

REFLEKSJA NAD IDEOLOGIĄ ZAWARTĄ W TEMACIE: EWANGELIZACJA I PROMOCJA LUDZKA

1. Pierwotna rozbieżność między pojęciami ewangelizacji i promocji ludzkiej

Szczególne, a nawet z pewnego punktu widzenia niedozwolone jest zbliżenie do siebie dwu pojęć: ewangelizacja i promocja ludzka. Pojęcia te pojawiły się w odmiennych warunkach, oddzielała je od siebie olbrzymia różnica kulturowa, a także „koncepcja świata”; nie można więc ich zestawić ze sobą, chyba że uczyni się to zgoła arbitralnie.

Kaprys taki jednak może się okazać w pewnych okolicznościach teoretycznie owocny, tam mianowicie, gdzie uznaje się jego arbitralność: ewangelizacja i promocja ludzka — to niedozwolone zbliżenie jest metaforą wskazującą na pewien problem i uwidaczniającą miejsce teoretyczne bez całkowitego jego określenia.

Wydaje mi się, że powyższe spostrzeżenie zgadza się w pełni z artykułem Pino Colombo, zamieszczonym w niniejszym numerze *Communio*, zwłaszcza zaś z jego oceną różnorodnych teologii praktycznych: stanowią one, same w sobie, cenną wskazówkę odnośnie do sygnalizowanych przez siebie wymagań, nad którymi zmuszają do zastanowienia się, lecz równocześnie stają się przeszkodą do ponownych przemyśleń, które spowodowały, a to w momencie, gdy się nie ograniczy do przyjęcia od nich ukazanego problemu, ale przyjmuje się także zasugerowane przez nie sformułowanie, a nawet sposób badania, za pomocą którego doszły one, jak twierdzą, do rozwiązania.

Niektóre z tych teologii — trzeba to przyznać — kładą wielki nacisk na prowizoryczność podawanych przez siebie kategorii, to zaś ich przyznanie się do niepewności mogłoby prawdopodobnie być brane o wiele bardziej na serio, aniżeli się to czyni zazwyczaj, albo też niżeli one same niekiedy to czynią.

Jest ponadto rzeczą niemalże nieuniknioną, że do ukazania jakiegoś problemu dochodzi się przez prowizoryczne jego określenie. Powyższe uwagi nie mają zatem na celu krytycznie ocenić teologii praktyczne, lecz zmierzają jedynie do uwypuklenia wymogu, skądinąd niezaprzeczalnego, krytycznego podejścia do problemu przez nie ukazywanego.

Jeśli nie da się zaprzeczyć, że pełna świadomość kwestii „ewan-

gelizacja a promocja ludzka” stała się udziałem wspólnoty kościelnej dzięki teologii politycznej, a następnie teologii praktycznej, to jednak — z drugiej strony — jest prawdą, iż chodzi w tym wypadku o problem całkowicie otwarty; istnieje też wątpliwość, czy droga wiodąca do tego problemu, ukazana przez te teologie, jest jedyną, albo przynajmniej najbardziej owocną, o ile się nią poprawnie przejdzie aż do końca¹.

2. Ewangelizacja i promocja ludzka między doświadczeniem religijnym a iluminizmem

Termin „ewangelizacja” należy do historii Kościoła; wyrażenie „promocja ludzka” natomiast w swej formie specyficznej, w jakiej nim się posługujemy, wiąże się z Oświeceniem.

W swym eseju „Czym jest oświecenie” Kant twierdzi, że jest ono wyjściem człowieka ze stanu niemocy, skuteczną realizacją motta „sapere audere”, odwagą, by zorganizować całe własne życie zgodnie z rozumem.

W filozofii idealistycznej, a następnie w marksizmie ideał ten, jeszcze formalny, by żyć zgodnie z rozumem, otrzyma bardziej precyzyjną zawartość: chodzi o budowę naturalnej i społecznej zarazem sytuacji ludzkiej, w której wyeliminowana zostanie całkowicie bierność i zależność od jakichkolwiek czynów ludzkich, a przeżywać się będzie doświadczenie czystej aktywności samotwórczej.

Wyjście z niemocy oznacza porzucenie wszelkich legend i mitów dziecinnych, łącznie z krytyką całej pozytywnej treści objawienia, która przedstawia się wobec autonomicznej świadomości człowieka dorosłego jako legendarna i mityczna. Polemika z cudami Chrystusa jest jednym z zawiasów rozwijanej przez iluministów krytyki chrześcijaństwa. Umysł bezstronny dostrzega z łatwością logiczny błąd *petitionis principii*, występujący w tej polemice: cuda nie mogły się wydarzyć, albowiem sprzeciwiają się prawom natury; z drugiej natomiast strony, nie byłyby one cudami, gdyby się nie sprzeciwiały prawom natury, nie mogłyby też w konsekwencji spełniać tej funkcji, jaka jest im właściwa, czyli nie mogłyby dawać świadectwa, że Chrystus jest Panem także praw natury.

Fakt, że krytyka iluministyczna nie przejmuje się zanadto tym błędnym kołem, wskazuje wyraźnie, że postęp nauk przyrodni-

¹ Na temat teologii praktycznych zob. *Dibattito sulla teologia della rivoluzione* (dz. zbiorowe), Brescia 1970; *Teologia della liberazione in America Latina* (dz. zbiorowe), Roma 1975.

czych nie stanowi wcale miejsca teoretycznego, z którego czerpałaby ona własną moc polemiczną. Nie do przyjęcia zaś dla człowieka, który „wyszedł z niemocy”, jest nie tyle i nie tylko sam mit, ale zależność od kogoś innego — co mieści się w sposób ukryty w pojęciu objawienia².

Mieć wiarę — oznacza: pokładać własną nadzieję i prawdę w kimś innym od siebie; to zaś sprzeciwia się postulatowi autonomii, na którym się opiera cała współczesna świadomość etyczna.

Doświadczenie religijne zawiera bowiem niewątpliwie w sobie samym jakiś element alienacji, niebezpieczeństwo wyjścia z siebie i nie bycia z sobą, a zatracenia się i wyobcowania w kimś innym. Wiara zapewnia, że to zatracenie siebie stanowi konieczny warunek odnalezienia i odzyskania siebie, apologetyka zaś stara się na różne sposoby wykazać, że w tak pojętej alienacji wszystkie istotne wartości ludzkie, łącznie z podstawową w tym względzie wolnością, nie ulegają zniszczeniu, lecz są jedynie sprowadzone do możliwości; czyni zaś to niezależnie od nieufności rozumu wyemancypowanego wobec tego doświadczenia, które niemalże wprost podważa jego istotne zasady — co jest rzeczą w pełni zrozumiałą.

Jak zatem widzimy, nie może być zgody między ewangelizacją a promocją ludzką.

Można by niewątpliwie zarzucić powyższym wywodom pewną jednostronność, a przynajmniej przedwczesność osądu lub też jego pochopność, i to w odniesieniu do zjawiska złożonego i kontrowersyjnego.

Pojęcie promocji ludzkiej może być bowiem zespolone także z osiągnięciem pełni człowieczeństwa, jakie jest dostępne w Chrystusie. Istnieje wielki poprzednik uświatniający iluministyczne pojęcie wyjścia ze stanu małości, a ukazany on został w historiografii reformacji protestanckiej jako pomost między średniowieczem a czasami nowożytnymi³. W rzeczy samej bowiem reformacja uważa się za promocję człowieka do stanu jemu właściwego, dokonaną dzięki odkryciu pierwotnego chrześcijaństwa i przywróceniu wolności chrześcijaninowi, ścieśnionej i naruszonej właśnie w średniowieczu, a więc w czasach pośrednich, nacechowanych

² Por. R. Buttiglione — A. Scola, *Rozważania o problematyce stworzenia w myśli współczesnej*, *Communio* 4 (1982) 67—85 (wyd. pol.).

³ Decydującym dla wyjścia z pojęć średniowiecznych jest dzieło inicjatorów historiografii protestanckiej, a zwłaszcza Mateusza Flacjusza Illiriusa i *centurionów magdeburckich*. Nie da się zrozumieć w wielkiej mierze interpretacji filozoficznej dziejów współczesnych, typowej dla klasycznej filozofii niemieckiej, zwłaszcza hegeliańskiej, jeśli się nie uwzględni tej historii Kościoła, która rozpoczyna się praktycznie wraz z Lutrem, wprowadzając współczesność chronologiczną chrześcijaństwa z nowożytnością.

zgnilizną katolicką i rzymską. Ewangelizacja zbiega się więc, w tej perspektywie z promocją ludzką, z tym, że ta pierwsza podlega zasadzie wolnego badania, która uwzględniając prymat subiektywnego rozumu pozwala na sprowadzenie danych objawienia w ramy horyzontu poznawczego jakiegoś umysłu ograniczonego określonym czasem.

Zrozumienie tego faktu jest istotne dla właściwego odczytywania pojęcia rozumu, występującego w klasycznej filozofii niemieckiej, i związanego z tym pojęciem całokształtu określonych celów i treści, wypracowanych przez tradycję teologiczną. Wynika stąd bowiem ponownie, choć bardziej jeszcze wzmocnione, twierdzenie poprzednie, że ewangelizacja i promocja ludzka są pojęciami należącymi do odmiennych „koncepcji świata”, które tylko „na siłę” można by zestawić ze sobą. Jest mianowicie rzeczą oczywistą, że jeżeli zbieżność obu tych pojęć (zakładająca jeszcze bardziej problematyczną równość pierwotnego chrześcijaństwa, reformacji i nowożytności) jest dowolna w historiografii reformacji, to tym bardziej nie do przyjęcia byłoby takie działanie kulturowe, które by zaakceptowało strukturę formalną tej zbieżności w celu zachowania tożsamości, bądź też zespolenia na tej samej płaszczyźnie pojęciowej ewangelizacji z promocją ludzką w obrębie katolickiej koncepcji ewangelizacji, wychodząc od współbrzmienia, jakie niewątpliwie istnieje, a także od pokrewieństwa, które może być słusznie odrestaurowane, zachodzącego między pojęciami promocji ludzkiej i wyniesienia człowieczeństwa w Nowym Przymierzu. Jeżeli bowiem w pierwszym przypadku zagubiono specyfikę pojęcia ewangelizacji, to w drugim zatracą się odrębność współczesnego pojęcia promocji ludzkiej.

Zespolenie ewangelizacji i promocji ludzkiej staje się więc bezprawne nie z racji wewnętrznej struktury obu tych pojęć, między którymi istnieją analogie formalne, ale na skutek tego, że jedno z nich (promocja ludzka) jest przekładem drugiego w ramach łańcucha pojęciowego odrębnego od tego, w jakim pojęcie to zostało początkowo pomyślane, przekładem, który jest jednak konieczny do tego, by mogło ono spełniać funkcję, której by nigdy nie było w stanie spełniać w swym pierwotnym sformułowaniu.

Zwykle zespolenie pojęć ewangelizacji i promocji ludzkiej pomaga zrozumieć naturalność oraz łatwość operacji kulturowej, odnoszącej jedno z nich do drugiego, fakt zaś, że pojęcia te spełniają w refleksji funkcje absolutnie niesprowadzalne do siebie, i to niesprowadzalne na skutek ich formalnej analogii, wskazuje natomiast, iż takie postępowanie jest bezwzględnie niedozwolone.

3. Właściwy sens zbliżenia ewangelizacji i promocji ludzkiej

Skoro możliwe jest zbliżenie do siebie ewangelizacji i promocji ludzkiej, należy przeto zmienić pierwotne znaczenie obu tych kategorii oraz aktualną ich funkcję w refleksji ogólnej. W swym wzajemnym powiązaniu wyrażają one treść różną od zwykłego i niemożliwego do zrealizowania zsumowania swych treści pierwotnych. Zsumowanie to jest niemożliwe nie z racji odmienności, lecz właśnie z powodu podobieństwa ich treści, więcej — z racji faktu, że chodzi tu o dwojaką pozycję identycznej treści, o zmianę jakościową czynnika ludzkiego, odniesionego do dwóch różnych i przeciwstawnych kontekstów: do kontekstu krzyża i zmartwychwstania Chrystusa i do kontekstu autokreatywnej praktyki ludzkiej we współczesnej rewolucji technologicznej.

Również współczesne teologie praktyczne zdały sobie w pewien sposób sprawę z tej prawdy: w refleksji nad tymi pojęciami uprzywilejowały one pojęcie promocji ludzkiej, które faktycznie zwalniamy od krytycznego badania i którym się posługują jako terminem, do którego ewangelizacja ma być porównywana, a nawet sprowadzona.

Przyczynek księdza Pino Colombo, do którego nawiązywałem już poprzednio, przestrzega także przed postępowaniem przeciwnym, które by dążyło do badania treści promocji ludzkiej na podstawie treści pojęcia ewangelizacji. Tego rodzaju droga, z pewnością bezpieczniejsza od postępowania różnych teologii rewolucji i wyzwolenia, omijałaby jednakże problem, który one słusznie ukazały, a który ma decydujące znaczenie dla przyszłości teologii i całej wspólnoty chrześcijańskiej: chodzi mianowicie o to, że tradycyjne kategorie teologiczne mają charakter formalny, przeszkadzający im w skuteczności działania. Nie przemawiają one do życia.

Każdy, kto posiada choćby powierzchowną znajomość myśli i tradycji tomistycznej, podlega siłą faktu pokusie zredukowania pojęcia promocji ludzkiej do pojęcia natury, a pojęcia ewangelizacji do nadnatury, odróżniając je między sobą właśnie poprzez wzór: natura—nadnatura i krytykując potoczne pojęcie promocji ludzkiej z powodu zamieszania, jakie ono tendencyjnie powoduje między tymi dwoma poziomami⁴. Rozwiązanie to, którego klasyczna równowaga zawiera oczywiście element posiadający trwałą wartość, omija jednakże specyficzny problem ewangelizacji i pro-

⁴ Por. A. Scola, *I cattolici e la politica. Alcune premesse critiche*, W: *Questione cattolica o movimento cattolico*, Milano 1976.

mocji ludzkiej oraz nie uwzględnia tego, o co właściwie tutaj chodzi.

Podwojenie (czy raczej: rozplnięcie się) pojęcia ewangelizacji w pojęciu promocji ludzkiej jest faktycznie wymuszone przez powstanie — w obrębie natury — pewnego przedziału, którego proporcje wydają się usprawiedliwiać w pewien sposób próbę odczytywania tej promocji jako promocji ontologicznej.

Teologiczny problem promocji ludzkiej jest ściśle związany z etyczno-politycznym problemem interpretacji historii współczesnej, w której jawi się powyższy przedział: właśnie od zdolności zdawania sobie sprawy z jego istnienia zależy możliwość ponownego zaproponowania klasycznego modelu natura—nadnatura, albo też możliwość zbudowania nowych modeli teologicznych, które by ocaliły podstawowe elementy, jakie się zawierały w modelu klasycznym. Wydaje się, że właśnie tutaj ukazuje się ważny element krytyki w stosunku do sformułowania, jakie naszemu problemowi nadają teologie praktyczne: starają się one rozwiązać bezpośrednio problem interpretacji historii poprzez nową, modernizującą teologię, nie pytając o to, jakie powinno być adekwatne sformułowanie tego problemu, które by prowadziło do poprawnych wyników teologicznych i które by pobudzało refleksję teologiczną, nie zadając jej gwałtu⁵.

4. Krytyczna analiza pojęć ewangelizacji i promocji ludzkiej

Wydaje się więc, że pozostaje otwarta tylko inna droga, której dostępność nie może być przyjmowana *a priori*: czy mianowicie jest możliwa jakaś analiza krytyczna obu tych kategorii, która by zaowocowała w ramach jednego biegu myśli?

Znów książka Pino Colombo wskazuje kierunek: w swoim tekście nie wychodzi on od ideologicznej definicji kategorii promocji

⁵ Alternatywna w stosunku do teologii wyzwolenia tendencja polega na stawianiu tego samego problemu, ale w terminologii interpretacji historii współczesnej, a nie w jego bezpośrednim przekładzie teologicznym; jej zaś wyrazicielem jest, jak się wydaje, August Del Noce (*L'epoca della scolariizzazione*, Milano 1970). Stanowisko jego bywa często określane jako „prawicowe” — naszym zdaniem, niesłusznie. W każdym bądź razie z metodologicznego punktu widzenia jego wykład zdaje się być bezwzględnie podstawowy nawet dla tego, kto nie podziela niektórych, albo nawet wszystkich jego wniosków: istnieje problem interpretacji historii współczesnej, który wyprzedza uwzględnienie tej interpretacji w obrębie problematyki teologicznej. Zamiast przyjmować całą zawartość historii i współczesności w ramy teologii, teologie praktyczne poruszają się całkowicie na terytorium określonej interpretacji dziejów współczesnych, zakładanej przez nie uprzednio w sposób dogmatyczny.

ludzkiej, jak czyni to tendencja, którą przedstawiliśmy, lecz odnosi się raczej do konkretnych przemian ekonomicznych i społecznych, które warunkują pojawienie się tej kategorii. Chodzi o ogromne zwiększenie zdolności człowieka do kontrolowania i kierowania siłami natury, umożliwiające pojawienie się myśli o nowej epoce ludzkości, epoce dojrzałości ludzkiej.

Nie chodzi więc o identyczne pojęcie rozważane na dwóch różnych poziomach.

Jeśli terminem „zmiana” określimy przejście od jednego do drugiego sposobu produkcji (w tym przypadku do kapitalistycznego sposobu produkcji), a wyrażeniem „promocja ludzka” — pojęcie, jakie tworzą o sobie klasy i grupy panujące w tym okresie przemiany, to zauważymy, że między tymi dwoma terminami nie istnieje odpowiedniość liniowa. Promocja ludzka — tak jak ją przedstawiliśmy — jest już pewną autointerpretacją procesu przejścia. Istnieją wystarczające podstawy, by zakwestionować od wewnątrz tę autointerpretację, to znaczy zakwestionować ją, oddając jednakże pełną sprawiedliwość obiektywnym elementom materialnym i społecznym, które ona przyjmuje i na oczywistości których zakłada swoją siłę przekonywania.

Pojęcie postępu, w jego formie mieszczańskiej, rodzi się z pewnej ekstrapolacji: ogromne zwiększenie sił produkcyjnych i wzrost zdolności ludzi do używania dla własnych celów energii natury jest pojmowany nie zwyczajnie, jako możliwość zaspokojenia w szeroki i pełny sposób potrzeb ludzkich racjonalnie określonych, lecz jako początek nowego typu człowieka, którego celem ma być wyjaśnianie i nieokreślone realizowanie własnej mocy twórczej. Ważną przy tym jest rzeczą odgraniczyć ten sposób rozumienia postępu ludzkiego od tego, który może zdawać się naturalny dla świadomości przyzwyczajonej do kategorii pewnego typu teologii tradycyjnej. W pojęciu potencji, którym posługiwała się ta teologia, była bowiem zawarta myśl o wirtualności człowieka, która — w określonych okolicznościach — dochodzi do zrealizowania.

Przy tego rodzaju myśleniu można więc było uważać, że największa część wymiarów człowieczeństwa pozostaje niezrealizowana lub tylko częściowo zrealizowana u większości istot ludzkich, można też było pragnąć przemiany, która by doprowadziła ludzkość do pełni, pozwalając na rozwój nie jednokierunkowy, lecz harmonijny i pełny wszystkich zdolności każdego człowieka ⁶.

⁶ W tym też znaczeniu można było mówić, w sposób niearbitralny, o rewolucyjnym stanowisku chrześcijańskim. Por. J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, Bruges 1933 (tłum. włoskie: *Strutture politiche e libertà*, Brescia 1968).

Pozostaje jednak prawdą, że o ile właściwości bytu ludzkiego rozumianoby jako potencjalnie nieskończone, to przecież uznawano je za wyraz rozwoju tej istoty, która zawiera je w sobie w załączku i już istnieje, nawet jeśli jest poznana niedoskonale i słabo jeszcze zrealizowana. Przedział, rewolucja filozoficzna, od której bierze początek element nowoczesności w filozofii (lepiej: laicka interpretacja nowoczesności w filozofii)⁷, polega na odrzuceniu pojęcia istoty, którą działalność podmiotu musiałaby uznać jako założenie, oraz na pojmowaniu człowieczeństwa jako zdolności do przekraczania siebie i przebudowania — począwszy od poziomu podmiotu — wszelkiej przedmiotowości⁸. Jest rzeczą paradoksalną, że na tej linii myślenia absolutny racjonalizm zmierza do absolutnego irracjonalizmu, ponieważ zaczyna tu brakować obiektywnego kryterium, które by pozwoliło wydać sąd o czynie. Czyn zawiera w sobie własny osąd polegający na jego wydajności, na zdolności wzbudzania dalszej aktywności, a zatem — ostatecznie — na zdolności do osiągnięcia sukcesu w historii. Racja obiektywna oddziela się od subiektywnej właśnie w tej mierze, w jakiej dochodzi w społeczności do zerwania łączności między aktywnością i szczęściem jednostki. Rozwój aktywności staje się mianowicie celem samym w sobie, niezależnie od tego, czy aktywność ta przyczynia się do szczęścia ludzkiego. Kończy się współczucie, a z nim sama zdolność zrozumienia pokonanych w historii. Rozwój sił produkcyjnych staje się dobrem w sobie samym, co więcej — dobrem w tej mierze, w jakiej produkcja towarów jest uważana za najwyższą formę aktywności. Opozycja, jaka się wytworzyła między pewnym typem wiary katolickiej a pojęciem postępu, ma znacznie więcej do czynienia z aktywistyczną interpretacją historii, niż z obiektywnym dysponowaniem nowymi technikami produkcyjnymi i nowymi formami organizacji społecznej.

Nie zmiana jako taka powoduje kryzys etyki katolickiej, lecz jedynie ta zmiana, która dokonuje się poza decyzją i racjonalnym planowaniem, zmierzającym do spożytkowania wzrostu sił

⁷ Istnieje w gruncie rzeczy również inna możliwość rozumienia filozofii współczesnej, w której problematyzuje się samo pojęcie współczesności w filozofii, podkreślając istnienie obok niej całej tradycji filozoficznej, ciągnącej się od Kartezjusza do Pascala i od Malebranche'a do Vico, Rosminiego i Giobertiego. Por. A. Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, Bologna.

⁸ Wiadomą jest rzeczą, że Gramsci wielokrotnie podejmował komentując przychylnie sformułowanie Gentilego o „filozofii wyrażającej się nie przy pomocy formuł, ale potwierdzającej się w działaniu”. Sformułowanie to jest rzeczywiście, niezależnie od rozbieżności różnych nastawień, pewną syntezą ateizmu współczesnego. Por. A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Torino 1975, t. III, s. 1152.

produkcyjnych w celu rzeczywistego polepszenia sytuacji ludzkiej, które zakłada wzmocnienie, a nie zburzenie pewności moralnych.

Odwróceniu relacji zachodzącej między wartością użytkową i wartością wymienną — opisanymi przez Marksa — towarzyszy antropologia, która z możliwości jako takiej czyni istotę człowieka i nie uznaje jakiegoś określonego celu, któremu ona miałaby się podporządkować.

Szkody spowodowane przez ten sposób pojmowania rozwoju i postępu traktowanego zwyczajnie jako wzrost zdolności do panowania są już widoczne dla wszystkich.

Również bardziej krytyczna i świadoma część współczesnej myśli zaczęła dostrzegać ryzyko takiej dialektyki Oświecenia, oraz tej zamiany racjonalności na jej przeciwieństwo, która stanowi podstawowy problem naszej kultury i naszej społeczności⁹. Krytyczna rewizja pojęcia promocji ludzkiej jest stanowiskiem, z którym katolicy mogą łatwiej się spotkać i współpracować, by podjąć historyczny problem naszego czasu: przejść do takiej formy rozwoju, która by miała przed sobą racjonalnie określone cele i starała się je osiągnąć solidarnym wysiłkiem.

Do osiągnięcia tego celu jest z pewnością konieczne to, by katolicy zrewidowali także statyczny sposób rozumienia ewangelizacji, który nie docenia zdolności orędzia do mobilizowania i organizowania materialności życia, zawsze prowizorycznej i wieloznacznej, a jednak w sposób konieczny i nierozzerwalny związanej z dynamiką istnienia i wychowania chrześcijańskiego. Opozycja wobec aktywistycznego pojmowania promocji ludzkiej, jeśli nie jest poprawnie rozumiana, prowadzi faktycznie do usprawiedliwienia statyczności w działaniu i myśleniu, która nie docenia olbrzymich możliwości pozytywnych przemian, typowych dla naszego czasu, a kończy się na popieraniu interesów, które przez te przemiany mogłyby być poddane w wątpliwość i radykalnie przezwartościowane, a nawet całkowicie zniszczone.

5. O nową definicję pojęcia promocji ludzkiej

Wyrażenie „promocja ludzka” otrzymuje formę, która czyni je możliwym do zaproponowania w ramach dwumianu „ewangelizacja a promocja ludzka”, gdy zostaje zrozumiane nie jako nieokreślone wyjście z niemocy, lecz jako pełne wykorzystanie nowych możliwości, jakie ofiaruje rewolucja przemysłowa, dla zrealizowania życia ludzkiego bardziej wolnego, godnego, sprawiedli-

⁹ Por. Horkheimer-Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966 (oryginał: *Dialektik der Aufklärung Philosophische Fragmente*, Amsterdam). Por. też Willi Oelmüller, *Was ist heute Aufklärung*, Düsseldorf 1972.

wego i szczęśliwego. Problem *kultury chrześcijańskiej* jest obecnie tym zagadnieniem, w którym wiara organizuje tę możliwość w konkretnym życiu. Chrześcijańskie orędzie o nowości życia winno dziś przyjąć odmienne i nowe treści w stosunku do głoszonych w przeszłości, mimo że nie może być ono z pewnością sprowadzone do czystej formy, podatnej na przyjęcie jakiegokolwiek treści. Trzeba zatem odłączyć myślowe przyzwyczajenia chrześcijan od zespołu treści, które nie mogą już być po prostu utrzymane, gdyż przedmioty, do których one się odnosiły, zostały zniszczone i obalone przez czas. Nie można jednakże wykluczyć, że istnieją takie treści kulturowe, które trzeba zachować wbrew czasowi: o tym, co może być opuszczone bez wyrzutów, a tym, co winno być zachowane mimo wszelkich przeszkód, może decydować ostatecznie tylko żywa wiara Kościoła, autorytatywnie wyrażona przez Magisterium.

Myśl, że jest coś, co może zasługiwać na zachowanie wbrew czasowi, jest ideą ściśle związaną z krytyczną rewizją pojęcia postępu. Społeczeństwo przemysłowe stawia do dyspozycji człowieka olbrzymie energie dla zaspokojenia jego potrzeb. Jednakże, poza spójnym planem racjonalnego ich wykorzystania, energie te stają się obiektywnymi potęgami społecznymi, wyjętymi spod kontroli jednostek, które je ujarzmiają. Postęp w historii objawia w ten sposób to, że jego istotą jest maksymalne docenianie zdolności człowieka do wyboru: realizuje się on zawsze w dwóch przeciwstawnych kierunkach i jest rzeczą ludzi zdecydować, który z tych dwóch kierunków winien być — w konkretnych okolicznościach — decydujący. Dochodzimy w ten sposób do postawienia problemu istnienia dwóch możliwych form społeczeństwa industrialnego oraz przejścia od jednej do drugiej z tych form.

Wydaje się nam, że niewątpliwą zasługą teologii praktycznych jest właśnie poszukiwanie różnych sposobów postawienia tej kwestii, a ich brakiem — forma, w jakiej ją postawiły.

6. Zastrzeżenie teologii praktycznych

Metoda przejścia od jednej do drugiej fazy społeczeństwa industrialnego — mógłby zauważyć surowy zwolennik teologii praktycznej — jest ściśle określona teorią przeobrażającą się w praktykę, która dialektycznie reaguje razem z praktyką. Między dwiema formami społeczeństwa industrialnego zostaje w ten sposób postawiony stosunek następstwa logicznego i czasowego, umożliwiony przez poprawną teorię. Odnośnie do problemu przejścia, chrześcijanin nie miałby zatem — ściśle mówiąc — nic do powiedzenia. Pozostawałaby mu jedynie co najwyżej, możliwość

podtrzymania eschatologicznej rezerwy przejawiającej się w tym, że nie uważa się szczególnej świadomości historycznej za owoc procesu przejścia, ani też za definitywne wyzwolenie człowieka.

Oдноśnie do tego stanowiska można poczynić dwie uwagi:

a) Stanowisko to łączy religijny moment marksizmu z jego elementem idealistycznym — z filozofii historii — i idzie w kierunku jego możliwego przewyciężenia, ku formie dalszej rewolucji, na bazie zastosowania do samego marksizmu dialektyki auto-transcendencji.

To przewyciężenie marksizmu dokonuje się jednak na linii filozofii działania oraz radykalizuje jego negacje. Rezerwa eschatologiczna staje się w tej perspektywie głęboko dwuznaczna i podatna na przyjęcie dwóch różnych i niezgodnych ze sobą znaczeń: dla jednego z nich — Bóg jest sprawcą wyzwolenia, takie zaś wyzwolenie jest możliwe w historii tylko na sposób obrazu i podobieństwa, w cząstkowych symbolach tego znaczenia, które przekracza je nieskończenie; dla drugiego, po prostu, dialektyka historyczna nie ma nigdy końca, ponieważ zdolność do autotranscendencji, która stanowi istotę bytu ludzkiego, jest potencjalnie nieskończona.

Ten sposób rozumienia historii, jako nieskończonego rozwoju zdolności do samowyzwolenia od wszelkich możliwych więzów, lekceważy najbardziej nowatorski aspekt myśli Marksa, który go przeciwstawia całej tradycji filozoficznej, znajdującej swoje wypełnienie w idealizmie heglowskim. *Proprium* marksizmu tkwi raczej w uznaniu skończoności, w materializmie¹⁰. Ludzie żyją zawsze w obrębie określonych relacji, nie istnieje jakaś „ludzkość”, która mogłaby być uosobiona jako transcendentny lub immanentny podmiot historii; poszczególni ludzie są ograniczeni i skończeni w swych siłach jak i w celach, do których dążą. Celem ludzi nie jest jakieś nieokreślone wyzwolenie (wyjście z niemocy), lecz możliwie maksymalne szczęście, które da się zrealizować na bazie istniejącego poziomu sił wytwórczych i w obrębie formy organizacji społecznej, związanej z ich rozwojem.

W ujęciu tym jest, być może, zawarty sens religijny w większej mierze, aniżeli zwykło się to podkreślać: tylko tam, gdzie człowieka uznaje się i szanuje w jego własnych granicach, możliwe jest poprawne postawienie pytania religijnego.

Niezależnie od swych intencji, teologie praktyczne starają się

¹⁰ Godzą się co do tego: L. Althusser, *Réponse a John Lewis*, Paris 1973 (tłum. włoskie: *Umanesimo e stalinismo*, Bari 1973) i Max Horkheimer, *Materialismus und Metaphysik*, w: *Zeitschrift für Sozialforschung* 2 (1933), wydane na nowo w: *Kritische Theorie*, Frankfurt am Main 1968 (tłum. włoskie: *Materialismo e metafisica*, W: *Teoria Critica*, Torino 1974).

wziąć pod uwagę i docenić ten aspekt marksizmu, który sprawia, że jest on rodzajem teologii ateistycznej, w której człowiek zajmuje miejsce Boga; z tej zaś szczególnej interpretacji wcielenia wypływa prawo władania siłą, co prowadzi w historii do ścieśnienia faktu przebóstwienia człowieka, a przecież teologii te nie znają pesymizmu, szacunku dla dokładności, ducha antysystematycznego, które cechują każdy autentyczny materializm.

b) Przedmiotem poważnej refleksji stał się obecnie w łonie marksizmu związek teoria—praktyka. Praktyka, jak ją pojmował Marks, polega, ogólnie rzecz biorąc, na ludzkiej działalności produkcyjnej. W jego ujęciu, budowa linii kolejowej jest czynem bardziej rewolucyjnym od jakiegokolwiek przepowiadania, albowiem przyspieszając industrializację tworzy masy, które powinny zmierzać do teorii rewolucji mocą samego swego położenia. Wzrost sił produkcyjnych przyspiesza moment, w którym masy te wkroczą w konflikt ze stosunkami produkcji i konieczne stanie się przeobrażenie rewolucyjne.

Z chwilą jednak, gdy zorganizowany kapitalizm stał się zdolny do oddalenia w nieskończoność tego konfliktu, filozofia mieszczańska zbliżyła się w wielkiej mierze do pojęcia praktyki.

Podstawowym zadaniem teorii krytycznej staje się zatem wyodrębnienie własnego pojęcia praktyki od pragmatycznego jej ujmowania.

Rozwój współczesnego społeczeństwa sprawia, że anachronicznym się staje obraz dwóch faz społeczeństwa przemysłowego, z których pierwsza (kapitalistyczna) urzeczywistnia władztwo człowieka nad naturą, ale nie potrafi zorganizować rozumnie i wspólnotowo tegoż władztwa i dlatego to podlega nierozumnym stosunkom społecznym, podczas gdy druga, dzięki społecznej własności środków produkcji i rozumnemu planowaniu ekonomicznemu, realizuje z powodzeniem jedność racjonalności formalnej (władztwo nad naturą) z racjonalnością istotną (skuteczne wykorzystywanie tegoż władztwa celem polepszenia losu ludzkiego). Wyrażając się ściślej, anachronicznym się staje nie rozróżnienie pojęciowe na te dwie fazy, lecz jedynie przeświadczenie, że się one przeciwstawiają sobie nawzajem, akcentując konieczność kolejnego następstwa: najpierw kapitalizm, a następnie — idący tuż za nim, zgodnie ze stosunkowo sztywnym prawem okresów historycznych — socjalizm. Współczesna refleksja społeczna kładzie raczej akcent na nowe pojęcie, jakim jest monopolistyczny kapitalizm państwowy, kwestionujący zasadniczo to liniowe następstwo wraz z powiązaną z nim, wprost lub ubocznie, filozofią dziejów. Analiza kapitalistycznej struktury społecznej ukazuje

jasno fatalność takiego przeobrażenia i takiej racjonalizacji, które prowadzą do planowania kompleksywnego. Pojęcie planowania nie zawiera jednak w sobie elementu przejścia jakościowego do racjonalności istotnej. Dialektyka przemiany ilości w jakość nie ma w tym przypadku, jak się wydaje, zastosowania: chodzi bowiem o to, że rozumne zorganizowanie całego społeczeństwa nie wydaje się rodzić racjonalności jakościowo różnej od racjonalności czysto narzędziowej, jaka wydaje się być typowa dla rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego¹¹. Za pomocą analizy teoretycznej można jedynie stwierdzić samą konieczność przemiany i przeobrażenia. Czy natomiast ta przemiana doprowadzi do zwyczajnej tylko racjonalizacji tego, co już istnieje, czy też do dyktatury totalitarnej, rozciągającej kontrolę policyjną na najmniejsze przejawy istnienia, nie wyłączając tajników sumienia, czy też wreszcie spowoduje przejście do lepszego społeczeństwa — zależy to w wielkiej mierze od współdziałania jakiejś całości czynników, których analiza nie jest w stanie w pełni uwzględnić.

Rzeczywistość jest zawsze bogatsza w możliwości, aniżeli teoria i krytyka nawet względem samych siebie; jednym z warunków autentyczności myślenia teoretycznego jest więc uznanie granic swoich możliwości poznawczych, swojej władzy oraz prawa do wykonywania tejże władzy.

Jesteśmy obecnie świadkami współistnienia zracjonalizowanych rządów..., dążeń do zbudowania społeczeństw wolnych od wyzysku, które by wykorzystały narzędzia ekonomiczne i techniczne naszych czasów w celu umożliwienia doświadczenia pełniejszej i prawdziwszej ludzkości. Każdy z tych systemów ma dokumenty w porządku z punktu widzenia teorii pragmatycznej, która służy mu bądź to jako pośrednik w przejściu do jakiegoś lepszego położenia, bądź też jako czynnik uzasadniający stabilizację stanu aktualnego.

Nie wydaje się w tej sytuacji, by odpowiedzialność chrześcijanina dała się sprowadzić do samego tylko starania się o „rezerwę eschatologiczną” Nie wyszukując jakichś niemożliwych utopii doskonałego społeczeństwa chrześcijańskiego oraz zdając sobie sprawę ze wszystkich ograniczeń, jakie konkretne warunki danego czasu nakładają ich działaniu, chrześcijanie powinni starać się wypowiadać osąd kulturalny na podstawie doświadczenia swej wiary i twierdzić jasno, czym jest promocja, a czym upodlenie człowieka.

¹¹ Por. Max Horkheimer, *Zur Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft*, w: *Gesellschaft im Uebergang* (1972).

7. Problem więzi teorii z praktyką

Również bardziej doświadczeni autorzy marksistowsky stawiają — nie od dzisiaj — pytanie dotyczące istotnej kwestii, jaką jest związek teorii z praktyką. Wobec wieloznacznego charakteru, jaki przyjmują obecnie, w naszych czasach historycznych, przeobrażenia praktyki, nie da się już utrzymać wyjaśnienia, zgodnie z którym zwykła praktyka ekonomiczna tak się zmienia w swym rozwoju, że zaczyna się przeciwstawiać istniejącym stosunkom produkcyjnym.

Ta obiektywna sytuacja uwrażliwia nas na fakt, że w samym marksizmie związek teorii z praktyką może być rozumiany na dwa różne sposoby. Nie są one z konieczności alternatywne, co więcej, niektórzy uważają je nawet za zbieżne, a przecież całościowe znaczenie związku teoria—praktyka ulega zmianie w miarę, jak się zaakcentuje jeden lub drugi z obu tych sposobów jego rozumienia, a także jeden lub drugi element, na który oba te ujęcia techniczne zasadniczo się powołują: naukowość teorii marksistowskiej oraz pragnienie, które ją wyróżnia.

Nie do utrzymania wydaje się być obecnie — ze względów, o których wspomnieliśmy poprzednio — równowaga, jaką między tymi dwoma elementami określił Engels w swym słynnym powiedzeniu o przejściu od socjalizmu utopijnego do naukowego¹². Optymizm poprzedniego stulecia gdzieś się rozplynął i już niewielu tylko spośród nas skłonnych jest do wierzenia, że historia świata urzeczywistnia jakiś cel lub jakąś immanentną sprawiedliwość.

Słowa Salvadora Allende, wypowiedziane w odniesieniu do niszczycieli demokracji chilijskiej: „mają siłę, ale nie mają racji”, wskazują, jak dalece prosta wiara została, w zderzeniu z rozumem i historią, tragicznie okłamana przez obecną sytuację światową także u tych, którzy nie podzielają religijnej koncepcji istnienia. Idealizacja imediatystycznego pojęcia praktyki zawiera w sobie przedmiotowe zespolenie ze złem triumfującym w dziejach, którego rozum krytyczny nie może uznać ani też dzielić ze sobą. Nie jest wcale przypadkiem to, że w tej nowej sytuacji duchowej pojęcie praktyki staje się przywłaszczalne i faktycznie zostaje przywłaszczane przez ideologie popierające formy władania, różne, a przecież każdego dnia coraz to bardziej podobne do siebie...

¹² F. Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Roma 1971². Chodzi o trzy pierwsze rozdziały *Anty-Dühring* (Roma 1968) Wydanie pierwotne tej rozprawki ukazało się osobno, poza dziełem głównym, w Paryżu w 1880 r. pod tytułem: *Socialisme utopique et socialisme scientifique*.

W swej polemice z pragmatyzmem teoria krytyczna musiała podkreślić moment pragnienia, ukierunkowujący teorię¹³. Jego zadaniem jest nie tyle zwykle popieranie rozwoju sił produkcji, przy równoczesnym eliminowaniu przeszkód społecznych, przeciwstawiających się temu rozwojowi, co ukierunkowywanie tegoż rozwoju w stronę celów ludzkich. Nowe siły produkcyjne, materialne i społeczne, stają się zdolne do budowy lepszych warunków ludzkich tylko wówczas, gdy się je włączy w obręb całości kulturowej, która posługuje się nimi w tym właśnie celu. Nowe wartości nie wynikają automatycznie, drogą jakiegoś odbicia, z przeobrażeń technologicznych. Mają one własny proces produkcyjny, którego część konstytucyjną stanowi konfrontacja z tradycją kulturalną poprzednich pokoleń, a — na naszym kontynencie — z dziedzictwem religijno-moralnym judeochrześcijańskim.

Tam, gdzie taka konfrontacja zostaje programowo wykluczona, człowieka skazuje się też automatycznie na niemożliwość zajęcia postawy aktywnej i wypowiedzenie osobistego sądu na temat zmiany: staje on bezbronny wobec nieosobowych sił społecznych, zmierzających obiektywnie do integralnego określenia podmiotowości ludzkiej, celem upodobnienia jej do celu rozwoju, bez naruszenia procesu odtwarzania aktualnych stosunków władzy. W tej perspektywie więź teorii z praktyką winna wyrażać dokładnie i należycie relację zachodzącą między pragnieniem podtrzymywanym w formach religijnych, a możliwą formą jego realizacji. Utworzenie tego rodzaju więzi jest zadaniem wymagającym jeszcze obecnie swej **realizacji**.

Jeżeli teoria krytyczna jest rozpatrywaniem społeczeństwa z punktu widzenia możliwej przemiany zgodnie z pragnieniem szczęścia ludzkiego, to obecnie ona się rozpada: chrześcijanom nie udało się przyswoić jej sobie, oczywiście nie w sensie uzależnienia się od niej, ale w znaczeniu przyjęcia od niej elementu prawdy, jaki ona niewątpliwie zawiera, a którym jest krytyczna koncepcja prawdy, uwzględniająca jej doczesne uwarunkowania; chrześcijanie zachowują więc tylko pragnienie, które nie potrafi być czynnym wobec życia. Pożądający lepszego społeczeństwa nie-chrześcijanie tracą, albo raczej nigdy nie posiadali w sposób po-

¹³ Por. Max Horkheimer, *Il più recente attacco alla metafisica*, w: *Teoria Critica*, dz. cyt., t. II. Polemika ta ukazuje dogłębną wieloznaczność obiegowego pojęcia postępu. Po Oświęcimiu, po dwóch wojnach światowych, po systematycznym, zorganizowanym rozwadnianiu osobowości, za pośrednictwem terroru, po grobach najnowszych wojen kolonialnych, istnieją jeszcze jakie takie motywy, by mówić o promocji, ale również o ontologicznej regresji typowej dla ludzi naszych czasów. Por. rozdział „Dopo Auschwitz” w: *Dielettica negativa* T. W. Adorno, Torino 1970² (oryginał: *Negative Dialektik* [1966]), s. 326 nn.

prawny, słuszne pragnienie, które by wspomogło analizę¹⁴. Jedność teorii i praktyki nie stanowi już więc zwykłej zasady metodologicznej, abstrakcyjnej, a tym samym ważnej w każdym czasie, lecz warunek historyczny, którego brak jest obecnie bardziej odczuwany, albowiem uniemożliwia on poprawne wytyczenie zadania dotyczącego jego realizacji.

Zadanie chrześcijan, by myśleć całościowo (i w jedności) o ewangelizacji i promocji ludzkiej, spotyka się więc z zadaniem wszystkich ludzi dobrej woli, szukających jakiejś drogi wyjścia z kryzysu naszych czasów.

tłum. ks. Julian Warzecha SAC i ks. Lucjan Balter SAC

¹⁴ Może należałoby raczej mówić „ludzie nie-religijni”. Spostrzeżenie to zdaje się wychodzić naprzeciw wnioskowi teorii krytycznej Horkheimera.