

Ks. dr Tadeusz Michałek SCJ

KONTEKST FILOZOFICZNO-KULTUROWY WSPÓŁCZESNOŚCI

Niniejsze zagadnienie może stanowić doskonały przedmiot kilkudniowych obrad i sympozjów. Implikuje ono bowiem bardzo obszerną i wielowymiarową problematykę, nie tylko filozoficzną. Trudno zatem w kilku słowach przybliżyć i scharakteryzować naszą kulturę i cywilizację, zwłaszcza w jej relacji do godności osoby ludzkiej i jej epistemologicznego wymiaru bytowania. Z konieczności zostanie ono zacieśnione do kontekstu kulturotwórczego, związanego z refleksją filozoficzną, która, będąc racjonalnym namysłem nad zastaną przez człowieka rzeczywistością, rości sobie niejednokrotnie prawo do kreatywności epistemologicznej, a przynajmniej aksjologicznej. Znane i rozumiane są znaczenia pojęć: „filozofia” i „kultura”. Terminem szerszym znaczeniowo jest pojęcie „kultury”, która dotyczy wszelkiej duchowej, racjonalnej i materialnej twórczości ludzkiej. Twórczość ludzka wypływa jednak z pewnych inspiracji aksjomatycznych obecnych w systemie poznawania i oceniającego świata. Wizja filozoficzna, ale i religijna, jest tu więc nieodzowna. Albowiem nie tylko refleksja filozoficzna wpływa na obraz kultury i kształtowania się całej cywilizacji. Swoje poczesne miejsce ma także nauka, której rozwój w dużej mierze odpowiada podstawowym tendencjom filozoficznym i kulturowym.

Jaka jest współczesna kultura i w którym kierunku zmierza rozwój cywilizacyjny? Jaka jest kondycja humanistyczna ludzkości? Jakie są podstawowe paradygmaty wartościowania i granice ludzkiej wolności? Gdzie prowadzi nas nieustanny rozwój nauki? Jaki jest współczesny świat? Można uciec się do banalnego wręcz stwierdzenia: „Świat jest taki, jak każdy widzi”. Ale to nie wystarcza. To, co się widzi i dostrzega – przede wszystkim wypływa z głębszej rzeczywistości ukrytej i przejawiającej się w kulturze.

Wszechstronną prezentację połączoną z oceną etyczną, kulturową i cywilizacyjną współczesnej rzeczywistości niejednokrotnie – i to bardzo dogłębnie – podejmował Jan Paweł II w licznych dokumentach i wypowiedziach. Jego sąd bardzo mocno wyrasta z tej zasadniczej oceny, której dokonał II Sobór Watykański, który – dążąc do nowej ewangelizacji i odświeżenia piękna Ewangelii Jezusa Chrystusa – podjął także wyzwanie zrozumienia kulturowej i cywilizacyjnej kondycji współczesnej ludzkości. Ona bowiem jest zasadniczym przedmiotem ewangelicznego trudu podejmowanego przez Kościół.

Paradoksem jest, że w tym rzekomo „zhumanizowanym świecie” życie człowieka – jako konkretnej jednostki – wydaje się pozbawione sensu. Aczkolwiek z drugiej strony nie ustają różne inicjatywy, aby je chronić, bronić i rozwijać. Ten pozytywny i twórczy ruch spotyka się jednak z potęgą sił destrukcyjnych – tak w sferze idei, jak i w obszarze instytucjonalnych utrudnień. Wiele jest obszarów poniżenia, pogardy człowieka, nędzy i niesprawiedliwego podziału dóbr, który godzi w życie ludzkie na poziomie zwykłej egzystencji. Znamienny jest bowiem podział świata na bogatych i biednych. Świat bogatych hołduje konsumpcjonizmowi, etyce utylitarnej i hedonistycznej¹. Świat ubogich (nie tylko tych z południa globu) to około jeden miliard głodujących ludzi, którzy nie żywią nadziei na lepszą przyszłość. Obserwujemy wyraźne podziały ekonomiczne i fundamentalną niesprawiedliwość. Są one źródłem licznych patologii społecznych, takich jak: bezrobocie, rozbicie rodziny i małżeństwa, erotomania, pornografia, narkomania, alkoholizm i wiele manifestacji utylitaryzmu oraz hedonizmu. To podziały i pęknięcia w łonie ludzkiej rodziny są również motorem terroryzmu, wojen i różnych gwałtów, łamania praw ludzkich. Przerazające są przejawy destrukcyjnych sił godzących w integralność rodziny jako podstawy humanitarnego i normalnego rodzenia, rozwoju i wychowania nowego życia. Mnożą się ruchy emancypacyjne: feminizm, sankcjonowanie mniejszości seksualnych.

Współczesną cywilizację zwykło się często określać jako „cywilizację śmierci” z uwagi na obecne w niej eutanazję, antykoncepcję, aborcję, manipulację ludzkim życiem, handel ludzkimi narządami, demoralizację, choroby cywilizacyjne, jak AIDS i wiele innych. Do niej należą także wojny, różne konflikty etniczne, a zwłaszcza terroryzm, który jakże

mocno rodzi poczucie zagrożenia i strachu. Te negatywne wymiary „kultury śmierci” wyrastają ze swego podłoża filozoficzno-religijnego i światopoglądowego. Nie są tylko efektem skłonności do zła, bo skażonej grzechem ludzkiej natury. Są wypadkową szerokiego tła kulturowego i cywilizacyjnego, które z kolei wyrasta z głębszych podstaw myślenia, wierzeń, intuicji etyczno-obyczajowych, jako rezultatów określonego modelu kultury. Ona bowiem najgłębiej kształtuje życie jednostek, ludzkich społeczności i całych narodów.

Na różne przejawy kryzysu współczesnej kultury bardzo obszernie wskazuje ks. abp J. Życiński. Cechą charakterystyczną tego kryzysu jest podporządkowanie kultury prawom popytu i podaży, usiłowanie zniszczenia i odrzucenia wszelkich trwałych wartości. Człowiek poddaje się pseudowartościom, oglupia się go różnymi informacjami, reklamami, kulturowymi „świecidełkami”, sensacjami. „Usiłuje się wprowadzać fikcję literacką, w której życie ludzkie zostaje pozbawione wymiaru głębi, osoba ludzka zaś zostaje zredukowana do roli bezdusznego produktu wydarzeń czy struktur”². Zagrożeniem dla kultury jest także „łatwy antyintelektualizm, w którym związki wynikania logicznego usiłuje się zastępować za pomocą generalizującego sloganu”³. Na negatywne przejawy współczesnej kultury i cywilizacji niejednokrotnie zwraca uwagę Jan Paweł II, mówiąc o „dramacie epoki” oderwanej od wartości ewangelicznych, a tym samym ubóstwiającej rzeczywistość ludzką i doczesną⁴.

Nie wystarczy jednak pozostać na etapie wypowiedzenia kilku znamienych i negatywnych cech czasów współczesnych⁵, jak: liberalizm, relatywizm, czyli postmodernizm w szeroko rozumianej myśli humanistycznej, pragmatyzm w myśleniu i działaniu, laicyzm i postępujący praktyczny ateizm w wartościowaniu życia ludzkiego (tak indywidualnego, jak i społecznego), globalizacja w wymiarze wymiany informacji, ekonomii, polityki itd. Warto wspomnieć, że w samym rozumieniu i uprawianiu nauki kształtuje się nastawienie krytyczno-racjonalistyczne i relatywizujące (myśl K. Poppera), i pragmatyczne (środowisko amerykańskie). Na pewno wszystkie one zasługują na szersze omówienie i studium, które skądinąd wielokrotnie zostało już podjęte.

Bardzo istotne z punktu widzenia rozumienia współczesnego nastawienia do nauki, wiedzy, godności człowieka, religii będzie znalezienie

owego zasadniczego centrum – „twardego jądra”⁶. Z tego bowiem centrum wyrasta bujny w liczne odrosty i gałęzie krzew pluralizmu postmodernistycznej – konsumpcyjnej, egocentrycznej i jakże pragmatycznej, utylitarnej cywilizacji. Można zdobyć się na wstępną badawczą hipotezę (zanim przerodzi się w teorię), że owym rdzeniem tak, a nie inaczej kształtującej się współczesnej kultury i cywilizacji jest spór o miejsce i rolę człowieka w otaczającej go rzeczywistości. Przy czym problem polega na tym, że sam człowiek nie jest w stanie znaleźć właściwej i obiektywnej perspektywy poznania i ugruntowania swego miejsca w rzeczywistości i wobec niej. Spór ten w ostatnim czasie ludzkości nabral szczególnej ostrości i znaczenia. Jego przejawem będą różne wymiary oraz sposoby deifikacji i apoteozy człowieka. Poniekąd realizują się sny A. Comta zawarte w jego filozofii, a dotyczące powszechnej religii, której przedmiotem będzie doskonała ludzkość jako taka; już nie świat transcendencji, lecz świat radykalnie ubóstwionej immanencji.

Z tego tytułu pragnę zdobyć się na nieco jeszcze wstępną tezę: współczesność cechuje się wyjątkowym immanentnym antropocentryzmem. Polega on na zredukowaniu i ześrodkowaniu do człowieka wszystkich wymiarów życia, poznania i kultury. To człowiek (jako podmiot) staje się zasadniczym ośrodkiem i kreatorem wszystkiego. On staje się ośrodkiem niemal każdej refleksji, jest jej punktem wyjścia i dojścia. W myśl takiego antropocentryzmu wszystko ma służyć człowiekowi i być podejmowane dla niego. Niemniej to sam człowiek ma określać to, co wydaje mu się odpowiednie, użyteczne i potrzebne. Człowiek staje się kreatorem wszelkich wartości, ocen – poniekąd sięga po „owoc poznania dobra i zła”. Godną odnotowania jest tutaj myśl kardynała Wojtyły. W 1968 roku pisał do swego przyjaciela, teologa Henri de Lubaca, o zakrojonym na szeroką skalę filozoficznym projekcie, w który był zaangażowany pośrodku swoich pasterskich zadań: „Moje wolne chwile, których mam bardzo mało, przeznaczam na pracę bliską memu sercu i poświęconą metafizycznemu sensowi i tajemnicy osoby. Wydaje mi się, iż spór toczy się dziś na tym poziomie. Zło naszych czasów polega w pierwszym rzędzie na rodzaju degradacji, w rzeczy samej, na całkowitym zniszczeniu podstawowej niepowtarzalności każdej osoby ludzkiej. Owo zło jest nawet bardziej z porządku metafizycznego niż moralnego. Tej dezintegracji planowanej w różnych momentach przez ateistyczne ideologie musimy przeciwsta-

wić nie tyle czystą polemikę, co rodzaj «rekapitulacji» nienaruszalnej tajemnicy osoby⁷⁷. Słowa ówczesnego Kardynała jakże mocno i głęboko współbrzmiały z całością jego późniejszego już papieskiego nauczania. Czy nie chodzi w nim o uratowanie człowieczeństwa człowieka w jego personalizmie i nastawieniu ku Transcendencji? Czyż Boża Opatrzność nie przygotowała go wcześniej do tego zadania, aby nie tylko był Pasterzem Kościoła, ale także stróżem nowego poranka ludzkości? Oto współczesna kultura (w tym i filozofia) tak jest zajęta człowiekiem, że zapomniała, kim on naprawdę jest!

Powyzszą tezę o antropocentryzmie kulturowym należy jednak uzasadnić. W gruncie rzeczy owo antropocentryczne nachylenie w kulturze nie jest czymś zupełnie nowym, przecież już Protagoras z Abdery (ok. 480-410 przed Chrystusem) mówił, że to „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”. Autor ten posiadał jeszcze bardzo indywidualistyczną koncepcję człowieka (nie rozumiał go jako indywidualnej, osobowej i racjonalnej substancji). Dla późniejszych myślicieli, zwłaszcza sofistów, stanie się to podstawą do wydania sądu, że dobre jest to, co wydaje się dobre konkretnemu człowiekowi. Stąd rację ma silniejszy. Prawo naturalne jest prawem jednostki mocniejszej. Grupa społeczna (jako górująca nad jednostką) narzuca jednostkom swoje prawa, broniąc swoich interesów⁸. Należy zaznaczyć, że starożytni, ani też późniejsi myśliciele nie posiadali jeszcze całościowej wizji człowieka. Były to dopiero pierwsze intelektualne zmagania się z tajemnicą świata i człowieka. Niemniej ich inspiracje przetrwają stulecia, a nawet kilka epok kulturowych.

Współcześnie wiele obszarów kultury w dużej mierze wyrasta z dawnych intuicji i świadomych – intelektualnych opcji. Wystarczy choćby wspomnieć o poglądach F. Nietzschego, którego wizje jakże mocno ukształtowały przekonanie o roli i znaczeniu „człowieka mocy”, pozbawionego religijnych zakotwiczeń i motywacji. „Bóg umarł” w sensie kulturowym, zatem musi narodzić się człowiek już wyzwolony od transcendentnych zakotwiczeń i odniesień. Jego koncepcja „woli mocy” zasadniczo wpłynęła – bardziej niż się to powszechnie sądzi – na kształtowanie się współczesnej myśli filozoficznej, humanistycznej, ale i społeczno-politycznej. Może nawet bardziej swą perswazją niż marksizm i nazizm „ogniem i mieczem”. Ten bowiem myśliciel był nie tylko gabinetowym filozofem, ale przez literackość swoich dzieł wywierał

ogromny wpływ na świadomość sobie współczesnych. Swoje apogeum miała ona w narodzeniu się systemów totalitarnych, zwłaszcza hitleryzmu. W oparach tych zbrodniczych systemów i ideologii wciąż żyjemy „zatruci” destruktywną mocą ludzkich poglądów, słów i czynów.

Ważniejsze jest jednak, aby zauważyć bardziej ukryte poziomy destruktywizmu, relatywizującego wszystko autototalitaryzmu, obecnego we współczesnym antropocentryzmie kulturowym i cywilizacyjnym. To jest jakaś szczególna cecha postmoderny, która dotyka i ogarnia wszystkie wymiary kultury i cywilizacji. Na tym tle wszelkie pozytywne religie i ruchy odnowy duchowej, moralnej i religijnej wydają się tylko nieśmiałym wzniesieniem światła latarni nad zamglonym horyzontem rozszalałej ludzkości, adorującej siebie i swoje myśli, niczym bożki i upajające idole. Można zatem mieć wrażenie, że człowiek współczesny sięgnął na granice wszechświata, lecz nie potrafi odczytać prawdy o sobie, o swym duchowym, osobowym wszechświecie. Jakże zatem aktualny jest postulat św. Augustyna: „Boga i duszę poznać pragnę, nic więcej”.

Wiele jest tych wymiarów i postaci antropocentryzmu, tej współczesnej postmodernistycznej kultury i cywilizacji (od filozofii, teologii i religii począwszy, poprzez życie społeczno-polityczne, zjawisko globalizacji, aż po rozwój nauk, w tym i nauk medycznych). Żyjemy w epoce postmodernizmu⁹, który dotyka wszystkich wymiarów kultury, w tym i nauki, i celów, które ona sobie stawia. Postmodernizm dystansuje się wobec przeszłości i dotychczasowej tradycji filozoficznej. Według bpa Waltera Kaspera (obecnego kardynała), „postmodernizm nie jest tylko akademicką dysputą. Jest to walka o kierunek, walka o rząd dusz, spór o przyszłość”¹⁰. Ma on wiele odmian i znaczeń. Bazuje na przekonaniu, że wszystkie wymiary kultury zostały już wyczerpane, zużyte. To zaś prowadzi do relatywizacji prawdy. Nowa, najbardziej współczesna kultura winna być zupełnie przeciwna poprzedniej¹¹.

Kreatywny antropocentryzm (w kulturze postmodernistycznej) uwiadacznia się najmocniej w myśli filozoficznej. Chodzi nie tylko o niektóre nurty egzystencjalizmu, ale także o refleksję nad ludzkim językiem, znakiem kulturowym, symbolem (hermeneutyka i filozofia języka), o filozofie ateistyczne, liberalne, materialistyczne czy inne odmiany idealizmów i ideozofii. Współcześnie filozofia, poza nielicznymi wyjątkami, nie lubi odkrywać obiektywnej prawdy, woli raczej ją tworzyć na użytek

człowieka – i tym twórcą ma być przenikliwy i wszechpotężny ludzki rozum, który staje się niczym platoński „stwarzający demiurg”. Jest on naznaczony pogardą dla prawdy obiektywnej, jak i dla wszelkiej racjonalności i wartości. „Postmodernizm jest nurtem negacji, podejrzania, demaskowania, demitologizowania, podważania, kwestionowania i destrukcji”¹². Postmoderniści zakwestionowali nawet samą zasadę poznania prawdziwościowego. To zaś jest niewybaczalny grzech wobec intelektu, który wewnętrznie jest przyporządkowany do prawdy, którą pragnie poznać i posiadać. Postmoderniści odrzucili obiektywizm w dziedzinie poznania filozoficznego, teologicznego, jak i naukowego. Prawda nawet nie jest potrzebna, jest czymś szkodliwym¹³. Może rodzić postawy fundamentalistyczne i radykalne, ale jeszcze bardziej postawy relatywizujące i laksystyczne. W ocenie rzeczywistości dopuszcza się wielość stanowisk (zasadniczym kryterium bycia dopuszczonym do salonów „mile widzianych poglądów” jest pragmatyzm, tolerancja dla poglądów przeciwnych, doraźne cele – oportunizm i horyzontalizm). Takie nastawienie, rzekomo słuszne, gdyż wolne od dogmatyzmu, prowadzi jednak do fałszywego często pluralizmu w każdej dziedzinie ludzkiego poznania i działania. Implikuje ono i współtworzy teorię wielu prawd.

Ponieważ nie ma obiektywnej, zewnętrznej i transcendentalnej prawdy – ona jest względna, ukryta, subiektywna – to jedynie dana kultura generuje swoją prawdę, która z kolei kształtuje jej własny *ethos*, moralność, aksjologię, wizję rzeczywistości (ale zawsze radykalnie otwartą, zmienną, arbitralną). Szczególne przewartościowania następują w sferze wartości etycznych i epistemicznych – w imię uniknięcia totalitaryzmu aksjologicznego¹⁴. Taka zaś postawa epistemiczna prowadzi do relatywizmu etycznego, kulturowego, naukowego itd. W imię tego trzeba odejść od wszelkich norm i zasad, nic nie może paraliżować prawdziwego postępu i rozwoju¹⁵. Na tym także polega, powszechnie dziś przenikający kulturę i myśl filozoficzną, skrajny subiektywizm. Według niego, człowiek posiada władzę kreatywną wszelkich wartości, na czele z prawdą i dobrem, a nawet kreacją ludzkiej natury. Może to rodzić poczucie potęgi, spełnienia, władzy, absolutnej wolności¹⁶ i panowania nad światem, ale z drugiej strony rodzi frustracje, zagubienie, lęki i poczucie bezsensu oraz nihilizmu¹⁷.

Tak zwana nowa filozofia ma się odtąd zająć studium języka, zna-

kiem, symbolem, analizą znaczeń, tekstem. Jest zatem filozofią języka i hermeneutyką. Dla wielu myślicieli hermeneutyka utożsamiana jest z postmodernizmem. Tajemnica świata, a przede wszystkim człowieka, zamknięta jest w bogactwie symboliki, mitu, znaków – także tych stworzonych przez człowieka. Stąd jawi się coraz bardziej antropologia oparta na określonym rozumieniu znaku i ograniczona ontologią znaku. Wobec tego wartością jest taki człowiek, który odpowiada pewnemu systemowi przyjętych kulturowych znaków i odniesień. Należy tylko odczytać daną rzeczywistość znaku, a wszystko będzie zrozumiane, wyjaśnione i zaakceptowane. Dokona się kulturowa asercja. Nie wszystkie jednak nurty filozofii języka, a zwłaszcza hermeneutyki, zgadzają się na relatywizm postmodernistyczny. Nieco inną myśl do hermeneutyki wniósł zmarły niedawno Hans-Georg Gadamer (1900-2002), uchodzący za twórcę „koła hermeneutycznego”¹⁸. Kluczem dla jego hermeneutyki (rozumienia np. historii) jest zrozumienie siebie, swej kondycji egzystencjalnej. To jest bardziej humanitarny i ontologiczny nurt hermeneutyki. Aby zrozumieć innych, historię, kulturę, trzeba wpieryw zrozumieć siebie¹⁹. Na tym „polega udział we wspólnym sensie” – mawiał Gadamer. Zadaniem hermeneutyki jest odkrywanie wspólnego sensu. „Złanie się horyzontów poszerza i wzbogaca mój horyzont”. Nie chodzi o to, aby lepiej rozumieć autora od niego samego. Dotychczasowe zrozumienie sensu pomoże nam lepiej rozumieć przyszłość. Stąd potrzeba znajomości tradycji, gdyż tylko ona pozwala nam na zrozumienie sensu, tego co powiedziane i co się zdarzyło. Dzieło *Prawda i metoda* mówi o tym, że koło hermeneutyczne nie oznacza relatywizacji prawdy. Język zawsze ma swe odniesienie semantyczne do rzeczywistości, dlatego może być rozumiany – jest nośnikiem sensów: czemuś preczy lub coś afirmuje. Pierwotną formą zrozumienia jest porozumienie. Nie ma metody, która prowadziłaby do monopolu prawdy. „Księga jest zawsze otwarta”. Spotkanie z obcym horyzontem rozszerza nasz własny horyzont i już posiadany sens, poszerzamy horyzont własnego rozumienia²⁰. Takie jednak głosy, jak Gadamera, odwołującego się do tradycji i obiektywnej prawdy, są jednak nieliczne. Przeważa bowiem programowe odrzucanie tradycji intelektualnej, której skutkiem jest – jak pisze abp J. Życiński, cytując Gustawa Herlinga-Grudzińskiego – „cyrk cywilizacji”. Taka bowiem cywilizacja utraciła wiarę w siebie, w swe życiodajne i twórcze źródła, w których zawsze winna tkwić²¹.

Szczególnym przypadkiem kultury postmodernistycznej w obszarze myśli filozoficznej, ale i etycznej jest odmieniany w różnych przypadkach liberalizm²². On szeroko „ściele” się na horyzoncie współczesnej kultury. Istnieje wiele jego form i odmian. Jednym słowem jest on wypaczeniem rozumienia wolności u jej najgłębszych korzeni. Dotyczy on wielu dziedzin kultury i życia społecznego: gospodarki i ekonomii, filozofii, religii, polityki, moralności. U podstaw liberalizmu tkwi jednak indywidualistyczna koncepcja człowieka jako istoty całkowicie wolnej. Ta niepohamowana wolna działalność człowieka ma być źródłem wszelkiego postępu. Liberalizm apoteozuje prawa człowieka, jego wolność jest nieograniczona i nienaruszalna. Liberalizm to „takie zachowanie człowieka, które propaguje tolerancję i pobłażliwość w stosunku do różnych i odmiennych poglądów i postaw”. Książd Pawlak program liberalizmu sprowadza do trzech kluczowych punktów: liberalistycznej koncepcji człowieka, liberalistycznego pojęcia wolności i liberalistycznej etyki.

Liberalistyczna koncepcja człowieka odchodzi od wizji personalistycznej, nie rozumie człowieka jako bytu osobowego, substancjalnego i indywidualnego, złożonego z wymiaru duchowego i materialnego, pozostającego w równorzędnej oraz wewnętrznej relacji do drugich osób. Liberalizm bardzo powierzchownie rozumie byt ludzki, nie zajmuje się strukturą ontyczną człowieka jako bytu osobowego. Liczy się tylko indywidualny człowiek w swych dążeniach i uwarunkowaniach (konsekwencja średniowiecznego nominalizmu Ockhama; liczą się tylko byty indywidualne). Człowiek zredukowany jest do sumy wrażeń, wyborów, przeżyć i odczuć. Nie może zatem być ujmowany jako substancjalna osoba, której akty są tożsame z ośrodkiem osobowego bytu i z niego wynikają.

Konsekwencją takiej wizji „jest emocjonalny subiektywizm, w którym zasadnicze decyzje osoby ludzkiej zredukowane są do poziomu subiektywnych pragnień i dążeń. Wiąże się z tym zmienność, pragmatyzm i utylitaryzm, odejście od niezmiennych i obiektywnych zasad moralnych. To zaś prowadzi do anarchii i zniszczenia wszelkich więzi interpersonalnych. Drugiego człowieka rozumie się przedmiotowo, utylitarne, pragmatycznie, jako przedmiot w osiąganiu swoich własnych subiektywnych celów. Szczególnym przypadkiem liberalizmu jest liberalizm etyczny, który godzi w ład w sferze wartości, w kierowanie się dobrem i prawdą. Liberalizm etyczny wnosi chaos w dziedzinie moral-

no-aksjologicznej, w życie i postępowanie. Generuje on „etykę sytuacyjną” i w niej się wyraża. Skrajny liberalizm etyczny prowadzi do subiektywizmu, relatywizmu moralnego i nieustannego ewolucjonizmu aksjologicznego, który staje się zasadą rozwoju kulturowego. Rodzi się przekonanie, że to człowiek jest twórcą wartości i odpowiadających mu zasad etycznych; czyni tak w imię absolutnego rozumienia swej wolności. Wolność ta jest przy tym oddzielona od odpowiedzialności, od prawdy i dobra²³. Liberalizm opowiada się za indywidualizmem, relatywizmem etycznym; religię interpretuje drogą naturalistyczną; głosi ponadto ideowy indyferentyzm, absolutyzuje wolność indywidualną²⁴. Klasycznym przedstawicielem takiego nurtu był J.P. Sartre, którego nihilizm i poglądy na temat wolności człowieka uderzają swym radykalizmem: człowiek wręcz jest niewolnikiem swej wolności, jest na nią skazany i przez nią zniewolony. On jest jednym z ważnych inspiratorów współczesnego antropocentryzowania w różnych wymiarach ludzkiej myśli i wiedzy. Liberalizm, tak wszechobecny w różnych nurtach kultury, ostatecznie zwraca się przeciw zasadzie samej wolności i tak modnej zasadzie tolerancji. „Tolerancja kończy się tam, gdzie bezgraniczna wolność wykorzystywana jest do niszczenia wolności i do tworzenia nieludzkich ideologii. Zagadnienie wewnętrznej granicy tolerancji musi być poddane dalszej refleksji”²⁵.

Dużym dziejowym błędem było (zwłaszcza w wyniku Oświecenia i rewolucji francuskiej) utożsamienie wolności, ruchów wyzwolenczych, emancypacji z odrzuceniem etyki czy religii oraz tej wizji człowieka, którą ona lansuje i broni. Odrzucenie religii doprowadzi do różnych współczesnych form liberalizmu i laicyzmu, doprowadzi do dechrystianizacji – indywidualnej i społecznej niewoli. Tym w dużej mierze charakteryzuje się współczesna kultura. Taki był i jest skutek racjonalizmu oświeceniowego, który wcielił się w radykalizm i okrucieństwo rewolucji francuskiej oraz idei republikańskich. To ma na myśli kard. Joseph Ratzinger, mówiąc podczas swego berlińskiego przemówienia (28 listopada 2000 roku): „z uwagi na niedoskonałość ludzkiego rozumu systemy racjonalistyczne okazały się kruche i podatne na dyktaturę. Ich dalsza egzystencja możliwa jest tylko dzięki temu, że część starej świadomości moralnej istnieje dalej, (...) dlatego zapewniony jest podstawowy konsens moralny”²⁶.

Dla współczesnych zwolenników liberalizmu wolność to dobro najwyższe. Ona konstytuuje byt ludzki. Jest to wizja, która odchodzi od

całościowego rozumienia bytu ludzkiego jako osoby rozumnej i wolnej. Jest to wizja, która eksponuje wolność za cenę odejścia od wszelkiej obiektywnej prawdy²⁷. Z kolei wolne ludzkie działania zawsze wypływają z czynności poznania intelektualnego, które są pierwotniejsze w stosunku do aktów decyzyjnych. Akty osobowej autodeterminacji to zgodne współdziałanie: rozumu, woli i sfery emocjonalnej. Dla Karola Wojtyły dopiero w tych aktach autodeterminacji człowiek doświadcza samostanowienia, samoposiadania i samopanowania (klasycznym dziełem traktującym o tym zagadnieniu jest *Osoba i czyn*). Wolność zawsze winna współlistnieć z prawdą, z niej wypływa i w harmonii z nią tworzy człowieka. Szeroko tę prawdę omawia i wyjaśnia encyklika *Fides et ratio*: wolność uwolniona od prawdy ontycznej i moralnej jest największym wrogiem samej siebie²⁸. Liberalizm prowadzi do walki i konfrontacji, gdyż w imię czego mam zrezygnować ze swej absolutnej wolności – ze swej samowoli, jeśli nie ma absolutnej instancji prawdy? Tak więc wolność uwolniona od prawdy prowadzi do chaosu, a chaos prowadzi do anarchii, do walki, wojny, dezintegracji, sprzeciwu. A zatem fałszywy humanizm wolności rozumianej jako obojętność prowadzi wpieryw do rozkładu wolności, a następnie do jej całkowitego zaniku.

„Od kilku wieków kultura laicka – pisze Vittorio Possenti – za jedyną instancję godną zaufania uznaje racjonalistycznie pojęty rozum. Na początku rozum przyjął na siebie zadanie ochrony, a nawet (...) oczyszczania wartości oderwanych od chrześcijańskiego podłoża. (...) Później rozum zaczął mieć trudności z obroną zlaicyzowanych wartości: ich laicyzacja oznaczała bowiem początek ich rozkładu. Po wykluczeniu porządku nadprzyrodzonego, który ma swój zwornik w Chrystusie, sam rozum nie jest w stanie stać się zasadą jedności społecznej. Sama historia pokazała, że zasada jedności życia ludzkiego istotnie różni się od zasady fizycznej: człowiek zachowuje równowagę jedynie wówczas, gdy swój środek ciężkości ma poza sobą – w Bogu”²⁹.

Oderwanie od nastawienia ku Transcendencji rodzi różne formy zdegenerowanego humanitaryzmu antropocentrycznego, który gotów jest rozgrzeszyć każdą formę ingerencji w życie ludzkie i w godność człowieka. Rodzi on wówczas „kulturę śmierci”. Kultura śmierci ma swoje głębokie podłoże filozoficzne: w postaci sekularyzacji, ateizacji i coraz większej laicyzacji życia; człowiek ucieka od śmierci w konsumizm, bo nie rozumie sensu

swego życia jego działanie nie wyrasta z prawdziwych wartości głęboko osadzonych w kulturze (jest to nawiązanie do encykliki *Evangelium vitae*, por. p. 11 i 12). Człowiek nie rozumie swego bytu, swej tajemnicy, swej wolności, o której ma bardzo wypaczone pojęcie. Wolność oderwana od kontekstu bytu osobowego staje się niszczyielską samowolą (por. *EV* 18)³⁰. Jedność między prawdą a wolnością będzie osnową i zapowiedzią rodzenia się nowej kultury i wyłaniającej się z niej cywilizacji – cywilizacji personalistycznej, o której jakże proroczco pisał już Jacques Maritain, choćby w swym epokowym dziele *Humanism integral*: „Różne nurty ideologiczne głosiły, że istotnym elementem moralności jest wolność, a nie dobro, co ostatecznie grozi zatarciem granicy między dobrem a złem. Być może nowa cywilizacja będzie w stanie wkroczyć na drogę przymierza między prawdą a wolnością”³¹.

spółczesna postmodernistyczna (liberalna i utylitarna) kultura wyczerpała już pewne ramy i inspiracje ideologiczne. Można powoli proklamować śmierć takiego modelu kultury i cywilizacji, która chełpiła się proklamowaną przez Nietzschego „śmiercią Boga”. Proces ten będzie z pewnością długi i będzie wciąż napotykał na absurd negacji transcendentnych wartości w sercu kultury nowożytnej i współczesnej. Niniejszy pogląd znajduje swoje potwierdzenie w słowach kard. Ratzingera, który wskazuje na wciąż obecny proces dehumanizacji i deteizacji kultury: „zaczynają pękać ramy ideologiczne, bez których Europa nie mogłaby powstać. Jest to proces mający daleko idące konsekwencje, ponieważ odrzucone zostaną sakralne zasady tworzenia historii i egzystencji państwowej: Bóg nie jest już siłą sprawczą, kształtującą historię. (...) Świeckie państwo odrzuca normy polityczne oparte na Bożych ideach. (...) Religia i wiara w Boga mieszczą się w sferze uczuć, a nie rozumu”³². Taka jednak ideologizacja i proklamacja indyferentyzmu religijnego, odejście od religii, zwłaszcza w dziedzinie kultury, życia społecznego, doprowadziła współczesną cywilizację naukowo-techniczną do głębokiego kryzysu³³. A zatem sama natura podpowiada, że jest jeszcze drugie wyjście z tego dziejowego labiryntu współczesnej kultury. Wyjściem tym jest nawrót do myśli teologicznej, która otwiera przed kulturą nową perspektywę i użyźnia ludzką umysłowość nową i głębszą perspektywą poznawczą. Tymczasem teologia przeżywa jeszcze swój swoisty kryzys związany z antropocentryzmem.

Autokreatywny antropocentryzm uwidacznia się w teologicznej myśli moralnej, dogmatycznej, ale i egzegetycznej: w miejsce interpretacji i wyjaśniania Prawdy Objawionej wkracza często pokusa wskazywania na człowieka jako zasadniczą podstawę do refleksji. Pojawia się coraz większa śmiałość w dowolnym i relatywnym wyjaśnianiu tejże Prawdy. Błędne, choć często śmiałe intuicje idealistycznego racjonalizmu wdarły się w teologię pod pozorem uwypuklenia elementu ludzkiego (naturalizm i racjonalizm), uwzględniania rezultatów różnych nauk w refleksji teologicznej (etnologii kulturowej, archeologii, psychologii, nauk społeczno-historycznych). Teologia zaś istnieje zawsze w relacji do żywej religijności osoby ludzkiej i ludzkości. Współczesna religijność człowieka także jest poddana kulturowym zawirowaniom.

W religijności człowieka kształtuje się łatwy i dość prosty relatywizm u jednych, a u drugich pojawiają się postawy radykalne, skrajne, fundamentalistyczne. Skrajne postawy – często zespolone z celami politycznymi – wzmagają obojętność, szowinizm, nienawiść i nietolerancję, ateizm i wrogość wobec religii innych. Niewątpliwie wypaczone przekonania religijne są bardzo ważne w zrozumieniu przyczyn kryzysu współczesnego humanizmu. One w dużej mierze modelują i kształtują tenże kryzys, ale także o kryzysie humanizmu świadczą. Chodzi raczej o fałszywe przekonania albo raczej nadużywanie religii do celów ściśle politycznych. Ponadto szerzą się prześladowania z powodów religijnych (zwłaszcza prześladowanie chrześcijan, których utożsamia się z techniczną i dominującą cywilizacją zachodnią), z powodów politycznych czy rasowych. Miniony XX wiek – ale i pierwszy rok nowego XXI wieku – jest dowodem na to, jak bardzo człowiek kształtuje świat bez Boga (często w imię Boga, ale bez wewnętrznej zgodności z Jego istotą i zbawczą obecnością). Człowiek jest w stanie stworzyć świat bez Boga i dowody tego były i są wciąż bardzo widoczne i głęboko godzące w dobro człowieka i ludzkości jako takiej. Czy 11 września nie jest tego namacalnym dowodem?

Świat bez Boga to świat, w którym człowiek występuje przeciwko drugiemu człowiekowi. Taki świat jest obarczony znamionami „kultury śmierci”. Dlatego też człowiek epoki postmodernistycznej jest człowiekiem smutnym i przygnębionym. Zagubił radość poznawania i twórczości, gdyż oderwał się od zasadniczego osobowego źródła wszelkiego

poznania i twórczości – Boga. Zniekształcenie relacji do Boga wiąże się w dużej mierze z ukształtowanym modelem laickiej i zsekularyzowanej kultury, w której oderwanie od wymiaru transcendencji pociąga za sobą potrzebę coraz większej apoteozy człowieka i tego, co ludzkie, doczesne. Współczesne rozdzielanie porządku *sacrum* od *profanum* ma własne powody i uzasadnienie. Gorzej jest, kiedy pojawia się ideologizacja tej dysharmonii, wzajemna wrogość i zagarnianie autonomii drugiej strony. Dzieje się tak zawsze z poważnym uszczerbkiem dla dobra osoby ludzkiej – jej integralnego i najwyższego dobra. Istotą laickiej kultury jest wprowadzenie głębokiej dysharmonii pomiędzy religijnością człowieka, jako *homo religiosus*, a całym kształtem ludzkiego bytowania i wszelkiej twórczości. Pęknięcie jest zasadnicze i głębokie. Ono poniekąd dosięga istoty człowieka jako osoby otwartej na Boski wymiar, wymazuje z niego to naturalne nastawienie na doświadczenie Transcendencji i Absolutu. I to zafałszowanie ludzkiej natury jest jednym z najbardziej zgubnych wymiarów współczesnej kultury laickiej i całej cywilizacji.

Czyż wszelkie fundamentalizmy religijne, może i skrajne postawy w łonie samego chrześcijaństwa, nihilizm indywidualny i społeczny, zgubienie życiowej orientacji – nie są tylko jedną z form obrony przed tym zakłamywaniem ludzkiej natury i transcendentalnego powołania człowieka, czyż nie są – często desperacką – próbą ucieczki z pułapki laicyzmu, ateizmu, okaleczenia człowieka z wymiaru religijnego. W tym sensie kultura laicka naszych czasów jest niewątpliwie jedną z oznak, ale i przyczyn głębokiego kryzysu humanizmu, kryzysu człowieka i jego depersonalizacji – o czym pisał kardynał Wojtyła. Człowiek i ludzkość traci swoją transcendentną i metafizyczną orientację – nie rozumie już siebie. Reakcją jest skrajny fundamentalizm czy ucieczka w ofiarny filantropizm.

W tym też sensie kryzys teologiczno-moralny i religijny wskazuje na swoiste wypaczenie dzieła stworzenia, które „bez Stworzyciela zanika”³⁴. To jakże doniosłe zagadnienie ma nawet swoje odzwierciedlenie w Katechizmie Kościoła Katolickiego, który nazywa je „swoistym grzechem antychrysta”. Polega on na tym, że człowiek oddaje cześć swoim wytworom, swym myślom i ideom. Mówią o tym, w kontekście ostatniej próby Kościoła, numery 675 i 676 KKK:

675. Przed przyjściem Chrystusa Kościół ma przejść przez końcową próbę, która zachwieje wiarą wielu wierzących. Prześladowanie, które

towarzyszy jego pielgrzymce przez ziemię, odsłoni „tajemnicę bezbożności” pod postacią oszukańczej religii, dającej ludziom pozorne rozwiązanie ich problemów za cenę odstępstwa od prawdy. Największym oszustwem religijnym jest oszustwo Antychrysta, czyli oszustwo pseudomesjanizmu, w którym człowiek uwielbia samego siebie zamiast Boga i Jego Mesjasza, który przyszedł w ciele.

676. To oszustwo Antychrysta ukazuje się w świecie za każdym razem, gdy dąży się do wypełnienia w historii nadziei mesjańskiej, która może zrealizować się wyłącznie poza historią przez sąd eschatologiczny. Kościół odrzucił to zafalszowanie Królestwa, nawet w formie złagodzonej, które pojawiło się pod nazwą millenaryzmu, przede wszystkim zaś w formie politycznej świeckiego mesjanizmu, „wewnętrznie perwersyjnego”.

O tej kulturowej perwersji laicyzmu i życia „jakby Boga nie było” świadczą wielkie przewartościowania w kwestiach etyczno-moralnych (ma miejsce wielkie zagubienie człowieka, który często staje się tylko środkiem do różnych celów – o czym świadczy cała „kultura śmierci”). W homilii na zakończenie nadzwyczajnego konsystorza (24 maja 2001 roku) Jan Paweł II powiedział: „A co dalej powiedzieć o tym, co wyłania się w sferze pytań moralnych? Dzisiaj, jak nigdy przedtem, zwłaszcza w płaszczyźnie wielkich tematów bioetyki i w płaszczyźnie tematów sprawiedliwości społecznej, instytucji rodziny, życia małżeńskiego, ludzkość nękają straszliwe problemy kwestionujące samo jej przeznaczenie”. W otocze laickiej i liberalnej kultury idea kreacjonizmu aż do autokreacjonizmu nabiera współcześnie szczególnego znaczenia. Bierze się ona stąd, że człowiek uwierzył w swoje nieograniczone możliwości, a z drugiej strony wyrobił sobie przekonanie wyzwolenia się od wszelkich heteronomicznych zależności – zależności do Boga. Ów autokreacjonizm ma wiele znamion i cech. Dotyka on licznych wymiarów ludzkiego życia: począwszy od religii, poprzez nauki humanistyczne, aż po nauki empiryczne. Powszechny jest kryzys wartości i sensu (w wymiarze indywidualnym i społecznym). Rozwinięta, w sensie cywilizacyjnym, naukowym, konsumpcyjnym, część ludzkości (związana z kulturą i cywilizacją europejsko-amerykańską) szczególnie doświadcza owego kreacjonizmu i czynnie go współtworzy oraz promuje. Staje się on swoistą ideologią czy religią. Podczas gdy wytwarzanie dzieł kultury nie jest stwarzaniem ich bez głębszych odniesień i ontycznych zakotwieczeń, bez odniesienia

także do szerszych wartości personalnych (osobotwórczych). Bez tych odniesień człowiek staje się poniekąd platońskim demiurgiem, który stwarza rzeczywistość wedle swej idei. Jest jej współtwórcą. Ma to swoje wielkie odzwierciedlenie w procesach ekonomiczno-gospodarczych i społeczno-politycznych.

Warto więc w kilku słowach narysować perspektywę antropocentryczną w życiu ekonomicznym i społeczno-politycznym. Skrajny liberalizm ekonomiczny wyznacza kryterium, którym jest hedonizm, permisywizm i przyjemność. Słowem ucieczka od śmierci, a raczej nieakceptacja hermeneutyki śmierci. Postnitscheański „człowiek mocy” nie może bowiem ulegać jakiegokolwiek słabości, nie może uginać się nawet pod ciężarem własnej śmierci. Życie społeczne, ekonomiczne, gospodarcze jest w dużej mierze egocentryczne, antypersonalistyczne. To także jeden z ważnych elementów kultury i cywilizacji współczesnej. Życie ekonomiczne i gospodarcze nie zawsze jest kształtowane z uwagi na dobro ludzkiej osoby (nie uwzględnia dostatecznie perspektywy personalistycznej). Człowiek jako osoba transcenduje wszelki doczesny, ustanawiany przez niego porządek.

Osoba ludzka – jak uczy II Sobór Watykański – jest bowiem twórcą, ośrodkiem i celem całego życia społeczno-gospodarczego (por. KDK nr 63). Podstawą personalizmu jest teza, że człowiek jest istotą rozumną i wolną. „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył” (Rdz 1, 27). Ta zasadnicza wypowiedź z Pisma świętego odrzuca każdą materialistyczną, ewolucjonistyczno-biologiczną koncepcję genezy człowieka. Dzięki swej godności człowiek transcenduje całe stworzenie. To jemu zostały przez Boga polecane określone zadania w jego drodze do pełni życia w Bogu³⁵. Niemniej, osobowa koncepcja człowieka nie wynika tylko z faktu Objawienia, ale z samej struktury ontycznej³⁶.

Człowiek jako osoba ma transcendentne pochodzenie i jego egzystencja nie jest i nie może być zacieśniona tylko do ziemskich wartości. Nadrzędne, ostateczne cele życia ludzkiego wyznaczają pewną określoną perspektywę dla personalistycznego kształtowania się całej rzeczywistości ziemskiej, społecznej, a także politycznej³⁷. A zatem koncepcja człowieka już w punkcie wyjścia definiuje i określa rozumienie struktur życia społecznego, politycznego i gospodarczego. Jeśli przykładowo

człowieka rozumie się jako istotę materialną, uwikłaną w doczesność, to tym samym buduje się systemy gospodarcze, społeczne i polityczne, w których człowiek jest tylko narzędziem, trybem wielkiej maszyny, rzeczą. Personalizm winien więc na nowo ogarnąć i inspirować życie ekonomiczne, kulturowe, społeczne i polityczne. To jest zasadniczy fundament cywilizacji miłości³⁸.

W życiu politycznym (wewnątrz i międzynarodowym) fałszywy antropocentryzm uwidacznia się także w źle rozumianej idei demokracji. Dzieje się tak, kiedy człowiek (jako większość parlamentarna) jest kreatorem ocen, wartości, praw – zwłaszcza kiedy są to prawa łamiące odwieczne Prawo Boskie i zakotwiczone w nim prawo naturalne. Ta idea sieje odpowiednie spustoszenie w sferze absolutyzacji wartości tworzonych przez człowieka. Zagadnienie to bardzo szeroko zostało omówione w adhortacji apostołskiej *Christifidels laici*. Wszelkie prawo stanowione, jak i wykonywane władza winna uwzględniać prawdziwe dobro osoby – jej godność i wzrastanie ku pełni rozwoju³⁹. Istnieje wiele aberracji i zafałszowań życia społecznego i politycznego niezgodnych z wolą Boga i uwłaczających ludzkiej godności. Rozwój ludzkości nie może gubić człowieka. Nie może być ślepy aksjologicznie. Człowiek jest podmiotem wszelkich praw. „Wynika stąd absolutna niedopuszczalność jakiegokolwiek dyskryminacji, która niestety nie przestaje dzielić i poniżać rodziny ludzkiej: tak dyskryminacji rasowej i ekonomicznej, jak społecznej i kulturowej, politycznej i gospodarczej” (*CHL* 37). Niestety, współczesny świat – nawet w rozwiniętych demokracjach zachodnich – jest widownią nadużywania reguł demokracji – choćby poprzez wybór przez większość demokratyczną obiektywnego zła – dla własnych utylitarnych celów.

W sferze życia politycznego kreacjonizm antropocentryczny wyraża się także walką z podstawami wolności duchowej, wewnętrznej (ze światem wartości religijnych, moralnych – osobowo-twórczych), a to w tym celu, aby „zniewolona jednostka i grupa społeczna” – mogły łatwiej poddać się wszelkim ideologiom, manipulacjom, czysto arbitralnym i horyzontalnym wizjom rzeczywistości. Jan Paweł II w encyklice *Evangeliium vitae* pisze: „we współczesnej kulturze demokratycznej szeroko rozpowszechnił się pogląd, wedle którego porządek prawny społeczeństwa powinien ograniczać się do utrwalania i przyswajania sobie przeko-

nań większości i w konsekwencji winien być zbudowany wyłącznie na tym, co większość obywateli stosuje i uznaje za moralne. Jeśli następnie uważa się wręcz, iż prawda wspólna i obiektywna jest w rzeczywistości niedostępna, to szacunek dla wolności obywateli – którzy w systemie demokratycznym uchodzą za prawdziwych suwerenów – nakazywałaby w zakresie prawnym uznanie autonomii sumienia jednostki, to znaczy, że ustanawiając te normy, które w każdym przypadku są niezbędne dla współżycia społecznego, należałoby kierować się wyłącznie wolą większości, jakakolwiek by ona nie była. W ten sposób każdy polityk w swojej działalności powinien by wyraźnie oddzielać sferę osobistego sumienia od sfery aktywności publicznej” (EV, 6).

Tymczasem wielkim problemem cywilizacyjnym w sferze ekonomiczno-gospodarczej (ale także i politycznej) jest globalizacja. Zjawisko to ma wiele wymiarów⁴⁰. Oprócz ewidentnego dobra, które ona wnosi, staje się coraz bardziej wielkim wyzwaniem. Zagadnienie to urasta do rangi wielkiego problemu o zasięgu międzynarodowym. Globalizacja kryje w sobie bardzo wiele wątków pozytywnych, ale i wiele zagrożeń. Niejednokrotnie wznieca poczucie alienacji, wzbudza agresję. Często określa się ją jako nowy kolonializm⁴¹. U jej podstaw także tkwi swoisty kracjonizm antro-po-ekonomiczny. W wymiarze ekonomii, wymiany gospodarczej, kulturowej, turystycznej, informatycznej, w życiu politycznym uwidacznia się przerost postaw egoistycznych, indywidualistycznych. Wymiana doświadczeń, osiągnięć naukowych i medycznych, wzajemna pomoc i solidarność między narodami i państwami – to bez wątpienia pozytywna strona globalizacji. Z jednej strony ludzie, religie i kultury stają się sobie bliskie, istnieje łatwość komunikacji i poznania. Z drugiej jednak strony obserwujemy zjawiska negatywne: narasta hegemonia niektórych państw (w polityce) czy ośrodków ekonomicznych, bankowych (ekonomia, gospodarka). „Czas, w którym żyjemy – mówi Jan Paweł II – jest czasem, w którym obfituje słowo nieprawdopodobnie zwielokrotnione przez środki społecznego przekazu mające tak wielki wpływ na opinię publiczną zarówno w dobrym jak i złym znaczeniu”⁴².

Rezultatem źle pojętej i praktykowanej globalizacji jest: wzrost ubóstwa, narastający problem zadłużenia wielu krajów, niesprawiedliwość, światowy militarizm, wzrastające poczucie wyzysku (swoistego neokolonializmu) i inne zagrożenia. Pojawiają się nowe formy ubóstwa: marginalizacja kobiet, seksualne wykorzystywanie dzieci, wzrasta licz-

ba więźniów i migrantów, coraz więcej ludzi opuszczonych, chorych i samotnych⁴³. Wielka machina reklamy, w służbie globalizacji, bardzo często relatywizuje głębię i tożsamość narodów i ich kultur; relatywizuje prawdę⁴⁴. Człowiek staje się towarem i przedmiotem różnych doraźnych celów. „Rodzi to pytanie o wizerunek człowieka, jaki niesie on, a nawet narzuca, jakiej sprzyja kulturze, jakie miejsce wyznacza wierze i życiu wewnętrznemu? Odnosi się wrażenie, że złożona dynamika wywołana przez globalizację w ekonomii i środki społecznego przekazu, stara się stopniowo zredukować człowieka do roli zmiennej rynku, przedmiotu wymiany, czynnika bez znaczenia przy podejmowaniu bardziej znaczących decyzji, (...) człowiekowi grozi, że poczuje się w ten sposób przygnieciony przez pozbawione oblicza mechanizmy o światowych wymiarach i pozbawiony coraz bardziej swej tożsamości i godności osoby” – mówił Papież⁴⁵.

Skutkiem takiej synkretycznej globalnej kultury może być zubożenie rodzimych kultur poszczególnych narodów, zanik ich bogactwa, spłyconie sensu, a uwypuklanie wartości materialnych, konsumpcyjnych „zamkniętych na wymiar nadprzyrodzony”. Problem globalizacji, który dosięga poszczególne wymiary kultury i nauki wiąże się zasadniczo z wizją człowieka; tę wizję poniekąd – wtórnie – kształtuje i modyfikuje. Jest to „wielkie wyzwanie – powie Papież – które na progu nowego tysiąclecia dotyczy samej wizji człowieka, jego przeznaczenia oraz przyszłości ludzkości, wymaga uważnego i pogłębionego rozpoznania intelektualnego i teologicznego antropologiczno-kulturowego paradygmatu, jaki wytwarzają te epokowe przemiany”⁴⁶.

Jednym z wymiarów i przejawów globalizacji – w dużej mierze pozytywnym – jest rozwój nauk. Niemniej także i nauka jest terenem pojawiającego się i nasilającego antropocentrycznego destruktywizmu. Antropocentryzm w naukach, zwłaszcza w naukach empirycznych (zasadzających się w nurcie matematycznego przyrodoznawstwa), ma nieco inne oblicze. Notujemy ogromny rozwój nauk (jest ponad 4 000 dyscyplin naukowych). Obserwujemy także stałe doskonalenie się i dążenie do specjalizacji. Zwycięża pragmatyzm i utylitaryzm, który ma swe źródło w nowożytnym, a zwłaszcza empirycznym i neopozytywistycznym podejściu do nauk. Wytworzył on swoistą mentalność scjentystyczną. Nauka ma stawać się religią ludzkości, nauka rozwiąże wszelkie problemy

i dylematy ludzkości. Kryteria sprawdzalności i weryfikacji wszelkich teorii, w tym i metafizycznych, ustanawia człowiek. One tkwią w empirii i w eksperymencie. Krystalizuje się zatem kulturowo-mentalnościowa teza: jeśli coś jest w zasięgu eksperymentu tym samym jest usankcjonowane. Narasta zatem ciekawość poznawcza – swoista tendencja do nieograniczonych badań i eksperymentów naukowych – bez względu na nienaruszalne dobro człowieka jako człowieka. Taka postawa ma swoje historyczne uzasadnienie⁴⁷.

Na współczesny obraz nauk (w tym i nauk medycznych) znaczny wpływ wywarli Karl Popper, Th.S. Kuhn⁴⁸, I. Lakatos, P.K. Feyerabend. Wśród licznych autorów warto wskazać na krytyczny racjonalizm Poppera. Wskazuje on na cztery paradygmaty rozwoju nauk. Popper odcina się od neopozytywizmu i głosi dedukcjonizm i hipotetyzm. Metodą dochodzenia do wyników w nauce nie jest zbieranie faktów, ale tworzenie śmiałych uogólnień, hipotez. W nauce liczy się pomysł, twórcza fantazja. Z tych ogólnych twierdzeń należy dedukować dalsze twierdzenia o świecie. Popper głosi także falsyfikacjonizm (sprawdzanie polega na znajdowaniu przypadków falsyfikujących, a nie sprawdzających). Jego zaś falibilizm polega na tym, że wszelka wiedza ma charakter chwilowy, prowizoryczny. Twierdzenia prawdziwe to takie, które jeszcze nie zostały obalone przez nowe teorie.

Z kolei historyzm Kuhna i jego teoria rewolucji naukowej ma swoje reperkusje w koncepcji prawdy w nauce. Jest on antyfundamentalistą. Twierdzi, że istnieje wiele typów racjonalności (inna jest bowiem racjonalność fizyki newtonowskiej, a inna einsteinowskiej). W nauce nie ma ostatecznie rozstrzygających czynników i praw dla przyjęcia danych tez. Reguły metodologiczne zmieniają się. Nie jest bowiem tak, że obowiązują one wszędzie i zawsze. Kuhn twierdzi, że nauka rozwija się rewolucyjnie. Rewolucja odrzuca stary paradygmat i funduje nowy. (Przykładowo do takich rewolucji należy obecnie klonowanie). Nowa zaś teoria wyjaśnia całkowicie i inaczej poprzednią teorię. Z kolei I. Lakatos nie przyjmuje granicy między zdaniem obserwacyjnymi i teoretycznymi. Opowiada się za pluralizmem w nauce. Wartościowa jest ta teoria naukowa, która pozwala przewidzieć i odkryć nowe fakty. Pluralizm w nauce pozwala przyjmować kilka teorii, które rywalizują ze sobą. Głosi on „twarde jądro” teorii naukowej, które jest niezmiennie, zaś

otoczka teorii naukowej jest zmienna. Ono stanowi trzon, a w otoczcze dokonują się modyfikacje⁴⁹. Feyerabend głosi pluralizm metod naukowych – prowadzący do pluralizmu prawd.

Wspomniani teoretycy nauki, zwłaszcza Popper, w dużej mierze wpłynęli na amerykański styl uprawiania nauki, który cechuje się szczególną pragmatyką. Żywotne i wpływowe środowisko amerykańskie akcentuje racjonalność nauki i prawdziwość poznania naukowego⁵⁰. Szczególnie bliski jest mu utylitaryzm i praktycyzm: głoszenie praktycznego charakteru racjonalności naukowej. Racjonalność naukowa nie jest tylko teoretyczna, ale posiada cechy, które zbliżają ją do filozofii praktycznej. Ów pragmatyzm to poniekąd najważniejsze osiągnięcie amerykańskiej filozofii nauki⁵¹.

Cechą szczególną współczesnego podejścia do nauk jest zatem ogromny utylitaryzm, praktycyzm i pragmatyzm. Ludzkość daleko odeszła od kontemplacyjnego i mądrościowego charakteru poznania naukowego (tak bliskiego jeszcze epoce średniowiecznej, a nawet nowożytnej). Nauka ma sens, jeżeli dostarcza praktycznych, użytecznych korzyści. Jest dźwignią techniki, nowych technologii. Jest tworzona jakby na zamówienie człowieka. Ma zaspokoić jego potrzeby i marzenia. Czyż nie jest to spełnienie marzeń scjentyistów, którzy uważali, że nauka rozwiąże wszystkie ludzkie problemy, że oddali człowieka od pytań metafizycznych i od tego naturalnego spojrzenia w stronę Transcendencji? To współczesne rozumienie nauki, przecenianie jej roli, ma swoje historyczne i teoretyczne podstawy w głębokiej refleksji filozoficznej i w swoistej mentalności kulturowej, jak to zauważył Jan Paweł II, przemawiając do kardynałów na konsystorzu w 2001 roku: „Jeszcze poważniejsze problemy wynikają z ogólnej zmiany horyzontu kulturowego, opanowanego przez prymat nauk doświadczalnych, kierujących się kryteriami epistemologii naukowej”⁵².

Oto nauka – kierująca się kryterium empiryczno-logicznym – poniekąd rości sobie prawo do kształtowania ontycznego wymiaru osoby ludzkiej, często lansuje nieliczenie się ze strukturą i podstawową aksjologią personalistyczną. Jaki zatem jest człowiek w swej strukturze osobowościowej, jaki przyjmuje system wartości, takie będą jego dezyderaty pod adresem nauki. Wtórnie zaś to nauka buduje wizerunek człowieka⁵³. Tutaj dotykamy istoty kreacjonizmu i antropocentryzmu współczesnej

nauki (co przeniesie się także na teren – tak bliskich człowiekowi – nauk medycznych; na teren eugeniki, bioetyki⁵⁴). Jakże zatem są aspiracje ludzi nauki (kontekst odkrycia naukowego) czy też samych odbiorców nauki – taka w swej istocie będzie nauka i kształtowana przez nią kultura oraz cywilizacja. To jest bardzo poważny problem instrumentalizacji, a nawet ideologizacji nauki. Nie liczy się prawda obiektywna, lecz efekt, skutek, cel, użyteczność. Ważna jest ciągła ewolucja, nieograniczony postęp, kryterium odkrywczości, ale i sławy. Człowiek epoki konsumpcjonizmu, materializmu praktycznego, liberalizmu będzie stawiał bardzo wysoką poprzeczkę wobec wszystkich nauk, byle tylko mógł skutecznie realizować swoje małe czy większe cele, oczywiście utylitarne. Ogromny rozwój techniczny, informatyczny, komunikacyjny (i w wielu innych wymiarach cywilizacyjnych) przyniósł także wiele innych przekształceń i swoistych rewolucji. Z jednej strony służy to dalszemu rozwojowi nauk, z drugiej zaś powoduje coraz większą duchową i humanistyczną alienację człowieka, który czuje się osaczony rezultatami swych odkryć, rozwoju i dokonań. Utwierdza go to w przekonaniu, że jest suwerennym autokreatorem.

Owa kreacjonistyczna opcja współczesnej nauki (zwłaszcza tych, które bezpośrednio dotyczą człowieka) znajduje wyraźne odzwierciedlenie w orędziu Jana Pawła II na Wielki Post 2002 roku. Pisze on: „Darem jest powstanie życia i jego cudowny rozwój. I właśnie dlatego, że to życie jest darem, nie można uważać, iż się je posiada, czy traktować je jak prywatną własność, chociaż możliwości poprawienia jego jakości, jakimi dziś dysponujemy, mogłyby sugerować, że człowiek jest «panem» życia. Rzeczywiście, zdobycze medycyny i biotechnologii niekiedy mogą budzić w człowieku przekonanie, że jest stwórcą samego siebie, i sprawić, że ulegnie pokusie manipulowania «drzewem życia» (Rdz 3,24). Także tutaj trzeba z naciskiem podkreślić, że nie wszystko, co możliwe z punktu widzenia techniki, jest też godziwe moralnie. O ile podziwu godne są wysiłki nauki, by zapewnić jakość życia bardziej odpowiadającą godności człowieka, o tyle nie wolno zapominać, że życie ludzkie jest darem i nie przestaje być wartością, nawet jeśli pełne jest cierpienia i ograniczeń. Życie darmo otrzymane jest darem, który zawsze trzeba przyjmować i kochać, i darmo oddawać na służbę innym”⁵⁵.

Technologiczny rozwój świata generuje zatem bardzo wiele poważnych pytań natury etycznej. Na naszych oczach budzą wielki niepokój

wszelkie podejmowane próby w dziedzinie klonowania ludzi, doświadczenia z embrionami ludzkimi oraz inne zagadnienia związane z bioetyką. Oto coraz bardziej rysuje się potrzeba wielkiej refleksji i debaty: jak z antropocentrycznie nastawionej nauki zrobić użytek dla prawdziwego, a nie tylko efemerycznego i relatywnego dobra człowieka. Postęp naukowo-techniczny stwarza wielkie szanse dla rozwoju ludzkości, ale i poważne zagrożenia prowadząc do kultury śmierci, wówczas kiedy – jak pisze rektor KUL A. Szostek – „czynimy się panami życia i śmierci człowieka”⁵⁶. Wartość życia ludzkiego będzie oceniana nie w kategoriach bytowych, ale czysto utylitarnych.

Nadzieje, ale i mroczne niepokoje wewnętrzne, budzi dziś bardzo szybki rozwój genetyki. Dzieje się to z uwagi na potrzeby medyczno-lecznicze, profilaktyczne, ale także z powodu pewnej ciekawości: aby zrozumieć tajemnicę życia, jego przekazywania i rozwoju. Dlatego tyle nowych prób i manipulacji genami ludzkimi. Poznanie ludzkiego genomu to wyzwanie dla nauk biologicznych i medycznych. Trzeba jednak postawić pytanie: jakie jednak będą konsekwencje poznania ludzkiego genomu? Czy te nauki mogą funkcjonować i wyznaczać nawet bardzo szczytne cele bez wewnętrznego odniesienia do etyki i prawdy o człowieku jako osobie? Wśród konsekwencji rozwoju genetyki jest także widmo broni genetycznej, która może zostać użyta przeciwko pewnym określonym populacjom. Istnieją zatem konsekwencje polityczne wykorzystywania genetyki!⁵⁷. Dyskusja etyczna nad tym zagadnieniem na pewno nie jest łatwa, ale będzie konieczna i nie może ślizgać się po powierzchni reklamowych chwytów. Nie może być towarem kampanii politycznych i elektoralnych. Szczególnie negatywną cenzurę należy wystawić praktykom klonowania ludzi jako czynu isticie zbrodniczego i bardzo poważnego wynaturzenia (antropocentryczny kreacjonizm osiągnął swe apogeum). Jest ono absurdalną i radykalną ingerencją w byt ludzki jako osobowy, który rodzi się w kontekście miłości dwóch osób⁵⁸. Kardynał Ratzinger próby te nazywa nawet „nową formą niewolnictwa”⁵⁹.

Nieustannie należy mieć na uwadze cel nauki, którym jest poznanie prawdy i służba człowiekowi jako osobie. „Człowiek przekracza granice poszczególnych dyscyplin wiedzy – mówi Jan Paweł II – tak aby ukierunkować je ku prawdzie (najwyższej) i ku ostatecznemu spełnieniu swego człowieczeństwa”⁶⁰. Z tego powodu nauki (w tym i całej genetyki,

eugeniki) nie można sprowadzać do celów tylko użytecznych⁶¹. Z uwagi na te wielkie kulturowe i cywilizacyjne zagrożenia konieczny jest dialog chrześcijaństwa ze współczesną cywilizacją naukowo-techniczną. Dialog ten winien pozwolić odsunąć wzajemne uprzedzenia, wskaże na niezbywalność ludzkich praw i godności człowieka, a z drugiej strony odsłoni pozytywne możliwości rozwoju cywilizacyjnego, który – pozostając w służbie człowiekowi – niekoniecznie musi oznaczać degradację ludzkości. „Dialog chrześcijaństwa z kulturą ze swej istoty winien przebiegać w obydwu kierunkach, prowadząc zarówno do ewangelizacji kultury, jak i do inkulturacji Ewangelii w głęboko zróżnicowanych warunkach społecznych”⁶².

Wnioski końcowe

Przyszłość cywilizacji ludzkiej zależy od tego, jak dalece i jak szybko rozwój techniczno-naukowy i kulturowy pociągnie za sobą rozwój człowieczeństwa człowieka, albo raczej jak bardzo wszelka twórczość człowieka i jego dzieła kulturowe (indywidualne i społeczne) uwzględnią pełną prawdę o człowieku – jako osobie będącej „obrazem” Nieskończonej Osoby Boga i do Niej zmierzającej – wyciągając z tego wszystkie konsekwencje.

Należy zatem zabiegać o kształtowanie personalistycznego modelu kultury. To zadanie dla filozofów, teologów i myślicieli – twórców wszystkich dziedzin kultury, ale także dla polityków i przywódców religijnych. To wielkie zadanie i program nie tylko dla chrześcijan. To było i jest podstawowe zadanie apostołskie Jana Pawła II, które wyrosło z jego intuicji filozoficznej, z wiary i głębokiego namysłu nad kondycją kulturowo-cywilizacyjną współczesnego świata⁶³. Należy nam na nowo odkryć źródło i osnowę ludzkiej tożsamości – swe pragnienia, możliwości i ograniczenia.

Przypisy

¹ Konsumpcjonizm rodzi zaś liczne frustracje egzystencjalne. Człowiek nastawiony na branie unika zła, cierpienia, bólu, śmierci. Są one dla niego złymi siłami destruktywnymi i poniżającymi go. Nastawienie na korzystanie z życia i poszukiwanie przyjemności każe człowiekowi zapomnieć o tym, że ten brak nie jest złem bezwzględnym i ostatecznie poniżającym człowieka. Dlatego przede wszystkim należy unikać zła moralnego, tego, co poniża godność człowieka. Ojciec Jacek Salij w książce: *Dylematy naszych czasów* rozpatruje zagadnienie wyborów etycznych w relacji do wyboru dobra czy unikania zła. Pisze on: „olbrzymia większość dylematów naszych

czasów nie polega na rozpoznanej subiektywnej konieczności wyboru między jednym a drugim złem moralnym, nie polega na nieumiejętności znalezienia wyjścia trzeciego. Typowy dla ludzi współczesnych dylemat moralny to konieczność wyboru między czynieniem zła a doznaniem zła, między czynieniem zła moralnego a doznaniem zła fizycznego... Otóż niesłusznie takie sytuacje nazywamy dylematem moralnym. Przypatrzmy się pod tym kątem dramatowi Antygony. Nie dylemat moralny stanął przed Antygoną. Antygona znalazła się w sytuacji męczeńskiej, kiedy za jedynie godziwy wybór należy zapłacić wysoką cenę własnego życia. Ona nie mogła postąpić inaczej, gdyż niespełnienie powinności wobec zmarłego brata było dla niej niegodziwością... Tutaj dochodzimy do jednego z najważniejszych źródeł tak rozpowszechnionej dzisiaj fatalistycznej wiary w konieczność czynienia zła. Mianowicie roztrwoniliśmy tradycyjną europejską wiedzę o tym, że zło doznawane (...) kłopoty, cierpienia, a nawet śmierć – nie jest złem bezwzględnym i chociaż powinniśmy ze wszystkich sił mu się przeciwstawiać, nie wolno nam płacić każdej ceny za to, żeby go uniknąć. Nie wolno nam przede wszystkim czynić zła moralnego w celu uniknięcia zła fizycznego”. O. Jacek Salij, *Dylematy naszych czasów*, Poznań 1998, s.117-118.

- ² Abp Józef Życiński, *Wiara chrześcijańska w dialogu z kulturą współczesną według Jana Pawła II*, „Ethos”, nr 41-42, 1998, s.138-139; O potrzebie powrotu do wartości etycznych w kształtowaniu się kultur i cywilizacji mówił także kardynał Joseph Ratzinger. Por. *Europa – jej duchowe podstawy wczoraj, dziś i jutro*, Przemówienie wygłoszone w Berlinie, 28 listopada 2000 roku, w: „Niedziela – dodatek akademicki”, nr 41 (14), seria T, Częstochowa, 14 X 2001, s. IV, tłum. Janusz Wyszzyński.
- ³ Por. J. Życiński, *Misja Kościoła w kontekście współczesnych przemian kulturowych*, w: *Teologia, kultura, współczesność*, Tarnów 1995, s.140-141.
- ⁴ W 1997 roku mówił do parlamentarzystów europejskich: „symptodem tego kryzysu jest przede wszystkim lęk, jaki rodzi się z poczucia skończoności w świecie bez Boga – świecie, w którym ja staję się absolutem, a rzeczywistości ziemskie jedynymi wartościami życia”. Cytat za: S. Karczewski, *Duch prawdy*, w: „Nasz dziennik”, nr 84 (1277), 2002, s. 10.
- ⁵ Używając pojęcia „współczesność”, mam na myśli końcowe dekady XX wieku i pierwsze lata kolejnego stulecia.
- ⁶ Tak mawiał Lacatos, węgierski filozof nauki. Według niego „twarde jądro” teorii naukowej jest niezmienne, zaś otoczka teorii naukowej jest zmienna. Owe jądro nie podlega modyfikacjom, stanowi trzon, a w otoczkę dokonują się modyfikacje.
- ⁷ George Weigel, *Jan Paweł II a kryzys humanizmu*, „Biuletyn KAI”, nr 43, 2001 r., s.17, (wykład odbył się w siedzibie Episkopatu Polski w dniu 13 X 2001r., podczas sesji naukowej „Jan Paweł II – pontyfikat przełomów”; przeł.: Krzysztof Warchoń. Artykuł jest przedrukiem z grudniowego numeru miesięcznika „First Things”. Został zamieszczony w dodatku do „Gościa Niedzielnego – Azymut”, czerwiec 2000).
- ⁸ To będzie także podstawą rozumienia państwa przez Platona, a tym samym posługą rozwojowi nietzscheanizmu i hitleryzmu. Por. J. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, s. 45-46.
- ⁹ Stał się modny i popularny w połowie lat 60. w środowisku akademickim angielskim. Jacques Derrida uważany jest powszechnie za „papieża” postmodernizmu. Por. A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm*, „Ethos” 33-34 (1996), s. 77-78; Po raz pierwszy pojęcie „postmodernistyczny” pojawia się w książce Rudolfa Pannwitza: *Kryzys ducha europejskiego*, 1917 r. Z uwagi na częste nadużywanie tego terminu pojawiły się liczne sprzeczności w rozumieniu go. Por. bp Walter Kasper, *Kościół wobec wyzwań postmodernizmu*, „Przegląd Powszechny”, nr 12, 1998, cz. I, s. 278-279, tłum. Tomasz Grodecki.
- ¹⁰ Bp Walter Kasper, *Kościół wobec wyzwań postmodernizmu*, art. cyt. s. 280.
- ¹¹ Por. H. Kiereś, *Filozofia współczesna*, w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, Lublin 1994, s. 229; Por. także: R. Legutko, *Postmodernizm*, w: „Życie” 1-2 III 1997.

- ¹² A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 33-34 (1996), s. 89; Por. także: J. Życiński, *Dyskretny urok postmodernizmu*, w: „Gość Niedzielny” 43 (1995).
- ¹³ Por. A. Bronk, art. cyt., s. 85.
- ¹⁴ Jakże barwnie przedstawił to abp J. Życiński: „Etap ten (...) charakteryzuje się tym, że – kiedy zrealizowaliśmy już większość oczekiwań i postulatów Oświecenia – jesteśmy rozczarowani i smutni. (...) Charakterystyczny dla postmoderny jest styl myślenia, zdaniem jej przedstawicieli, wnosi nowe propozycje kulturowe, etyczne i bardzo specyficzną hierarchię wartości. (...) Moim zdaniem, współczesną kulturę charakteryzuje przede wszystkim jedna ważna cecha: połączenie globalizacji z pluralizmem – co jest dla nas niewątpliwym wyzwaniem – wymaga jednak przyjęcia pewnych wartości uniwersalnych, które będą nas łączyć w człowieczeństwie. Wartości leżących u podstaw humanizmu, bez względu na to, czy mieszkamy w Pekinie, w Limie czy w Warszawie. (...) Takiemu jednak myśleniu zwolennicy postmoderny zarzucają totalitaryzm aksjologiczny. W miejsce wartości funduje on pseudowartości, swoisty kicz humanistyczny. (...) Powstaje świat symboli kojarzonych z biznesem, a nie z wartościami uniwersalnymi”. Por. abp J. Życiński, *Czas na wielką syntezę* (rozmowa), Inf. KAI, 20 lipca 2000 r., s. 18-19.
- ¹⁵ Por. E. Geller, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997, s. 37.
- ¹⁶ Jak głosił Sartre, człowiek jest skazany na wolność absolutną. Jest to kontynuacja nietszcheańskiej idei nadczłowieka, ukazanego w mitycznej postaci Zaratustry. Nadczłowiek staje się celem historii. By mógł się zrealizować, Nietzsche ogłasza „śmierć Boga”, rozumianego jako rywala absolutnej wolności człowieka. Por. A. Ganoczy, *Stworzył człowiek i Bóg Stwórca*, Warszawa 1982, s. 63 i 67.
- ¹⁷ Kiedy wszystko jest zmienne i kruche, to rodzi niepewność, nihilizm.
- ¹⁸ Jego główne dzieło to *Prawda i metoda* (wydanie polskie, 1993). Stworzył w Heidelbergu Wydział Filozofii, który szybko stał się najważniejszym ośrodkiem filozoficznym w Niemczech. Uczeń Husserla, nie uciekał jednak od klasyki filozofii, od uszanowania prawdy i tradycji; poszedł jednak w ślady hermeneutycznej filozofii młodego Heideggera (nieskupionej tylko na interpretacji tekstów).
- ¹⁹ Nie wyznawał jednak poglądu Schleiermachera – aby zrozumieć, należy wczuć się w daną myśl, utożsamić się z autorem, wniknąć poza powłokę znaków. (...) Im większa tożsamość, tym lepsze zrozumienie. Aby zrozumieć, potrzebny jest historyczny dystans. Nie wystarczy szukać zrozumienia w samym tekście, ważne są osobiste sądy, wiedza (przedrozumienie). Ważny jest sam sposób istnienia człowieka. Potrzeba zatem wpiery zrozumieć siebie, swój los, swoją sytuację, aby następnie lepiej zrozumieć także sytuację drugiego człowieka oraz to, co ma do przekazania.
- ²⁰ Por. Tadeusz Gadacz, *Rozmowa z Gadamerem*, „Tygodnik Powszechny”, nr 12, 2002, s.10.
- ²¹ Por. J. Życiński, *Misja Kościoła w kontekście współczesnych przemian kulturowych*, w: *Teologia, kultura, współczesność*, Tarnów 1995, s. 14.
- ²² Wieloznaczność pojęcia „liberalizm”. Etymologicznie słowo to pochodzi z języka łacińskiego od słowa „liber”, akcentuje ideę wolności człowieka.
- ²³ Por. ks. Zdzisław Pawlak, *Współczesny liberalizm i jego filozoficzne fundamenty*, AK, t. 133, z. 2-3, R 1999, s. 243-257.
- ²⁴ Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 215-217.
- ²⁵ Kard. Joseph Ratzinger, *Europa – jej duchowe podstawy wczoraj, dziś i jutro*, Przemówienie wygłoszone w Berlinie, 28 listopada 2000 roku, w: „Niedziela – dodatek akademicki”, nr 41 (14), seria T, Częstochowa 14 X 2001, s. IV, tłum. Janusz Wyszyński.
- ²⁶ Kard. Joseph Ratzinger, *Europa – jej duchowe podstawy wczoraj, dziś i jutro*, Przemówienie wygłoszone w Berlinie, 28 listopada 2000 roku, w: „Niedziela – dodatek akademicki”, nr 41 (14), seria T, Częstochowa 14 X 2001, s. III, tłum. Janusz Wyszyński.
- ²⁷ F. Nietzsche interpretuje wolność jako całkowite wyzwolenie człowieka od wszelkich praw etycznych i religijnych. Dla J.P. Sartre’a wolność stanowi o istocie jego bytu.

- ²⁸ „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną” (FeR nr 90).
- ²⁹ Vittorio Possenti, *Problem nowej cywilizacji chrześcijańskiej*, „Ethos”, nr 49-50, 2000 r., s. 118-119.
- ³⁰ Por. ks. Ireneusz Mroczkowski, *Zmagania między kulturą życia i kulturą śmierci*, „Roczniki Teologiczne”, Tom XLVI, z. 3, 1999, s. 25-33.
- ³¹ Vittorio Possenti, *Problem nowej cywilizacji*, dz. cyt., s. 116.
- ³² Kard. Joseph Ratzinger, *Europa – jej duchowe podstawy wczoraj, dziś i jutro*, przemówienie wygłoszone w Berlinie, 28 listopada 2000 roku, w: „Niedziela – dodatek akademicki”, nr 41 (14), seria T, Częstochowa 14 X 2001, s. II, tłum. Janusz Wyszyński.
- ³³ Kardynał Ratzinger przywołuje w tym kontekście poglądy Arnolda Toynbeeego. Por. tamże, s. II.
- ³⁴ „Lecz jeśli słowom «autonomia rzeczy doczesnych» nadaje się takie znaczenie, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do idei Boga, to każdy uznający Boga wyczuwa, jak fałszywymi są tego rodzaju zapatrywania. Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika” *LG* nr 36.
- ³⁵ Por. Theodor Herr, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, (tłum. Agnieszka Mosurek), Kraków 1999, s. 75-76; „Jeśli określamy człowieka jako osobę, to chcemy przez to powiedzieć, że jest on nierozzerwalnie związany z zasadą wolności i odpowiedzialności. Każdy człowiek posiada nienaruszalną godność, której – bez względu na okoliczności – nie można podporządkować ekonomicznym wymaganiom procesów gospodarczych lub celom społeczno-politycznym, czy jakiegokolwiek doktrynie partyjnej”; tamże, s. 78.
- ³⁶ Jej wykazaniu i poznaniu służy droga filozoficznego, racjonalnego poznania poprzez analizę aktów ludzkich, analizę typowego dla człowieka (jako *homo sapiens*) działania racjonalnego, woli, duchowego, emocjonalnego. W tych aktach, poprzez nie i dzięki nim człowiek – jako osoba – manifestuje swoje osobowe bycie i zakorzenienie w Bogu, ujawnia swoją transcendencję nad tym, co tylko doczesne i materialne.
- ³⁷ W sposób bardzo dobitny temat ten podjął wielki chrześcijański myśliciel Jacques Maritain. Jego myśl jakże jest zbieżna z nauczaniem Kościoła. To do jego także personalizmu – w dużej mierze – nawiązuje także nauczanie papieża Jana Pawła II.
- ³⁸ Cywilizacja miłości jest opowiedzeniem się za niewzruszonymi zasadami etycznymi, religijnymi i głęboko humanistycznymi, które mają ogarniać wszystkich ludzi. Wielki wysiłek kształtowania nowej cywilizacji musi zatem wiązać się z odchodzeniem od relatywizmu etycznego, od egoizmu, od konsumpcjonizmu, od ateizmu. Polega on na ponownym przyjęciu wartości głęboko duchowych, etycznych religijnych – słowem humanistycznych – wyrosłych z afirmacji Boga i Ewangelii. Tylko Bóg jest gwarantem prawdziwego dobra ludzkiego i jego wolności. Jest także uwzględnianiem prawa moralnego wpisanego w sumienie człowieka, a potwierdzonego Objawieniem Bożym. Cywilizację miłości oddaje klasyczny czwórmiar, który opowiada się za: prymatem osoby przed rzeczą, pierwszeństwem etyki przed techniką, postawę: „bardziej być niż mieć”, pierwszeństwem miłosierdzia przed sprawiedliwością. Jego dopełnieniem jest szczególnie dziś wypuklana zasada solidarności. Każde z tych określeń jest głosem prawdy o człowieku i o Bogu, bez którego człowiek i to, co ludzkie, „zamiera”. Jest to także głoszenie prawdy o świecie i życiu ludzkim.
- ³⁹ „Faktyczne uznanie osobowej godności każdej ludzkiej istoty wymaga poszanowania, obrony i popierania jej praw. Chodzi tu o prawa naturalne, uniwersalne i nienaruszalne: żadna jednostka, żadna grupa, władza ani państwo – nikt nie może ich zmienić, a tym bardziej znieść, gdyż prawa te pochodzą od samego Boga” (*CHL* 38).

- ⁴⁰ Zjawisko to dotyczy w dużej mierze eliminacji barier granicznych między państwami, odwołanie od instytucji państwa narodowego. Państwo traci swoją hegemonię w społeczeństwie, zastępowane jest przez różne instytucje, także międzynarodowe. Następuje tworzenie bloków i unii ekonomicznych, wolnej wymiany handlowej. Por. Leszek Jerzy Jasiński, *Pytania czasu globalizacji*, „Przegląd powszechny”, nr 10 (938), 1999, s. 36-42.
- ⁴¹ „Globalizacja nie może być nową formą kolonializmu. Winna ona szanować różnorodność kultur, które w ramach powszechnej harmonii narodów są kluczem do interpretacji życia”. Jan Paweł II, *Wymiar ludzki i etyczny globalizacji*, Spotkanie z uczestnikami sesji, KAI, nr 21, 2001, s. 25.
- ⁴² Homilia Jana Pawła II wygłoszona na zakończenie nadzwyczajnego konsystorza (24 maja 2001 roku).
- ⁴³ Kwestię tę podejmuje dość obszernie *Oreędzie Synodu Biskupów do Ludu Bożego*, Wiadomości KAI, nr 44, 2001 r., s. 23-25.
- ⁴⁴ „Najnowsze problemy wypływają ze zjawiska globalizacji, która jeżeli przynosi korzyść w postaci zbliżenia się narodów i kultur, udostępniając każdemu niezliczone przesłania, nie ułatwia jednak krytycznego rozpoznawania i dojrzałej syntezy, sprzyjając postawie relatywistycznej, która utrudnia przyjęcie Chrystusa jako «drogi, prawdy i życia» (J 14,6) dla każdego człowieka”. Homilia Jana Pawła II wygłoszona na zakończenie nadzwyczajnego konsystorza (24 maja 2001 roku).
- ⁴⁵ *Jan Paweł II o kulturowych i etycznych aspektach globalizacji*, Wypowiedź Papieża podczas sesji naukowej na temat *Kulturalny wymiar globalizacji: wyzwanie dla chrześcijańskiego humanizmu*, przygotowanej przez Papieską Akademię Teologiczną i Akademię św. Tomasza z Akwinu. Sesja ta poprzedziła uroczystość wręczenia nagród Papieskich Akademii w 2001 roku. Humanizm Jana Pawła II głosi pierwszeństwo kultury w życiu społecznym, osoby przed miłością erotyczną i wskazuje na antropologię opartą na wolności. Por. George Weigel, *Jan Paweł II a kryzys humanizmu*, art. cyt., s. 17.
- ⁴⁶ Por. tamże.
- ⁴⁷ Wywodzi się ona ze standartowych koncepcji rozumienia nauki w XX wieku. Spuścizną pozytywizmu i dziewiętnastowiecznego scjentyzmu był neopozytywizm („koło wiedeńskie”, którego założycielami byli M. Schlick, R. Carnap i wielu innych). Znamionuje ją logiczny empiryzm. Postęp polega na tym, że oto wreszcie empiria otrzymała właściwe narzędzie do uprawiania filozofii i teorii nauki. Według nich nauka składa się zatem z warstwy empirycznej i teoretycznej. Fizyka jest doskonałym wzorem i ideałem nauki (to jest fizykalizm neopozytywistów). Wszystkie nauki winny się do niej upodobnić w sposobie uprawiania. Dla nauk humanistycznych nie ma miejsca. Nauki humanistyczne mogą jedynie być pojmowane na wzór nauk przyrodniczych i tak też sprawdzane. Twórcy wykazywali pozorność problemów tradycyjnej filozofii z punktu widzenia pozytywnych rezultatów używanych w badaniach nad nauką.
- ⁴⁸ Warte odnotowania jest dzieło Kuhna *Struktura rewolucji naukowych*. Głosi historyzm (historyczny przegląd nauk ma odpowiedzieć na pytanie, czym jest nauka). Przyjmuje rewolucyjną teorię rozwoju nauk (nauka rozwija się skokami). Naukowcy dokonują nowych odkryć, a niekiedy obalają czy falsyfikują przeszłe teorie. To tylko nowa teoria naukowa niejako zmusza do ustawienia wszystkiego według siebie. Kontekst odkrycia pełni istotną rolę przy uzasadnianiu twierdzeń naukowych językiem (konwencjonalizm instrumentalistyczny). Sposób dojścia do twierdzeń jest także ważny w wykazaniu ich prawdziwości (podobnie głosi Krapiec, Gadamer). Por. Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2001, s. 195-197.
- ⁴⁹ Por. tamże: Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2001, s. 156-157, 197.
- ⁵⁰ Nie hołduje relatywizmowi naukowemu, choć podkreśla, że należy właściwie nauczyć się rozumieć takie terminy, jak: „racjonalność i obiektywność poznania naukowego”. Niektórzy głoszą nawet metafizyczny realizm naukowy. Teoria ta zakłada pewną inteligibility świata: na

terenem nauki istnieje wewnętrzna racjonalność. Podejmuje ona takie zagadnienia, jak: racjonalizm, relatywizm, obiektywizm poznawczy. Badania nad racjonalizmem nauki podkreślają, że istnieje wiele typów racjonalizmu, które są nawet niesprowadzalne do siebie. Zachodzi mimo wszystko pytanie i dylemat: jak dalece można przyjmować racjonalność wszelkich koncepcji poznawczych, idei itd.?

- ⁵¹ W tym środowisku nastąpiło przewrócenie opozycji: relatywny – obiektywny; obiektywny – subiektywny. Pluralizm i racjonalność nie wiąże się jednak z relatywizmem. Cechuje je także: postawa antykartezjańska (odrzućcie fundamentalizm Kartezjusza), tendencja antydemarkacyjistyczna (tendencja do przekraczania wszelkich usankcjonowanych podziałów i granic, jakie były ustalone pomiędzy tym, co obiektywne i subiektywne, racjonalne i irracjonalne, realne i nierealne, teorią a praktyką), tendencja antyfundamentalistyczna (nie ma bowiem ostatecznych podstaw i pewników poznania; wiąże się ona z falibilizmem: nie ma żadnych praw koniecznych i raz na zawsze ustalonych), antymetodyzm. Wiąże się z tym postawa antysystemowa (niechęć do konstruowania szerszych teorii filozoficznych), antyobiektywizm i antysubiektywizm: świat jest widziany tylko poprzez pewną teorię. Obiektywne odrzucenie świata nie pociąga za sobą subiektywnego przyjęcia jego istnienia. Antysubiektywizm głosi, że nasze widzenie świata nie jest nieuzasadnione, dowolne, hermeneutyzm: dostrzeżenia różnych momentów analizy językowej i kontekstowej (hermeneutyka), akceptacja rozumu praktycznego, uznanie pozytywnej roli przesądów.
- ⁵² Homilia Jana Pawła II wygłoszona na zakończenie nadzwyczajnego konsystorza (24 maja 2001 roku).
- ⁵³ Obszerną, personalistyczną koncepcję człowieka kard. Karola Wojtyły, jako osoby (nie tylko w aspekcie filozoficznym), ale jako ważny element kształtowanej kultury prezentuje Jan Galarowicz w dziele: *Człowiek jest osobą – podstawy antropologii filozoficznej*, Kęty 2000.
- ⁵⁴ W dziedzinie genetyki James Watson i Francis Crick to naukowcy, którzy rozwiązali zagadkę „podwójnej spirali” DNA. Ich odkrycie stanowi klucz do zrozumienia biotechnologii oraz tego, co prawie na pewno stanowić będzie grupę najpilniejszych zagadnień podlegających publicznej debacie w XXI wieku.
- ⁵⁵ Jan Paweł II, „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie”, Oredzie Ojca Świętego na Wielki Post 2002 r., nr 2.
- ⁵⁶ „Olbrymi postęp naukowo-techniczny, jaki dokonuje się w ostatnich latach w dziedzinie nauk biologicznych, otwiera przed nami możliwości zarówno czynienia dobra, jak i wielkiego zła. Oto znamy już dość dokładnie mapę ludzkiego genomu i w niemalym zakresie potrafimy go modyfikować. (...) Możliwość dobrego wykorzystania postępu nauk biologicznych jest wiele (...). Smutkiem jednak – i to wielkim – napęlniają liczne niestety przypadki nadużycia potęgi, jaką stanowi wiedza genetyczna, i obrócenia jej przeciwko człowiekowi. Czynimy się panami życia i śmierci człowieka. Sztucznie, metodą tak zwanego zapłodnienia *in vitro*, powołuje się do istnienia nowych ludzi i traktuje tak, jak gdyby to był materiał ludzki, a nie żywe ludzkie istoty, przeznaczone – jak my wszyscy – do życia wiecznego”. W dalszej części listu wyszczególniane są inne symptomy kultury śmierci: klonowanie ludzkich embrionów w celu produkcji „części zamiennych”, legalizacja eutanazji, powszechna praktyka aborcji. „Stopniowo upowszechnia się przekonanie, że życie człowieka nie jest cenne samo przez się, ale że jego wartość zależy jedynie od określonych cech: od stopnia rozwoju sprawności intelektualnych i uczuciowych, od społecznej przydatności, od korzystnego bilansu pomiędzy doznanymi przyjemnościami a cierpieniami”. Ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek, *Życie ludzkie jest święte*, z Listu Rektora KUL, Wielkanoc 2001.
- ⁵⁷ Por. Jerzy Nowak, *Szanse i zagrożenia związane z rozwojem genetyki człowieka*, „Ethos”, nr 44, 1998, s. 127-138.
- ⁵⁸ Klonowanie jest czymś całkowicie nieetycznym. Godzi w celowość i zasadność nauki, nie mówiąc już o pogwałceniu zasad religijnych i antropologicznych. Jest bowiem gwałtem zada-

nym ludzkiej naturze. Wszelkie próby klonowania ludzkiego życia są wtargnięciem w obszar kreowania podstaw stwarzania życia (nieprzestrzeganie tego zakazu Bożego było – jak wiemy z Objawienia – przyczyną i osnową grzechu pierworodnego). Klonowanie jest absurdalną ingerencją w indywidualną i osobową naturę bytu ludzkiego, który ma prawo nawet do tego (a może przede wszystkim), aby przyjść na świat w kontekście miłości obłubieńczej rodziców – dawców życia, a jednocześnie, aby być istotą na swój sposób niepowtarzalną, a nie zaś odwzorowaniem czy wierną kopią innej istoty (jej powieleniem). Por. Wojciech Bołoz, *Dyskusje wokół eksperymentu z klonowaniem*, AK, z. 1 (536), t. 131, 1998 r., s. 8-10.

- ⁵⁹ „...w konkretnych dziedzinach tak zwanego postępu medycznego kryją się bardzo realne zagrożenia dla tych wartości. Chodzi tutaj o wszystkie działania związane z manipulacją genetyczną – klonowanie, gromadzenie ploidów do celów badawczych i przeszczepów. (...) W coraz większym stopniu mamy do czynienia z nową formą niewolnictwa”. Kard. Joseph Ratzinger, *Europa – jej duchowe podstawy wczoraj, dziś i jutro*, Przemówienie wygłoszone w Berlinie, 28 listopada 2000 roku, w: „Niedziela – dodatek akademicki”, nr 41 (14), seria T, Częstochowa 14 X 2001, s. IV, tłum. Janusz Wyszynski.
- ⁶⁰ Jan Paweł II, *Spotykamy się w imię miłości do prawdy*, Przemówienie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego UJ, Kraków 8 VI 1997, ORpol 18 (1997) nr 7, s. 60.
- ⁶¹ Utylitarne podejście do nauki, czemu towarzyszy „zniekształcona antropologia, prowadzi do postaw, w których samego człowieka traktuje się instrumentalnie, widząc w nim przede wszystkim surowiec pozwalający na nowe typy eksperymentów”. Sukces odkrywczy staje się czymś nadrzędnym, często zupełnie deprecjonując i gubiąc człowieka. Por. abp Józef Życiński, *Wiara chrześcijańska w dialogu z kulturą współczesną według Jana Pawła II*, Ethos, nr 41-42, 1998, s. 134-135.
- ⁶² Abp Józef Życiński, por. tamże, s. 138.
- ⁶³ Jan Paweł II wskazał na konieczność kształtowania osobowego modelu kultury, która służy człowiekowi, buduje jego wielkość, uwzględniając wymiar transcendentny. Polityka, życie ekonomiczne nie mogą górować nad człowiekiem. On „zakwestionował zakładaną wyższość polityki i ekonomii w naszym rozumieniu historii i pokazał światu, że kultura stanowi rzeczywisty motor przemian. (...) Odkryjcie na nowo Źródło waszej tożsamości, przyłgnijcie do niej głębiej, a staniecie się wolni w sposób, którego żadna ludzka władza nie będzie wam w stanie odebrać”. Por. George Weigel, *Jan Paweł II a kryzys humanizmu*, art. cyt., s. 17.