

KS. MIROSŁAW MRÓZ

**UPADEK IDEI POSTĘPU A CNOTA NADZIEI:  
POSZUKIWANIA W OBREBIE PRAWDZIWEGO ROZWOJU  
CZŁOWIEKA I SPOŁECZEŃSTWA**

**1. Powołanie do rozwoju**

Termin „powołanie do rozwoju”<sup>1</sup> to stwierdzenie Benedykta XVI z encykliki *Caritas in veritate*, wydobyte na kanwie encykliki *Populorum progressio* Pawła VI. Powołanie to skłania człowieka do działania, do „bycia więcej”, do urzeczywistnienia siebie, ale także przyczyniania się do rozwoju każdego człowieka, a w konsekwencji także całej ludzkości. To powołanie do rozwoju dane jest przez Boga jako własne zadanie człowieka. Bóg, który udziela istnienia, jest także dawcą siły i działania ludzkiego, w tym miejscu i czasie, które są również Bożym darem. Święty Tomasz z Akwinu powie: [*Deus*] *est in omnibus rebus, ut dans eis esse, et virtutem, et operationem* („Bóg jest we wszystkich rzeczach jako dający im istnienie, siłę i działanie”)<sup>2</sup>. Zdanie to odnosi się do wszystkich istnień, szczególnie jednak do człowieka, który ma możliwość urzeczywistnienia siebie w sposób wolny i odpowiedzialny. Powołanie do rozwoju wpisane jest w samo rozumienie bycia stworzonym przez Boga. Człowiek „jest” i jest odpowiedzialny za swoje urzeczywistnienie-rozwoj. Fundamentalne stwierdzenie rozwoju ludzkiego brzmi: ponieważ człowiek znajduje siebie jako wolnego i wezwanego do udzielenia odpowiedzi, tym samym umieszczony w miejscu i w czasie wyznaczonym przez Boga, rządzi sobą i światem. Przez otrzymaną siłę (*virtus*) i moc (*potentia*), prawem ludzkiego *esse* jest rozwój, postęp, przemiana, stawanie się<sup>3</sup>. W ten sposób człowiek został zaproszony do urzeczywistnienia w świecie Bożego działania. Święty Tomasz z Akwinu zawsze bronił prawdy o bezpośredniości Bożej opatrności nad wszystkim, co istnieje. Jednak prawda ta nie przeszkadzała Akwinacjom z równą stanowczością bronić tezy, że opatrność Boża sprawuje swoje rządy za pośrednictwem róż-

nych przyczyn stworzonych. Bóg bowiem kieruje jednymi stworzeniami za pośrednictwem innych stworzeń „nie żeby brakowało Mu mocy, ale dlatego, że tak przelewa się w Nim dobroć, iż nawet stworzeniom udziela godności przyczyny”<sup>4</sup>. Okazuje się, że Bóg Stwórca nie zachowuje jedynie dla siebie mocy sprawczej działania, a wszystko to, co wszechmoc miałyby prawo sobie zatrzymać, dobroć Boga chce dać<sup>5</sup>. Można tutaj przytoczyć zdanie Pseudo-Dionizego Areopagity (cytowane także przez Tomasza), że rzeczą najbardziej boską jest być współpracownikiem Boga (*omnium divinus est Dei cooperatorem fieri*)<sup>6</sup>. Bóg powołuje człowieka do uczestnictwa i współpracy w celowym rozwoju siebie i świata, aż do ostatecznego urzeczywistnienia i pełni, kiedy wszystko na nowo zostanie zjednoczone w Chrystusie (por. Ef 1, 10). Postęp i rozwój człowieka i świata, współpraca i służba na rzecz innych, aby wszyscy byli „pełniej”, „więcej”, „prawdziwiej”, jest pracą w kontekście rządów Bożej Opatrzności, integralnie w nie wpisana. Człowiek swoją królewskość i wielkość ujawnia przez to także, że może Bożą dobroć obwieszczać, pracując na rzecz integralnego rozwoju i braterstwa.

Benedykt XVI, mówiąc o rozwoju, które stanowi powołanie człowieka, pisze: „oznacza [ono] z jednej strony, że jego źródłem jest transcendentalne wezwanie, a z drugiej, że sam z siebie [człowiek] jest niezdolny, by wyznaczać ostateczny sens”<sup>7</sup>. Ta wizja uznająca rozwój, postęp, działanie urzeczywistniające człowieka i świat, stanowi z jednej strony serce myślenia św. Tomasza o rządach Bożej Opatrzności w świecie, z drugiej zaś prawdy, że człowiek zorientowany jest na cel, jakim jest Bóg, a tym samym, że posiada on przyszłość. To właśnie w niej człowiek lokuje swoje nadzieje. Celem tej nadziei jest zjednoczenie człowieka i świata z Bogiem przez akt Boskiej mocy i miłości, w której byt ludzki ma szczególne uczestnictwo. Człowiekowi dana jest zatem droga do celu, z jej czasowością, w której buduje on swoje dzieje. W ten sposób, gdy myśli się o postępie, widzi się go nie jako zwykle następstwo zdarzeń dziejących się w historii, ale jako całościowy, linearny proces ukierunkowany na cel, ostateczne spełnienie i pełnię człowieka i świata. Chrześcijaństwo, przez fakt wcielenia Chrystusa i oczekiwania na Jego powtórne przyjście, sprawia, że pojawia się czas, od którego nie potrzeba uciekać, ale trzeba w nim dotrzeć do prawdziwego bytu, kiedy będzie rozgrywać się historia ludzka, mająca religijne i wieczne znaczenie. Od czasów Adama ludzkość kroczy w niepewności, potyka się i błądzi, ale od czasów Chrystusa zmierza prosto do wieczności, ku dniowi, w którym wszyscy aktorzy historii będą mieli możliwość oceny swojej przeszłości. Dzięki refleksji nad procesem rozwoju siebie i świata człowiek

może przygotować się na koniec obecnego czasu i wypatrywać tego celu, który leży już poza historią.

Chrześcijańska teologia utorowała drogę postępu, w kontekście nadziei na ostateczne spełnienie, w kontekście bycia w drodze „już i jeszcze nie”. To określenie *status viatoris*, stan „bycia w drodze”, i przyporządkowane mu pojęcie *status comprehensoris*, stan osiągnięcia, ogarnięcia, chociaż zgodnie z Pawłowym „nie [mówię], że już to osiągnąłem” (Flp 3, 13), człowiek żyjąc w czasie, wypełniony jest wyczekiwaną na ten moment nadzieją<sup>8</sup>.

Jak wykazał Franciszek Sawicki w swojej *Filozofii dziejów*, to w myśli chrześcijańskiej pojawiła się idea postępu, gdyż myśl grecka nie знаła jeszcze historii jako całości, a jedynie rozmaite wydarzenia, które nie posiadały jednej sensownej i zamkniętej całości. Żeby mogła powstać idea postępu, potrzeba było, aby historia stała się jednością, dziejami człowieka, a nie różnymi historiami, a one same stały się jednym z centralnych przedmiotów zainteresowania człowieka. F. Sawicki pisze: „Myśl starożytna nie doszła do wytworzenia przepracowanego systemu historycznego, który by podporządkował całe dzieje jednej idei kierowniczej i wykazał jej urzeczywistnienie na faktach. Sama nawet siła spekulacyjna ducha greckiego zawodzi w tym miejscu. Brak jeszcze najistotniejszych przesłanek dla takiej dalekowzroczonej filozofii historii”<sup>9</sup>. Dopiero chrześcijaństwo zmieniło zasadniczo stosunek człowieka do historii i postępu. W szczególności proces dziejowy przedstawia się jako objawienie mądrości Bożej, która stawia przed całością jednolity cel i prowadzi do niego mimo wszystkich błędów powstających z ludzkiej słabości i złości. Celem ostatecznym jest realizacja królestwa Bożego. Podstawowym prawem postępu w chrześcijaństwie jest miłość Boga. Ta wizja dziejów nie jest jednak indywidualistyczna, jest w rzeczywistości ukierunkowana na wspólnotę. Zgodnie z tym, grzech jest pojmowany jako rozbicie jedności rodzaju ludzkiego i podział, odkupienie zaś jako przywrócenie utraconej jedności, w której na nowo będzie można odnaleźć siebie jako członka definitywnej błogosławionej społeczności świętych. To prawdziwe życie próbuje się wciąż osiągnąć, tutaj zaś Kościół widziany jest jako społeczność, gdzie przygotowuje się, antycypując, „nowe Jeruzalem”, miasto święte, wspólnotę, w której chodzi o położenie fundamentów nowej ziemi i nowego nieba. F. Sawicki, cytowany już tutaj, w swojej *Filozofii dziejów* odnotowuje: „z faktu, że z natury swej wszyscy ludzie stanowią jedność i mają możliwość zarówno wzajemnie na siebie oddziaływać na całej ziemi, jak i posiadają popęd w tym kierunku – należy wnioskować, że Bóg wyznaczył wspólne zadanie dla całej ludzkości”<sup>10</sup>.

## 2. Postęp jako cel sam w sobie

Przeciw widzeniu sensu dziejów i stawianiu w świecie wyższej myśli celowej wyłonił się pogląd uznający sam postęp za cel ostateczny historii. Najpierw stał się on drogą do ideału i zaczęto go cenić ze względu na dobra, które wytworzył, także wynalazki i udogodnienia techniczne. Przyczyniło się do tego szczególnie przekonanie o nieskończoności procesu postępu i rozwoju. Zaczęto więc zwracać uwagę na sam ruch postępu, aż w końcu ten ostatni sam stał się najwyższym dobrem. Kiedy uprzednio postęp był ceniony ze względu na cel, teraz widzimy, jak cel przyjął stopniowo formę wytwarzanych rzeczy, aby w końcu sam rozwój stał się wartością nadrzędną.

Przemiana ta nie była gwałtowna, ale przebiegała ewolucyjnie. W pewnej mierze została zapoczątkowana w momencie, kiedy zamiast celowego postępu, widzianego w duchu wspólnotowym, a tym samym idącego ku ostatecznemu spełnieniu-zbawieniu wszystkich, doszło do poszukiwania zbawienia jedynie własnej duszy. Owo wręcz egoistyczne spojrzenie, nawet jeżeli przyjmuje formę religijną, staje się wyznacznikiem bycia samowystarczalnemu w obrębie swojej indywidualności. Jest to synonimem czasów nowożytnych. W tym też kontekście rodzi się nowe spojrzenie na możliwość zapanowania nad innymi stworzeniami i swoją własną naturą. Nowość tkwi w ujęciu dziejów w taki sposób, że mogą one być rozumiane jako coś, czego autorem jest sam człowiek. Z początku nośnikiem tej nowości stają się „twory” działalności człowieka i nowa zależność pomiędzy nauką i praktyką. Stopniowo eliminowana zostaje idea Opatrzności Bożej, gdyż to człowiek przejmuje panowanie nad rozwojem historycznym świata. Człowiek widzi własny rozwój przede wszystkim jako poszerzanie swojej wiedzy o faktach, bez jakiegokolwiek bariery w samodoskonaleniu siebie. Także przyszłość dziejowa, po wyeliminowaniu kończącego dzieje sądu Bożego przyjętego jako krępująca idea, staje się nieskończona. Horyzont zarówno formalnie, jak i materialnie staje otwartą przyszłością, bez żadnych ograniczeń i zewnętrznych struktur. Człowiek już nie widzi swojej ułomności, utracone zostaje poczucie grzechu, jest bowiem doskonały w swojej nieograniczonej wiedzy umożliwiającej nową formę widzialnego postępu dostrzegalną zewnętrznie w rozwoju wynalazków i podboju nowych, nieznanych lądów.

Można to zauważyć w myśli i postawie Francisa Bacona (1561–1626), którego można uważać w tym względzie za prekursora oświecenia. Jego powiedzenie: „Tyle mamy władzy, ile wiedzy” jest wskazaniem na fakt, że to rozum jest ową podstawową władzą dobra. Postęp zrazu zauważono

w dziedzinie nauki i wiedzy, był to fakt, na który i dzisiaj powołuje się wielu jako na coś ewidentnego. Przyszłość i wiara w postęp powoli i stopniowo stawały się miarą myślenia nie tylko w dziedzinie rozwoju samej wiedzy. Idea postępu powszechnego zaczęła obejmować wszystkie dziedziny życia, człowieka jako takiego, człowieka w ogóle. Idea postępu, która ściśle związała się z nowym pojęciem wolności człowieka, pojętej jako absolutna niezależność, autonomia i samowystarczalność, przełożyła się także w wiarę w postęp moralny człowieka. Stąd zrodziło się przekonanie pełne wiary, że prawdziwa etyka może opierać się jedynie na rozumie, a źródłem zła jest niewiedza, ignorancja, przesady ludzi. Postęp moralny może się zatem dokonać wtedy, gdy odrzucone zostaną utarte przekonania, które z moralnością nie mają wiele wspólnego, a jedynie z przyjętym obyczajem, także zdemaskowane zostaną przesady, które krępują myśli i serce człowieka. Największymi wrogami postępu etycznego stały się tradycja, religia, mniej albo wcale ludzkie namiętności i wady. Ogólnie zaczęto przyjmować, że charakter człowieka można zmieniać, zmieniając przepisy, prawa i życie instytucjonalne społeczeństwa. Benedykt XVI w *Spe salvi* pisze: „Rozum i wolność same w sobie wydają się gwarantować istnienie nowej doskonałej wspólnoty ludzkiej, na mocy ich wewnętrznej dobroci”<sup>11</sup>. I rzeczywiście, bo gdy teraz się przyjmuje, że zło i cierpienie nie są już konsekwencją grzechu, to rozwój techniki, zmiany społeczne i polityczne, stają się nowym lekarstwem i nadzieją dla ludzi.

Patrząc na etapy historii, dostrzega się taką krystalizującą się przestrzeń i miejsce tego typu nowego myślenia, a jest nią Rewolucja Francuska, będąca „próbą ustanowienia panowania rozumu i wolności, również na sposób polityczny”<sup>12</sup>. „Europa Oświecenia patrzyła z entuzjazmem na te wydarzenia”<sup>13</sup>. Tutaj Immanuel Kant, który jest kluczowym myślicielem dla nowej epoki, obok Johna Locke’a i Adama Smitha. To oni są tymi, którzy dają filozoficzne podstawy epoki nowoczesności. Immanuel Kant wierzy w równość ludzi, w godność człowieka i rządy prawa, i gdzie etyka obowiązku staje się wykładnią dla postępowania ludzi. „Stopniowe przejście od wiary kościelnej ku wyłącznemu panowaniu czystej wiary religijnej stanowi przybliżenie do królestwa Bożego”<sup>14</sup>. Ta „czysta wiara religijna” to wiara rozumu, to wiara w absolutną dominację idei postępu. Dla Kanta, jako krytyka tak czystego, jak i praktycznego rozumu, istnieją tylko racje rozumowe albo przyczyny przyrodnicze, i gdzie optymizm Oświecenia osiąga swój wymiar cywilizacyjny i moralny. Niemniej jednak Kant nie był naiwny i zauważył, że istnieją liczne świadectwa dalekie od moralnej doskonałości, dlatego w swoim dziele *Das Ende aller Dinge* (Koniec wszyst-

kich rzeczy) z 1795 roku pojawia się obraz, obok naturalnego końca rzeczy, zupełnie przeciwny, „koniec perwersyjny”, zapoczątkowany panowaniem Antychrysta, panowaniem lęku i egoizmu.

W filozofii Kanta znajdujemy jeszcze dwie wersje idei postępu i dwie wersje filozofii politycznej, a tym samym mamy u niego pewne wahanie co do kwestii postępu moralnego. Z jednej strony, jest skłonny przyjąć, że rzeczywiście realizuje się on w społeczeństwie liberalnym, z drugiej przyjęte przesłanki czynią go niemożliwym. F. Sawicki notuje: „Tam, gdzie Kant przemawia w duchu swego krytycyzmu [...], [wówczas] nie mówi o tym, że Bóg dąży w dziejach do urzeczywistnienia swych celów, mówi jedynie, że człowiek powinien działać tak, jak gdyby tak było. A co do postępu nie twierdzi on, że jest on faktem, ale jedynie ustala obowiązek działania na jego rzecz”<sup>15</sup>. Wszyscy myśliciele późniejsi nie mają już jednak żadnych wątpliwości, Fichte, Schelling i Hegel widzą w dziejach postęp wolności i doskonałość ducha. W ich panteistycznym ujęciu dziejów człowiek jest już objawieniem się pierwiastka boskiego. F. Sawicki podsumowuje, że „dla tych myślicieli wspólnym jest też przekonanie, że cały proces dziejowy wypełnia się z wewnętrzną koniecznością. Dlatego wydaje się im rzeczą możliwą konstruować *a priori* kolejność szczebli historycznego rozwoju”<sup>16</sup>.

Myśli systemów Kanta, Fichtego, Schellinga i Hegla bezsprzecznie oddziałują aż do chwili obecnej, zwłaszcza wtedy, kiedy podziela się przekonanie, że historia rządzi się swoimi prawami, a postęp jest czymś naturalnym i niezbędnym. Ludzkość z pewnością osiągnie cel, który został z góry wyznaczony, a jeżeli ktoś się temu sprzeciwia, to należy wręcz go do tego przekonać i przymusić. Czasami potrzebny jest do tego wręcz rewolucyjny przeskoczenie, aby ludzkość nie czekała zbyt długo na realizację celu. Fryderyk Engels, a potem Karol Marks podejmują ten wymóg w formie rewolucji proletariatu i starają się w radykalny sposób ostatecznie skierować historię ku „zbawieniu”, które jest prawdą jedynie z „tego świata” i „dla tego świata”. Benedykt XVI w *Spe salvi*, opisując wiarę w postęp K. Marksa, odnotowuje: „Postęp ku temu, co lepsze, ku światu definitywnie dobremu, nie rodzi się już po prostu z nauki, ale z polityki – z polityki pomyślanej naukowo, która potrafi odtworzyć strukturę historii i społeczeństwa i w ten sposób wskazuje drogę do rewolucji, do przemiany wszystkiego”<sup>17</sup>.

Ten sposób myślenia o postępie utrzymuje się do końca XX wieku, chociaż już widać pierwsze symptomy zwątpienia. Przyjmuje ono jednak nie tyle postawę krytyczną wobec całości oświeceniowej koncepcji postępu, ile dramatyczną wobec utraty nadziei, przemieniającą się w postawę rozpaczy. Wiara w wieczny postęp utrzymuje się jednak nadal. Wystarczy

tu wspomnieć myśl znanego neomarksistowskiego filozofa Ernsta Blocha (1885–1977) z *Das Prinzip der Hoffnung*<sup>18</sup>, dla którego zasada nadziei jest główną kategorią teoretyczną idei postępu. To, co jest, powinno zostać jeżeli nie dosłownie zniszczone, to przemienione, gdyż świat, w którym warto żyć, musi zostać dopiero zbudowany. Oczywiście w tym świecie nie ma miejsca dla Boga. Bóg jest niepotrzebny, zwłaszcza ów Bóg opatrnościowy, który uczestniczy w historii ludzkości dzięki dialogowi z człowiekiem. Bóg jest pojęty jako *humanum* przyszłości, jako realizacja projektu historii<sup>19</sup>. Niemniej i ta koncepcja jako forma optymizmu ideologicznego stanęła na skraju swojego wyczerpania, gdyż nawet ci, którzy hołdownali tym ideom, przeszli dzisiaj do obozu liberalnego.

Marksistowski projekt się nie powiódł, dialektyczny ruch historii ze swoją wiarą w postęp za sprawą walki klas i rewolucji odchodzi, już mało kogo dzisiaj fascynuje. Raczej spotykamy się obecnie z odmiennymi tezami. Np. Jürgen Habermas, kontynuator szkoły frankfurckiej, znany ze swojej pracy dotyczącej koncepcji współczesności, szczególnie w kontekście dyskusji nad „racjonalizacją”, rozpoczętej przez Maksa Webera, zdaje się odchodzić od idei postępu na podstawie jedynie czystego naukowego rozwoju ludzkiej historii. J. Habermas, w swoim przemówieniu wygłoszonym 14 października 2001 roku we Frankfurcie nad Menem z okazji wręczenia prestiżowej Nagrody Pokojowej Niemieckich Księgarzy, a potem w czasie spotkania z kard. J. Ratzingerem (19 stycznia 2004 roku, w Katolickiej Akademii Bawarii), wysunął postulat odkrycia nowego „budulca” i sensu ogólnych zasad, które podtrzymują ludzkość. Ów budulec upatruje on w dyskursie religijnym, a dokładniej, w zakorzenieniu oświeconego zdrowego rozsądku w religii<sup>20</sup>. Oczywiście nie jest to jeszcze wezwanie do powrotu wiary osobowej, ale dla kogoś, kto mówił, że brak mu „słuchu religijnego”, jest to poważna zmiana orientacji, która została zauważona przez wielu<sup>21</sup>.

Optymizm ideologiczny zbudowany na liberalnych podstawach, odrzucający wszelki dyskurs religijny, stał się także sytuacją nie do zniesienia. Dzisiaj, takimi decydującymi momentami zachwiania wiary w postęp stały się dramatyczny atak terrorystyczny na World Trade Centre w Nowy Jorku (2001) i katastrofa w elektrowni atomowej Fukushima, spowodowana trzęsieniem ziemi w Japonii (2011). Kiedy człowiek wkroczył w definitywną fazę drogi „odczarowania” z formuł religijnych (Max Weber), jakby oswojania się z dojrzałym i odważnym ateizmem, i odczuwa już moc naukową swojego technicznego rozumu, nieoczekiwanie zagościł lęk, powątpiewanie w lepszą przyszłość. Potwierdzają to psychologowie, którzy biją na alarm, że

coraz częściej współczesny człowiek pogrążony jest w rozpacz, i że alienacja sensu dotykać zaczęła wszystkich form ludzkiego życia. Dlaczego tak się dzieje? Dzisiaj, kiedy obietnice nieograniczonego postępu i nieograniczonej wolności zostały już do końca sprawdzone, człowiek zaczął być ogarnięty „smutkiem tego świata”, który według św. Pawła prowadzi do śmierci (por. 2 Kor 7, 10). Zwłaszcza na twarzach ludzi młodych, którzy przestali wierzyć w przyszłość, widać zgorzknienie i zwątpienie. Zaczął królować bóg bezsensu, a człowiek żyje jedynie kalkulacją i siłą czystych faktów. Zawężony rozum w zsekularyzowanym świecie postrzega rzeczy jedynie ilościowo, nie dostrzegając ich pozaeksperymentalnego kontekstu i głębi<sup>22</sup>. Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* konstatuje, że: „[rozwój ludzkości] zamknięty w ramach historii, wystawiony jest na ryzyko, że będzie sprowadzony jedynie do tego, by coraz więcej mieć. W ten sposób ludzkość traci odwagę, by być gotową na przyjęcie wyższych dóbr, na wielkie i bezinteresowne inicjatywy wypływające z miłości powszechnej. Człowiek nie rozwija się dzięki własnym siłom, ani rozwoju nie można mu po prostu przekazać z zewnątrz”<sup>23</sup>.

Wszystko podporządkowano rozumowi technicznemu i prawu rozwoju; człowiek powierzony jedynie sobie samemu zaczął zarozumiale mniemać, że jest samowystarczalny i wszechmocny. Rozumienie świata jedynie jako „naturalnego obiektu” nie pozostawia człowiekowi miejsca na realizowanie sensu i wartości własnej egzystencji. Fenomen kryzysu współczesnego zakorzeniony jest głębiej niż się z reguły przypuszcza, dotyka on samych podstaw nowożytnej kultury i etyki. Kryzys daje się bowiem zaobserwować nie tylko w instytucjach życia codziennego obecnej epoki industrialnej, ale dotyka ludzkiej egzystencji jako takiej, stanu ludzkiego ducha. Uproszczona interpretacja przyczyn zła, rozróżnienie między jednostką a społeczeństwem, tak jakby jedno i drugie mogło istnieć osobno, ideowa pustka i fiasko laickiego humanizmu, niepewność i zagrożenia jutra, unaocznione możliwości samozagłady, ukazują stan dekadencji i beznadziejności. Tym samym sytuacja, w której odzyskałoby się utraconą nadzieję, stała się nagłą potrzebą. Nie bez obawy pisał jeszcze Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa*: „Bardziej boimy się przyszłości, niż jej pragniemy. Niepokojącą oznaką tego jest między innymi wewnętrzna pustka dręcząca wielu ludzi i utrata sensu życia. [...] Jesteśmy świadkami rozpowszechnionej fragmentaryzacji egzystencji; dominuje poczucie osamotnienia; mnożą się podziały i kontrasty. [...] w powiązaniu z szerzącym się coraz powszechniej indywidualizmem dostrzega się coraz mniej przejawów solidarności międzyludzkiej, [...] ludzie – choć nie brakuje im tego, co konieczne pod względem



materialnym – czują się bardziej osamotnieni, pozostawieni samym sobie, pozbawieni uczuciowego oparcia. [...] Oznaką gaśnięcia nadziei bywają niepokojące formy tego, co można nazwać «kulturą śmierci»<sup>24</sup>. Coraz więcej współczesnych myślicieli świadomych jest tej sytuacji: „gasnąca nadzieja” stała się dzisiaj wyzwaniem i znakiem dla Kościoła i świata. Jeżeli Martin Heidegger wybrał dla scharakteryzowania ludzkiej egzystencji śmierć, *Sein zum Tode*, to można powiedzieć, że Benedykt XVI w miejsce Heideggerowskiego *Sein zum Tode* wybiera *Spe salvi* jako przeciwwagę i wskazanie dla współczesnego czasu lęku i rozpacz.

W tym horyzontalnym ruchu redukcyjnym dotyczącym prawdy o człowieku, ludzkie „bycie” (*Sein*) rozumiano jako gromadzenie coraz to większej, zróżnicowanej, wzajemnie powiązanej wiedzy. To nagromadzona wiedza nauk racjonalnych stanowi o podłożu i podstawie, na których przeżywa się życie. Wiedza staje się „wiedzą rozporządzającą” – wiedza i władza stopiły się w jedno (F. Bacon). Kiedy w XX wieku i dzisiaj przybiera na sile „wiedza uprzedmiotawiająca”, człowiek coraz bardziej stracił siebie samego z pola wiedzenia, aż w końcu on sam musi zniknąć z czynności rozumienia nawet tego, czym jest jego rzeczywistość. Proces ten posuwa się tak daleko, że rzeczywistość w narastającym stopniu jest redukcjonistycznie jedynie funkcjonującym systemem. Nie może już być postawione pytanie o sens ludzkiego życia, które doświadcza siebie jako kogoś posiadającego życie śmiertelne, mieszczące się w polu napięcia pomiędzy dobrem i złem. Wkrada się podejrzenie o bezsens w odniesieniu do wszystkiego. I to bezsens wydaje się dzisiaj ostatnim słowem pseudomądrości. W miejsce niegdysiejszego sensu bycia wkrada się nihilizm. Sobość ugruntowana, indywidualna egzystencja, która zdaje się jedynie na samą siebie, nabiera takiej wagi, że człowiek doświadcza siebie jako niepewnego i podejrzanego. Nie posiada on zatem już żadnego prawdziwego „życia duchowego” („życia ducha”).

### **3. Droga nadziei: otwarty horyzont odzyskanej przyszłości**

Pierwszym etapem wiodącym ku odnalezionej drodze nadziei jest rozpoznanie i ocena obecnego stanu. Tylko bowiem „zobaczenie” zjawisk destrukcyjnych, niejako doświadczenie stanu kryzysu, zbadanie go może wskazać właściwą drogę wyjścia. Można powiedzieć, że zarówno Jan Paweł II, jak i Benedykt XVI rozpoznają i właściwie oceniają sytuację współczesną dotkniętą pokusą „gaszenia nadziei”<sup>25</sup> i „sekularyzacją nadziei” przemienionej w ideologiczny optymizm<sup>26</sup>, nie bez mała także sam J. Habermas, w tej mierze w jakiej głosi powrót do miary osądu rozumu

korygowanego religią, co jest widoczne zwłaszcza w czasie owej monachijskiej dyskusji z Ratzingerem, uwidacznia upadek dawnego projektu oświeceniowego. A można tu także wymienić filozofów nadziei (z nurtu personalistycznego), takich jak: Gabriel Marcel (*Homo viator. Prolegomenes à une métaphysique de l'espérance* [*Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*], 1944), Franciszek Sawicki, *Osobowość chrześcijańska*, 1947), R. Guardini, *Die Lebensalter*, 1953), Josef Pieper, (*Hoffnung und Geschichte* [*Nadzieja a historia*], 1967), Jacques Ellul (*L'espérance oubliée* [*Nadzieja porzucona*], 1972), Józef Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, 1975), Robert Spaemann (*Das unsterbliche Gerucht. Die Frage nach Gott und die Teuschung der Moderne* [*Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*], 2007), którzy wskazują na kroczenie współczesnego świata drogami nihilizmu, od czasu gdy człowiek odwrócił się od Boga, jednak wytyczają etapy przyszłej drogi dla człowieka i świata. To te autorytety i myśliciele wypracowują nową etykę nadziei, a odszukując pojęcie uniwersalnego dobra, z postulatami wolnego przylgnięcia do niego, wytyczają zakres ludzkiego zaangażowania na rzecz lepszego świata jutra. Występuje tu niezbędność myśli o Bogu dla etyki, wyniesienie etyki nad politykę, wyrzeczenie się wiary w postęp dokonywany samowystarczalnym i autonomicznym rozumem technicznym.

Coraz też częściej współcześni filozofowie, np. J. Habermas (w Niemczech), A. MacIntyre (Stany Zjednoczone), R. Buttiglione (Włochy), Andrzej Szachaj i Marek Szulakiewicz (w Polsce) mówią o upadku projektu oświeceniowego. Kultura, a tym samym także postęp społeczny, nie mogą iść obok religii, obok *sacrum*. Spostrzeżono, że jednowymiarowość, czy też postawienie alternatywy: „religia bądź nauka”, „religia lub filozofia”, „religia lub postęp”, coraz częściej przeżywa paradygmat sprzeczności i wykluczenia, niemożliwy jest zatem adekwatny rozwój człowieka i społeczeństwa poza przestrzenią *sacrum*. Wykładanie świata i kultura nie mogą obyć się bez religii. Stąd człowiek współczesny idzie w kierunku odzyskania utraconego sensu wymiaru nieskończoności. W ten sposób dokonuje się dzisiaj pewien wyłom w spojrzeniu na człowieka jako już „gotowego” i już „skończonego”, zamkniętego w swojej autonomicznej wystarczalności.

Zapewne kryzys marksizmu (i nowego modelu ateizmu) stał się wielkim pytaniem do zachodniego świata, a także wykładnią i wskazówką dla nowego historycznego działania. Jeżeli zasadniczym fałszem interpretacji neomarksistowskiej jest dzisiaj jeżeli już nie zaprzeczanie duchowi, ale sposób relacji między materią a duchem, to postawienie materii na pierwszym miejscu, jako źródłowej, a nie Logosu okazuje się nie tylko

zdradliwe, ale u podstaw błędne. Ponownie trzeba dostrzec człowieka jako istnienie osobowe. Wolność osobista i osobowa odpowiedzialność, związana z prawym rozumem (*recta ratio*) i siłą religii, są w stanie być inicjatorami przełomu. Franciszek Sawicki w swojej *Filozofii dziejów* notuje: „Ponad nieosobową rzeczą wznosi się swą godnością osobowość. Tamte są środkami, ona jest celem w sobie. Jeśli mimo to istnieją nieosobowe dobra, na które spoglądamy ze czcią, to wiąże się to z faktem, że poza nimi widzimy życie osobowe. Nawet ideały prawdy, dobra, piękna nie zdołałyby utrzymać swej zwierzchności nad człowiekiem, gdyby nie opierały się na istnieniu osobowego Boga jako samej istoty prawdy, dobra i piękna, tak iż w ostatnim rzędzie nie bezosobowy świat dóbr, ale sama absolutna osobowość poddaje swej władzy stworzone duchy poprzez te dobra. Dlatego celu ostatecznego dziejów szukać należy nie w rzeczach wartościowych, ale w osobowych”<sup>27</sup>.

Aktualizowane nadzieją autentyczne „bycie” człowieka przekracza królestwo rzeczy i faktów, i uczestniczy w procesie postępu ofiarowanym przez Boga. Bóg nadziei jest Bogiem żywym, nie „logicznym”, jest dla człowieka-osoby „absolutnym świadkiem i absolutną instancją odwoławczą”<sup>28</sup>. Człowiek w takim spotkaniu staje się osobowością, jest to bowiem jego historyczna droga nadziei otwarta horyzontem wiecznej miłości. Benedykt XVI w *Caritas in veritate* potwierdza tę prawdę bardzo wyraźnie: „Bez perspektywy życia wiecznego, postęp ludzki na tym świecie pozbawiony jest oddechu”<sup>29</sup>. Postęp „potrzebuje Boga: bez Niego rozwój albo zostaje zanegowany, albo powierzony jedynie w ręce człowieka, który zarozumiale mniema o samo-zbawieniu i ostatecznie promuje odczłowieczony rozwój”<sup>30</sup>. Treścią realnego spojrzenia na człowieka jest fakt, że uznaje, iż jego powołanie do rozwoju tkwi w transcendentnym wezwaniu Boga, oraz w tym, że „sam z siebie jest niezdolny, by wyznaczać sobie ostateczny sens”<sup>31</sup>. Jego rozwój i postęp, ludzkie działanie, odzwierciedlają opatrnościowe rządy Boże. F. Sawicki w *Osobowości chrześcijańskiej* tak komentuje tę prawdę: „Najwyższym i ostatecznym celem życia ludzkiego jest Bóg, nie tylko dlatego, że jest Stwórcą i Panem, lecz też dlatego, że jest uosobieniem odwiecznych wartości”<sup>32</sup>. Często jednak Bóg widziany jest jako wróg wolności, wielkości ludzkiego ducha i postępu. Tylko „człowiek bez Boga, bezbożnik może być wolnym i wielkim, stać się bogiem. Stąd tak radosna ta nowina [głoszona przez Nietzschego i jemu spokrewnionych myślicieli], że Bóg nie istnieje, że Bóg «umarł». Teraz wolna jest droga dla nadczłowieka. Ateizm Nietzschego był znamienym wyrazem ducha czasu.

Powoli wskutek ogólnego kryzysu kultury współczesnej z samego ducha czasu przyszła pewna reakcja w postaci nowego zwrotu ku religii. Najpoważniejsi myśliciele wykazali, że religia bynajmniej nie jest przeszkodą życia, że nie jest też tylko upiększeniem życia, lecz nieodzownym warunkiem prawdziwego życia duchowego<sup>33</sup>. Człowiek jako istota społeczna i członek społeczności współdziała na rzecz dobra wspólnego. Nasz F. Sawicki wyjaśnia dalej ów personalistyczny charakter ludzkiego działania na rzecz rozwoju: „Człowiek jednak w tych organizacjach [państwo, Kościół] nie przestaje być osobą, stąd nie jest tylko członkiem, lecz sam jest całością, samodzielnym ośrodkiem życia z prawem samostanowienia, o ile to prawo nie musi być ograniczone ze względu na dobro ogółu. Pod pewnym względem przewyższa nawet wartością i godnością organizacje społeczne, których jest członkiem. Te organizacje bowiem nie są celem same w sobie jak osoba, lecz służyć mają jako środek życiu osobowemu swych członków. Odnosi się to także do państwa i Kościoła<sup>34</sup>.”

Ten personalistyczny rys zachowuje etyka nadziei w całości. To nie sukcesy techniczne ani wzrost i postęp w budowaniu nowych instytucji i organizacji, nawet tych dobroczynnych, jest miarą integralnego postępu, ale realizm płaszczyzny ludzkiego osobowego bytu i ludzkiej myśli pozostającej we właściwej relacji więzi osobowych. Kryterium osądu, dające autentyczną nadzieję, jest postawione na źródle relacji osobowych, Boga z człowiekiem, ludzi między sobą. Ten, kto chce zapowiadać nadejście lepszego społeczeństwa, z konieczności w swoim uzasadnieniu nie może pominąć argumentu na rzecz tego, że przemianie ulega bezpośrednia relacja wzajemnych odniesień i więzi. „Nowy człowiek”, „ideał osobowości”, na wzór „osobowości najosobistszej<sup>35</sup>”, Jezusa Chrystusa – jak pisze F. Sawicki – nie jest utopią. Nadzieja bycia jak On nie jest czystą przyszłością, lecz jest realną możliwością już teraz, na naszej ziemi. Stąd nadzieja osiągnięcia postępu ku byciu „osobowością” nie jest czystym oczekiwaniem na to, co nierealne. Budowana w ten sposób etyka nadziei nie odrywa się od życia społecznego. Najlepiej społeczeństwu służą ci, którzy na pierwszym miejscu stawiają wartości ducha, „wybitne idealne osobowości<sup>36</sup>. [...] człowiek przez to, że służy innym, nie traci, lecz zyska w własnym życiu osobowym<sup>37</sup>.”

Słusznie zatem etyka nadziei wskazuje na Boga, który jest osobą, jako na źródło swojej autentyczności. Ważny jest tutaj też fakt, że wielkość ludzkiego powołania do postępu wykracza poza życie indywidualne (autonomiczne), nie ogranicza się do rozwoju jedynie sfery prywatnej. Wskazanie na Boga, który jako osoba pragnie naszej relacji, przypomina

o głównej prawdzie wielkości przestania chrześcijańskiego. Życie wieczne w ścisłym zjednoczeniu z Bogiem, który jest odwiecznym uosobieniem wszystkich wartości, w komunii ze społecznością świętych. Trzeba tu także przyznać, że i niebo ma swoją historię i swój rozwój. Niebo bowiem będzie dopiero wtedy definitywnie niejako ukończone, kiedy cała ludzkość, wszyscy ludzie osiągną swoją osobową pełnię. Również święci, owe uświęcone osobowości, czekają jeszcze na nas, aby wraz z nami dotrzeć do ostatecznej szczęśliwości. Także Chrystus, owa „osobowość najosobistsza”, nie chce niejako żyć w swojej ostatecznej chwale bez swego ludu, bez tych, którzy stają się (i staną się) u końca czasu „uświęconymi osobowościami”.

Bóg jest wspólnotą (*communio*) osób. Zadanie zostało postawione przez Boga w Jego nadziei na to, że je spełnimy, byśmy stali się osobami – pełnymi osobowościami zdolnymi do wspólnoty. Nadzieja chrześcijańska i optyka powołania do rozwoju to stać się tym, czym jest Bóg – komunią z innymi osobami. I to jest naszym niebem: *communio Sanctorum in communionem Trinitatis* (wspólnota świętych we wspólnocie Boga Trójjedynego)<sup>38</sup>.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (CiV), n. 18.

<sup>2</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 8, a. 2c.

<sup>3</sup> Por. tamże, I, q. 77, a. 1c.

<sup>4</sup> Tamże, I, q. 22, a. 3c.

<sup>5</sup> Por. M. Mróz, *Spór o człowieka. Kilka uwag na kanwie nauki św. Tomasza z Akwinu o pośrednictwie przyczyn stworzonych w rządach Bożej Opatrzności*, w: *Spór o człowieka – spór o przyszłość świata*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2004.

<sup>6</sup> Ps. Dionysius Areopagita, *De Caelesti Hierarchia*, cap. 3, w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 3, 119–370.

<sup>7</sup> CiV, n. 16.

<sup>8</sup> Por. J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, Poznań 2000, s. 149–151.

<sup>9</sup> F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, Gdynia 1974, s. 9.

<sup>10</sup> Tamże, s. 189.

<sup>11</sup> Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* (SpS), n. 18.

<sup>12</sup> Tamże, n. 19.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, dz. cyt., s. 27.

<sup>16</sup> Tamże, s. 27.

<sup>17</sup> SpS, n. 20.

<sup>18</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, t. 1–3, Frankfurt am Main 1954–1959.

<sup>19</sup> Por. M. Mróz, *Między zuchwalstwem a rozpaczą: odpowiedź etyki nadziei na pytanie o przyszłość katolicyzmu polskiego i wiary w Europie*, „Socjologia Religii”, 2(2004), s. 35–38.

<sup>20</sup> Por. J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak”, 2002, nr 2, s. 8–21; J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005.

<sup>21</sup> Por. np. Agata Bielik-Robson, która sytuację J. Habermasa opisuje tak: „O żadnym nawróceniu nie ma tu mowy i wszystkie zaleknione głosy krytyczne idące od strony lewicy tradycyjnej, skonfundowane, że oto padł ostatni bastion wiary w postęp opary na ideałach świeckich, są zdecydowanie na wyrost: bastion nie tyle padł, co zmiękł” (A. Bielik-Robson, *Zdziwienie kontrolowane*, „Znak”, 2002, nr 9, s. 51).

<sup>22</sup> Por. M. Mróz, *Sekularyzacja i metafizyka: „Glossa scholastica” w poszukiwaniu miejsca dla dyskursu religii w społeczeństwie pluralistycznym*, w: *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, red. C. Korzec, R. Misiak, Szczecin 2010, s. 199–220.

<sup>23</sup> CiV, n. 11.

<sup>24</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, n. 9–10.

<sup>25</sup> Por. tamże, n. 7.

<sup>26</sup> Por. J. Ratzinger, *Patrzeć na Chrystusa*, Kraków 2005, s. 43.

<sup>27</sup> F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, dz. cyt., s. 194.

<sup>28</sup> G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, Warszawa 1987, s. 201.

<sup>29</sup> CiV, n. 11.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, n. 16.

<sup>32</sup> F. Sawicki, *Osobowość chrześcijańska*, Kraków 1947, s. 49–50.

<sup>33</sup> Tamże, s. 51.

<sup>34</sup> Tamże, s. 41.

<sup>35</sup> Tamże, s. 61.

<sup>36</sup> Tamże, s. 43.

<sup>37</sup> Tamże, s. 46.

<sup>38</sup> Por. G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, Poznań 2010, s. 118.