

PRZYCZYNY ZAGROŻEŃ CYWILIZACYJNYCH WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

Treść: — I. Cywilizacja. — II. Globalizm. — III. Zagrożenia filozoficzne — rys ogólny. — IV. Zagrożenia filozoficzne — rys historyczny. V. Zagrożenia filozoficzne — postmodernizm. — VI. Zagrożenia teologiczne. — VII. Zagrożenia technologiczne jako kontynuacja idei filozoficznych. — VIII. Aborcja i eutanazja. — IX. Inżynieria genetyczna. — X. Uwagi końcowe. — Zusammenfassung.

Powyższy tytuł należy doprecyzować. Nie będziemy, bowiem rozważać człowieka w ogólności. Skoncentrujemy się na człowieku, który jest wytworem, pod względem mentalnym, cywilizacji śródziemnomorskiej, czy szerszej rzecz ujmując — cywilizacji śródziemnomorsko-atlantyckiej. Ujęcie takie jest jak najbardziej uzasadnione ze względu na pluralizm kulturowo-cywilizacyjny, który z coraz większą siłą uwidacznia się w doświadczeniu przeciętnego człowieka⁰. Poza tym, gdybyśmy chcieli mówić o zagrożeniach człowieka w ogólności, to musielibyśmy refleksje nasze skierować na sytuacje przekraczające ramy terytorialne i mentalne konkretnej cywilizacji. Takimi przypadkami byłyby wówczas dywagacje na temat możliwości jakichś nieprawdopodobnych katastrof spowodowanych przez siły natury lub niebezpieczeństw płynących z nieodpowiedzialnych i nieetycznych ludzkich działań. Przedmiotem zaś niniejszego artykułu jest człowiek, który jest spadkobiercą i depozytariuszem kultury klasycznej i judeochrześcijańskiej.

I. CYWILIZACJA

Tytuł artykułu nasuwa jeszcze jedną uwagę. Mowa jest w nim, bowiem o zagrożeniach cywilizacyjnych, w obliczu, których staje współczesny człowiek. W rozumieniu pierwotnym, w pojęciu „cywilizacja” nie spotykamy się z żadnymi odniesieniami pejoratywnymi. Termin ten został utworzony i rozpowszechniony

¹ Aspekt wielości cywilizacji jest niezmiernie ciekawie opracowany przez F. Konecznego w książce: *O wielości cywilizacji*. Myśliciel ten, przez lata przemilczany, jest obecnie coraz częściej przytaczany. Według jego klasyfikacji istnieje nadal 7 wielkich cywilizacji: łacińska, bizantyjska, turańska, żydowska, arabska, bramińska i chińska. Podział ten jest zdeterminowany rozumieniem cywilizacji, która jest metodą ustroju życia zbiorowego, czyli współżycia ludzi między sobą; J. M a z u r. *Cywilizacja*, w: Encyklopedia „Białych Plam”, t. IV, Radom 2000, s. 164.

w dobie Oświecenie. Rozumiany był w kategoriach postępu, rozwoju materialnego i duchowego. Rozwój materialny przyczynić się miał do uniezależnienia człowieka zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym wobec sił przyrody. Rozwój duchowy polegać miał na coraz większej ogładzie i obyczajności. Tak pojęcie „cywilizacja” ujmowali M.A. de Condorcet i markiz V.R. de Mirabeau. Ich rozumienie nawiązywało do wcześniejszego, renesansowego, pochodzącego od Erazma z Rotterdamu, który mówiąc o człowieku cywilizowanym miał na myśli odpowiedzialnego obywatela, posiadającego cnoty społeczne i indywidualne, według których podlegał wartościowaniu².

Należy jednak pamiętać, że dla ludzi Oświecenia postęp związany był z budową nowego porządku rzeczy, w którym nie uwzględniano chrześcijaństwa. Przeciwnie, chrześcijaństwo miało być wyrazem zacofania czy wstecznictwa i stało w opozycji do idei cywilizacyjnych, postępowych. Cywilizacja, zatem miała być budowana bez odniesień chrześcijańskich i opierać się na rozumie i naturze, czyli na tym, co ludzkie. Miał to być postęp przynoszący korzyści człowiekowi, ale bez Boga, który w tym procesie być jedynie zawadą.

Jak historia idei podpowiada, niemalże każda idea znajdowała, prędzej czy później, swoją kontr-ideę. Podobnie rzecz się miała z ideą cywilizacji w jej rozumieniu pozytywnym. Jeszcze w tym samym Oświeceniu francuskim, J.J. Rousseau zakwestionował jej wartość i oskarżył o zepsucie przyrodzonej dobroci człowieka. Zanegował pogląd Condorceta na temat zbawczego niemalże wpływu nauki i sztuki na kondycję postępu społecznego, jak i samego człowieka. To właśnie w nich Rousseau upatrywał głównych przyczyn upadku i zepsucia tzw. człowieka cywilizowanego, przeciwstawiając mu najbardziej prymitywne i najmniej rozwinięte ludy, jako najszcześniejsze i najmniej zepsute. Szeroko opisywał obraz „szlachetnego dzikusa”, będącego człowiekiem dobrym i szczęśliwym, bo niemającym nic wspólnego z cywilizacją³.

Powyższe dwa skrajne stanowiska zostały już dawno przewyżczone. Od XVIII w. zmienił się przede wszystkim sam świat. Wzrosła w sposób znaczny liczba ludności, w większym stopniu uświadamiająca sobie i odczuwająca potrzeby kulturowe, które wpłynęły na kierunek i przyspieszenie rozwoju nauki i techniki. Wyżywienie zwiększonej populacji, walka z chorobami, problemy związane z uprzemysłowieniem, mechanizacją, transportem, komunikacją oraz ogólnie z poprawą warunków bytowych ludności, wymagały ulepszeń i wynalazków oraz stawiały nowe wyzwania przed nauką⁴, a co za tym idzie również przed cywilizacją. Nikt, przy zdrowych zmysłach, nie może dzisiaj zanegować dobrodziejstw płynących z rozwoju i postępu cywilizacyjnego. Wszyscy doświadczamy ich, na co dzień. Z drugiej jednak strony, jakie mamy tego najjaskrawsze przykłady w ubiegłym wieku, rozwój cywilizacji spowodował, że jej wytwory stały się zagrożeniem dla człowieka, który w dobie obecnej jest wobec nich kompletnie zagubiony i bezsilny.

² P. Skrzydlewski, *Cywilizacja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. II, Lublin 2001, s. 339.

³ B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1967, s. 206–207.

⁴ S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1998, s. 96.

Socjologiczna teoria cywilizacji, przedstawiona przez A. Tofflera, wskazuje na jej trzy odsłony w dziejach ludzkości: 1) agrarną, powstałą na bazie upowszechnienia się kultury agrarnej i obejmującą jakościowy skok w życiu indywidualnym, rodzinnym, społecznym oraz państwowo-politycznym człowieka; 2) industrialną (przemysłową), mającą swój początek w XVIII w., kiedy to zaczął rozwijać się przemysł w związku z wynalezieniem maszyny parowej, oraz 3) odsłonę związaną z technologią komputerową, mającą swój początek w latach 70. XX w., która doprowadziła do powstania nowej cywilizacji o charakterze globalistycznym i informatycznym⁵. Akcent w tej cywilizacji położony jest na hedonistyczną stronę życia, która uwidacznia się w niepohamowanym i nieograniczonym dążeniu do konsumpcji i do zapewnienia sobie dostępu do dóbr i usług⁶.

II. GLOBALIZM

Globalizm niesie w sobie wiele zagrożeń, jak i pokłada się w nim nadzieje związane z poprawą warunków bytowych, edukacyjnych, naukowych, kulturalnych w skali całej planety. Proces globalizacji wydaje się być przesadzony i nie do uniknięcia. Wielokierunkowa i wielopłaszczyznowa integracja, dokonująca się głównie na płaszczyźnie gospodarczej, handlowej i informatycznej jest w dniu obecnym faktem⁷. Nie ma, więc sensu podejmowanie walki z czymś, co jest nieuniknione. Należy wszakże dążyć do przyjęcia takiej opcji postępowania, która zdolna byłaby wyeliminować maksymalną ilość obecnych, już widocznych i funkcjonujących zagrożeń, jak i tych potencjalnych. Jest się, bowiem, o co martwić.

W związku z tym, że nie mieliśmy zajmować się zagrożeniami człowieka w skali globalnej, zwróćmy uwagę na tylko jeden wymiar zagrożenia globalizmem. Jest nim totalna inwigilacja człowieka. Panowanie nad człowiekiem jako elementem społeczeństwa umożliwia w coraz większym stopniu współczesna nauka, oczywiście taka, która jest uprawiana jedynie z funkcjonalnych pobudek i uniemożliwiająca stawianie pytań w kategoriach ostatecznych. Nauka, której luminarzami są ludzie nieodpowiedzialni i nieetyczni. Niestety, taka nauka i tacy naukowcy są w dzisiejszej dobie na piedestale. Media zachłystują się niemal codziennie dokonanymi czy też urojonymi odkryciami, które mają służyć człowiekowi, a w rzeczywistości mogą się dla niego stać przeżywaną wcześniej czy później apokalipsą. „[...] *Dlatego nauka w XX w., mimo niewątpliwych osiągnięć, w ostatecznym rozrachunku służy zniewoleniu człowieka — w wymiarze społecznym, rodzinnym i osobowym...*”⁸.

Takim zniewoleniem jest superkontrola, rozciągająca się dzisiaj w skali globalnej, czyli obejmująca cały świat. Złowieszczym tego przykładem jest produkcja tzw. *bio chipa*, który za pośrednictwem systemu GPS jest w stanie zidentyfikować i zlokalizować każdą istotę w niego zaopatrzoną. Oczywiście zaopatrywanie człowieka w takie „cuda” techniki nie jest jeszcze normą, ale któż

⁵ P. Skrzydlewski, art. cyt., s. 342.

⁶ J. Mazur, art. cyt., s. 164.

⁷ A. Posacki, *Globalizm*, w: Encyklopedia „Białych Plam”, t. VII, Radom 2002, s. 52.

⁸ P. Jaroszyński, *Globalizm*, w: Powszechna Encyklopedia Filozofii, t. III, Lublin 2002, s. 798.

nas może definitywnie zapewnić, że tak się nie stanie? Wtedy zostałyby zrealizowany utopijny świat G. Orwella przedstawiony w powieści *Rok 1984*. Scenariusz ten jest już zresztą realizowany. Powieść ta, bowiem napisana została w roku 1948, a pod koniec lat 70. sprawdziło się 100 ze 137 przepowiedni Orwella⁹. Wszystkie największe ideologie ubiegłego wieku: komunizm, faszyzm, nazizm, które nie liczyły się z godnością i wolnością człowieka, miały przecież charakter globalistyczny, przekraczający granice danych państw. Walka zaś pomiędzy nimi była niczym innym, jak walką o panowanie nad światem¹⁰.

Nauka, w powyższym wymiarze, jawi się jako skuteczne narzędzie, umożliwiające wprowadzenie cywilizacji globalnej, niwelującej w sposób proporcjonalny do jej rozwoju odrębności kulturowe, jak i autonomię czy suwerenność człowieka jako osoby ludzkiej¹¹.

Globalizacja *a priori* nie jest ani dobra ani zła. Wszystko zależy od ludzi, którzy mogą z niej uczynić narzędzie ogólnego dobrobytu i postępu lub narzędzie zniewolenia. Globalizacja, bowiem, jak każdy inny system, musi być dla człowieka, a nie odwrotnie. Musi służyć osobie ludzkiej, solidarności i dobru wspólnemu. Musi, inaczej mówiąc, opierać się na niezbywalnych wartościach. Jan Paweł II tak to ujmuje: „*Kościół ze swej strony podtrzymuje twierdzenie, że etyczne rozeznanie w kontekście globalizacji musi opierać się na dwóch nierozłącznych zasadach:*

1. Po pierwsze, niezbywalnej wartości osoby ludzkiej — źródła wszystkich praw człowieka i wszelkiego porządku społecznego. Człowiek zawsze musi być celem, a nie środkiem, podmiotem, a nie przedmiotem, ani też towarem na sprzedaż.

2. Po drugie, wartości ludzkich kultur, których żadna zewnętrzna siła nie ma prawa poniżać, a tym bardziej niszczyć. Globalizacja nie może być nową wersją kolonializmu. Musi ona szanować różnorodność kultur, które — w ramach powszechnej harmonii narodów — stanowią klucz do objaśniania życia. Nie może ona zwłaszcza pozbawiać ubogich tego, co pozostaje dla nich najcenniejsze, w tym ich wiary i praktyk religijnych, skoro autentyczne przekonania religijne są najoczywistszym wyrazem ludzkiej wolności”¹².

Wróćmy jednak do zagrożeń ukierunkowanych na człowieka z kręgu kultury europejskiej. Aby stało się to jasne i przejrzyste, zastosować należy pewną metodologię.

Cywilizacja tworzy byty intencjonalne, takie jak: religia, filozofia, nauka, moralność, sztuka, prawo oraz produkty materialne. Wszystkie one mogą być przyczyną czegoś dobrego, ale i czegoś złego. Możemy z ich strony spodziewać się zarówno pozytywnych, jak i negatywnych skutków oddziaływania. Mamy, zatem do czynienia ze źródłem zagrożeń wewnątrzcywilizacyjnych, które należałoby podzielić na pochodzące z idei filozoficznych oraz na zagrożenia technologiczne.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 799.

¹¹ Tamże, s. 798.

¹² Przemówienie wygłoszone 27 IV 2000 podczas audiencji dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych poświęconej tematowi *Wymiar ludzki i etyczny globalizacji*; A. Posacki, art. cyt., s. 57.

III. ZAGROŻENIA FILOZOFICZNE — RYS OGÓLNY

Truizmem jest stwierdzenie o trzech filarach kultury europejskiej¹³. Należy jednak ów truizm przypominać, gdyż w dobie obecnej jest on nie tyle zapominany, co wyraźnie lekceważony i niedoceniany. Filarami tymi są: Akropol, Kapitol i Golgota. Akropol symbolizuje naukę i sztukę, Kapitol — prawo, a Golgota jest symbolem moralności opartej na nauce Chrystusa. Jest to emblematyczny trójnóg, na którym wznosi się dziedzictwo Europy. Trójnóg stanowi najbardziej stabilny mebel. Jednakże, jeżeli któraś z nóg ulegnie odchyleniu, trójnóg ze stabilności przechodzi w stan wysoce niestabilny, grożący upadkiem całej konstrukcji. Z podobną sytuacją spotykamy się dzisiaj w interesującej nas materii. Jedna z nóg gmachu zwanego „Europa” uległa poważnemu odchyleniu. Uwaga ta nie odnosi się jednak jedynie do owej „nogi”, ile raczej do użytkowników owego mebla, którzy najchętniej by ją od całości odkręcili. Mam tu na myśli oczywiście dziedzictwo chrześcijańskie Europy, które jest w sposób wyraźny kontestowane.

Dziedzictwo to nie odnosi się tylko do prawd wiary, ale wpisuje się również w sferę wartości, moralności, sztuki, nauki, jak i w relację pomiędzy wiarą i rozumem, czyli, mówiąc innymi słowy, w relację pomiędzy teologią i filozofią.

H. Juros mówi o dychotomii *logosu* i *ethosu*, czyli prawdy i wartości. Logos, w kategoriach Sokratesa i Arystotelesa, był rozumiany jako poznana struktura bytowa z jednej strony, a z drugiej jako odpowiedzialność za to, co się z tym poznaniem zrobi. Współczesna nauka odrzuca tak rozumiany logos i zastępuje go logiką, która stała się podstawową zasadą naukowo-technicznej kultury nowożytnej — poznającej i zwyciężającej. Tak rozumiana logika stała się teorią władzy, a człowiek nią się posługujący sędzią, który nie bierze za nic odpowiedzialności. Miarą jej jest natychmiastowe wcielanie w praktykę poznanych elementów fenomenów bez odniesienia do całości fenomenu, a co za tym idzie bez odpowiedzialności. Nauka nie zajmuje się, więc „wartościowaniem”. Ujmuje swój przedmiot poznania odrzucając sferę *ethosu* (wartości). Tak rozumiany logos (rozum jako logika naukowa) stoi wobec tego w sprzeczności z *ethosem*. Nauka poznaje lokalnie, bez odniesienia do całości rzeczywistości, nazywając to poznanie prawdą. Jest to wyraźna ideologizacja prawdy, gdyż nauka uzurpuje sobie do niej wyłączne prawo, odmawiając jej innemu doświadczeniu — metafizycznemu i religijnemu, które jest oparte na *ethosie* (wartościowaniu). Poznanie metafizyczne analizuje przyczyny i prawa rządzące poznawanym przedmiotem, dochodząc w ten sposób do najwyższego prawodawcy. Nauka zaś nie mówi o prawach, lecz tylko o tzw. „stałych niezmiennych”, które pozostając w sferze faktów, nie wskazują na istotę rzeczy. Rozdzielenie, zatem współmiernych pojęć „logosu” i *ethosu*”, które ma miejsce na terenie współczesnej nauki, nazywa Juros ideologicznym fałszerstwem, gdyż sztucznie izoluje się od siebie to, co z istoty swej jest ze sobą symbiotycznie połączone. Zniszczenie związku pomiędzy logosem i *ethosem* w kulturze nowożytnej, doprowadziło do jej kryzysu, konkluduje Juros¹⁴.

¹³ Pisząc „kultura europejska” nie zacieśniam się do ram terytorialnych Europy, ale mam na myśli mentalność, która się na jej terytorium zrodziła.

¹⁴ H. Juros, *Kościół — Kultura — Europa. Katolicka nauka społeczna wobec współczesności*, Lublin – Warszawa 1997, s. 68–72.

Powyższa uwaga jest niezwykle trafna i cenna. Wielu współczesnych liberałów, agnostyków i ateistów mówi z dużą dozą satysfakcji o kryzysie chrześcijaństwa, a bardziej radykalni nawet o jego rychłym upadku. Nie wdając się w dysputę o kondycji chrześcijaństwa, które jeżeli nie ma się bardzo dobrze, to na pewno ma się dobrze, trzeba jasno powiedzieć, że obecny kryzys współczesnego człowieka jest kryzysem kultury europejskiej. Kryzys ten zasadza się na tym, że „ktoś” od kilku stuleci próbuje zdemontować chrześcijańską „nogę” od europejskiego „stolika”. Proces ten przybrał obecnie bardzo niepokojące rozmiary. Współczesny człowiek żyje tak, jakby Boga po prostu nie było. Kulturę naszą charakteryzuje „brak” Boga. Zjawisko to daje się zauważyć we wszystkich jej aspektach. Brak odniesienia do Boga, do wymiaru transcendentnego powoduje nieliczenie się z drugim człowiekiem, przyrodą, jako Jego dziełami. Człowiek stał się w myśl Protagorasa — *homo mensura*, miarą wszechrzeczy. To on wartościuje, rozporządza, ale w aspekcie pragmatycznym, funkcjonalnym. To on stanowi prawo, bo prawa naturalnego, z którym należałoby się liczyć, przecież nie ma. To on stał się panem nienarodzonych i powoli staje się sędzią dla starych, ułomnych i chorych — bo Boga nie ma. To on eksperymentuje na drugim człowieku, bo drugi nie jest osobą, nie jest obrazem Boga, bo jak można być obrazem bez pierwowzoru? Człowiek to tylko materia, która osiągnęła najwyższe stadium ewolucyjne. Nie różni się, zatem od zwierzęcia, na którym przecież dopuszcza się eksperymenty. Człowiekowi wolno wszystko, bo przed nikim nie odpowiada. Nasuwają się w tym miejscu słowa F. Dostojewskiego: *jeżeli Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone*. Dokąd w takim razie możemy dojść? Kim może stać się człowiek dla drugiego, jak i dla siebie samego?

Powyższa mentalność, filozofia, nie wzięta się z próżni i nie trwa od kilkunastu lat. Jest to proces nabrzmiewający i sięgający początków epoki nowożytnej, kiedy to zanegowana została tzw. „kultura klasyczna”. Prześledźmy pokrótce jak do tego doszło.

IV. ZAGROŻENIA FILOZOFICZNE — RYS HISTORYCZNY

Dzieje wyrazu „klasyczny” są pod wieloma aspektami zaskakujące. Pochodzenie jego sięga starożytności i stosuje się do spraw starożytnych. W starożytności był używany jednak rzadko i w znaczeniu odmiennym od obecnego. W. Tatarkiewicz wyróżnia cztery rozumienia terminu „klasyczny”: 1) klasyczny, jako to, co najlepsze w swej kategorii, doskonałe, wzorowe, uznane; 2) klasyczny, jako synonim starożytnego; 3) klasyczny, który nie jest starożytny, jednakże odpowiada wzorom starożytnym; 4) klasyczny, jako posiadający pewne szczególne własności: harmonie, miarę, równowagę¹⁵.

Dokonajmy precyzacji powyższego rozumienia „klasyczności”. Jeśli mówimy o klasycznych korzeniach naszej kultury, to zwracamy się ku odkrytym w starożytności, zarówno przez pogaństwo i judeochrześcijaństwo, nieprzemijającym wartościom, które w ciągu dziejów potwierdziły swą budującą człowieczeństwo moc.

¹⁵ W. Tatarkiewicz, *Czworakie rozumienie klasyczności*, „Ethos” 1996, nr 3–4, s. 67–80.

Mówimy o postaci klasycyzmu, którą wyraża potrójne przekonanie, na którym zbudowane jest życie człowieka jednostkowego, jak i społecznego: 1) jest to uznanie prawdy (prawda istnieje i człowiek jest w stanie poznać ją przez wysiłek swego umysłu); 2) uznanie pierwszeństwa rozumu przed brutalną siłą; 3) uznanie miłości za najbardziej pierwotne i moralnie powinno odniesienie człowieka do człowieka — wątek ten wniosło do tradycji klasycznej, przewyciężając aporie myśli starożytnej, chrześcijaństwo. Wymienione powyżej trzy cechy tradycji klasycznej, która przybrała konkretną postać w ramach kultury atlantyckiej, posiadają znamiona uniwersalności, pozwalające na przyjęcie jej przez różne kultury, zachowując i kultywując ich autentycznie ludzkie wartości. W swym podstawowym wymiarze tradycja klasyczna jest uniwersalna, tak jak uniwersalna jest ludzka natura.

Wartości odkryte przez tradycję klasyczną trwają, ich wartość nie jest zależna od tego, czy konkretna kultura, czyli ludzie konkretnego momentu historycznego uznają je za ważne dla siebie. Jednakże ich obecność, bądź nieobecność, w konkretnej ludzkiej historii, rzeczywistości zależy od twórców ją ludzi¹⁶.

Na takim gruncie wyrosła filozofia klasyczna, posiadająca swe korzenie w sposobie myślenia i ujmowania rzeczywistości przez starożytnych. Jest to po prostu klasyczna filozofia bytu (metafizyka), „[...] a więc filozofia, która ma za przedmiot pozapodmiotową rzeczywistość poznawaną spontanicznie, posługująca się zintegrowanym językiem naturalnym”¹⁷. Tak filozofię rozumiał zarówno Arystoteles, jak i św. Tomasz, który poszedł dalej w rozumieniu bytu, i dlatego filozofia klasyczna jest nazywana również arystotelowsko-tomistyczną.

Tym, co łączyło tych dwóch wielkich myślicieli, była afirmacja realnie istniejącego świata, a z punktu widzenia metody, próba ukazania realnych przyczyn-czynników tłumaczących realne fakty. Przy czym chodziło tu o przyczyny nie jakiegokolwiek, ale ostateczne, czyli takie, które konstytuują dany fakt, i których negacja równałaby się negacji samego faktu. W ten sposób tłumaczono nie tylko fakt istnienia realnego bytu, ale również fakt ludzkiej moralności, fakt religii, fakt bycia człowiekiem czy fakt ludzkiego poznania. Zdając sobie sprawę z nieprzebranej złożoności rzeczywistości, filozofia klasyczna zawsze była otwarta na dyskusję z innymi ujęciami, aby skorzystać ze słusznych spostrzeżeń, jak i uniknąć popełnionych już błędów¹⁸.

Silny jest wszakże nurt przeciwny. Istnieją próby radykalnego odejścia od klasycznych wartości kultury. Jednakże ostateczną konsekwencją ich odrzucenia nie może być nic innego jak jej degradacja, zwrócenie się tworzonej przez człowieka kultury przeciw człowiekowi, kultura śmierci, czyli antykultura. Z sytuacją taką mamy do czynienia od czasów Odrodzenia.

W przeciwieństwie do okresu starożytnego i średniowiecznego niełatwo jest wskazać na jedną cechę istotną, charakteryzującą czasy nowsze, i wydaje się, że takiej cechy pozytywnej nie ma. Można ją określić jedynie od strony negatywnej,

¹⁶ J. Merecki, *Ciągłość tradycji i otwartość historii*, „Ethos” 1996, nr 3–4, s. 7–10.

¹⁷ M.A. Krąpiec, *Filozofia. Co wyjaśnia?*, Lublin 1998, s. 11.

¹⁸ M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1999, s. 10.

gdyż jest ona od początku do końca negacją niemal wszystkiego, co było istotne w myśli średniowiecznej. Trafnym jej określeniem byłby „protestantyzm filozoficzny” (protest przeciw średniowieczu)¹⁹.

Postawa ta jednak nie prowadziła do wytworzenia nowego poglądu na świat, nie wiodła wobec starych zagadnień do nowych rozwiązań, lecz raczej do powstrzymywania się od ich rozwiązywania. Gdzie starożytność mówiła „tak”, a średniowiecze „nie” (lub odwrotnie), tam nowa filozofia zwykle nie odpowiadała wcale. Ta postawa wstrzeźliwości, rzadka w poprzednich epokach, była charakterystyczna dla czasów nowożytnych. Metafizyka nie wygasła, ale powstał silny prąd, który wyrzekł się metafizyki (filozofii klasycznej) mniemając, że zadania jej nie mogą być rozwiązane naukowo²⁰.

Wychodzono ze stanowiska nominalizmu, aby nie skupiać się na zagadnieniach ogólnych, uniwersalnych, a co za tym idzie trudniejszych do ujęcia, a skoncentrować się na problematyce mniej ambitnej, ale za to pewniejszej w poznaniu.

Konsekwencją tego było rozgraniczenie w pracy filozoficznej dziedziny doświadczenia i dziedziny spekulacji. Rozdzielono pytania, na które można odpowiedzieć ściśle i pytania, na które odpowiedzi dać nie sposób na gruncie nauki. W ten sposób wyznaczono granicę pomiędzy nauką a metafizyką. Ścisłejsze pojęcie nauki, odróżnionej od metafizyki, było dziełem myśli nowożytnej²¹.

Rozwidywano przeważnie zagadnienia praktyczne, unikając ostatecznych rozstrzygnięć ogólnoteoretycznych. Często szukano w świecie przyrody fundamentalnych zasad, które pozwoliłyby ją przekształcać. Korzystano w tym zakresie z mistyki i kabalistyki, co prowadziło do pogoni za wiedzą tajemną²². Pogoń za wiedzą tajemną najbardziej ujawniła się w Odrodzeniu i była okresem krótkotrwałym, natomiast pęd do wykorzystania wiedzy filozoficznej w praktyce pozostał do dziś (proszę nie mylić filozofii z naukami szczegółowymi).

Ekspansywna postawa mieszkańców nowożytnej Europy odkryła w wiedzy (w tym okresie nie wyodrębniły się jeszcze nauki szczegółowe) narzędzie do opanowania przyrody. F. Bacon powiedział: *tyle mamy władzy, ile wiedzy*. Filozofia jako wiedza podstawowa, jako królowa nauk powinna — twierdził Bacon — uczyć za pomocą, jakich metod prowadzić badania naukowe, by ta ekspansja stała się skuteczna²³. Koncepcja filozofii, jako narzędzia służącego praktyce, zostanie rozwinięta przez K. Marksa: „*Filozofowie rozmatnie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić*”²⁴.

Filozofia traci również swój status „królowej i matki nauk”, który posiadała w starożytności i średniowieczu. Zaczyna stopniowo dominować pogląd, że to ona wywodzi się z nauk przyrodniczych. W tym kontekście nie może, więc być jej głównym celem poznawanie rzeczywistości pozafizycznej, gdyż każde ludzkie poznanie pochodzi od doświadczenia. Ono zaś dotyczy zjawisk, a nie istot rzeczy²⁵.

¹⁹ J. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, s. 153.

²⁰ W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. II, rozdz. Filozofia nowożytna.

²¹ Tamże.

²² S. Kamiński, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 37.

²³ W. Tatariewicz, tamże, rozdz. Franciszek Bacon.

²⁴ J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 34–35.

²⁵ M. Kurdziałek, *Jaką rolę pełniła filozofia w różnych epokach historycznych?*, „Ethos” 1996, nr 3–4, s. 96–97.

Nie ma się wobec tego, czemu dziwić, że metafizyka, tak jak ją przedstawiliśmy, powoli odchodziła w zapomnienie, a wraz z nią te problemy, które starała się rozwiązywać — dotarcie do fundamentalnych i bezwzględnych prawd.

Chociaż w czasach nowożytnych tradycja metafizyczna była kontynuowana — B. Spinoza, G. Leibniz, Ch. Wolff — to jednak zostaje przygotowany grunt pod radykalne zakwestionowanie pewnej jej postaci. Pod wpływem Kartezjusza i empirystów angielskich — J. Locke'a, G. Berkeley'a, D. Hume'a — metafizyka została wyparta przez teorię poznania. Rozważania zaczynały się skupiać nie nad problematyką bytu, ale nad tym jak poznajemy. Filozofia nabierała charakteru subiektywnego²⁶.

Oświecenie francuskie wytworzyło jeszcze bardziej praktyczną postać filozofii. Wierzyła ona, że dokona naprawy sposobu myślenia i życia. Chciała zdobyć wiedzę nie dla niej samej, lecz dla oświecenia umysłów, uprzątnięcia z nich przesądów, wyzwolenia z ciemnoty. Rozum uzyskał całkowitą autonomię, niezależność — czy to ze strony religii czy też etyki. Atakował, więc bezpośrednio i w sposób bezpardonowy religię i metafizykę, która była kojarzona z religią²⁷. Oświecenie jednakże, wykluczając religię i wiarę z jurysdykcji rozumu, nie zaproponowało niczego na ich miejsce. G. Hegel oskarżył Oświecenie o zdradę ludzkości. Dążyło, bowiem jego zdaniem, do wytworzenia jednej, powszechnej, bezpostaciowej kultury. Również o zdradę oskarżał Oświecenie J. Herder. W podobnym tonie wypowiadali się T. Adorno i M. Horkheimer, którzy obwiniali Oświecenie za straszliwe zbrodnie, jakie miały miejsce w XX stuleciu²⁸.

W dalszej kolejności, tradycyjną, „dogmatyczną metafizykę” poddał krytyce I. Kant. W tym okresie, to właśnie teoria poznania aspirowała do jedynej prawdziwej dyscypliny filozoficznej. Problematykę klasycznej metafizyki w XIX w. przejęły bujnie rozwijające się nauki przyrodnicze. Filozofia stanowiła jedynie uogólnienie i syntezę wyników nauk szczegółowych²⁹.

Po I. Kancie nastąpiła jednak próba ratowania metafizyki, ale na gruncie idealizmu. Dokonał tego G. Hegel, ale na krótko, gdyż zaraz po jego śmierci nastąpiły czasy pozytywizmu³⁰.

Był to czas szczególnie niesprzyjający filozofii. Typowi przedstawiciele wieku zaczęli gardzić filozofią, twierdzić, że nie jest nauką, a nawet uważali ją za szkodliwą, bo odciąga od prawdziwej nauki. Wyrzekali się filozofii na rzecz nauki³¹.

Wiek XIX był okresem, w którym zaczęła kształtować się nowoczesna koncepcja nauki. Koncepcja ta została wręcz wymuszona poprzez takie czynniki jak: ogromny wzrost liczby ludności, sprawa wyżywienia, walka z chorobami, postęp w uprzemysłowieniu i mechanizacji, usprawnienie transportu i komunikacji, itp. Wszystko to spowodowało, że położono nacisk na technikę i wynalazki, na rozwój nauk szczegółowych. Filozofia natomiast, która nie „nadażała” za tempem

²⁶ J. Galarowicz, tamże, s. 308.

²⁷ W. Tatarski, dz. cyt., rozdz. Trzeci okres filozofii nowożytnej.

²⁸ M. Kurdziałek, tamże, s. 99–100.

²⁹ J. Galarowicz, dz. cyt., s. 308–309.

³⁰ A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 49.

³¹ W. Tatarski, dz. cyt., t. III, rozdz. Filozofia XIX wieku.

życia, spadła z miejsca pierwszego na ostatnie, za przyrodoznawstwo i humanistykę. Mówiono, że do filozofii można dojść jedynie przez naukę. Dopuszczalna była „naukowa” metafizyka, która polegała na indukcyjnym uogólnieniu rezultatów nauk szczegółowych. Poznanie, jeśli nie było typu matematycznego lub przyrodniczego, nie przedstawiało większej wartości³².

Był to również wiek ateizmu. Dziewiętnastowieczny ateizm, który ogarnął masy i dlatego został nazwany „ateizmem mas”³³, stanowił kontynuację Rewolucji Francuskiej. Dochodziło do paradoksalnych sytuacji, w których to filozofowie i uczeni zajęli miejsce świętych chrześcijańskich, a zorganizowany kult ludzkości (pokłosie Oświecenia) zajął miejsce kultu Boga. Jednym z takich „nowych proroków ludzkości” był filozof A. Comte — twórca dziewiętnastowiecznego pozytywizmu. Uczniowie gromadzili się wokół niego i tworzyli pewnego rodzaju kościół, którego zasady zostały sformułowane w Kalendarzu pozytywistycznym, ogłoszonym w roku 1849³⁴.

Przykładem ówczesnych nastrojów może być M. Straszewski³⁵ — filozof katolicko-narodowy i pozytywista, któremu przyszło w tamtych czasach żyć: *„Gdy ja zawód naukowy rozpoczynałem, to skłonność do filozofowania uchodziła za rodzaj zboczenia, poświęcanie się zaś naukom filozoficznym równało się marnowaniu czasu na zajęcia jałowe, nie przynoszące nikomu pożytku. Filozofia robiła wrażenie straconej z tronu królowej; zdawało się, że nauki przyrodnicze obejmą po niej dziedzictwo w królestwie wiedzy. Zagadnienia filozoficzne miały pójść jak stare graty na składowisko do magazynu historii”*³⁶.

Wiek XX przyniósł odnowienie problematyki ontologiczno-metafizycznej (choć nie zawsze na bazie filozofii klasycznej). W wieku tym załamała się kultura nauki i wiary w to, że rozwiąże ona wszystkie problemy nękające ludzi (jak głosił dziewiętnastowieczny scjentyzm). Przed myślicielami stanął problem sięgnięcia do źródeł europejskiej kultury i ożywienia podstawowych, aczkolwiek zapomnianych pytań. Odnowienia metafizyki, na gruncie filozofii klasycznej, dokonali neotomiści — J. Maritain, E. Gilson, tzw. szkoła lubelska — M.A. Krapiec, S. Swieżawski i wielu innych. Powstały filozofie — H. Bergsona, A. Whiteheada, P. Teilharda de Chardin, N. Hartmanna, K. Jaspersa, M. Heideggera, F. Rosenzweiga czy E. Levinasa³⁷.

Wiek ubiegły eksplodował różnorodnością kierunków filozoficznych. Zasadnicze spory na terenie filozofii można umieścić na osi krzyżujących się opozycji między maksymalizmem a minimalizmem, racjonalizmem a irracjonalizmem, kosmo- lub teocentryzmem a antropocentryzmem. Trudno uznać którąś z przejawiających się w naszych czasach orientacji za dominującą czy szczególnie charakterystyczną dla współczesności. Odnotować można jedynie kolejne nasilenia

³² S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981, s. 89–91.

³³ J. Galarowicz, tamże, s. 467.

³⁴ B.A.G. Fuller, dz. cyt., s. 392.

³⁵ S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarga, A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, Warszawa 1983, s. 247–250.

³⁶ M. Straszewski, *W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*, Warszawa 1908, s. 265.

³⁷ J. Galarowicz, dz. cyt., s. 309.

i przemijanie różnych mód intelektualnych, np. na egzystencjalizm, teilhardyzm, strukturalizm, hermeneutykę, ostatnio filozofię dialogu³⁸.

V. ZAGROŻENIA FILOZOFICZNE — POSTMODERNIZM

Powyżej wymienione trendy filozoficzne, nazwane przez A. Stępnia modami intelektualnymi, świadczą o zagubieniu mentalnym współczesnego Europejczyka. W perspektywie braku w miarę stabilnego światopoglądu, dochodzi do powstawania idei destrukcyjnych, będących zagrożeniem dla całych społeczeństw. Po prostu, gdzie rozum śpi, tam budzą się demony. Takim demonem jest prąd kulturowy, który pojawił się w ostatnich dekadach poprzedniego wieku i nazwany został postmodernizmem. Szeroko dzisiaj się mówi, że żyjemy w czasach postmoderny, czyli ponowoczesności, ponowożytności lub w okresie postmetafizycznym czy postsekularnym. Jest to ruch odżegnujący się, jak sama nazwa wskazuje, od przeszłości i jej problemów. Jego przedstawiciele twierdzą, że pewne zagadnienia podejmowane jeszcze nie tak dawno, dzisiaj nie mają żadnego znaczenia, gdyż zostały już przezwyćzione. Człowiek ponowoczesny uważa, że, dla przykładu, zagadnienia religijne są całkowicie jałowe, gdyż religia jako taka została wyeliminowana i jest, co najwyżej wyznawana przez nic nieznaczących epigonów. Mówiąc wprost, ponowoczesność oferuje nam rzeczywistość bez Boga, w zamian nie dając dosłownie nic.

Powyższe przedstawienie postmodernizmu jest bardzo ogólne i nieprecyzyjne. Trudno, bowiem jest go uchwycić w ramy definicji. Nie jest on prądem filozoficznym w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nie ma również zbyt wielu intelektualistów, przyznających się do niego otwarcie. J. Derrida, uważany przez wielu za sztandar tego kierunku, odżegnuje się od postmodernizmu. W miarę ścisłe określenie postmodernizmu znajdziemy w teorii sztuki, zwłaszcza architektury lub w teorii literatury. Po przeniesieniu zaś tego terminu na grunt filozofii, socjologii czy ogólnej teorii kultury, w poważnym stopniu zatarta się jego ostrość. J. Lyotard, promotor postmodernizmu, określa ponowoczesność jako odpowiedź na kryzys metafizyki. Filozofia tworzona w takim rozumieniu ma być postmetafizyczna, czyli bez fundamentów; winna być „filozofią różnicy”, „filozofią radykalnej wielości”, „filozofią interpretacji”. Najczęściej nazywa się ponowoczesnością jakąś diagnozę współczesności, a wówczas „ponowoczesność” okazuje się jednoznaczna ze „współczesnością” i pojęcie to traci swoją ostrość, stając się wszystkim i niczym³⁹.

Wielokrotnie wspominaliśmy już o rozumieniu filozofii bez metafizyki. Ujęcie takie ruguje jednocześnie religię. Trudno jest, bowiem rozdzielić te dwie dziedziny. Postmodernizm, jako ogólne podejście do świata, idzie o wiele dalej w swoim skrajnym stanowisku. Reprezentuje, bowiem totalną i ekstremalną ironię wobec wszystkiego. Neguje wszystkie autorytety i wartości. Odrzuca, jako anachroniczne i nierelatywne, zdobycze całej naszej kultury, również te „postępowe” z okresu

³⁸ A.B. Stępień, dz. cyt., s. 49–50.

³⁹ *Oczekiwanie bez nadziei. Z Małgorzatą Kowalską, Barbarą Skargą, Karolem Tarnowskim i ks. Tomaszem Węctawskim rozmawia Tadeusz Gadacz*, „Znak” 1(2001), nr 548, s. 10–24.

Oświecenia. Dla postmodernizmu nie istnieje nic takiego jak prawda obiektywna czy historyczna. Prawda, w naszym rozumieniu, jest zrelatywizowana historycznie i społecznie. Wszystko, dosłownie wszystko, nawet nauki ścisłe, jest „rodzajem dyskursu”. Wszystkie wartości i przekonania są jedynie „językami”, czyli sposobami ujmowania świata, używanymi w perspektywie pragmatycznej i funkcjonalnej⁴⁰.

Można powiedzieć tak: postmodernizm nie jest zanurzony w nihilizmie, on sam w sobie jest nihilizmem, a co za tym idzie — sprzecznością. A. Kołakowska ujmuje to następująco: „[...] A zatem i postmodernizm jest tym, czym mnie się wydaje; nie ma różnicy między tym, czym jest „naprawdę”, a tym, czym jest „dla mnie”, nie ma, bowiem czegoś takiego jak bycie czymś „naprawdę”, absolutnie, obiektywnie. Są tylko różne możliwe — sposoby patrzenia na świat. Mój pogląd jest tak samo słuszny jak każdy inny; „prawda” o czymś składa się z wielu różnych — i może ze sobą sprzecznych — indywidualnych prawd; prawda i rzeczywistość są zależne od punktu widzenia. Należy jednak zauważyć, że twierdzenie to (że prawdy nie ma) jest częścią tej samej postmodernistycznej teorii, która głosi, że twierdzenie, iż prawdy nie ma, jest twierdzeniem zgodnym z prawdą”⁴¹.

Postmodernizm posiada bardzo dużą siłę przebiccia. Media, przemysł rozrywkowy, programy edukacyjne, liberalni władarze tego świata, literatura, podpowiadają młodemu pokoleniu jak żyć w ramach takiego, a właściwie jego braku, światopoglądu. „Styl” takiego życia jest bardzo łatwo przyswajalny przez społeczeństwo, gdyż neguje jakąkolwiek odpowiedzialność. Skrajny sceptycyzm, relatywizm, permisywizm, hedonizm, egoizm, indywidualizm (niemalże atomizm), nie mają nic wspólnego z troską o drugiego człowieka, o otaczającą nas rzeczywistość. Wskazują one na życie na tzw. „luzie”.

Myślenie i funkcjonowanie według „reguł” postmodernistycznych prowadzi do totalizmu. Nie może on być połowiczny z natury rzeczy, gdyż byłby wtedy zaprzeczeniem samego siebie, pozbyłby się własnej istoty⁴². Jest, zatem ideologią i jak każda ideologia jest agresywny i ekspansywny. Przejawia się to szczególnie w sferze religii, będącą jakby emblematem tradycji, z którą ponowoczesność usiłuje walczyć. Ludzie przyznający się otwarcie do uczuć religijnych, jeżeli nie są publicznie dyskryminowani, traktowani są z ironią lub, w najlepszym wypadku, z pobłażliwością. Stąd też wielu wierzących, aby uchronić się od takich sytuacji, nie przyznaje się publicznie do swojej wiary. Dochodzimy w tym miejscu do punktu niezwykle ważnego dla postmodernizmu, który za wszelką cenę pragnie religię sprywatyzować i wyrugować z życia publicznego. R. Rorty, zwany „papieżem” postmoderny, przyjmuje za główny powód prywatyzacji religii to, że kładzie ona kres konwersacji w debacie politycznej z udziałem tych, którzy są poza daną społecznością religijną⁴³. Przywołuje on, w tym aspekcie, stwierdzenie S. Cartera: „Dobrym sposobem na zakończenie konwersacji — lub rozpoczęcie kłótni — jest oświadczenie grupie dobrze wykształconych profesjonalistów, że żywi się jakieś

⁴⁰ A. Kołakowska, *Czy możliwa jest religia postmodernistyczna?*, „Znak” 1(2001), nr 548, s. 45.

⁴¹ A. Kołakowska, art. cyt., s. 45.

⁴² Tamże, s. 50–51.

⁴³ R. Rorty, *Religia jako kres konwersacji*, „Znak” 1(2001), nr 548, s. 59.

*przekonanie polityczne (najlepiej kontrowersyjne, jak sprzeciwianie się aborcji lub pornografii), ponieważ wyływa ono z rozumienia woli Boga*⁴⁴. Carter jednak nad takim stanem rzeczy kontestuje, opowiadając się za otwarciem strefy publicznej na argumenty religijne. Rorty zaś mu replikuje: „[...] Carter ubolewa, że religijni obywatele zmuszani są „do przeformułowania swoich argumentów na pojęcia czysto świeckie, zanim będą mogli je przedstawić”, ja odpowiadam, że „przeformułowanie argumentów na pojęcia czysto świeckie” znaczy po prostu tyle, co „zaniechanie odwoływania się do źródeł przestanek tych argumentów” oraz, że takie wyrzeczenie wydaje się rozsądną ceną za wolność religijną”⁴⁵.

Z powyższej wypowiedzi wynika, że to my, ludzie wierzący, jesteśmy na marginesie kulturowym i powinniśmy być wdzięczni za doznawaną wolność religijną. Każda ideologia, a więc doktryna pragnąca objąć wszystko i zawładnąć wszystkim, jest z konieczności wrogiem religii. Musi ją zwalczać, gdyż jest ona dla niej śmiertelnym zagrożeniem. Jako żywo przypomina to sytuację nie tak dawno doświadczaną. Komunizm był również ideologią i w identyczny sposób podchodził do religii — jak do wroga. My Polacy, myśleliśmy, że owe prądy kulturowe do nas nie dotrą, a jeżeli już, to w mocno zneutralizowanej formie. Okazuje się natomiast, iż okazaliśmy się bardzo przyjaznym podłożem dla tego rodzaju absurdalnych idei.

Drugim podobnym elementem do komunizmu jest to, że postmodernizm jest głoszony na uniwersytetach przez teoretyków literatury i filozofów. Analogiczna sytuacja miała miejsce z marksizmem. „[...] Można nawet powiedzieć, że postmodernizm jest szczególną kontynuacją marksizmu czy — ściśle — kontynuacją wielkiej zachodniej tradycji jego propagowania na wyższych uczelniach. Intelktualiści, jak widać, nie stracili swojego zamiłowania do totalitaryzmu i skoro po upadku komunizmu nie mogą już, jak dawniej, propagować wprost myśli marksistowskiej, bo zostaliby wyśmiani, przetrucili się na postmodernizm, w którym przemycają myśli o niekiedy zdumiewająco podobnej treści. Przypomina to koniec filmu *grozy: oto nagle zaraza, o której myśleliśmy, że już się skończyła, że wymarła lub wymiera, że już nareszcie po wszystkim, odżywa i wypęta z grobu, by się odrodzić i ponownie rozprzestrzenić*”⁴⁶.

Można sprywatyzować czy zneutralizować religię, ale nie da się wyrugować z człowieka fundamentu, czyli tego, z czego religia się rodzi i na czym buduje — pragnienia Absolutu. W tym przypadku stają się bezsilne wszelkie ideologie i totalitaryzmy. Możliwa jest zmiana zwyczajów, obyczajów człowieka czy nawet przyjęcie przez niego zupełnie nowej kultury lub światopoglądu. Nie jest natomiast w mocy człowieka zmienić swoją strukturę ontyczną. Nosimy w sobie obraz Boga, który prędzej czy później upomni się o swój Pierwotny, o swego Stwórcę. Człowiek z natury swej jest *homo religiosus* i aby się ostatecznie zrealizować, musi dopełnić się w Bogu, bez Którego nie potrafi się do końca zrozumieć. Odbierając mu, zatem religię, wyrządza się człowiekowi największą krzywdę. Zaczyna, bowiem on niemal natychmiast poszukiwać jakiegoś substytutu tego, co w taki czy inny sposób utracił. Bojąc się lub wstydząc, albo będąc w stanie zadufania i pychy,

⁴⁴ R. Rorty, art. cyt., s. 59.

⁴⁵ R. Rorty, art. cyt., s. 62.

⁴⁶ A. Kołakowska, art. cyt., s. 55.

nie chce wrócić do „starego” tylko szuka czegoś „nowego”, co może się dla niego stać życiową tragedią.

Sytuacja jest na tyle niepokojąca, że Ojciec Święty Jan Paweł II napisał encyklikę *Fides et ratio* poświęconą powyższym zagadnieniom. Encyklika ta powstała na bazie zatroskania o myśl ludzką, która zesłała z drogi, po której winna się poruszać — z drogi poszukiwania prawdy. Przepelniona jest autentycznym zaangażowaniem i troską o nasze wspólne dobro, wynikającym z dogłębnej znajomości otaczającej rzeczywistości. Jan Paweł II pisze o kondycji człowieka, jego relacji do drugiego człowieka, świata a przede wszystkim do Boga. Ta zła kondycja, według Ojca Świętego, ma swoje źródło w nieodpowiedzialnej i destrukcyjnej filozofii, która prowadzi człowieka na manowce. Myśl filozoficzna zawsze „chadzała” własnymi drogami, ale drogi te były zazwyczaj drogami pojedynczych osób lub pewnej elity. Oddziaływanie jej nie było tak powszechne jak w czasach obecnych, kiedy kształtuje ona poglądy niemalże wszystkich (*Fides et ratio*, 55). Brak punktu odniesienia, fundamentu, na którym można byłoby oprzeć życie osobiste i społeczne oraz ulotne miraż, proponowane przez dekompozycyjną filozofię człowiekowi jako wartości, doprowadzają wielu na krawędź rozpacz i absolutnego braku sensu (tamże, 6). Ojciec Święty nazywa ten stan rzeczy nihilizmem, jednakże jako głęboki humanista pragnący zrozumieć człowieka, bierze go w obronę: „*Nihilizm ten znajduje swego rodzaju potwierdzenie w straszliwym doświadczeniu zła, jakie dotknęło naszą epokę. W obliczu tragizmu tego doświadczenia załamał się racjonalistyczny optymizm, który odczytywał historię jako zwycięski pochód rozumu, źródła szczęścia i wolności; w konsekwencji jednym z największych zagrożeń jest dzisiaj, u kresu stulecia, pokusa rozpacz*” (tamże, 91).

Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* wyciąga pomocną dłoń do zagubionego człowieka przełomu wieków. Wskazuje konkretne drogi wyjścia z kryzysu i podpowiada, jakich dróg trzymać się w przyszłości. Zachodzi jednak pytanie: ilu z tych wskazówek skorzysta?

VI. ZAGROŻENIA TEOLOGICZNE

Z pytaniem powyższym wiąże się inny problem. Co ma myśleć i jak postępować przeciętny człowiek skoro ci, którzy powinni mu drogi prostować, postępują wręcz przeciwnie? Sytuacja ta jest związana z jeszcze jednym zagrożeniem, które jest jakby odpryskiem nihilizmu dominującego w kręgach liberalnych intelektualistów. Mam na myśli głosy relatywistyczne, płynące już nie tylko z Kościołów protestanckich, ale z samego katolicyzmu, które niosą w sobie nie mniejszy negatywny ładunek. Nie chodzi już tylko o takie sprawy jak: prymat papieża, władza kanoniczna spoczywająca w rękach biskupów i proboszczów, celibat księży czy święcenia kapłańskie kobiet⁴⁷. Teologowie „katolicki” zaczynają kontestować rudymenty wiary katolickiej. Sytuacja stała się na tyle poważna, że Stolica Apostolska wydała deklarację *Dominus Iesus* (zaledwie dwa lata po

⁴⁷ S. Wielgus, *Kościół katolicki dziś. Zagrożenia, ich przyczyny oraz drogi wyjścia*, „Nasz Dziennik” 16–17 listopada 2002, s. 16.

encyklice *Fides et ratio*), która, według J. Salija, przypomina nam w sposób jasny i prosty dwie podstawowe prawdy, bez których nie sposób być katolikiem: „[...] że my w Kościele naprawdę wierzymy w Pana Jezusa i w założony przez Niego Kościół”⁴⁸. Prawdy wiary katolickiej, wymienione przez deklarację, to: ostateczny i całkowity charakter objawienia Jezusa Chrystusa; natchniony charakter ksiąg Pisma Świętego; osobowe zjednoczenie między odwiecznym słowem i Jezusem z Nazaretu; jedność ekonomii Słowa wcielonego i Ducha Świętego; jedyność i powszechność zbawcza tajemnicy naszego Pana Jezusa Chrystusa w jego wcieleniu, cierpieniu i śmierci; powszechne pośrednictwo zbawcze Kościoła; nierozdzielność, — choć rozróżnialność — Królestwa Chrystusowego i Kościoła; subsystemacja jednego Kościoła Chrystusowego w Kościele katolickim (*Dominus Iesus*, 4). Prawdy te są podważane z pozycji różnych teorii relatywistycznych. Przewodniczący Niemieckiej Konferencji Biskupów, K. Lehmann tak ocenił tę sytuację: „Korzeni tych teorii należy się dopatrywać w rozpowszechnionych założeniach zarówno filozoficznej, jak i teologicznej natury. Deklaracja wymienia niektóre z nich, na przykład:

— przekonanie, że prawda Boża nie daje się ująć ani wyrazić nawet przez chrześcijańskie objawienie;

— relatywistyczna postawa wobec prawdy, uznająca, że to, co jest prawdą dla jednych, może nie być prawdą dla innych;

— radykalne przeciwstawienie logicznej mentalności zachodniej i symbolicznej mentalności wschodniej;

— subiektywizm tych, którzy uważają rozum za jedyne źródło poznania;

— odrzucenie metafizycznego wymiaru wcielenia;

— eklektyzm tych, którzy w refleksji teologicznej przejmują idee pochodzące z różnych nurtów filozoficznych i religijnych, nie dbając o ich spójność i systematyczne powiązanie ani o ich zgodność z prawdą chrześcijańską;

— wreszcie skłonność do odczytywania i interpretacji Pisma Świętego bez odniesienia do Tradycji i do Magisterium Kościoła”⁴⁹.

Wyłączając punkt pierwszy i ostatni, wszystkie te stwierdzenia mają podłoże filozoficzne. Idee filozoficzne posiadają bardzo szerokie pole oddziaływania. Nie tylko zaznaczają swój wpływ wśród świeckich, ale poprzez teologów wchodzą nawet w te dziedziny, które są zastrzeżone dogmatami.

Filozofia w dobie średniowiecza nazywana była „preambula fidei”. Ma to ciągle swoje odbicie w dzisiejszym nauczaniu seminaryjnym — najpierw filozofia, potem teologia. Ale ta właściwa filozofia, która realizuje swój cel — poszukiwanie prawdy obiektywnej, przedmiotowej, ostatecznej, absolutnej. Sama z siebie tego nie dokona, gdyż rozum ludzki jest ograniczony. Musi, zatem być ukierunkowana na religię. Filozofia i religia, rozum i wiara nawzajem się potrzebują. Filozofia, aby nie zamknąć się w absurdzie, a religia, aby nie stać się mitem. Tak sprawę postrzega Jan Paweł II. We wstępie do encykliki *Fides et ratio* pisze: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku

⁴⁸ *Kościół po Dominus Iesus. Dyskusja z udziałem ks. Wacława Hryniewicza OMI, o. Jacka Salija OP, ks. Alfonsa Skowronka i ks. Tomasza Węclawskiego*, „Znak” 5(2001), nr 552, s. 18.

⁴⁹ H. Waldenfels, *Dominus Iesus i zbawienie*, „Znak” 5(2001), nr 552, s. 58–59.

kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek — poznając Go i miłując — mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie”.

VII. ZAGROŻENIA TECHNOLOGICZNE JAKO KONTYNUACJA IDEI FILOZOFICZNYCH

Zagrożenia te odnoszą się bezpośrednio do kondycji człowieka, jako bytu fizycznego. Idee filozoficzne oddziałują na substancję duchową i mentalną i są jakby „koniecznym” wstępem do tego, aby zaistniało bezpośrednie odniesienie do życia biologicznego. Wszystkie praktyczne, funkcjonalne czy technologiczne wytwory, miały swój pierwowzór w umyśle człowieka, który tworząc idee marzył o ich realizacji. Rzadko się zdarzało, aby twórca idei dokonywał ich urzeczywistnienia. Najczęściej bywało tak, że dopiero następne pokolenia realizowały czyjaś myśl. Aby nie być gołosłownym przypomnijmy sobie filozofie Hegla, Marksa czy F. Nietzschego, które stały się przekleństwem ludzkości w XX wieku. Dzisiaj świat wyraźnie „przyśpieszył”. Pomysły filozofów czy ideologów są niemal natychmiast podchwytywane i wcielane w życie.

Wiek XX jest odpowiedzialny za postawę, którą można nazwać „pogardą życia”. Zrodziła się ona z niezwykle traumatycznych doświadczeń minionego stulecia. Dwie wojny światowe pochłonęły dziesiątki milionów istnień ludzkich. Ofiary komunizmu, faszystów, nazizmu czy innych totalitaryzmów są trudne do oszacowania. Nie było roku, aby nie wybuchały gdzieś na świecie lokalne konflikty. Co pewien czas dochodziło do wojen zagrażających całym regionom, a nawet globowi. Kambodża, Wietnam, Bliski Wschód, Afganistan, Bałkany, Czeczenia, a dzisiaj Irak, były i są miejscami ognisk zapalnych, mogących stać się ogólnoswiatowym zarzewiem pożogi.

Ostatnimi czasy, koszmarem stał się problem terroryzmu, którego inspiratorzy chcą realizować pewne idee bez względu na koszty. Religia stała się narzędziem politycznym w rękach tych, dla których cel uświęca środki. W dobie olbrzymiego postępu środków masowego przekazu, przekazujących niemal na żywo to, co się dzieje na świecie, człowiek utracił w znacznym stopniu poczucie wrażliwości na krzywdę i ból drugiego człowieka. Siedząc przed telewizorem, odbiera okrucieństwo jakby było ono wirtualne, nierealne. Dzieje się ono, bowiem daleko i nie dotyczy go bezpośrednio. Dopiero, gdy dotknie go osobiście zaczyna je rozumieć i stara się mu zapobiec. Ale to „zapobieganie” jest najczęściej odwetem albo, jak to się dzisiaj mówi, „wojną prewencyjną”, pociągającą za sobą, w zdecydowanej większości ból i śmierć niewinnych. Poza tym, działania takie wzbudzają tylko wściekłość tych, przeciwko którym „mają być” adresowane. W ten sposób narasta spirala śmierci, eskalacja przemocy i obowiązuje jedyne prawo, to wzięte z przeszłości — oko za oko, ząb za ząb.

Oczywiście, nie jest to zjawisko nowe. Towarzyszy ono ludzkości od jej zarania. Nigdy jednak nie miało tak silnych ideologicznych podstaw i tak funkcjonalnego narzędzia, jakim jest współczesna nauka, która jest w stanie „przynieść” nam śmierć w jednym momencie albo na raty. To ma swoje uzasad-

nienie w jakimś niesamowitym egoizmie, który karmi się tylko dobrem własnym, a nie uwzględnia sytuacji innych ludzi. Oczywiście, prowadzi się jakieś spektakularne akcje charytatywne, które są odpowiednio nagłaśniane medialnie, aby przynieść wymierną korzyść ich inicjatorom. Nawet w takim wymiarze jest to dobre, bo przynosi jednak konkretną pomoc potrzebującym. Ma to wszakże wymiar instytucjonalny, jest to, jeżeli można użyć takiego określenia, „miłość instytucjonalna”, miłość bez miłości. Nie ma ona, bowiem bezpośredniego wymiaru interpersonalnego, nie jest imperatywem moralnym wynikającym z miłości bliźniego. Pomagamy, bo tak „trzeba”, bo świat obserwuje, bo wyborcy oceniają, bo zaspokajamy w ten sposób własną próżność. Nie jest obecny w tym wszystkim element poświęcenia, wyrzeczenia i ofiary. Zapominamy, że powinniśmy być „darem” dla drugiego. Pomagamy najczęściej z tego, co nam zbywa, czego mamy nadmiar. Bogaci i zadowoleni z życia nie rozumieją biednych i zagubionych.

Postawa egoizmu, cechująca współczesne wysoko rozwinięte kraje, nie wzięła się z niczego. Jest ona następstwem tych wszystkich procesów, które zostały zarysowane powyżej. Przez setki lat „oświecone” idee nowożytne pracowały na wizerunek współczesnego człowieka. Trudno powiedzieć, czy obserwujemy apogeuum tego procesu. Jedno natomiast jest pewne: człowiek staje się zagrożeniem dla samego siebie. Rozkład obyczajów, moralności staje się największym niebezpieczeństwem dla człowieka żyjącego w obrębie naszej kultury. Stan taki jest bezpośrednim następstwem wymontowywania „nogi” chrześcijańskiej ze stolika zwanego Europa. Wszystkie cywilizacje, budujące na przemocy, nieposzanowaniu praw człowieka i życia, które kierowały się tylko kryteriami hedonizmu i utilitaryzmu, dawno już przestały istnieć. Cywilizacja klasyczna przetrwała jedynie, dlatego, że otrzymała w odpowiednim czasie, zarazem fundament i „parasol” w postaci kultury judeo-chrześcijańskiej. Odrzucając ów fundament i parasol, kultura nasza niebezpiecznie zbliża się ku samozagładzie.

VIII. ABORCJA I EUTANAZJA

Podstawową wartością chrześcijaństwa jest życie, które dzisiaj traktuje się w sposób wysoce zrelatywizowany i instrumentalny. Żyjemy w czasach, jak się wyraża Ojciec Święty Jan Paweł II, „cywilizacji śmierci”. Nie chodzi już tutaj tyle o niewinne ofiary różnego rodzaju konfliktów zbrojnych, które są przez świat zauważalne, a ich sprawcy podlegają, jeżeli nie karnej, to przynajmniej moralnej ocenie. Przekleństwem naszych czasów są morderstwa w majestacie prawa, które pochłaniają, no właśnie, to jest nawet trudne do oszacowania, dziesiątki, a może setki milionów istnień ludzkich rocznie. Aborcja i eutanazja, oto dwa główne elementy „cywilizacji śmierci”. Nienarodzone dziecko lub starzec, chory fizycznie czy psychicznie, jawi się współczesnemu człowiekowi jako zagrożenie, agresor lub zbędny balast stojący na drodze jego osobistego „szczęścia”. Należy go, zatem wyeliminować lub „naukowo” wykorzystać dla „dobra” ludzkości.

Jest to typowe dla postmodernistycznej ideologii, która neguje nie tylko wartości chrześcijańskie, ale również te świeckie, wypracowane w dobie Oświecenia. Każda ideologia zmierza do narzucenia innym swojego światopoglądu.

„Wartością” postmodernizmu jest brak wartości. Jeżeli ten model zostanie prawnie przyjęty, tzn. będzie funkcjonowało jedynie prawo stanowione, czeka nas chaos obyczajowy i moralny, a demokratyczne państwowości, totalitaryzm. Nie można, bowiem nie pamiętać słów jednego z najgłębszych obserwatorów naszych czasów, Jana Pawła II: „[...] *Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm*”⁵⁰.

Zarówno aborcja, jak i eutanazja nie jest wytworem naszych czasów. Aborcja była znana i praktykowana w starożytności grecko-rzymskiej. Ojciec w rodzinie rzymskiej miał prawo do życia dziecka, a zabicie przez niego noworodka nie było ścigane prawem. Spędzenie płodu, było, zatem czynem przeciwko ojcu, zamachem na jego własność. Było to niezwykle okrutne i nieludzkie prawo. Z drugiej strony, Hipokrates wyraźnie zabraniał lekarzowi dokonywać aborcji⁵¹. Zatem już w czasach poprzedzających chrześcijaństwo, istniała intuicja, która wskazywała na zło moralne tego czynu. Z czasem pojawienia się chrześcijaństwa, przedtem judaizmu⁵², aż do końca XVIII w. praktyki związane z aborcją były moralnie potępiane. Pierwszym przyzwoleniem dla praktyk aborcyjnych w filozofii europejskiej były poglądy markiza de Sade, który usprawiedliwiał aborcję ze względów populacyjnych⁵³. Pierwszym zaś aktem prawnym, umożliwiającym zabiegi aborcji, który zapoczątkował ustawodawstwo aborcyjne w Europie, była uchwała Konstytuanty z 1791 roku. Dopiero jednak w XX w. proceder ten został wcielony na masową skalę przez totalitarne ideologie marksizmu w ZSRR i nazizmu w Niemczech⁵⁴.

Podobnie rzecz przedstawia się z eutanazją. Stosowanie wobec drugiego człowieka lub w stosunku do siebie samego tzw. „dobrej śmierci”, sięga czasów starożytnych. Była ona dla starożytnych umiejętnością umierania w pokoju i z godnością, ale i eliminowała chore dzieci, które nie rokowały dobrze dla przyszłego życia obywatelskiego. W Rzymie utrzymywano przy życiu tylko jedną córkę w rodzinie. Głosy potępiające eutanazję — Hipokrates — nie były brane pod uwagę. Tacyt przyjmował zakaz zabijania dzieci, chorych i starców u Żydów, jako ekscentryzm. Oprócz judaizmu, również chrześcijaństwo i islam w sposób zdecydowany oponowały przeciwko procederowi „dobrej śmierci”. W przypadku eutanazji jednak, wyłom na jej korzyść dokonał się znacznie wcześniej niż przyzwolenie na aborcję. Stało się to, bowiem już za sprawą M. Lutra, zachęcającego do mordowania chorych dzieci, które uważał za płód szatański, a więc bez duszy. Postępowanie takie, nie miało, zatem mieć znamion morderstwa. Dalej eutanazję, w formie zabójczej lub samobójczej, dopuszczali tacy myśliciele jak: T. Morus, F. Bacon, Monteskiusz, Rousseau, Wolter. W okresie Oświecenia Kant zdecydowanie przeciwstawił się eutanazji, gdyż była ona niezgodna z jego normą personalistyczną. Comte uważał, że zadanie śmierci choremu przynosi dobro ludzkości, które jest wyższego rzędu niż dobro jednostki. Darwinizm przyniósł zupełnie nowe aspekty,

⁵⁰ Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II wygłoszone w Zgromadzeniu Narodowym, w: *Pielgrzymowanie Jana Pawła II do Ojczyzny. Tysiącletnie dziedzictwo św. Wojciecha patrona Polski i jedności Europy*, Olsztyn 1999, s. 169.

⁵¹ M. Czachorowski, *Aborcja*, w: Encyklopedia „Białych Płam”, t. I, Radom 2000, s. 15.

⁵² Tamże.

⁵³ Tenże, *Aborcja*, w: Powszechna Encyklopedia Filozofii, t. I, Lublin 2000, s. 25.

⁵⁴ Tenże, *Aborcja*, w: Encyklopedia „Białych Płam”, s. 16.

które podpirały eutanazję. Nazistowskie Niemcy, eksperymentując z eugeniką, dopuścili, na mocy postanowienia Hitlera, eutanazję na drodze prawnej⁵⁵. Po II wojnie światowej nastąpiła jednak retorsja i wielu lekarzom, dopuszczającym się tego rodzaju praktyk, wytoczono szereg procesów sądowych⁵⁶. W dniu obecnym, zyskuje ona coraz więcej zwolenników⁵⁷.

IX. INŻYNIERIA GENETYCZNA

Zagrożeniem nie mniejszym od powyższych jest inżynieria genetyczna, która rozwija się w ostatnich latach w oszałamiającym tempie. Embriologia i genetyka wysunęły się na czoło nauk biologicznych; niedawno został odczytany kod genetyczny człowieka. Wiąże się z rozwojem tej dyscypliny wiedzy olbrzymie nadzieje związane z opanowaniem nieuleczalnych chorób oraz przedłużeniem życia ludzkiego. Jeszcze kilka lat temu zauważane były same plusy związane z rozwojem genetyki. Do nielicznych należały wypowiedzi, rodzące się na uczelniach katolickich, jak ta: „*Tymczasem otwiera się tu pole do wielu nadużyć naukowców, lekarzy i genetyków. Jeśli do tego dodamy stosunkowo dużą łatwość w dostępie do materiału genetycznego (po co na przykład likwidować banki gamet lub zygot, skoro można by je użyć do badań genetycznych?), to widzimy, że poza plecami społeczeństwa, na niedostrzegalnym gołym okiem polu molekularnych podstaw życia, może dochodzić do zupełnie bezkarnych działań i doświadczeń na ludziach, którzy, choć zbudowani są tylko z jednej lub kilku komórek, stają się darmowymi dostawcami materiału genetycznego, a potem, jako niepotrzebni, po prostu przestają istnieć*”⁵⁸. Obecnie publikacji i dyskusji związanych z etyczną stroną eksperymentów genetycznych jest znacznie więcej. Jest to pewien postęp, który zrodził się z głębszej refleksji współczesnego człowieka. Z drugiej jednak strony, nie mają one specjalnego przełożenia na praktykę działania. Rządy krajów pod różnego rodzaju naciskami zgadzają się na tego typu eksperymenty — dla dobra człowieka. Dochodzi tutaj do daleko posuniętej ambiwalencji. Kultura nasza zbudowana jest na godności i wolności człowieka, czyli, mówiąc inaczej, na dobru osoby ludzkiej, które jest gwarantowane uroczystymi deklaracjami. Jest to aspekt teoretyczny. W praktycznym natomiast odniesieniu, łamana jest owa godność i wolność, w imię dobra człowieka.

Sytuacja taka jest również skutkiem totalnego relatywizmu. Rozumienie i ujęcie godności człowieka, jednego, jakby nie patrzeć, z panujących paradygmatów, jest podtrzymywane lub osłabiane poprzez jej znaczenie. Brak jednoznacznego podejścia do znaczenia godności ludzkiej jako obiektywnej zasady⁵⁹, z której powinno

⁵⁵ M. Czachorowski, *Eutanazja*, w: Wielka Encyklopedia Filozofii, t. III, Lublin 2002, s. 324.

⁵⁶ Tenże, *Eutanazja*, w: Encyklopedia „Białych Płam”, t. V, Radom 2001, s. 317.

⁵⁷ Z badań przeprowadzonych w Polsce, przez Sopocką Pracownię Badań Społecznych w 2000 r. wynika, że liczba przeciwników eutanazji wynosi zaledwie 4% nad jej zwolennikami. Co ciekawe jednak, liczba osób aprobujących eutanazję spada wraz z wiekiem. Do 40. roku życia przeważają zwolennicy jej legalizacji, a po 59. roku ich liczba spada do połowy średniej. Tamże, s. 319.

⁵⁸ A. Muszala, *Wybrane zagadnienia etyczne z genetyki medycznej*, Kraków 1998, s. 5.

⁵⁹ Gdy Niemcy po II wojnie światowej tworzyły swoją konstytucję, znaczenie godności ludzkiej nie podlegało dyskusji i było jasne. Kilkadziesiąt lat po tych doświadczeniach, pod wpływem różnych

wynikać to, co jest dopuszczalne w sensie etycznym, jest aż nadto widoczne w toczących się konwersacjach. Nie można jednak mówić o obiektywnej zasadzie, odrzucając ontyczną strukturę człowieka, co jest spowodowane nowożytnym odchodzeniem od metafizyki. Skutkiem tego, nie chodzi już tylko o samą okaleczoną godność ludzką, ale, w perspektywie inżynierii genetycznej, o próby zmiany ludzkiej natury⁶⁰. Wskazywałyby to na totalitarystyczne inklinacje tego typu działań, których efektów dzisiaj nie możemy sobie nawet wyobrazić.

X. UWAGI KOŃCOWE

Przytoczone zagrożenia wypływają z fałszywych idei filozoficznych, w których znajdują podporę ideologiczną. Odrzucenie podstawowych i niezbywalnych wartości zawsze skutkuje zamętem moralnym, prowadzącym w dalszej kolejności do konkretnych działań. Odrzucenie prawdy obiektywnej i rozumienie bytu ludzkiego relatywnie, musiało doprowadzić do głębokiego kryzysu moralności. Fałszywie pojęta antropologia, redukująca człowieka do bytu biologicznego czy społecznego, uczyniła z niego narzędzie w rękach polityków i naukowców. Nieliczenie się z prawem naturalnym, uznawanie jedynie prawa stanowionego powoduje, że prawo mające człowieka osłaniać staje się dla niego wyrokiem zagłady. Ujęcie wolności jako uświadomionej konieczności, odbiera człowiekowi wszelką aktywność. Wtłacza go w tryby historycznego fatum, z którego nie ma wyjścia. Wyrugowanie religii spowodowało znalezienie przez człowieka nowych „świątyń” — hipermarketów i banków — i nowych bóstw — pieniądza, telewizji i internetu. Pieniądz i media, przedstawiające tylko jedną stronę życia, tę hedonistyczną, stały się stymulatorem do niczym niepoahamowanej konsumpcji. Każdy, kto stanie na tej drodze jest agresorem — nieważne czy już narodzony czy jeszcze nie. Konsumpcja wciąga, żywi się jakby sama sobą i pożąda jeszcze większej. Aby ją zadowolić trzeba być zdrowym i, jeszcze lepiej, młodym oraz pięknym. Daje, zatem człowiek przyzwolenie na niegodziwe eksperymenty, bo to przecież jemu służy. Człowiek nie bierze pod uwagę cierpień innych ludzi, wynikających z jego hedonizmu i utylitarizmu tak długo, dopóki nie dotkną jego samego. Wtedy jednak, jest już za późno na wszelki protest. Pogarda życia innych, staje się bronią obosieczną.

Przytoczmy znamienne słowa T. Stycznia, następcy K. Wojtyły na Katedrze Etyki KUL: *„Jednym z istotnych zadań, wobec których Jan Paweł II, Piotr naszego czasu, stawia powołaną przez siebie Papieską Akademię Życia w motu proprio Vitae mysterium (11 II 1994) i kreśli dla niej w encyklice Evangelium vitae (25 III 1995) globalny program działania w obliczu moralno-kulturowej i moralno-politycznej zapaści współczesnego świata, nazywanej także przez Ojca Świętego „kulturą śmierci”, staje się możliwie najgłębsze uświadomienie jak najszerszym*

czynników — nawet rozmyślnych — rozumienie to jest rozmyte. Podobnie rzecz się ma z odwołaniem do Boga w konstytucji Niemiec, które miało na celu uroczyste poświadczenie woli niedopuszczenia do sytuacji nazistowskich Niemiec. Dzisiaj prezydent tego samego kraju mówi o Europie bez chrześcijaństwa. W kontekście tego można postawić pytanie: czy musi dojść do jakichś potwornych wydarzeń, aby człowiek przejrzał na oczy?

⁶⁰ H. J u r o s, dz. cyt., s. 73–74.

kręgom mieszkańców naszego globu jako członkom rodziny ludzkiej, iż miarą wartości moralnej każdego z nas — i każdej z tworzonych przez nas wspólnot — jest stosunek do absolutnej godności osobowej każdego z ludzi, zwłaszcza zaś do najstarszego z nich, czego warunkiem koniecznym i sprawdzianem jest absolutny respekt dla jego życia jako fundamentalnego dobra dla człowieka. Człowiek jest bowiem tym, kim jest, osobą, dzięki temu, że w ogóle jest, czyli dzięki temu, że żyje. Życie osoby ludzkiej uczestniczy w absolutnej godności samej osoby. Stąd niemożliwe jest „tak” dla ludzkiej osoby bez „tak” dla jej życia”⁶¹.

Nie da się powstrzymać postępu technologicznego, należy go jednak ukierunkować tak, aby służył człowiekowi, a nie stanowił dla niego zagrożenie. Wielokrotnie wspominałem, że wszelkie działanie rodzi się z jakiejś idei. Należy, zatem zweryfikować postrzeganie świata przez współczesnego człowieka. Przedmiot antropologii, człowiek, nie może być traktowany przedmiotowo. Człowiek, osoba ludzka jest najwyższą wartością ze względu na obraz Boga, który w sobie nosi. Jeżeli człowiek nie będzie traktowany adekwatnie do swojej wartości i godności, to nigdy nie przezwyciężymy „kultury śmierci”. Jesteśmy powołani przez Stwórcę, aby żyć według przykazania miłości, a co za tym idzie winniśmy budować „kulturę miłości”. Trzeba powrócić do fundamentalnych pytań odnoszących się do natury i egzystencji człowieka. Kultura współczesna zagadnienia te odrzuciła jako nienaukowe i nie dała nic w zamian. Odebrała w ten sposób człowiekowi nawet możliwość dochodzenia prawdy.

Przytaczany w tym artykule R. Rorty powiedziałby, że na tym etapie konwersacja dobiegła kresu, gdyż zostały użyte argumenty religijne. Jest to przyczynek do ostatniej refleksji. My ludzie wierzący nie możemy pozwolić na to, aby zepchnięto nas na margines kulturowy. Nie możemy zgodzić się z poglądem, że wiara jest wewnętrzną sprawą wierzącego, a zatem nie należy powoływać się na nią w życiu społeczności. S. Wielgus tak to ujmuje: „[...] Skończył się czas chrześcijan letnich, niezdecydowanych, idących na zgnite kompromisy ze złem, żyjących schizofrenicznie, tj. oddających cześć i Bogu, i szatanowi. Zastraszonych i bojących przyznać się publicznie do swojej wiary.... Dziś przyszedł czas na ludzi gorących, na „gwałtowników porywających Królestwo Boże”, na ludzi bezwzględnie prawych, uczciwych, wiernych Bogu, niepaktujących ze złem, ofiarnych i heroicznie okazujących miłość bliźniego”⁶².

⁶¹ T. Styczeń, „Nigdy więcej!” *Aby kultura śmierci nie doprowadziła do śmierci kultury. Zarys problematyki sympozjum „Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu?”*, w: *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu?* Materiały z sympozjum zorganizowanego w 50. rocznicę uchwalenia przez Organizację Narodów Zjednoczonych Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (Warszawa – Lublin – Kraków 30 XI – 5 XII 1998), Lublin 1998, s. 7.

⁶² S. Wielgus, art. cyt., s. 16.

URSACHEN VON ZIVILISATIONSBEDROHUNGEN DES ZEITGENÖSSISCHEN MENSCHEN

ZUSAMMENFASSUNG

Die Aufmerksamkeit des Verfassers konzentriert sich auf die Vorweisung von Ursachen und Zivilisationsbedrohungen des zeitgenössischen Menschen. Er begann bei der Definition des Begriffes Zivilisation, und verknüpfte ihn mit dem heute so geläufigen Wort Globalisierung. Aufgezeigt werden verschiedene Bedrohungen der zuvor zitierten Begriffe. Aufgelistet wurden philosophische Bedrohungen (im allgemeinen, historischen und aktuellem Sinn), Bedrohungen theologischer und technologischer Art. Wichtig ist der Hinweis darauf, wie sich die zitierten Bedrohungen ergänzen und zur Konkretisierung der Probleme führen z.B. Post Modernismus, Abtreibung, Euthanasie bzw. Eingriffe in die Genetik. Das ganze wird von der Sorge um den Menschen in seinem menschlichen und übermenschlichen Bereich dominiert.