moralne – pisze Guardini – nie może być samo w sobie jako norma abstrakcyjna. Ostateczną rzeczą musi być rzeczywistość. Także sumienie człowieka wykonało ten krok, oddalając się od pradawnych czasów. Sumienie połączyło prawo moralne i boskość, która jako taka jest dobrem; mówiąc dokładniej, *sacrum* jest siłą zobowiązującą prawa moralnego»²³.

Zdaniem myśliciela z Monachium nie tylko Kant, ale cała epoka oświecenia dążyła do tego, aby pozbawić etykę fundamentu metafizycznego, opierając działanie moralne na fundamencie rozumu. W ten sposób postępowanie człowieka utraciło swoją głębię metafizyczną i swój wymiar religijny. Dzieło Kanta uzasadniło prymat Logosu nad etosem, który odzwierciedla ducha nowożytności. Guardini zauważa, że obok porządku wyobraźni, natury, w którym jedynie rozum jest kompetentny, Kant stawia „porządek rzeczywistości, wolności, w którym działa wola. Z postulatów życia wolitywnego wyprowadza on trzeci świat – świat Boga i duszy. Podczas gdy rozum sam z siebie nie może nic powiedzieć o tych ostatnich rzeczach, ponieważ jest zamknięty w porządku natury, otrzymuje on z wymagań woli (...) wiarę w ich rzeczywistość i ostateczne ukierunkowanie dla swego światopoglądu. Tym samym prymat woli jest uzasadniony. Wola wraz z przynależnym do niej systemem wartości moralno-estetycznych otrzymała pierwszeństwo przed poznaniem i całą hierarchią wartości od niego zależną: etos otrzymał prymat przed Logosem»²⁴.

W perspektywie Guardiniego prymat etosu nad Logosem oznacza w praktyce prymat woli. Wola, a wraz z nią należący do niej świat wartości moralnych, ma prymat nad intelektem i nad jego światem wartości. Przewaga woli nad intelektem i etosu nad Logo-

²² R. Guardini, *La coscienza*, Brescia 1977, 44.

²³ Tenże, *Ethik*, dz. cyt., 462.

²⁴ Tenże, *O duchu liturgii*, dz. cyt., 130.

sem sprzeciwia się głęboko duchowi katolicyzmu, który przeciwstawia się z całej siły wszelkim próbom relatywizowania obiektywnego charakteru prawdy. W tym miejscu autor *Das Ende der Neuzeit* czyni odpowiedzialnym protestantyzm za prywatyzację i subiektywizację prawdy. To właśnie protestantyzm „stopniowo negował obiektywną prawdę religijną, a przekonanie religijne czynił coraz bardziej rzeczą osobistego osądu, uczucia i przeżycia. W ten sposób Prawda ześlizgnęła się z mocnego fundamentu obiektywizmu na zmienny teren subiektywizmu”²⁵.

Moralność pozbawiona żywej relacji z Bogiem i właściwej metafizyki oraz zredukowana do zachowywania prawa moralnego zupełnie abstrakcyjnego prowadzi do stanu, w którym zmysł moralny wyparowuje coraz bardziej. Prawo moralne ulega dezintegracji w ogólny sceptycyzm, a człowiek ryzykuje tym, że może stać się niewolnikiem władzy absolutnej państwa totalitarnego²⁶. Etyka abstrakcyjnych norm jest nieludzka, ponieważ prowadzi człowieka do samotności. Guardini podkreśla, że jeśli człowiek wierzy, że jest absolutny w wymiarze etycznym, wkracza w wewnętrzną samotność, w której nie jest możliwa jakakolwiek miłość wobec Boga²⁷.

Autor *Das Ende der Neuzeit* podziela opinię Kanta, że godność należy do istoty osoby. Osoba ma w sobie coś absolutnego; nie jest przedmiotem, ale podmiotem. Specyfika fenomenu ludzkiego polega na tym, że jest on bytem skończonym, który – jako osoba – nosi w sobie element absolutny, czyli godność²⁸. Guardini zgadza się z Kantem, że każdy człowiek jako osoba jest celem samym w sobie i nie może być traktowany jako środek do osiągnięcia jakiegoś celu. Myśliciel z Monachium nie podziela jednak poglądów filozofa z Królewca odnośnie do ostatecznego uzasadnienia godności osoby.

²⁵ Tamże, 132.

²⁶ Por. R. Guardini, *Ethik*, dz. cyt., 134.

²⁷ Podobną opinię wyrażał także Max Scheler, który wypracował koncepcję materialnej etyki wartości jako remedium na formalizm etyki Kanta. W perspektywie Schelera osoba jest autonomiczna w kontekście tego, co czyni, ale nie jest autonomiczna, gdy chodzi o relacje z innymi. W koncepcji Schelera pojęciu osoby towarzyszy kategoria solidarności i współodpowiedzialności wspólnotowej. W konsekwencji ludziom nie grozi wewnętrzna samotność, ponieważ są zjednoczeni między sobą, na fundamencie solidarności etycznej, mocą miłości Boga. Por. M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, Cinisello Balsamo 1996, 607.

²⁸ Por. R. Guardini, *Ethik*, dz. cyt., 457.

Zdaniem Kanta wzniosłość i godność osoby nie pochodzą z podporządkowania się prawu moralnemu, ale biorą się stąd, że osoba jest wobec tego prawa prawodawcą i jednocześnie mu podlega, ponieważ jest jego twórcą. Podczas gdy filozof z Królewca znajduje ostateczne uzasadnienie godności osoby w autonomii człowieka, Guardini stwierdza, że tylko Bóg może być gwarantem ludzkiej godności i wolności²⁹. Potrzeba Boga jako fundamentu godności człowieka, ponieważ godność jest absolutna. Absolutna godność nie może być oparta na samym człowieku, który jest bytem skończonym, ale tylko i wyłącznie na Byciu Absolutnym. Autor *Das Ende der Neuzeit* nie myśli tutaj o jakimś absolutie abstrakcyjnym, o jakiejś idei czy wartości, ale o Bogu, który ukonstytuował osobę. Bóg stwarza osobę w taki sposób, że antycypuje jej godność. W relacji ja-Ty z Bogiem osoba ludzka znajduje swój fundament ontologiczny.

Jeśli fundament człowieka ma charakter immanentny, zostaje zakwestionowana absolutna godność osoby. Absolutna godność osoby jest zabezpieczona tylko wtedy, gdy fundamentem ontologicznym człowieka jest transcendentny Absolut. Wszędzie tam, gdzie ten fundament staje się immanentny, nie tylko zostaje zakwestionowany absolutny charakter godności osoby, ale sam człowiek popada w sprzeczność ze swoją istotą i zostaje radykalnie zagrożona jego tożsamość³⁰.

Myśliciel z Monachium przyznaje, że w filozofii Kanta jest miejsce na pośrednią relację człowieka z Bogiem. Świadczy o tym np. akceptacja Boga w *Krytyce władzy sądzienia* czy przekonanie o istnieniu misterium, które stoi za głosem prawa moralnego³¹. Filozof z Królewca otwiera jednak proces, w którym problematyka etyczna

²⁹ Por. Tamże, 1064.

³⁰ Por. J. F. Schmucker von Koch, *Autonomie und Transzendenz. Untersuchungen zur Religionsphilosophie Romano Guardinis*, Mainz 1985, 142.

³¹ W *Krytyce władzy sądzienia* sędziwy Kant wyobraża sobie człowieka uczciwego, który jest głęboko przekonany, że Bóg nie istnieje i że nie ma życia wiecznego. Ów człowiek przestrzega prawa moralnego, nie pragnąc dla siebie żadnej nagrody ani w tym życiu, ani w przyszłym. Ale wysiłek tego człowieka jest ograniczony: chociaż jest on uczciwy, to wokół niego królują szalbierstwo, złość, przemoc i zazdrość. Ów człowiek widzi też, że tak uczciwi, jak i nieuczciwi umierają jak inne zwierzęta żyjące na tej ziemi. Zdaniem filozofa z Królewca ten człowiek musi prędzej czy później przyjąć istnienie Boga, jeśli nie chce osłabić swej wrażliwości moralnej i swojej zdolności działania moralnego. Tylko wiara w istnienie moralnego stwórcy świata daje moc i siłę, aby być wiernym nakazom imperatywu kategorycznego niezależnie od istnienia przemocy i zła. Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. z niem. J. Galecki, Warszawa 1986, 456-457.

„staje się coraz bardziej kwestią prawa, które człowiek sam sobie nadaje. Intymna relacja z Bogiem zanika coraz bardziej, a dobro oddzielone od swoich korzeni metafizycznych traci swoją moc zobowiązania”³².

Podstawowym problemem Guardiniego jest pojednanie wolności i godności osoby z faktem, że zasady moralne obowiązują w sposób bezwarunkowy. Autonomia zbudowana na gruncie racjonalności człowieka nie jest w stanie uzasadnić absolutnej bezwarunkowości wymagań etycznych³³. Ale prawdą człowieka nie jest ani autonomia, ani tym bardziej heteronomia. W perspektywie autora *Das Ende der Neuzeit* „prawdą człowieka jest teonomia”³⁴.

Byt ludzki jest odpowiedzią ontologiczną na wezwanie Boga. Absolut jest warunkiem koniecznym, aby człowiek mógł być sobą. Bóg jest prawdą człowieka. Dlatego Guardini nie jest w stanie zaakceptować rozumowania Kanta, zgodnie z którym człowiek, który jest posłuszny przykazaniom Boga, staje się heteronomiczny, podporządkowany komuś obcemu. „Zdanie dziecka: «Kochany Bóg mówi mi, że nie powinienem kłamać», wyraża – pisze autor *Das Ende der Neuzeit* – podstawową treść etyczną z zupełnie inną trafnością, dokładnością i głębią niż cała *Krytyka rozumu praktycznego*. To, co myśli dziecko, (...) nie jest heteronomią, ale prawdą”³⁵.

W perspektywie Guardiniego człowiek powinien być posłuszny Bogu nie dlatego, że nie jest jeszcze „dorosły”, ale dlatego, że jest człowiekiem. Nie dlatego, że nie jest jeszcze zdolny, aby rozpoznać normę moralną, ale dlatego, że w ogóle nie istnieje coś takiego jak abstrakcyjna norma moralna. Wezwanie o charakterze etycznym

³² R. Guardini, *Ethik*, dz. cyt., 486. Jest prawdą, że moralność Kanta otwiera się na Transcendencję. Tęgo rodzaju teza znajduje swoje potwierdzenie w *Krytyce władzy sądzienia*, a także w dziele *Religia w obrębie samego rozumu*, gdzie jest mowa o tym, że potrzeba zjednoczenia całej ludzkości pod sztandarami Boga jako moralnego autora świata, aby uporać się ze złem radykalnym. To oczywiście nie zmienia faktu, że w systemie filozofa z Królewca Bóg nie może być źródłem moralności. Jako pierwsi sprzeciwili się teorii Kanta tacy myśliciele jak Jacobi, Reinhold, Schlegel i von Baader. Ich zdaniem pojęcie autonomii jako zdolności rozumu do bycia prawem dla siebie neguje relację, która jest między Bogiem a człowiekiem i jego moralnością.

³³ „Im Mittelpunkt des Daseins steht – primitiv ausgedrückt – der Bezug zwischen den Werten der Unbedingtheit auf der einen Seite und der in Würde und Freiheit stehenden Person auf der anderen. Dieser Bezug kann aus der Autonomie-These heraus nicht begründet werden”. R. Guardini, *Ethik*, dz. cyt., 1084.

³⁴ Tamże, 1081.

³⁵ Tamże, 505.

(*das sittliche Angerufensein*) nie jest stwierdzeniem jakiejś abstrakcyjnej treści, ale jest żywym spotkaniem. Posłuszeństwo oznacza, że człowiek realizuje to spotkanie. Zobowiązywać może tylko osoba, a nie abstrakcyjna norma³⁶.

Myśliciel z Monachium zgadza się z Kantem, że dobro należy czynić dla niego samego: bez motywu nagrody, ponieważ jest ono celem samym w sobie i ma w sobie własny sens. W czynieniu dobra człowiek niej jest przymuszony jakąś koniecznością praktyczną, ale słucha jedynie głosu sumienia. „Kiedy czynię dobro, ma ono swój sens w sobie samym. Wartość moralna ma w sobie pewną wzniosłość. Kiedy ją realizuję, sensem mojego działania jest ona sama. Do tego, aby być wartością, nie potrzebuje żadnych dodatkowych elementów. Co więcej, elementy takie są niedopuszczalne, obniżyłyby bowiem rangę tej wartości. Z powyższego punktu widzenia idea nagrody stanowi istotne niebezpieczeństwo”³⁷.

W „czystej etyce”, wolnej od motywu nagrody, tkwi jednak możliwość wielkiej, jakkolwiek trudnej do zdemaskowania pychy. Chcieć dobra jedynie ze względu na nie samo – tak że jest to jedyny i wystarczający motyw – może tylko Bóg. Tylko On może czynić dobro w zupełnej wolności bycia sobą, rozdawać dobro po królewsku i być w nim całkowicie spełnionym i w zgodzie ze sobą. „Tymczasem – pisze Guardini – człowiek nowożytny przywilej ten przywłaszczył sobie. Zrównał zachowanie moralne z zachowaniem Bożym. Określił zachowanie moralne w taki sposób, że owym «ja», będącym jego podmiotem, może być tylko Bóg – przy milczącym założeniu, że ludzkie «ja», «ja w ogóle», jest w rzeczywistości Bogiem. Na tym polega moralna pycha czasów nowożytnych – niesłychana, a zarazem trudno uchwytna”³⁸.

Idea nagrody oznacza wezwanie do pokory. Mówi ona, że człowiek, wraz ze swoją możliwością poznania i pragnienia dobra, jest

³⁶ „Eine bloße Gültigkeit, die in einem leeren Apriori hinge, gibt es nicht. Es gibt keine Norm des Guten, unter der auch Gott stünde, nur etwa, daß Er sie vollkommen erfüllte. Sondern das Gute – das ist Gott. Seine Wirklichkeit ist mit der ethischen Gültigkeit identisch. Sie ist die Gültigkeit einfachhin. Es gibt keine andere. Und sie ist kein Abstraktum. Die verpflichtende Norm ist selbst Person. Sie hat Antlitz. Sie ruft an. (...) Alles, was über das das Sein-Sollende, über die Norm des Handelns gesagt werden kann, ist eine Interpretazion dieses Verhältnisses”. Tamże, 1134-1135.

³⁷ R. Guardini, *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, tłum. z niem. J. Zychowicz, Warszawa 1999, 91.

³⁸ Tamże, 92.

istotą stworzoną. Również w czynieniu dobra jest poddany Bożemu rządzeniu. Owoc dobrego czynu, plon moralnej decyzji i moralnego wysiłku, nie pochodzi autonomicznie sam z siebie, lecz zostaje „dany” przez Boga jako „nagroda”. Aby właściwie zrozumieć ideę nagrody, trzeba mieć właściwy obraz Boga. Bóg, o którym mówi Jezus Chrystus, jest tym, który wzywa człowieka do miłości, czyni go na swoje podobieństwo i zdolnym do miłości. Od niego człowiek otrzymuje „nagrodę”, tzn. uznanie dla swego czynu. W konsekwencji człowiek kocha Boga dlatego, że jest Bogiem, dlatego, że jest On godny tego, aby być. Działanie moralne ma to potwierdzić.

W ten sposób znika nagroda jako wyraźny motyw postępowania. Zostaje osiągnięte to, czego chce „postawa autonomiczna, ale do czego sama z siebie nie jest zdolna: czynienie dobra jedynie ze względu na świętość samego dobra. Nigdy czystość intencji nie była bardziej wzniosła niż w postawie tych świętych, którzy samych siebie całkiem pomijali i pragnęli tylko Boga dla Niego samego – nie pojmując jednak tej czystości tak, jak możliwa ona jest tylko dla Boga, i dzięki temu nie popadając w pychę i iluzję”³⁹.

5. FAŁSZYWY OBRAZ BOGA

W perspektywie autora *Das Ende der Neuzeit* postulat autonomii człowieka ma swoje źródło w fałszywym obrazie Boga, tzn. wyrasta z ogromnego błędu, jakoby Bóg był dla człowieka kimś innym, drugim (*ein Anderer*)⁴⁰. Bóg nie jest „Innym”, ale stanowi fundament ludzkiej egzystencji, jest prawdą człowieka i jego sensem. Bóg nie jest „Innym”, ale jest Bogiem. „Człowiek obok mnie jest «innym», władza państwa jest «innym». Ale Bóg nie jest «Innym» w tym sensie! Bóg jest Bogiem! On nie może być absolutnie włączony do tej kategorii. Oczywiście On nie jest mną. Między Nim a mną jest ogromna przepaść. Ale Bóg jest Stworzycielem, w którym ja mam

³⁹ Tamże, 93.

⁴⁰ „Gott ist nicht «ein Anderer». Die Kategorie «der Andere» ist nur auf ein Mitgeschöpf anwendbar, nicht auf Gott. Vielmehr bin ich in Ihm mehr ich selbst als in mir. Mein Wesen ist in ihm tiefer als in mir selbst. (...) Das Gefühl, Christus sei ein Anderer, ist da, solange ich ihn nicht liebe. Der wirklich Geliebte wird nicht als ein Anderer empfunden, sondern als das Du. Liebe ist die Einheit zwischen Ich und Du”. R. Guardini, *Der Mensch* – manuskrypt przechowywany w Archiwum w Burg Rothenfels, 66-77. Por. Tenże, *Ethik*, dz. cyt., 1094-1095.

przyczynę mojego bycia i mojej egzystencji; w którym ja jestem bardziej sobą niż w sobie samym”⁴¹.

Falszywy obraz Boga pochodzi ze złego obrazu człowieka. Bóg jest postrzegany jako „Inny” tylko wtedy, gdy człowiek określa samego siebie jako byt zamknięty w sobie i ufundowany na sobie samym. Wówczas relacja między Bogiem a człowiekiem jest widziana podobnie jak relacja między człowiekiem a innymi ludźmi. Idąc tą drogą, wielu myślicieli (Machiawelli, Kant, Nietzsche, Marx, Sartre, Camus) proklamowało autonomię człowieka uważając Boga za „Innego”.

Posłuszeństwo Bogu nie oznacza podporządkowania Władzy, ale jedynie aktualizację tego, co jest po prostu właściwe; będąc posłusznym Bogu, człowiek przewycięża swoją nieautentyczność, ponieważ działa zgodnie ze swoją istotą⁴². W konsekwencji nie istnieje alternatywa: albo heteronomia, albo autonomia. Heteronomia zakłada kogoś „innego”, obcego, który zagraża egzystencji. „W stosunku do Boga heteronomia jest równie fałszywa, jak i autonomia. Moje własne «ja» nie może trwać w przemocu kogoś «Innego», nawet jeśli tym «Innym» jest Bóg. Tak, wówczas szczególnie. I to nie dlatego, bym jako osoba był doskonały i bym z tego powodu nie znosił nikogo innego ponad sobą, lecz właśnie dlatego, że takim nie jestem. Właśnie dlatego, że moje własne «ja» nie jest samo w sobie rzeczywiste i nie posiada trwania absolutnego, ciężar obecności «Innego» jest dla mnie niebezpieczny. To może się uzewnętrznić w niepewności, w lęku, w poczuciu wyobcowania – ale także w reakcji przeciwnej – w buncie. Przychodzi wówczas refleksja: «On albo ja!»”⁴³.

⁴¹ Tenże, *La coscienza*, dz. cyt., 45.

⁴² „Hier von Heteronomie zu reden, ist sinnlos, ebenso sinnlos, wie wenn man dem Menschen die sittliche Autonomie zuspricht. Es ist nicht Heteronomie, sondern Wahrheit”. Tenże, *Ethik*, dz. cyt., 501.

⁴³ Tenże, *Świat i osoba*, dz. cyt., 104. „Jener Gott von dem gesagt wird, er bedränge mich im Dasein; er versetze mich in die Notwehr und der sich in dem Satz ausdrückt: Du oder ich – dieser Gott ist eine falsche Vorstellung, die aus einem verwirrten und verdorbenen religiösen Erleben hervorgeht. Ihn gibt es nicht. Ebensowenig wie es den autonomen Menschen gibt. Der Mensch ist, was er ist und der er ist, aus dem schöpferischen Willen Gottes heraus, der ihn als Echt-Seienden und Selbst-Eigenen will. Je stärker der wirkliche Gott im Dasein des Menschen zur Geltung kommt – in seinen Gedanken, seinen Empfindungen, seiner existentiellen Haltung – desto voller wird der Mensch er selbst”. Tenże, *Ethik*, dz. cyt., 1112.

Kiedy Bóg jest widziany jako „Inny”, człowiek musi wybierać między Bogiem a własną wolnością. Bardzo wymownym przykładem tragiczności takiego wyboru jest inżynier Kiryłow z powieści *Biesy* Fiodora Dostojewskiego. Kiryłow przeżywa trwogę wobec Najwyższego. Jest to trwoga egzystencji kruchej i skończonej przed przepotężnym „Innym”. Kiryłow ma poczucie wytrącenia z własnej godności nie dlatego, że Bóg uczynił mu coś złego, lecz „po prostu dlatego, że jest; jest wszechmocny i wszechobecny; że jest przed nim i ponad nim. Ta trwoga staje się dla Kiryłowa tym dotkliwsza, że jest człowiekiem głęboko religijnym, człowiekiem, który w gruncie rzeczy kocha Boga. Ale kocha Go tak, jak się kocha innego człowieka; czyni to tak spontanicznie i tak gwałtownie, a przy tym posiada tak wątlą strukturę, jest zarazem tak nieubłagany w poczuciu swej godności, że wszystko w nim prze ku alternatywie: «On albo ja»”⁴⁴. Podobny problem powraca także u Nietzschego. W przekonaniu autora *Also sprach Zarathustra* Bóg odebrał człowiekowi przestrzeń istnienia, pełnię człowieczeństwa, godność egzystencji.

Kiryłow i Nietzsche domagają się śmierci Boga w imię wolności człowieka i godności jego egzystencji, ponieważ „nie można żyć pod presją spojrzenia zawsze obecnego «Innego»». Z tego punktu widzenia bunt jest równoznaczny z samoobroną. Kryje się za tym jednak coś głębszego. W owych myślach, w owych doznaniach, które w Bogu widzą przepotężnego «Innego», tkwi przede wszystkim pomyłka w rozumowaniu i błędny tok odczuwania, co od wewnątrz przybiera formę rzeczywistego buntu przeciw Bogu, by potem przerodzić się w uzasadnioną samoobronę. Do buntu dochodzi właśnie dlatego, że człowiek ustawił Boga w roli «Innego»”⁴⁵.

Autor *Das Ende der Neuzeit* zauważa, że autonomia jest dla człowieka czymś obcym, ponieważ nie koresponduje z jego prawdziwą kondycją. Guardini powraca w opisie kondycji bytu ludzkiego do klasycznych kategorii myśli chrześcijańskiej: grzechu, bólu, cierpienia, słabości, niedoskonałości. W niezdolności przezwyciężenia tych fenomenów i zła w ogóle tkwi istota tragiczności człowieka. Nowożytność, która wywyższa autonomię, albo banalizuje tę tragiczność, albo jej nie uznaje. Człowiek autonomiczny uważa się za silnego i samowystarczalnego i wydaje się, że głosi, iż nawet zba-

⁴⁴ Tamże, 1094.

⁴⁵ Tenże, *Świat i osoba*, dz. cyt., 105-106.

wienie nie jest potrzebne. W perspektywie tragicznej kondycji bytu ludzkiego dążenie nowożytności w kierunku autonomii i samowystarczalności jest nie tylko nieosiągalne, ale jest czymś absurdalnym. Fenomenem, który objawia w sposób szczególnie absurdalność żądania absolutnej autonomii, jest fenomen sumienia. Sumienie odsłania teonomiczną kondycję człowieka i pokazuje, że Bóg nie jest „Innym”.

6. KONCEPCJA AUTONOMII WZGLĘDNEJ

Guardini nie pozostawia najmniejszej wątpliwości, że jest fałszywą alternatywa: albo autonomia absolutna, albo heteronomia. Wybór, którego należy dokonać, nie jest pytaniem o to, czy być lwem, czy też wielbłądem – jak sugerują metafory Nietzschego w *Tako rzecze Zaratustra*. Myśliciel z Monachium postuluje powrót do teonomicznej wizji świata i osoby ludzkiej, w której wielkość Boga pozostaje w harmonii z godnością i twórczością człowieka, zgodnie z zasadą autonomii względnej⁴⁶.

Istnienie pojęcia autonomii względnej w myśli Guardiniego jest bardzo ważne, nawet jeśli autor nie wypracował kryteriów jasnego rozróżnienia tych dwóch rodzajów autonomii. Pozostaje wrażenie, jak gdyby Guardini w swojej refleksji filozoficznej nie był w stanie abstrahować od osobistego głębokiego zakorzenienia w Bogu i nie czuł w głębi swego ducha własnej autonomii względnej w stosunku

⁴⁶ Koncepcja autonomii względnej w wydaniu Guardiniego jest tożsama z wizją autonomii prezentowaną w nauczaniu Kościoła katolickiego. Myślenie katolickie odrzuca autonomię radykalną, zgodnie z którą rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może z nich korzystać bez odniesienia do Stwórcy, natomiast akceptuje autonomię względną, która oznacza, że „rzeczy stworzone i same społeczeństwa cieszą się własnymi prawami i wartościami uznawanymi, stosowanymi i porządkowanymi stopniowo przez człowieka”. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 36. Krytykę autonomii radykalnej znajdujemy także w encyklice Jana Pawła II *Dominum et Vivificantem*. Papież podkreśla, że Bóg-Stwórca jest „jedynym i ostatecznym źródłem ładu moralnego w świecie przez siebie stworzonym. Człowiek nie może sam od siebie stanowić o tym, co jest dobre i złe – nie może «znać dobra i zła, tak jak Bóg». W świecie stworzonym Bóg pozostaje pierwszym i suwerennym źródłem stanowienia o dobru i złu poprzez wewnętrzną prawdę bytu, będącą odbiciem Słowa, które jest współistotnym i odwiecznym Synem Ojca. Stworzony na obraz Boga człowiek zostaje przez Ducha Prawdy obdarowany sumieniem, ażeby obraz wiernie odzwierciedlał swój Pierwowzór, który jest zarazem Mądrością i Prawem odwiecznym, źródłem ładu moralnego w człowieku i w świecie. «Nieposłuszeństwo» jako wymiar pierwotny grzechu człowieka oznacza *odepchnięcie tego źródła*, aby samemu stawiać się autonomicznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe”. Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem*, nr 36.

do Stwórcy. W konsekwencji, nawet jeśli wypowiada swoje „tak” dla pojęcia autonomii względnej, to nie proponuje jej jasnego opracowania⁴⁷.

W każdym razie należy odrzucić zdecydowanie tezę, że Guardini nie znał pojęcia autonomii względnej. Pojawia się ona np. w koncepcji sumienia, które w dialektyce dobro-wolność może odrzucić poznane dobro. Także koncepcja „ja” rozumianego jako „należenie do samego siebie” podkreśla autonomię względną. Jest w końcu u myśliciela z Monachium autonomia obszarów kultury (nauka, sztuka, moralność), a nawet natury, która powinna być strzeżona „w swojej względnej autonomii”⁴⁸.

Zdaniem Guardiniego człowiek należy do samego siebie, ale nie w sposób autonomiczny. Autonomicznie należy do samego siebie jedynie Bóg, natomiast człowiek należy do samego siebie, ale w Bogu. Osoba nie jest więc autonomiczna, ale jest jedynie postawiona w stanie niezależności – jest odpowiedzialna w relacji do tego, kto ją stworzył i uczynił wolną. Autor *Das Ende der Neuzeit* kategorycznie neguje możliwość autonomii w sensie ontologicznym, ale akceptuje autonomię człowieka w relacji do wszystkich stworzeń z wyjątkiem Boga.

Człowiek powinien poważnie potraktować tę autonomię, ponieważ niewłaściwe podkreślenie posłuszeństwa wobec Stwórcy może odwrócić uwagę od obowiązku własnego sądu, decyzji moralnej i osobistego zaangażowania. Dlatego należy dowartościować pojęcie autonomii człowieka, które docenia wielkość jednostki. „W takim pojęciu osoby zawiera się najcenniejsza rzecz Zachodu: siła ryzyka, woła odpowiedzialności, wysokie poczucie godności i bycia jednostkowego. Współcześnie stało się jednak coś fatalnego. W kształtowaniu tej kategorii pojęcie osoby ludzkiej zostało w niepojęty sposób zastąpione przez pojęcie Osoby absolutnej. Mówiąc

⁴⁷ Niektórzy autorzy wyjaśniają dystans Guardiniego w stosunku do autonomii względnej przez duży wpływ myśli św. Augustyna, który relatywizował różnicę między teologią a filozofią. „Hier macht sich die fehlende Auseinandersetzung mit der von Thomas von Aquin ausgehenden theologischen Tradition deutlich bemerkbar; zu sehr konzentriert sich Guardini auf ein «augustinisches» Denken, das die Unterscheidung von Philosophie und Theologie relativiert und Glaube und Kultur allzu selbstverständlich als Einheit begreift”. A. Knoll, *Glaube und Kultur bei Romano Guardini*, dz. cyt., 540.

⁴⁸ R. Guardini, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, w: *Natura – Cultura – Cristianesimo*, Brescia 1983, 142.

po chrześcijańsku, takie pojęcie osoby jest kradzieżą wobec Boga. Człowiek nie jest ani autonomiczny, ani samowystarczalny. Taki jest tylko Bóg. Tylko On jest Osobą absolutną. Człowiek natomiast, zgodnie ze swoją istotą i swoim sensem, jest jednocześnie autonomiczny i heteronomiczny⁴⁹.

W perspektywie myśliciela z Monachium współczesny człowiek jest chory z powodu żądania autonomii absolutnej. Jednym z przejawów tej choroby ducha jest lęk. To, czego brakuje, to relacja z Bogiem. To niemożliwe, aby odrzucić Boga, uczynić siebie autonomicznym, żyć jakby Go nie było i na końcu pozostać zdrowym. Dlatego choroba duchowa człowieka współczesnego może być uleczona, jeśli zostanie porzucone żądanie absolutnej autonomii.

Zdaniem Guardiniego współczesna sytuacja ma także znaczenia pozytywne. Kryzys rozjaśnia sytuację duchową. W przeszłości znaczenie pojęcia autonomii pozostawało niejasne, ponieważ w każdym położeniu myśli i zachowania karmiono się duchowymi siłami chrześcijaństwa. Natomiast dzisiaj widać wyraźnie, co oznacza w praktyce egzystencja autonomiczna i jakie konsekwencje może przynieść realizacja takiego projektu⁵⁰.

Człowiek współczesny stoi w obliczu radykalnej decyzji: albo zaakceptuje potrzebę nawrócenia i powrotu do Boga, albo kryzys będzie się pogłębiał coraz bardziej. *Tertium non datur*. W tym sensie koniec żądania autonomii jest tylko problemem czasu⁵¹. W perspektywie Guardiniego nowożytność nie jest tylko „niedokończonym projektem”, jak chce Habermas, ale musi dokonać radykalnej zmiany swego podstawowego paradygmatu. Tylko porzucenie żąda-

⁴⁹ Tenze, *Der Mensch*, dz. cyt., 51.

⁵⁰ Por. Tenze, *Ethik*, dz. cyt., 1076.

⁵¹ „Daß die geschichtliche Entwicklung seit Guardinis Tod im Jahr 1968 weit eher zu einer globalen Forcierung des neuzeitlichen Autonomieprinzips als zu seiner Überwindung führte, ist aus Guardinis eigener geschichtsphilosophischer Perspektive noch plausibel zu erklären: Die nochmalige Fixierung der Entwicklung auf das autonome Welt- und Selbstverständnis, der sowohl im Bereich von Wissenschaft und Technik wie vielfach auch im Bereich der Politik forciert vorangetriebene Versuch, den neuzeitlichen Anspruch des Menschen, Herr aller Dinge zu sein, durchzusetzen, ist offensichtlich – *rebus sic stantibus* – Voraussetzung für ein geschichtlich um so wirkungsvolleres Zerbrechen dieses Selbstverständnisses. Je entschiedener der Wille zur Autonomie die Praxis der Weltgestaltung durch Wissenschaft, Technik und Politik bestimmt, desto deutlicher werden Aporien hervortreten, an denen dieser Wille schließlich zerbrechen wird”. J. S. Schmucker von Koch, dz. cyt., 160.

nia autonomii absolutnej oraz powrót do Transcendencji mogą uzdrowić rany ducha nowożytnego i uczynić na nowo możliwym do realizowania projekt tzw. słusznej nowożytności.

W perspektywie Guardiniego duch nowożytny mógł przebyć inną drogę: nie tę „nowożytności błędnej”, określonej przez zasadę autonomii absolutnej, ale tę „nowożytności słusznej”, pozbawionej żądania autonomii absolutnej i negatywnych skutków zapoznania Boga. Żądanie autonomii absolutnej i pragnienie całkowitego wyzwolenia się od Boga zniszczyły autentyczną prawdę nowożytności. Gdyby nauka, technika i moralność były realizowane w posłuszeństwie Bogu, wówczas mielibyśmy „słuszną nowożytność”⁵².

7. PODSUMOWANIE

Problem autonomii stoi w centrum refleksji Guardiniego. Jak uważa Schmucker von Koch, całe dzieło myśliciela z Monachium widziane filozoficznie jest „przenikliwą analizą rozpadu podmiotowości autonomicznej nowożytności i jednocześnie trudną próbą wsparcia dzieła terapii kondycji ludzkości, która zostaje zmuszona przez swój własny rozwój do porzucenia żądania człowieka, aby być fundamentem określania całej rzeczywistości. W momencie upadku rozumienia autonomicznego egzystencji Guardini w pewien sposób wyznaczył współrzędne dla bliskiego przełomu w stronę teocentrycznego rozumienia siebie i świata”⁵³.

Ma rację myśliciel z Monachium, gdy twierdzi, że nowożytna koncepcja wolności, która rodzi się z żądania autonomii radykalnej, jest fałszywa w swej istocie, ponieważ neguje Boga jako fundament ontologiczny bytu osobowego, a sama nie jest zdolna, aby dać człowiekowi ostateczne uzasadnienie jego świętej godności. Krytyka żądania autonomii nie jest bynajmniej krytyką nowożytnego pojęcia „dorosłości” człowieka. Wprost przeciwnie, Guardini je docenia, ale dodaje, że nawet jeśli człowiek nowożytny osiągnął dojrzałość, musi powrócić do więzi z Bogiem, tzn. powinien uznać stworzoną siebie i świata – zgodnie z duchem autonomii względnej.

⁵² Por. R. Guardini, *Unsere geschichtliche Zukunft. Eine Antwort an Gerard Krüger*, w: *Unsere geschichtliche Zukunft. Ein Gespräch über „Das Ende der Neuzeit“ zwischen Clemens Münster, Walter Dirks, Gerhard Krüger und Romano Guardini*, Würzburg 1953, 107-108.

⁵³ J. F. Schmucker von Koch, dz. cyt., 160.

W perspektywie niemieckiego myśliciela nowożytna historia wolności nie musiała koniecznie znaleźć swoje wypełnienie w żądaniu radykalnej autonomii. Była możliwa „słuszna autonomia” (*richtige Autonomie*) oraz „słuszna nowożytność” (*richtige Neuzeit*), bez buntu metafizyczno-religijnego. Podstawowy błąd nowożytności polega właśnie na tym, że umieszczono na tym samym poziomie kreatywność działania i wolę autonomii radykalnej. Odrzucenie autonomii nie jest ofiarą, ale wolą trwania w prawdzie. Prawdziwa dojrzałość człowieka polega na akceptowaniu i realizacji własnej stworzoneości⁵⁴.

Podczas gdy nie budzi zastrzeżeń refleksja Guardiniego na temat autonomii i jego polemika z Kantem, pojawiają się pytania, gdy chodzi o jego sposób rozumienia etyki. Dwie podstawowe charakterystyki etyki niemieckiego myśliciela to potwierdzenie specyfiki etyki chrześcijańskiej oraz odrzucenie idei autonomii w obszarze moralności. Guardini tworzy etykę teologiczną i potwierdza istnienie etosu chrześcijańskiego. Jego zdaniem specyfika etyki chrześcijańskiej opiera się na prawdzie Objawienia. Objawienie stanowi fundament i podstawową charakterystykę nowej egzystencji. Z prawdy Objawienia wyrasta nowa wizja człowieka, jego losu i jego egzystencji, odmienna od tej naturalnej. Nowość chrześcijańskiej wizji człowieka tworzy warunki dla powstania nowej formy etosu⁵⁵.

Należy stwierdzić, że jak teonomiczny jest człowiek myśliciela z Monachium, tak teonomiczna jest także jego etyka. W tej perspektywie fenomen etyczny nie jest ufundowany na sobie samym i nie jest zamknięty w sobie, ale jest otwarty na wymiar religijny. Ostateczne uzasadnienie zobowiązania moralnego pochodzi z faktu, że dobro jest ostatecznie *Sacrum*⁵⁶. Etyka Guardiniego ma charakter radykalnie teologiczny. Autor *Końca czasów nowożytnych* nie podejmuje pytania o możliwość wypracowania etyki filozoficznej, która uzasadnia normy moralne na gruncie czystego rozumu. Niemiecki myśliciel nie twierdzi, że etyka świecka nie jest możliwa, ale jedynie nie podejmuje tego zagadnienia. Jego refleksja etyczna dotyczy moralności człowieka wierzącego. Nieobecność systematycznej refleksji nad etyką filozoficzną i jej relacją do moralności inspirowanej teologicznie stanowi poważny brak myśli Guardiniego.

⁵⁴ Por. R. Guardini, *Ethik*, dz. cyt., 1093.

⁵⁵ Por. Tamże, 1121.

⁵⁶ Por. Tamże, 1101.

Filozof z Monachium niewątpliwie pogłębia rozumienie specyfiki przekazu etycznego Objawienia, ale jest prawie niezdolny do prowadzenia dialogu z różnymi wersjami współczesnych propozycji etycznych. Etyka Guardiniego jest pożyteczna dla chrześcijanina, ale jest z trudem akceptowalna w dyskusji publicznej, gdzie odnośnie do kwestii moralnych trzeba szukać *consensusu* na płaszczyźnie racjonalnej⁵⁷.

THE CONCEPT OF AUTONOMY IN THE THOUGHT OF ROMANO GUARDINI

Summary

The idea of autonomy expresses a new relationship which modern man has with himself and with the world. The representative *par excellence* of the modern idea of autonomy is Kant. For him the logical, ethical and esthetical subject is radical. What Kantian autonomy signifies is to consist in oneself: the priority and the definitive validity of the subject. An act of knowing or an ethical judgement is valid insofar as it is grounded in the autonomy of the subject.

Guardini maintains that the notion of autonomy leads Kant to the development of abstract ethics, which lacks ultimate evidence and *Verpflichtungskraft*, the power of obligation. Morality is thus deprived of a living relationship with God, deprived of a religious metaphysics in the proper sense and reduced to the observation of a purely abstract moral law. This kind of morality leads to a state in which the moral sense increasingly evaporates.

Guardini also questions the Kantian position that the autonomy of the human person is the ultimate foundation of human dignity. Guardini points out that because human dignity is absolute, its foundation must be God. Absolute dignity cannot be grounded in the finite being that is man himself, but only in another being, the one that is absolute.

⁵⁷ Podczas jednego ze swoich ostatnich wykładów poświęconych etyce na Uniwersytecie w Monachium Guardini został oskarżony o to, że prawdę chrześcijańską umieszcza za bardzo w centrum. W odpowiedzi podkreślił, że swoje nauczanie kieruje do osób, które mają przekonania chrześcijańskie. „Der Besuch dieser Vorlesung hat (...) einen Sinn nur für diejenigen unter Ihnen, die entweder selbst in der christlichen Überzeugung stehen – oder aber zu hören wünschen, was diese sagt, und bereit sind, das Gesagte in ernsthafte Erwägung zu nehmen. Ich weiß, daß in früheren Vorlesungen Stimmen laut geworden sind, wie die: Hier würden interessante Dinge gesagt und einleuchtende Gedanken vorgetragen; immer aber komme störend und verengend das Christliche dazwischen. Denjenigen von Ihnen, meine Damen und Herren, die so denken, rate ich, auf den Besuch dieser Vorlesung zu verzichten. Sie würden hier überhaupt nur christliche Gedanken zu hören bekommen, und das Ganze wäre für beide Teile, Hörenden wie Redenden, eine sinnlose Sache”. Tamże, 1105-1106.