

KRYZYS WARTOŚCI

I. O rozumieniu pojęcia kryzysu

1. Pojęcie „kryzys” ma często wydźwięk negatywny. Równoznaczne jest z załamaniem, od którego jakoby nie ma ratunku, które musi skończyć się katastrofą. Ba, jest katastrofą samą. Opowiadamy się tu za pozytywnym rozumieniem tego wyrazu. Termin „kryzys” pochodzi od greckiego słowa *krisis*, rozstrzygnięcie (*krinein*, rozstrzygać). Oznacza przesilenie, wstrząśnięcie, decydujący zwrot. Kryzys zatem to przesilenie, które może, ale bynajmniej nie musi, prowadzić do katastrofy. Jest właśnie — jak w greckim źródłosłowie — **r o z s t r z y g n i ę c i e m**. Rzecz się waży, i może przechylić się, rozstrzygnąć, albo na jedną albo na drugą stronę. Kryzys zawiera ładunek nadziei.

Odnieśmy to do zdrowia człowieka. W medycynie, kryzys oznacza przełom choroby. Proces choroby doprowadza do kryzysu. Kryzys jest nieunikniony, wręcz potrzebny. Ujawni — czy organizm dławiony chorobą wyzwoli z siebie niezbędną odporność, przezwycięży słabość, ozdrowieje. Ale ufamy, że organizm wróci do stanu równowagi, który nazywa się zdrowiem.

II. Problematyka wartości

2. Problematyką wartości zajmuje się szereg dyscyplin naukowych. W pierwszym rzędzie *mater scientiarum*, filozofia. Pojęcie wartości znajdujemy już u Arystotelesa, który odróżniał wartość działań od wartości celów. Wyraz „wartość” zresztą u pisarzy starożytnych i średniowiecznych używany był zamiennie z terminem „dobro” (*bonum*). Zagadnienie wartości pojawia się u Kanta. Filozoficzna teoria wartości, aksjologia, jest wszakże tworem XIX-wiecznym. Do najbardziej znanych aksjologów czasów najnowszych należą: F. Brentano, J. Dewey, N. Hartmann, G. E. Moore, R. B. Perry, H. Rickert, M. Scheler. Polska filozofia wartości ma tak wybitnych przedstawicieli, jak: W. Tatarkiewicz, R. Ingarden, W. Stróżewski, J. Tischner.

Jak stwierdzają sami aksjologowie, niezmiernie trudno jest sformułować jednoznaczną definicję wartości. Zależy to wszak od samej teorii wartości, ta zaś uzależniona jest od ogólnofilozo-

ficznych założeń danej koncepcji. Bardziej słuszne przeto wydaje się ukazać najważniejsze zagadnienia, które podejmuje filozoficzna teoria wartości. Są to: ¹

(i) Kwestia obiektywizmu—subiektywizmu, jak i absolutyzmu—relatywizmu wartości. Kwestie te, angażujące tak ontologię, jak metafizykę i epistemologię, dotycząca zwłaszcza dwóch aspektów: sposobu istnienia wartości oraz istoty wartości. Większość filozofów przychyliła się ku obiektywistycznemu i absolutystycznemu rozwiązaniu tego problemu.

(ii) Zagadnienie stosunku wartości do bytu. Filozofia wartości wyrosła z przekonania o odmienności światów wartości i bytu (Rickert). Stopniowo wszakże (za sprawą Schelera i Ingardena) toruje sobie drogę pogląd, iż wartość, mając swą własną, ontyczną strukturę, domaga się ugruntowania w rzeczy-przedmiocie.

(iii) Zagadnienie klasyfikacji i hierarchizacji wartości oraz ich kryteriów. Wiele jest porządków wartości. Najczęściej stosowana jest klasyfikacja M. Schelera, która dzieli wartości na cztery grupy: a) wartości hedonistyczne, które legitymują niejako przyjemność, wygodę, użycie — jako jedyne wartości pozytywne, oraz odrzucają nieprzyjemność, ból, przykrość — jako wartości negatywne; b) wartości witalne, których nosicielem jest życie, które służą podtrzymaniu zdrowia i życia; c) wartości moralne (duchowe), których rdzeniem jest prawda i dobro; d) wartości religijne, których fundamentem jest *Sacrum*. Wartości tworzą hierarchię. Dzielą się na wyższe i niższe. Na szczycie hierarchii wartości jest wartość najwyższa — *Sacrum*. Wartości moralne są najwyższe spośród wszystkich wartości naturalnych. Wartości witalne są z kolei wyższe od hedonistycznych, które znajdują się na najniższym szczeblu drabiny aksjologicznej.

(iv) Problem poznawczego stosunku człowieka do wartości. Pytania, które się tu wyłaniają, to: Czy wartości są dane tak samo, jak fizyczne cechy rzeczy? Czy angażują sferę poznania, czy sferę emocji? Czy poznajemy je umysłem, logicznym zabiegiem myślowym, czy intuicją?

(v) Problem obowiązywalności wartości. Chodzi tu o to, jaki jest związek ocen, sądów wartościujących z normami oraz towarzyszącymi im sposobami zachowania się. Wartości niosą ze sobą zobowiązania, i to tym większe, im wyżej stoi dana wartość w hierarchii. Przybierają wtedy postać kantowskiego „imperatywu kategorycznego”.

¹ Poniższe uwagi opierają się na: Władysław Stróżewski, *Istnienie i wartość*, „Znak”, Kraków 1981; ks. Józef Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w pracy zbiorowej: *Wobec wartości*, „W drodze”, Poznań 1982.

3. Problematyką wartości zajmuje się szereg dyscyplin humanistycznych i społecznych. Nie sposób mówić o świecie wartości z punktu widzenia wszystkich tych nauk. Proponujemy skoncentrować się na podejściu, które wiąże pojęcie wartości z jednostką, społeczeństwem, kulturą. Chodzi więc o definicje wartości stosowane w psychologii społecznej, socjologii i antropologii kulturowej². Trzeba być świadomym, że i tu, podobnie jak w filozofii, mamy do czynienia z wielością sposobów rozumienia i posługiwania się terminem „wartość”.

4. Definicje psychologiczne określają wartość, najpierw jako element systemu przekonań jednostki o normatywnym bądź nienormatywnym charakterze. Definicje traktujące wartość jako zjawisko psychiczne o poznawczym i zarazem nienormatywnym charakterze wiążą je niekiedy z terminem „postawa”. Jest wszakże jasne, że nie są to pojęcia jednoznaczne. Wartości są głównym komponentem postaw. Są stanem motywacyjno-percepcyjnym, który steruje działaniami; to one określają to, co oczekiwane i pożądane. Poznawczy charakter wartości implikuje również tworzenie skali preferencji zarówno dla motywów i celów, jak i działań. Wartości są celami nie środkami: mają charakter autoteliczny a nie instrumentalny. Wartości mają w systemie przekonań charakter centralny. Traktowanie wartości jako pewnych wewnętrznych celów i przeżyć jednostki nie powinno, oczywiście, przesłaniać faktu, że doznania psychiczne są na ogół uwarunkowane społecznie i cechują się znaczną dozą trwałości.

Wartość może również być przekonaniem jednostki o charakterze normatywnym. Staje się wtedy przekonaniem o tym, jak jednostka powinna lub nie powinna postępować, przekonaniem orzekającym, co jest stanem docelowym wartym lub nie wartym osiągnięcia. Wartość może wiązać się tu z samooceną jednostki, stanowiąc „ja idealne”, czyli normatywny obraz osobowości.

Innym typem psychologicznych definicji wartości są takie, które uwzględniają zarówno stany wewnętrzne, jak i związane z nimi przedmioty zewnętrzne. Pierwsza dostrzega wartość w zdolności przedmiotu do zaspokojenia potrzeb ludzkich, które mogą powstać w zetknięciu z tym przedmiotem. Wartością jest cokolwiek, co tylko może być docenione, być przedmiotem pożądania. Drugie stanowisko powiada, iż przedmiot jest wartością nie dlatego, że może wywołać pragnienia i potrzeby jednostki, ale dla-

² Przedstawia je m. in. Maria Misztal w pracy: *Problematyka wartości w socjologii*, Warszawa 1982. W artykule oparto się na tej klasyfikacji. Por. również: R. M. Williams, *The Concept of Values*, w: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 1968, vol. XVI.

tego, że może je zaspokoić. Wartościami są jakiegokolwiek przedmioty jakichkolwiek potrzeb. Są to przedmioty naszych pragnień. Psychologiczny wymiar tych definicji kryje się w tym, że wartości w przedmiotach istnieją jedynie w połączeniu ze stanami wewnętrznymi jednostki; wartość nieodłączna jest od wartościowania.

5. Socjologiczne definicje wartości to te, które umieszczają wartości w kontekście życia społecznego — środowiska społecznego, grupy lub warstwy społecznej, do których jednostka przynależy i które warunkują sposób myślenia, odczuwania i reakcji swych członków. Inny aspekt socjologicznych koncepcji wartości to uwzględnienie dynamiki przemian społecznych. Życie społeczne jest w nieustannym ruchu: przekształcają się formy życia społecznego, zmianie ulegają normy i systemy wartości. Mamy tu więc do czynienia z tzw. relacjonizmem socjologicznym, który, z jednej strony, odnosi świat wartości do struktury świata społecznego, z drugiej zaś przyjmuje, iż strukturalnej zmianie grup odpowiadają zmiany w układzie wartości i norm społecznych.

Świat wartości jest tak światem indywidualnym, jak społecznym. To indywidualny, konkretny człowiek — wolny i rozumny — dokonuje wyboru między wartościami, akceptuje je lub odrzuca, podejmuje tkwiące w nich zobowiązanie albo się od niego uchyla. Ale świat wartości jest niejako dany jednostce, oczekuje ją już, gdy pojawia się ona na scenie życia społecznego. Przekazywany jest jednostce poprzez proces socjalizacji, który „uczłowiecza” organizm biologiczny, przekształcając go w osobowość, zdolną do nakładania sobie reguł, dyscypliny, wyposażoną w ideały, aspiracje, postawy i wartości. To społeczeństwo tworzy kodeks, system wartości, dokonuje ich hierarchizacji. Wartości stanowią rdzeń życia społecznego — sposobu istnienia i bycia społecznych zbiorowości. Wartości są z kolei podstawą tworzenia i funkcjonowania norm społecznych, które są artykulacją oczekiwań grupy w stosunku do zachowania się jednostki. Normy są instrumentem kontroli społecznej, formułując nakazy-powinności: tak trzeba, i zakazy: tak nie wolno; to one mają do dyspozycji kary i nagrody społeczne, zapewniają zgodność zachowania z istniejącymi w danym społeczeństwie wartościami.

Ow normalny charakter świata wartości odnajdujemy w definicjach Thomasa, Znanieckiego, Beckera, Parsonsa. Wartość nie jest jedynie funkcją preferencji; konieczne jest jeszcze jej uzasadnienie moralne, estetyczne lub intelektualne. Wymiar wolicjonalny, emocjonalny aspekt pragnienia wiąże się ściśle z normalnym elementem powinności. U podłoża wartości leży,

utrzymujące się w danej grupie społecznej lub całym społeczeństwie, przekonanie o tym, czego należy pragnąć.

Cechą charakterystyczną wartości w rozumieniu socjologicznym jest ich interpersonalny, grupowy charakter. Wartości stanowią dla członków grupy płaszczyznę porównywania siebie z innymi, są niejako bezosobowymi i obiektywnymi wymogami narzucanymi przez grupę. Wartości są atrybutem grupy, odzwierciedlają jej cele, stanowią część grupowej ideologii, przyczyniają się do wzrostu poczucia identyfikacji, solidarności wewnętrznej. Mnogość grup społecznych, w których żyje współczesny człowiek, zakłada równocześnie mnogość wartości grupowych. Każda grupa społeczna ma sobie właściwy system wartości. Nie są one jednak sztucznym konglomeratem. Stanowią elementy szerszej, spójnej całości, jaką jest system i hierarchia wartości społeczeństwa globalnego.

Jedną z najszerzej akceptowanych definicji wartości w środowisku socjologicznym jest definicja H. Beckera, będąca rezultatem przeglądu podstawowych sposobów formułowania tego pojęcia w literaturze przedmiotu. Według Beckera wartości to³ „wspólne standardy kulturowe, wedle których można porównywać i osądzać ważkość (*relevance*) — moralną, estetyczną czy poznawczą — tego, co jest przedmiotem postaw, pragnień i potrzeb. Istnieje przekonanie wśród tych wszystkich, którym wspólny jest zespół owych standardów, że są one istotne i że należy je stosować przy nadawaniu wartości przedmiotowi, tzn. odnosząc go do potrzeb, pragnień i postaw, i w ocenie przedmiotu, tzn. porównując jego ważkość z ważkością innego przedmiotu”

6. Trzecią grupę stanowią definicje antropologiczne, które mają za przedmiot wartości kulturowe. Kulturowymi nazywamy te wartości, które dominują w danym społeczeństwie, są wyznawane przez wszystkich lub prawie wszystkich jego członków. Abstrahujemy tu od faktu, że kultura danego społeczeństwa jest w istocie mnogością subkultur — robotniczej, inteligenckiej, chłopskiej czy młodzieżowej. Chodzi o holistyczną koncepcję społeczeństwa jako rzeczywistości specyficznie zintegrowanej. Osią integracji są powszechnie posiadane wartości. Stanowiąc wspól-

³ H. Becker, *Value*, w: *Dictionary of the Social Sciences*, UNESCO 1964, s. 744: „shared cultural standards according to which the relevance — moral, aesthetic or cognitive — of the objects of attitudes, desires and needs can be compared and judged. There is the belief among those who share a set of such standards that they are valid and should be employed in valuing an object, i. e. relating it to needs, desires or attitudes, and in evaluating an object i. e. comparing its relevance with that of another object or other objects”

ne dziedzictwo kulturowe, pozwalają na przewyciężenie różnic wynikających z przynależności klasowej, miejsca zamieszkania, płci, wieku, zajmowanego statusu lub pełnionej roli.

U podstaw kulturowych systemów wartości leżą powszechnie w danym społeczeństwie akceptowane przekonania o charakterze egzystencjalnym. To one — nazywane niekiedy orientacjami wartościującymi — pozwalają na zdefiniowanie bardziej szczegółowych systemów wartości i norm, określenie ich miejsca w całym układzie czy wyznaczenie kierunku, w jakim pójdą zmiany, modyfikacje. To one pozwalają na zbudowanie hierarchii wartości, ustalenie wzorca czy kodeksu postępowania, zespołu kryteriów, według których jednostka wybierze ten właśnie a nie inny sposób zachowania, oceniany jako dobry lub zły, słuszny lub niesłuszny. Antropolog amerykański, C. Kluckhohn definiuje je jako ⁴ „uogólnione i zorganizowane, kształtujące zachowanie pojęcia o naturze, miejscu człowieka w przyrodzie, stosunku człowieka do człowieka i o tym, co godne i niegodne pożądania w otoczeniu społecznym człowieka i w stosunkach międzyludzkich”

III. Religia fundamentem kultury jako systemu wartości

7. Religia — jak to wiemy już od czasów Emila Durkheima i Maxa Webera — jest centralnym, fundamentalnym i permanentnym elementem kultury. Kultura, w swym zasadniczym zrębie, dotyczy świata wartości, znaczeń, symboli. To religia jest poszukiwaniem najbardziej istotnego sensu i znaczenia ludzkiej egzystencji, dokonywaniem nieustannego — i wolnego *ex definitione* — wyboru między wartościami, tworzeniem ich systemów i hierarchii. Kultura jako próba odpowiedzi na podstawowe pytania ludzkiej kondycji — sensu życia i śmierci, definicji lojalności i zawierzenia drugiemu, znaczenia miłości i poświęcenia, wyrozumienia i współczucia, waloru powściągu — jest ze swej istoty religijna.

„Religia i wiara — jak stwierdza ks. R. Rogowski — nie tylko konstytuują autonomiczną wartość kulturową, jaką jest *Sacrum*, ale są elementami dynamizującymi w ogóle procesy kulturotwórcze. I dlatego u podstaw wszystkich wielkich kultur leży inspiracja religijna, dotycząca zarówno kultury materialnej, jak i duchowej, dając w efekcie swoisty typ poznania, form życia spo-

⁴ C. Kluckhohn, *Values and Value-Orientations in the Theory of Action. An Exploration in Definition and Classification, w: Toward a General Theory of Action*, T. Parsons, E. A. Shils (eds.), New York 1962, s. 411.

lęcznego, języka, sztuki, architektury i literatury”⁵. „Jak człowiek, który nie uaktywnia swej religijności, lecz w sposób sztuczny ją „blokuje”, jest wprawdzie człowiekiem..., ale nie dochodzi do swej człowieczej pełni, tak samo kultura..., jeżeli w sposób sztuczny odgradza się od religii i wiary i «blokuje» je, stanowi jakąś niepełną kulturę, nie rozwija się i nie dopełnia”⁶.

8. Człowieka opatruje się różnym mianem: *zoon politicon*, *homo faber*, *homo economicus*, *homo ludens*, *homo hierarchicus*, *animal symbolicum*... Ale człowiek jest — i to może przede wszystkim — *animal religiosum*. Człowiek z natury swej jest istotą religijną. Człowiek — jak mówi E. Fromm — ma zakodowane w swojej naturze jakieś wychodzenie poza swoją ludzką kondycję i szuka ciągle swojego „poza”. Jego „aspiracji nie są w stanie zaspokoić żadne propozycje mieszczące się, nazwijmy to umownie, w granicach ziemi... Człowiek... jest istotą z aspiracjami transcendentnymi”⁷, posiada egzystencjalną potrzebę szukania tego, co absolutne i sakralne.

Ów „głód absolutu” stanowi punkt oparcia dla tworzenia hierarchii wartości. Antoni Gołubiew, autor „Bolesława Chrobrego”, pisał⁸: „Żeby hierarchia wartości mogła mieć sens, musi być jakiś punkt odniesienia, będący czymś bezwzględny i stanowiącym wartość najwyższą... Ten punkt odniesienia poza materię, będący miarą wszechrzeczy i jednocześnie wartością najwyższą, moja matka nauczyła mnie nazywać Bogiem”. Zaś filozof francuski L. le Senne mówił⁹: „Czy można dopuścić, by Byt najwyższy był czymś innym niż wartością?... Gdyby tak nie było, wartość stałaby się jakimś epifenomenem, jakąś emanacją, której pochodzenie nie stanowiłoby dla niej żadnej gwarancji, stałaby się pozorem zwodniczym, przy czym dyskredytacja wartości najwyższej pociągnęłaby za sobą dyskredytację wszystkich innych. Należałoby wtedy przestać mówić w ogóle o wartościach, przestać poświęcać cokolwiek dla ich realizacji. Pozostawałaby tylko śmierć”

⁵ Ks. Roman Rogowski, *Wiara a kultura*, „Communio” 4/1981, s. 101—102. (wersja polska). ⁶ Op. cit., s. 100.

⁷ Ks. Jan Pałyga, *Wiara a sens życia*, „Communio”, Nr 4/1981, s. 120 (wersja polska).

⁸ Antoni Gołubiew, *Dlaczego jestem katolikiem?*, „Znak” 1951, nr 27, s. 39—40.

⁹ „Admettraint-on que la réalité suprême est autre chose que valeur? Elle deviendrait alors un épiphénomène, une émanation que son origine ne garantirait plus, une apparence susceptible de nous decevoir, et. en même temps que la Valeur première, toutes les valeurs seraient discreditées. Il faudrait ne plus la Valeur du tout, ne plus rien sacrifier à la poursuite d'aucune: ce ne pourrait être que mourir”. *Actes du III Congès de Philosophie de Langue Française*, Louvain, Paris 1947.

IV. Kryzys kultury i cywilizacji współczesnej

9. Jan Paweł II, który w swej papieskiej katechezie wielokrotnie podnosił problem wartości, mówił niedawno: „nowoczesna kultura, która przez całe wieki była duszą społeczeństwa zachodniego, a dzięki niemu — w szerokim zakresie — także duszą innych społeczeństw, przechodzi obecnie kryzys: już nie jawi się jako zasada ożywiająca i jednocząca społeczeństwo... Ta utrata mocy życiowych i wpływu zdaje się mieć podłoże w kryzysie prawdy. Sens prawdy pod każdym względem uległ poważnemu zachwianiu... ostatecznie chodzi tu o kryzys metafizyczny... Obiektywne widzenie prawdy często jest zastępowane stanowiskiem subiektywnym, bardziej lub mniej spontanicznym. Moralność obiektywna ustępuje miejsca etyce indywidualnej, w której każdy zdaje się być sam dla siebie normą działania i godzi się na wymagania wierności wyłącznie wobec tej normy. Kryzys pogłębia się jeszcze bardziej, gdy efektywność zajmuje miejsce wartości. Wskutek tego pojawiają się wszelkiego rodzaju manipulacje i człowiek czuje się coraz bardziej zagubiony — jeśli chodzi o wartości — coraz bardziej niepewny, odnosi wrażenie, że żyje w społeczeństwie, w którym brak elementów pewnych oraz ideałów” (przemówienie pt. „Kultura i perspektywy przyszłości świata” na Uniwersytecie w Coimbra, Portugalia, 15 maja 1982 r.).

10. Problem kryzysu kultury współczesnej nurtuje od początków stulecia najwybitniejsze umysły. Podejmowali go: Oswald Spengler (*Der Untergang das Abendlandes*, 1918), Ortega y Gasset (*La Rebellion de las Masas*, 1929), Christopher Dawson (*Progress and Religion*, 1929), Arnold J. Toynbee (*A Study of History*, to t. 1934—1954), Karl Jaspers (*Die Geistige Situation der Zeit*, 1932), Karl Mannheim (*Diagnosis of Our Time*, 1943), Johan Huizinga (*Geschonden Wereld — Gdy zamilkną działa*, 1945), Pitrim Sorokin (*The Crisis of Our Age*, 1945), Emanuel Mounier (*Pour un temps d'Apocalypse*, „Esprit”, 1947), Daniel Bell (*The End of Ideology*, 1960; *The Cultural Contradictions of Capitalism*, 1976).

Wszyscy oni wykrywają te same objawy kryzysu kultury i cywilizacji współczesnej: sekularyzację i odejście od religii jako źródła wartości i norm postępowania; nieuznawanie tradycyjnej hierarchii wartości; relatywizm i subiektywizm moralny; odrzucenie autorytetów; prymat wartości zmysłowych nad wartościami duchowymi; hedonizm, oportunistyczny, utylitaryzm; pogłębiający się stale rozbrat między rozwojem nauki i techniki, postępem materialnym a postępem duchowym; nihilizm, poczucie beznadziejności, absurdalności życia i świata. Wszystkich ich łączy przeko-

nianie, iż mamy do czynienia ze zmierzchem — w tej czy innej postaci — kultury i cywilizacji europejskiej, z zanikiem jej sił twórczych. Pierwsza i druga wojna światowa, obie rozpętane w Europie, hitleryzm, totalitaryzm, zagrożenie, podeptanie człowieczeństwa, zniewolenie narodów — są tego miarą i świadectwem zarazem.

V. Kryzys kultury kryzysem wartości moralnych

11. Kryzys kultury w dobie obecnej jest kryzysem wartości moralnych. Kultura jest ethosem, czyli (Heidegger przypomniał nam utracony sens tego słowa) „budowaniem miejsca zamieszkania dla człowieka”. „Wartości moralne — pisał D. von Hildebrand¹⁰ — są najwyższe spośród wszystkich wartości naturalnych... Wartości moralne są węzłowym problemem świata; brak moralnych wartości jest największym złem, gorszym niż cierpienie, choroba, śmierć, gorszym niż upadek kwitnących kultur”

Ład moralny kultury wypływa z doświadczenia i przeżywania *Sacrum* jako Wartości najwyższej. Można by zapytać: czy nie jest możliwe stworzenie etyki i moralności bez religii? Nie sposób tego negować. Każdy mógłby przytoczyć przykłady szlachetnych, wytrwałych i ożywionych najlepszymi intencjami wysiłków w tej dziedzinie. Zauważyć trzeba wszakże, że chodzi tu raczej o indywidualne i niezbyt liczne przypadki. Próby takie podejmują najczęściej jednostki, które sprawy etyki postawiły w samym centrum swej profesjonalnej aktywności, ponadto jednostki uformowane w kręgu kultury którejś z wielkich religii, których kodeks moralny wykazuje zbieżność czy wręcz identyczność z ethosem danego wyznania. Utopijne natomiast są próby zbudowania przez kulturę całego rozległego społeczeństwa globalnego etyki bez religii, takiej etyki, która by ludzkie „bycie w prawdzie”, godność i niezależność istoty ludzkiej oraz otwarcie się na drugiego człowieka uczyniła rdzeniem powinności moralnych. Tak zwana etyka niezależna wspiera się zazwyczaj o zasadę antropocentryzmu. Nieuchronnym rezultatem jest ubóstwienie człowieka, postawienie człowieka na miejsce Boga. Słusznie wszakże mówi ks. J. Tischner¹¹: „Nadzieja religijna... przywraca... idei człowieka jej właściwe wymiary. W centrum «przykazań» religijnych znajduje się idea «bliźniego»: «kochaj bliźniego». Bliźni jest podobny do mnie, zatem nie jest Bogiem... Tak więc religia wyodrębnia wnikliwie

¹⁰ Dietrich von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, w: *Wobec wartości*, cyt. wyd.

¹¹ Ks. Józef Tischner, *Wobec wartości i nadziei*, cyt. wyd., s. 145.

te oczekiwania, których zaspokojenie zależy od drugiego człowieka, od tych, których zaspokoić nie może, bowiem nie do niego są adresowane". A jakże często wtedy, w ślad za orientacją antropocentryczną miejsce religii transcendentnej zajmują religie sekularne, które obiecują doczesne zbawienie za cenę zawłaszczenia ludzkim sumieniem i ludzką godnością.

12. Kryzys kultury w dobie obecnej to nic innego niż Nietzscheańskie „przewartościowanie wartości”. Systemy wartości, którym brak owej fundamentalnej „zasady ożywiającej i jednoczącej społeczeństwo”, jaką jest moralność o charakterze religijnym, przestają być wewnątrznie spójne, jasne i zrozumiałe. Co więcej, dochodzi do konfliktu między poszczególnymi systemami wartości, których nosicielami są poszczególne grupy czy instytucje w obrębie systemu globalnego; miast wspierać i uzupełniać się nawzajem, współzawodniczą one między sobą o kształt, jaki mają przybrać ludzkie postawy, motywacje, działania. Jakże jednak nierówny jest często stosunek sił pomiędzy nimi: jedne wykazują agresywną ekspansywność, wspierane są nieraz przez cały arsenał środków nowoczesnego państwa, mają do dyspozycji *mass media*, sprzyjają im dominujące prądy w nauce, sztuce, literaturze; drugie zatraciły jakby siłę wewnętrznego przekonania i zdolność przekonywania i przyciągania innych, wykazują postawę zniechęcenia, kapitulacji.

Zakłóceniu czy wręcz załamaniu ulega obowiązująca hierarchia wartości. Kryteria pozwalające porządkować wartości na wyższe i niższe, autoteliczne i instrumentalne doznają pomieszania. Co było dotąd na szczycie hierarchii, zostaje strącone na sam dół. Co było na dole, winduje się, często *per fas at nefas*, w górę. Nie ma jednoznacznych, pewnych i stałych punktów odniesienia, brak „gruntu pod nogami”. Pojawiają się dwuznaczne sytuacje, poszerza się sfera szarości między dobrem a złem, nagminna jest niejasność, nieostrość oceny w odniesieniu do tego, co słuszne, dobre, dopuszczalne.

Rezultatem może być moralna ambiwalencja, zagubienie, niepewność; ale może też dojść do polaryzacji postaw. Po jednej stronie — pozostanie wierność — wzmocniona jeszcze świadomością zagrożenia, przeświadczeniem, że czas próby domaga się dawania świadectwa — tradycyjnej hierarchii wartości, po drugiej — wystąpi skrajny indywidualizm, subiektywizm i *laissez-faire*'yzm w zakresie moralności, postawienie ludzkiego „ego” nad wszystkie inne wartości, odrzucenie jakichkolwiek inhibicji, norm i sankcji, które mogłyby krępować wolność jednostki w dążeniu do „szczęścia”

VI. Kryzys wartości — zjawiskiem uniwersalnym?

13. Kryzys wartości w dobie obecnej objął wszystkie dziedziny życia. Systematyczna analiza wykryłaby deprecjację czy degradację wartości, które odnoszą się do takich spraw, jak: obrona naszego biologicznego istnienia (chronienie dobra tak szczególnej wartości, jakim jest życie ludzkie); obrona godności, niezależności, wolności człowieka; obrona prywatności; zadośćuczynienie potrzebie zaufania; zapewnienie sprawiedliwości; zapobieganie konfliktom społecznym; organizowanie życia zbiorowego.

14. Oto kilka przykładów deprecjacji tych wartości, które kiedyś były w szczególnej estymie.

(i) Wartości osobiste. Najwyższą wartością osobistą jest godność ludzka. Maria Ossowska mówi, iż „ma godność ten, kto umie bronić pewnych uznanych przez się wartości, z których obroną związane jest jego poczucie własnej wartości i kto oczekuje z tego tytułu szacunku ze strony innych”¹². Wiąże się z tym postulat szanowania ludzkiej godności, czy — jak to ujmuje chrześcijańska antropologia filozoficzna — osoby ludzkiej — stworzonej na obraz i podobieństwo Boga, obdarzonej duszą nieśmiertelną. Rzeczą karygodną jest przeto jakakolwiek forma godzenia w godność człowieka — zniewaga, zniesławienie, poniżenie, upokorzenie, pozbawienie środków do życia, przemoc fizyczna. Efektem takich poczynań może być degradacja moralna osoby, zniszczenie osobowości. Dochodzi do ostatecznego załamania, gdy człowiek zapał się jakiejś wartości, którą dotąd uznawał, i to zapał się publicznie. Niekiedy będzie to ta forma ludzkiej słabości, którą nazywamy oportunizmem, a która „świadczy o tym, że człowiek nie potrafi zrealizować swoich wartości bez rezygnacji z dania wyrazu własnemu obliczu i własnym przekonaniom”¹³. Niekiedy ktoś woli nie żyć niż dopuścić do obniżenia swojej wartości w oczach cudzych i własnych. „Istnieje granica, do której gotów jest bronić własnego istnienia, bo gdyby ją przekroczył, życie straciłoby wszelką wartość”¹⁴.

Najwyższą bohaterską formą samoobrony przeciw moralnej degradacji człowieka, jego godności, jest poświęcenie własnego życia za innego człowieka. To przypadek Maksymiliana Kolbe. Jego ofiara to odpowiedź na pogardę okazaną tej wartości, jaką stanowi godność ludzka.

(ii) Świadomość winy i poczucie wstydu. Ruth Benedict odróżnia tzw. kultury winy od kultur wstydu. Społeczeństwo, które

¹² Maria Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa 1970, s. 59.

¹³ Maria Ossowska, op. cit., s. 64.

¹⁴ Maria Ossowska, op. cit., s. 57.

wdraża ludziom absolutne reguły moralne, oparte o religijne przekonania, i które liczy na rozwijające się i działające w ludziach sumienie, jest kulturą winy. Społeczeństwo, w którym największym nieszczęściem jest utrata twarzy, które wzór działania opiera na wrażliwości na sankcje zewnętrzne, na opinie innych, jest kulturą wstydu. Przykładem pierwszego typu są chrześcijańskie społeczeństwa Europy czy Stanów Zjednoczonych, przykładem drugiego — Japonia. Oczywiście idzie tu o dominujący rys danej kultury. Wstyd jest również właściwością kultury winy, tak jak wina jest właściwością kultury wstydu.

Ludzie coraz mniej trapią się z powodu czynów, które kiedyś poczytywano za powód do poczucia winy, coraz słabiej działa sankcja wewnętrzna, jaką jest wyrzut sumienia. Nie ma świadomości występku, nie ma żalu, pragnienia ekspiacji. Konfesjonał zastąpiony został przez gabinet psychiatry. Jest tak i dlatego, że człowiek słabiej niż przedtem czuje się moralnie związany ze swoją grupą, wyznawanym przez nią ethosem i krzewionym przez nią wzorem osobowym. Sfera dozwoloności, indyferencji grupy na potępiane kiedyś postępowanie poszerzyła się niepomrotnie. Oburzenie moralne — jak mówi socjolog amerykański D. Riesman — staje się niemodne.

Podobnie jest i z poczuciem wstydu, które jest „bolesnym uprzytomnieniem sobie własnej bezwartościowości, wpływającej z obawy, iż inni bądź zasłużenie nami gardzą, bądź też gardziliby, gdyby znali całą prawdę” (B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*). Szerzy się brak wrażliwości na ludzką opinię, gdy idzie o postępowanie, które kiedyś obniżało daną osobę w oczach bliźnich; ba, wręcz wyzywa się w tym względzie opinię publiczną, za nic sobie mając niesmak czy pogardę otoczenia. Rodzi się zjawisko zwane *moral insanity*.

Ów zanik poczucia wstydu występuje obecnie nagminnie w dziedzinie erotyki. Idzie tu nie tylko o przekraczanie szóstego przykazania. W grę wchodzi jeszcze naruszenie sfery prywatności. Szerzy się pornografia (w którą wciąga się nawet dzieci). Coraz częstsze staje się zespołowe uprawianie erotyki, kopulację uprawia się na scenie, na oczach innych. To, co było najbardziej intymną sprawą ludzką, staje się własnością publiczną. Uregulowanie popędu seksualnego, jego skanalizowanie, zinstytucjonalizowanie, ujęcie w karby norm, tabu, sankcji — jest jednym z najważniejszych elementów procesu hominizacji. Czyżbyśmy wraz z zanikiem czy osłabieniem poczucia wstydu, intymności, prywatności aktu seksualnego byli świadkami regresu tego procesu?

(iii) Cnoty miękkie. Tak je nazwał Adam Smith, który był

nie tylko autorem *Bogactwa narodów*, ale i *Teorii sentymentów moralnych*. Stoją one na straży pokojowego współżycia, realizują się w stosunkach z innymi ludźmi. E. Dupréel słusznie przeto określa je jako cnoty prowadzące do dobrych uczynków (*vertus de bienfaisance*).

Cnoty miękkie układają się w pewien porządek hierarchiczny. Na szczycie znajduje się wartość-przykazanie, które zostawił nam Chrystus: miłość bliźniego. To nie tylko wrażliwość na cudze cierpienie. Współczucie — jak mówi M. Scheler — jest doznaniem reaktywnym, podczas gdy miłość jest aktywna. Jest doznaniem pierwotnym. Nie kocha się bowiem za coś. Miłość bliźniego jako wartość moralna jest na wskroś społeczna: realizuje się w postawie, działaniu wobec drugiego człowieka. „Wartości etyczne — mówi ks. J. Tischner¹⁵ — pojawiają się w naszym życiu wtedy, gdy w polu naszej świadomości staje jakaś osoba”

Następna jest życzliwość — arystotelesowska *eunoia*, która „podobna jest do przyjaźni, ale nie jest przyjaźnią, gdyż można darzyć życzliwością także osoby nieznane i to bez ich wiedzy” (*Etyka nikomachejska*). Koncepcja życzliwości odgrywa naczelną rolę w etyce Hume’a. W polskiej filozofii wartości jej rzecznikiem — opatrując ją nazwą: życzliwość powszechna — był Czesław Znamierowski. Uczynił z niej rdzeń wartości i norm moralnych. „Normami moralnymi — pisał — są te normy, które bezpośrednio dyktuje życzliwość powszechna”¹⁶.

Dalej — braterstwo. „Miłość bliźniego — pisze M. Ossowska — może występować w różnych stosunkach społecznych: stosunku z góry na dół i z dołu do góry... Gdy miłość bliźniego przebiega w stosunkach symetrycznych, nazywane bywa zwykle braterstwem. Braterstwo zakłada równość pod jakimś względem”¹⁷. Pojęcie braterstwa wyrasta z chrześcijańskiej personalistycznej koncepcji człowieka. Z przekonania, że jednostka ludzka stanowi odrębną i autonomiczną wartość; że — właśnie — ludzie są równi. Ludzie w istocie rzeczy są i pozostaną nierówni co do swych właściwości ciała i umysłu. Różnorodność ich uzdolnień i talentu i wynikająca stąd różna instrumentalna wartość w wykonywaniu zawodów lub spełnianiu funkcji społecznych, jest przyczyną ich nierówności i nierównego pod tym względem traktowania. Ale istnieje podstawowa, metafizyczna równość ludzi. Wszyscy bo-

¹⁵ Ks. Józef Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, cyt. wyd., s. 58.

¹⁶ Czesław Znamierowski, *Naczelną normą moralną i jej pochodne*, *Studia Filozoficzne* 1957, nr 3.

¹⁷ Maria Ossowska, *Normy moralne*, cyt. wyd., s. 182.

wiem są dziećmi „Ojca, który jest w niebiesiech”, wszyscy zostali odkupieni przez Syna.

Pojęcie braterstwa, równości, od czasów Rewolucji francuskiej wpisały w swe programy wszystkie ustroje polityczne. Wprowadza się w ten sposób w życie — świadomie czy nieświadomie — etyczne wskazania nauki Chrystusa, niepojęte, niezrozumiałe, nadto śmiałe na swój czas, z trudem torujące sobie drogę w praktyce społecznej i politycznej (samego Kościoła nie wyłączając, choć tu zasada egalitaryzmu i ruchliwości społecznej były od początku silniejsze niż w instytucjach politycznych). Egalitaryzm wiąże się tu z zasadą sprawiedliwości społecznej. Charakterystyczna dla tych procesów jest wszakże postawa roszczenia różnych grup społecznych, domagających się równych uprawnień i szans. Chodzi tu zatem o realizację wąskich niekiedy interesów grupowych, czemu towarzyszą stany napięcia i konfliktu. Gubi się po drodze chrześcijańska zasada braterstwa i chrześcijańska koncepcja współżycia społecznego, zasadzająca się na uznaniu wartości osoby ludzkiej i dążeniu do uczynienia ludzi, którzy są nierówni w sensie biologicznym i instrumentalnym, równymi w sensie personalistycznym.

Wreszcie — tolerancja. Locke rozumiał tolerancję jako niewywieranie przymusu przez panującą religię państwową. Tolerancja to uznawanie prawa innych ludzi do wyznawania odmiennych poglądów i odmiennego niż nasze postępowanie. Rodzą się tu niespokojne pytania: Czy wolno tolerować zachowania, które potępiamy? Jakie powinny być granice naszej wyrozumiałości? Jakże często jednak te niepokoje są podstawą rygoryzmu moralnego, związanego z poczuciem wyższości, braku wyrozumiałości, nietolerancji.

Do owych cnót miękkich należą jeszcze¹⁸: opiekuńczość w stosunku do słabszych, altruizm, bezinteresowność, delikatność, dobroć, łagodność, ofiarność, uczynność, uprzejmość, ufność, współczucie, wyrozumiałość. Deprecjacja cnót miękkich nie jest cechą li tylko naszej epoki. Odrzucenie ich zalecał już Kallikles w *Gorgiaszu*. Ale w erze wielkich zdepersonalizowanych zrzeszeń, atomizacji społecznej, anonimowości, samotnego tłumu, urzeczowienia stosunków społecznych, przewagi postawy „mieć” nad „być” znajdują one szczególnie bogatą pożywkę. Wstydzimy się tych wartości, uważamy je za słabość, nie mamy na nie czasu, przeszkadzają nam one w realizacji indywidualnych celów — w zrobieniu kariery, urzędowania się w życiu. Tymczasem wszystkie one

ε Wylicza je Maria Ossowska, op. cit.

łagodzą współzycie społeczne, nie dopuszczają do konfliktów. Ale bodajby chodziło tylko o względy funkcjonalne. Czyż nie stanowią potrzeby serca? Czy na tej cienkiej, wątlej nici cnót miękkich nie zawisła egzystencja gatunku *homo sapiens*?

(iv) Rejestr wartości — tego, czym żyjemy, według czego postępujemy i dokonujemy wyboru — podlegających deprecjacji byłby długi. Odnależlibyśmy między nimi: patriotyzm; ład społeczny, demokrację (która według Tocqueville'a nie jest niczym innym niż zdolnością stanowienia praw, będących emanacją dążeń społeczeństwa); wykształcenie (uczenie się) innowacyjne; pracowitość (etyka pracy zastąpiona została *leisure ethic*, która patrzy na pracę jako ofiarę z własnego czasu, niezbędną do zorganizowania sobie życia poza nią); życie nienarodzone; rodzicielstwo; perspektywę czasową (taką, w której dominuje raczej czas przyszły niż teraźniejszy, co pozwoliłoby na wyrzeczenie się przyjemności doraźnych, hedonistycznych, wynikających z impulsu chwili — na rzecz późniejszych, większych, trwalszych).

VII. *Ricorso* religii jako fundamentu systemów wartości

15. Wartości podlegają niezliczonym naciskom dążącym do wniesienia doń zmian. Koncepcja jednego miernika podstawowego, za pomocą którego można mierzyć działania, zachowania, określać preferencje, wyważać wady i zalety oraz analizować przyszłe konsekwencje obecnych rozstrzygnięć, rozwiłała się jakby, ustępując miejsca złożonym i dynamicznym systemom wartości. Nie sposób wymienić tych wszystkich czynników, które warunkują przemiany w systemach i hierarchii wartości. Jedne — poprzez zmianę postaw, warunkują zmiany celów, inne warunkują zmiany zachowań, konieczne do realizacji tych celów. Działają tu siły wyzwolone przez cywilizację współczesną: industrializacja, eksplozja demograficzna, urbanizacja, demokratyzacja i masowość procesów społecznych, szybkość przemian, rewolucja w środkach informacji i komunikacji, złożoność i współzależność elementów. Do głosu dochodzi wspomniany uprzednio relacjonizm socjologiczny.

Istotę przemian w świecie zachodnim stanowi wszakże odejście od religii (owo według określenia socjologa amerykańskiego Daniela Bella, wielkie socjologiczne *crossover* kultury zachodniej) jako źródła wartości, norm i sposobów zachowania. Zmiana objęła przede wszystkim inteligencję. Racjonalizm i liberalizm XVIII wieku, pozytywizm, ewolucjonizm, scjentyzm, materializm, katastrofizm, egzystencjalizm XIX i XX wieku — oddalały coraz bar-

dziej myślicieli i twórców od religii. Wydawało się, że religia sakralna, transcendentna jest nie do pogodzenia z królestwem postępu, rozumu, wolności, tym wszystkim, co pod szyldem nowoczesności zapanowało niepodzielnie nad umysłowością zachodnią. Doszło również — w XIX wieku, kiedy to pojawiła się kwestia robotnicza — do ostrego przedziału między pracą fizyczną a religią. To nie w chrześcijaństwie a w religiach sekularnych szukano sprzymierzeńca w dążeniu do wyzwolenia od ucisku i wyzysku.

Kryzys kultury współczesnej — przypomnijmy słowa Jana Pawła II — jest kryzysem prawdy. Człowiek współczesny, na wielkich połaciach globu i w różnych systemach gospodarczych i społeczno-politycznych odchodzi od Tego, który jest Prawdą, odchodzi od *Sacrum* jako Wartości najwyższej, od religii. Postulat: żyć w prawdzie ma wiele wymiarów. Chodzi najpierw o prawdę mowy: dawanie świadectwa prawdzie; zdolność zajęcia jednoznacznego stanowiska zgodnie z wezwaniem: „Niech wasza mowa będzie: Tak, tak, nie, nie”; nie przyłączanie się do współtworzenia kłamstwa — poprzez wypowiedanie czy akceptację półprawd i niedomówień. Ale chodzi nie tylko o prostą zgodność wypowiedzianych przez nas sądów z rzeczywistością, co o styl, o sposób bycia. Chodzi o prawdę bycia, o to, by *verbum facere seipsum* — czynić prawdziwym samego siebie, a więc tworzyć własnym postępowaniem klimat prawdy¹⁹. Chodzi dalej o to, by nie dopuścić do degradacji mowy publicznej. Tak jak są zatrute studnie, tak może być zatruta i mowa. „Można ulec zniewoleniu nie tracąc, ściśle biorąc, mowy ojczyściej, ale tracąc wartość mowy jako narzędzia wspólnotowego trwania, odzierając mowę publiczną z sensu, powodując, że rytualny frazes pozbawiony somatycznej wartości, unieruchamia i zastępuje myśl wszelką”

Najbardziej dramatycznie proces sekularyzacji przejawia się w Europie. „Nigdzie może — mówił Jan Paweł II w przemówieniu do biskupów Europy, 20 VI 1979 — tak bardzo wyraziście jak na naszym kontynencie nie zarysowują się nurty negacji religii, śmierci Boga, programowej sekularyzacji, zorganizowanego i agresywnego ateizmu”. Tam, gdzie religia zachowała swój walor, sekularyzacja wtargnęła w dziedzinę religii przez wyodrębnienie, odłączenie *Sacrum* od życia, „zwykłego”. Sfera *Sacrum* jest coraz wyraźniej oddzielana, w czasie i przestrzeni, od sfery *profanum*, ulega również ograniczeniu do najbardziej niezbędnego

¹⁹ Ks. Jan A. Kłoczowski, *Dekalog*, w: *Wobec wartości*, cyt. wyd., s. 211.

minimum (zamknięte na głucho kościoły na Zachodzie poza godzinami nabożeństw — są tego przykładem).

Przyjęcie religii jest owocem wolnego wyboru. „Człowiek — mówił w Coimbra Jan Paweł II — podobnie jak kultura, którą tworzy, mogą nadużywać wolności, do której mają prawo. Tak kultura, jak i jej twórca mogą ulec pokusie domagania się dla siebie od Boga całkowitej niezależności. Może nawet dojść do buntu przeciw Bogu”. Ale kultura, która straciła swój fundament religijny, niezdolna jest wtedy do podjęcia swego podstawowego zadania, „którym jest przyczynianie się do wewnętrznego wzrostu człowieka na całej linii jego prawdziwego istnienia” Kultura, która odżegnuje się od religii, hołduje w rzeczywistości jej surogatom — kultowi człowieka, nadczołowieka, ludzkości, bezklasowego społeczeństwa, postępu, rozumu, nieskrępowanej wolności itp. Wartości te stają się swoistym „bogiem” dla tych wszystkich, którzy zaprzeczyli istnieniu Boga transcendentno-osobowego. Max Scheler mówi, że człowiek wierzy albo w Boga, albo w bożki-idole. Podobny sens posiada wypowiedź Mirce’a Eliade: „Nie można wykorzeńić Absolutu, można go tylko zdegradować”. Pojawiają się wtedy „falszywe imperatywy bytowania człowieka”, wtedy też pojawiają się „wszelkiego rodzaju manipulacje wobec człowieka, kultury, społeczeństwa”. *Conditio sine qua non* odnowy kultury, jej tworzenia i podnoszenia jej żywotności jest przywrócenie organicznej więzi między kulturą a religią.

16. Do tego wniosku dochodzą współczesne nauki społeczne — socjologia, antropologia kulturowa, psychologia. Obserwujemy dramatyczną rehabilitację *Sacrum*, wartości religijnych, wymiaru transcendentnego.

Niekiedy przybiera to charakter suchej konstatacji. „Występowanie wartości nakreśla granicę między obiektywnością a subiektywnością, dzieli fakt od sądu, to, co „jest naprawdę” od tego, co „powinno być”, naukę od etyki, nauki ścisłe od humanistycznych, środki od celów, a nawet — to, co racjonalne, od tego, co irracjonalne. Kiedy mowa o wartościach naukowcy naszego wieku czują się zakłopotani. Istniały ruchy dążące do wyeliminowania wartości z nauki pozytywistycznej”²⁰.

Niekiedy przybiera to charakter dość bezradnego pytania, jak u Darwina w jego *Descent of Man*²¹: jak wyjaśnić ludzką wrażli-

²⁰ James W. Botkin et al. *No Limits to Learning: A Report to the Club of Rome*, 1979, s. 99.

²¹ Przypomniał to niedawno ks. Józef Życiński, *Język i metoda*, Kraków 1983; por. również jego: *Paradoks wierności*, Tygodnik Powszechny, 3-10 IV 1983, nr 14-15 (1762—1763).

wość na wyższe, nieskończone wartości, takie jak fascynacja pięknem czy delikatność sumienia, skoro cechy te nie służą ewolucyjnym prawom walki o byt? Owe uznanie szczególnej pozycji człowieka w świecie przyrody ożywionej ze względu na kultuwanie przezeń wartości, które mają apragmatyczny charakter i mogą utrudnić dobór naturalny i *survival of the fittest* wyrazili również wybitni antropologowie amerykańscy, Leslie A. White i Alfred L. Kroeber.

Niekiedy wreszcie przybiera to charakter prognozy, jak u Daniela Bella, koryfeusza amerykańskiej socjologii. Pisze on²²: „Prawdziwym problemem nowoczesności (*modernity*) jest problem wiary. Używając niemodnego terminu, jest to kryzys duchowy, gdyż nowe punkty zaczepienia (*anchorages*) okazały się złudne, zaś stare zostały unicestwione. Jest to sytuacja, która wiedzie nas z powrotem do nihilizmu; gdy nie ma przeszłości ani przyszłości, istnieje tylko próżnia... Co pozwala człowiekowi, gdy świecki system znaczeń okazuje się być iluzją, trwać przy rzeczywistości? Zaryzykuję niemodną odpowiedź: powrót w zachodnim świecie do jakiejś koncepcji religii”

Odbiciem nastrojów i tendencji znamionujących religijne *ricorso* są tytuły artykułów w prasie zachodniej. Gdy „Time” (8 IV 1966) oznajmiał na okładce: „God is dead”, to „L’Express” w kilkanaście lat później (22 XII 1979) obwieszczał: „Le retour de Dieu”, zaś „The Economist” (5 IV 1980) głosił o: „Religion resurrected”

17. Jan Paweł II wypowiedział na V Sympozjum Rady Episkopatów Europy (4—8 IX 1982) znamienne słowa: „Kryzysy człowieka Europy są kryzysami człowieka chrześcijanina. Kryzysy europejskich kultur są kryzysami kultur chrześcijańskich... kryzys i napięcie wśród Europejczyków i w Europie są kryzysem i napięciem wewnątrz chrześcijaństwa i Kościoła w Europie” Kościół winien więc ewangelizować „samego siebie”, by w ten sposób sprostać oczekiwaniom współczesnego człowieka”. Wewnątrz Kościoła i chrześcijaństwa należy więc przede wszystkim szukać przyczyn i dróg rozwiązania kryzysu wartości. Ufność Papieża roku 2000 (wedle określenia R. P. Bruckbergera) ma oparcie w „prawdzie i Łasce Chrystusa, Zbawcy człowieka, tego Centrum Kosmosu i historii”

²² Daniel Bell. *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York 1976, s. 28—29.