

DOŚWIADCZENIE GRANICY ETYKA SPOŁECZNA WOBEC KRYZYSU IDEI POSTĘPU

I. DOŚWIADCZENIA GRANICY W NOWOŻYTNEJ IDEI POSTĘPU

1. O „pierwszym” doświadczeniu granicy

„Siły wytwórcze, którymi rozporządza ludzkość, są niezmiernie. Wydajność gleby można podwyższać w nieskończoność przez stosowanie kapitału, pracy i nauki. (...) Kapitał powiększa się z każdym dniem, siła robocza rośnie wraz z ludnością, a nauka z każdym dniem coraz bardziej podporządkowuje człowiekowi siły przyrody”¹. W dobre sto lat po tych stwierdzeniach, jakie F. Engels kierował przeciwko Malthusowi², Aleksander Sołżenicyn pisze do radzieckich przywódców: „Znaleźliśmy się w ślepych zaułku, musimy zawrócić. Cały «nieskończony postęp» okazał się bezsensownym, rozpaczliwym, nieprzemyślanym do końca marszem ludzkości w ślepy zaułek. Zachłanna cywilizacja „nieustającego postępu” załamała się i stoi w obliczu końca”³.

Co się właściwie stało w czasie, jaki dzieli te dwa cytaty? Czy ludzie i ludzki świat idą naprzód i na czym ów postęp polega — co do tego spierano się niemal od początków filozofii greckiej po czasy nowożytne. „Nadzieja postępu — zauważa Helmut Kuhn — walczyła z lękiem przed regresem i rozkładem”⁴. Dopiero potem myślenie w kategoriach postępu stało się „przemocną rzeczywistością”⁵. Skąd ta rzeczywistość czerpie swoje siły? Helmut Kuhn widzi tu trzy składniki: „Tak jak fizyka wyzwoliła siły przyrody i umożliwiła ich wykorzystanie, tak współczesna gospodarka rynkowa wyzwoliła drzemiące w człowieku siły rywalizacji, a demokracja — siły ambicji. Nieznana wcześniej dynamika.

¹ F. Engels, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1976, s. 772.

² Por. K. Scholder, *Grenzen der Zukunft. Aporien von Planung und Prognose*, Stuttgart 1973, s. 17.

³ A. Sołżenicyn, *Offener Brief an die sowjetische Führung*, Darmstadt 1974, s. 21.

⁴ H. Kuhn, przedmowa do książki: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* (wyd. Helmut Kuhn i Franz Wiedmann), München 1964, s. 10.

⁵ Tamże.

zrodzona w Europie i w Stanach Zjednoczonych, opanowała dzieje powszechne”⁶.

Presja takich bez wątpienia widocznych „postępów” musiała oczywiście stworzyć ową „religię postępu”, która — jak pisze Wolfgang Seibel — „ujmuje całą historię jako stały rozwój «od gorszego ku lepszemu» (Kant)”⁷. Ta obrosła ideologią „idea postępu, wokół której koncentrowała się cała myśl historiozoficzna XVIII i XIX w. — powiada Karl Löwith — została skompromitowana przede wszystkim od czasu pierwszej wojny światowej”⁸. „Cierni doświadczenia Hiroshimy” spotęgował wątpliwości i nakazał pilniej skupić się nad zadaniem, które Helmut Kuhn formułuje w ten sposób: „Należy zbadać sens postępu, będącego siłą napędową współczesnego świata”⁹. Błąd wiary w postęp polegał na przeniesieniu „obowiązujących w naukach przyrodniczych i w technice zasad akumulacji, zasad wzrostu wartości wiedzy, na dziedzinę ducha, kultury, humanizmu” — aby raz jeszcze odwołać się do Wolfganga Seibla¹⁰. „Pierwszy” kryzys nowożytnej idei postępu wywołało zatem doświadczenie obu wojen światowych. Wojny były owym doświadczeniem granicznym, którego wynik brzmi: „Postęp (...) zasługuje na uznanie i aprobatę. Ale zarazem należy uznać, że postęp ogranicza się do znaczącej wprawdzie, lecz przecież w całej konstrukcji bytu podrzędnej tylko sfery. Zakreślenie owej granicy winno pomóc w przywróceniu równowagi między siłami postępu a siłami zachowawczymi”¹¹.

2. „Drugi” (dzisiejszy) kryzys idei postępu

Ta ostatnia, jak również poprzednio cytowane uwagi Helmuta Kuhna, pochodzą z roku 1962. Kto jednak gotów był wówczas wysłuchać przesłania? Poza członkami Powszechnego Towarzystwa Filozoficznego w Niemczech, którzy na VII Kongresie Towarzystwa w 1962 r. zajmowali się tym tematem, doprawdy niewielu. Wydawało się, przynajmniej w obrębie świata zachodniego, że ludzkość wyciągnęła nauczkę z pierwszego kryzysu postępu i zamierza poczynić pewne poprawki. Bezprzykładny rozwój

⁶ Tamże, s. 11.

⁷ W. Seibel, *Ende des Fortschritts*, *Stimmen der Zeit* 99 (1974) 361.

⁸ K. Löwith, *Das Verhängnis des Fortschritts*, w: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, s. 19.

⁹ H. Kuhn, *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, s. 11.

¹⁰ W. Seibel, *Ende des Fortschritts*, wyd. cyt., s. 361.

¹¹ H. Kuhn, *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, s. 12.

ekonomiczny okresu powojennego, względne zamknięcie systemu zachodnich sojuszy pod przewodem... potęgi światowej, jaką były Stany Zjednoczone, widowiskowo kosmiczny (należałoby raczej powiedzieć: ziemski) charakter amerykańskich przedsięwzięć — wszystko to doprowadziło do odrodzenia się, a nawet do ponownej kulminacji owej idei postępu, której wszystko wydaje się wykonalne i która z zasady nie widzi granic postępu naukowo-technicznego i społeczno-ekonomicznego. „Jest to mały krok dla człowieka, ale wielki krok dla ludzkości” — oświadczył latem 1969 r. zdumionej Ziemi pierwszy człowiek na Księżycu. Nadszła druga fala oświecenia: dzięki skokowemu rozwojowi nauk humanistycznych i społecznych będzie można wreszcie zabrać się za najślabsze ogniwo w łańcuchu postępu technologicznego — za tę „wadliwą konstrukcję”, jaką jest człowiek.

Jak sobie to wyobrażali prorocy i apostołowie wiary w postęp, możemy się dowiedzieć na przykład z wydanej w 1970 roku książki Alvina Tofflera: *Szok przyszłości*. Toffler widzi siebie jako inżyniera społeczeństwa, poniekąd jako optymistycznego Geорга Orwella. Chce — jak czytamy na skrzydełkach obwoluty niemieckiego wydania — pokazać „czy i jak jednostka potrafi sprostać niesłychanym zmianom zachodzącym w jej otoczeniu i życiu duchowym i fizycznym” (na pytanie, czy jednostka potrafi temu sprostać, pada oczywiście odpowiedź twierdząca) oraz „jak przez świadomą adaptację można bez szkód i strat współkształtować i przetrwać przyszłość”. „Bez wątpienia — czytamy z tyłu na okładce słowa Edwarda S. Cornisha, prezesa *World Future Society* — jest to jedna z najważniejszych książek dwudziestego stulecia!”¹² — rozśpiewana i reześmiana Ameryka, można rzec. W gruncie rzeczy książka ta w chwili, gdy się ukazała, była już nieaktualna. Już wtedy bowiem idea postępu przeżywała swój drugi, jeszcze bardziej zasadniczy kryzys. Jak się zdaje, kryzys ten — ze względu na jego historyczne konsekwencje w sferze świadomości i ze względu na jego przyczyny — charakteryzują trzy związane z sobą wydarzenia, które chciałbym tu krótko nazkicować:

a) Droga wiodąca do „świadomej adaptacji” (Toffler) kończy się u granic „wielkiej odmowy” (Marcuse). Rozruchy studenckie pod koniec lat sześćdziesiątych, które szybko przeniosły się z Ameryki do Europy, zapowiadały — niezależnie od swoich złożonych przyczyn — zasadnicze przemiany w duchowym układzie

¹² A. Toffler, *Der Zukunftsschock*, Bern 1970 (cytaty pochodzą z tekstu zamieszczonego na skrzydełkach obwoluty). Wydanie polskie: *Szok przyszłości*, Warszawa 1974.

„atmosferycznym” Wątpliwości, jakie budziła „obiegowa mądrość”, pogłębiały się. Zaczęto dostrzegać różnicę między ilością a jakością dobrobytu. Dająca się liczbowo wyrazić wielkość produktu społecznego nie daje pojęcia o tym, czy społeczeństwo naprawdę staje się coraz bardziej sprawiedliwe, wolne, ludzkie. Ale gdzie wobec tego szukać tych wskaźników? Tu otwiera się luka, dla której wypełnienia jak stworzona wydawała się filozofia szkoły frankfurckiej. Nie ulega wątpliwości, że renesans późnomarksistowskiej myśli wyostrzył naszą świadomość tej problematyki. Pytanie jednak czy renesans ten — na przykład wezwanie Marcuse’a do „wielkiej odmowy” — zbliżył nas do rozwiązania problemu.

b) Droga wiodąca do „zakończenia historii” skończyła się u „granicy wzrostu”. Hans Freyer w swojej *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* zalicza wiarę w „możliwość zakończenia historii” do wielkich utopii ludzkości — realizację tej utopii zdawało się obiecywać społeczeństwo uprzemysłowione¹⁴. Decydujące ideologie XIX w. — nacjonalizm, kapitalizm, socjalizm — jako typowo „optymistyczne systemy ideowe”¹⁵ karmiły się każda na swój sposób, tą wiarą w możliwy koniec historii powszechnej, osiągalny środkami technologicznymi i socjologicznymi, względnie były wyrazem tej wiary. Ideologie te okazały się niezwykle odporne: po każdej klęsce odrastają im nowe głowy. Teraz jednak wydaje się, iż natknęły się na nieprzekraczalną granicę: granicę wzrostu. Tezy, formułowane w tej dziedzinie, są znane. Wiążą się głównie z nazwiskami takimi jak Forrester, Meadows, Mesarovic, Pestel, oraz z Klubem Rzymskim, i wyrażają się w formule: ludzkość nie może trwać przy dotychczasowej koncepcji wzrostu, jeśli chce się uchronić przed katastrofą. Prędzej czy później, w każdym razie w przeciągu stu lat, niezbędne po temu „rezerwy” wyczerpią się, nie będzie można zapewnić „równowagi” pięciu czynników: wzrostu zaludnienia, produkcji żywności, produkcji energii, zużycia surowców i zanieczyszczenia środowiska¹⁶. Oczywiście tak opisane „granice wzrostu” teoretycznie nie mogą

¹³ J. K. Galbraith, *Spoleczeństwo dobrobytu. Państwo przemysłowe*, cz. 1, Warszawa, s. 25—37.

¹⁴ H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955, s. 62—78.

¹⁵ Por. K. Scholder, *Grenzen der Zukunft...*, s. 21.

¹⁶ Jay W. Forrester, *Der teuflische Regelkreis. Das Globalmodell der Menschheitskrise*, Stuttgart 1971; D. Meadows i in., *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Reinbek bei Hamburg 1973; M. Mesarović, E. Pestel, *Menschheit am Wendepunkt. 2. Bericht an den Club of Rome zur Weltlage*, Stuttgart 1974.

podważyć wiary w to, że uruchomione przez ludzkość siły postępu doprowadzą do zakończenia historii. O tyle jednak godzą w dominujące ideologie postępu, że — jak trafnie zauważa Klaus Schilder — „nie istnieje dziś na Zachodzie ani na Wschodzie teoria społeczna, która nie byłaby zbudowana na wizji stałego wzrostu gospodarczego”¹⁷.

c) Droga wiodąca do królestwa totalnej i autonomicznej wolności kończy się u granic rosnącej wzajemnej zależności wszystkich. Okres powojenny, ogromny „postęp” technologiczny i socjologiczny, jaki się wówczas dokonał, bezsprzecznie wzbogacił nowożytną historię wolności — i tak uwikłaną w rozmaite ideologie — o kilka fantastycznych wariantów. Z jednej strony mamy do czynienia z całkowitą indywidualizacją rozumienia wolności, które zarazem odrzuca wszelkie normy etyczne jako „heteronomiczne”. Typowe dla tych ujęć jest hasło „Lust ohne Last” — przyjemność bez obciążeń. Z drugiej strony dominują zbiorowo układane wolnościowe programy polityczno-społeczne, które chcą wmówić jednostce, iż wolność jest dla niej tożsama z podporządkowaniem się — bądź mądrości „wielkich przywódców”, bądź racchubom „ruchu wyzwolenia narodowego”, bądź zasadzie nieograniczonego wzrostu osiągnięć. Wszystkie te związane z postępem oczekiwania mają jeden wspólny element — domagają się wolności dla jednostki, dla grup albo narodów autonomicznie (w imię izolowanej, nigdzie nie zakorzenionej jednostki, „klasy”, narodu albo „ruchu”), a tym samym kosztem wolności innych. W jak małym stopniu myślenie takie jest naprawdę postępowe, tego dowodzi już prosty fakt, że przy rosnącym podziale pracy i rozwoju wiedzy całości społeczeństwa nie można już pojmować i kształtować z punktu widzenia jednostki, lecz raczej z punktu widzenia uwarunkowanej podziałem pracy solidarności wszystkich jednostek. Im bardziej jednak rosną społeczne powiązania, tym bardziej godny byt jednostki zależy od „porządności” całego społeczeństwa. Zasada ta obowiązuje nie tylko w obrębie poszczególnych społeczeństw, ale coraz bardziej na poziomie światowym — o czym szeroka publiczność mogła się z grubsza przekonać, gdy w wyniku wojny Jom-Kippur użyto „broni olejowej”. Wzajemna zależność wewnątrz społeczeństw przerasta w globalną wzajemną zależność, ponieważ faktycznie urzeczywistniamy wszyscy jeden i ten sam świat. I nie ma drogi, która prowadziłaby gdzieś obok niego. System techniczno-ekonomiczny, jaki ludzkość rozwinęła, aby przetrwać, staje się coraz bardziej wewnętrznie

¹⁷ K. Scholder, *Grenzen der Zukunft...*, s. 83.

powiązany, zagęszcza się, komplikuje, a tym samym staje się też coraz bardziej podatny na kryzysy, wrażliwszy. Wyjaskrawiając sytuację, można powiedzieć, że zbliżamy się do punktu, gdzie mamy już tylko alternatywę: jeden świat albo żaden! Zarazem jednak zakreślona zostaje granica owego myślenia w kategoriach postępu, które kieruje się pozornymi wartościami „autonomicznej wolności” i „wyzwolenia narodowego”. Świadomość tego związku — w połączeniu z widocznymi już „granicami wzrostu” — wyznacza dotychczasowe apogeum „drugiego” kryzysu idei postępu. Jego absolutne apogeum mamy zapewne dopiero przed sobą.

II. Życie na granicy — rozważania społeczno-etyczne

Usiłowaliśmy naszkicować „pierwsze” i „drugie” graniczne doświadczenie nowożytnej idei postępu¹⁸. Dziś łatwo jest zarejestrować kryzys, trudniej już podać właściwą diagnozę; teologiczna — tzn. dokonana z perspektywy wiary chrześcijańskiej — interpretacja kryzysu i wyprowadzenie odpowiednich postulatów pod adresem chrześcijaństwa i Kościoła chrześcijańskiego wymaga ogromnej ostrożności; najtrudniej jednak wywieść i uzasadnić wnioski dotyczące całej społeczności ludzkiej w dziedzinie etyki społecznej, czyli stworzyć konkretną i polityczną etykę kryzysu postępu.

Etyka społeczna, także i przede wszystkim chrześcijańska etyka społeczna, stała się przezorna. Musi nie tylko zapewnić sobie nowe podstawy teoretyczno-poznawcze, ale także dbać, by jej głos docierał do pozostałych nauk humanistycznych i społecznych¹⁹. Drugie ryzyko teoretyczno-poznawcze polega na tym, że w dyskusji na temat kryzysu postępu wchodzi w grę wiele danych o charakterze hipotez bądź prognoz. Gdyby jednak politycy czekali na ścisłe potwierdzenie się określonych prognoz, mogłoby być za późno na działania. Jeśli np. Klub Rzymski ma rację i faktycznie w przeciągu życia dwóch pokoleń dojdziemy do ostatecznych granic wzrostu, to aby zapobiec katastrofie, polityka musi zmienić kierunek na długo, zanim znajdziemy się bezpo-

¹⁸ W sprawie diagnozy dzisiejszego kryzysu postępu por. też *Das Problem des Fortschritts — heute*, (wyd. Rudolf W. Meyer), Darmstadt 1969; *Fortschritt* (wyd. Hermann J. Meyer, Otto Saame), Mainz 1970; *Können wir unsere Zukunft überleben?* (wyd. George R. Urban), München 1973; *Fortschritt im heutigen Denken?* (wyd. Norbert A. Luyten), Freyburg/München 1974.

¹⁹ Por. R. Henning, *Sachgesetzlichkeit und Ethik*, Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 11 (1970) 9—20.

średnio na granicy. Polityk w żadnym razie nie może unikać pytania „co powinniśmy czynić”. Czy może mu w tym pomóc etyka społeczna? W drugiej części niniejszych rozważań chciałbym przynajmniej zarysować kilka punktów orientacyjnych.

1. O czym zapomnieliśmy

Jak wiadomo, zgrzeszyć można zarówno przez zaniechanie dobra, jak przez czynienie zła. Jeśli dziś nasza idea postępu przechodzi kryzys, musimy przede wszystkim zadać pytanie, czego zaniechaliśmy albo o czym zapomnieliśmy, skoro do tego doszło.

a) Różnica między „zmianą” a „postępem”. Niewątpliwie zachodzi postęp techniczno-naukowy w sensie rozwoju wiedzy i coraz większej władzy nad przyrodą. Postęp ekonomiczny częściowo stąd wynikający, ma swój aspekt ilościowy, jak zwiększenie podaży towarów i usług, oraz jakościowy, jako wzrost wydajności gospodarczej i możliwe wskutek tego np. skrócenie czasu pracy. Najtrudniej jest zdefiniować i zmierzyć postęp społeczno-kulturalny. Chodzi tu o zmiany w społecznych stosunkach między ludźmi i zmiany instytucji, które są podstawą tych stosunków: polityczne, systemy ustrojowe, zróżnicowanie prawa, powiązania światowej gospodarki, struktura takich instytucji społecznych, jak rodzina, terenowe organa komunalne, oświata, aby wymienić tylko kilka przykładów. Każda zmiana w jednym z tych sektorów wywiera z reguły wpływ na wszystkie inne. Tak na przykład możliwe dzięki industrializacji zróżnicowane zaspokojenie potrzeb — samo w sobie będące niewątpliwie postępow — prowadzi do dużej ruchliwości poziomej i pionowej. Ruchliwość zwiększa szanse „spełnionej egzystencji”, ale może je także zmniejszać: konieczność wielokrotnego w ciągu życia zmieniania zawodu i nawiązywania nowych stosunków społecznych i towarzyskich prowadzi nierzadko do nerwic, przemęczenia, izolacji, samotności. Zauważmy zarazem, że „postęp” w jednym sektorze ludzkiej kultury może być okupiony „regresem” w innym sektorze. Nawiązując do wyobrażeń o postępie zazwyczaj bez namysłu utożsamiają „zmianę” i „postęp”. Chętnie też sięgają się wówczas do magicznego słowa „reforma”. Jako coś oczywistego przyjmuje się dewizę: to, co jest możliwe z punktu widzenia techniczno-naukowego i ekonomicznego, jest też urzeczywistniane, bez względu na ludzki sens tak pojmowanego postępu. Zapomnieliśmy zastanowić się, w jakich warunkach zmiany powodują postęp, a w jakich odnoszą wręcz przeciwne skutki. Dlatego, aby zacytować Eberharda Jungla, „dziś bardziej niż kiedykolwiek ważne jest, by człowiek na-

uczył się ponownie dostrzegać różnicę między sobą a swoimi wytworami”²⁰. I — należałoby dodać — by krytycznie obserwował ową granicę, poza którą jego własne wytwory obracają się przeciwko niemu. Za Theodorem W. Adorno można by powtórzyć: „Postęp to opór stawiany na każdym stopniu własnym wytworom, a nie poddawanie się stopniowemu procesowi”²¹.

b) Konieczność ascezy. O czym zapomnieliśmy? Rozróżnianie między człowiekiem a jego wytworami okaże się pomocne tylko pod warunkiem, że znajdziemy odpowiedź na pytanie o sens ludzkiej egzystencji. Nie jest przypadkiem, że owego sensu zaczęto na nowo poszukiwać w okresie drugiego kryzysu idei postępu. W ideologiach postępu takie pytanie o sens przegrywało wobec wyobrażeń, iż cnotę można zastąpić techniką. Wszak technika pod wieloma względami ułatwiła nam życie. Nie powinniśmy zapominać, ile jej zawdzięczamy. Nasz błąd polega na tym, że zwykłą w dziedzinie techniki łatwość wykonywania rzeczy przenosimy na siebie samych, że sądzimy, iż szczęście jest czymś wykonalnym. Nie tylko świat, także człowiek staje się „materiałem”, którym można manipulować. Chęć zastąpienia cnoty techniką można porównać do magii. Otóż tego rodzaju magiczne praktyki mszczą się. Ciekawe, że ktoś taki jak Max Horkheimer właśnie z tego względu wykazuje pewne zrozumienie dla stanowiska encykliki *Humanae vitae*, w przeciwieństwie np. do hedonizmu Herberta Marcuse’a. Sens, spełnienie życia można wobec nadmiaru możliwości — nadmiaru który jest antropologiczną stałą, ale który dziś, dzięki cywilizacyjnemu postępowi, stał się szczególnie kuszący — znaleźć tylko przez ascezę, w rezygnacji nie tylko ze zła — to bowiem jest oczywiste — ale także w rezygnacji z tego, co dobre, na rzecz tego, co lepsze. Gdybyśmy my, chrześcijanie, mieli zapomnieć o tej prawdzie — co byłoby dosyć niepokojące — uświadomi ją nam dziś biologiczna i filozoficzna antropologia, wystarczy przytoczyć nazwiska Adolfa Portmanna, Arnolda Gehlena, Konrada Lorenza, Joachima Illiesa.

c) Perspektywa całości. O czym zapomnieliśmy? Chciałbym, po trzecie, wymienić perspektywę całości, na którą składa się człowiek i jego świat.

Do istotnych kulturowych determinantów nowożytności należy emancypacja „nauk pozytywnych” spod władzy teologii. Konieczność tego „jakościowego skoku” w teorii nauki potwierdził raz

²⁰ E. Jünger, *Der Schritt des Glaubens im Rhythmus der Welt*, W: *Das Problem des Fortschritts — heute*, s. 148.

²¹ T. W. Adorno, *Fortschritt*, W: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, s. 48.

jeszcze dobitnie Sobór Watykański II, wskazując na „względna autonomię” dziedziny kultury²². Jak wiadomo, nie poprzestano jednak na owej „względnej” autonomii. Postęp opóźnia się lub utoyka, jak to dziś widać, nie tylko wskutek nadmiernej dominacji teologii, ale również dlatego, że inne nauki wysuwają absolutystyczne roszczenia. Kryzys dzisiejszego myślenia w kategoriach postępu polega nie na ostateku na tym, że z wolna zarysowują się granice takiej autonomii. Każdy poniekąd dosiadłszy „konika” swojej częściowej dyscypliny pogalopował w innym kierunku, aby „zapewnić sobie szczęście”. Tymczasem jednak „mamy taką sytuację” (jak mówił Konrad Adenauer), w której nie można „zapewnić sobie szczęścia”, nie mając na względzie szczęścia powszechnego. Aby przezwyciężyć kryzys idei postępu, konieczny jest nowy jakościowy skok w teorii nauki. To, co naprawdę godne i warte człowieka, a tym samym „postępowe”, można poniekąd rzetelnie uchwycić tylko w perspektywy tego wszystkiego, co nauka i historyczne doświadczenie potrafią powiedzieć o człowieku. Po rozpadzie „utopii technicznej” — mówi Hermann Boverter — zaczyna się rozpadać także utopia polityczno-społeczna²³. Czy starczy nam pokory, by wyznać, że zapomnieliśmy o całości? Sobór Watykański II stwierdza, że aby Kościół zrozumiał „znaki czasu”, potrzebna jest „zwłaszcza pomoc ze strony ludzi świeckich, którzy znajdują się na różnych instytucjach i zawodach oraz rozumieją ich wewnętrzny duch (logos), bez względu na to, czy są chrześcijanami, czy nie”²⁴. Być może słowa te — pod ciśnieniem kryzysu postępu — nie przeminą bez echa. Może świeckim utopistom łatwiej będzie uznać względność właściwej im metody myślenia, gdy się im powie, że chrześcijańska doktryna społeczna również nie podsuwa „systemu”, a co najwyżej konstrukcję otwartych twierdzeń, jak to kiedyś określił Hermann Josef Wallraf²⁵. Otwartych w tej mierze, że zasady, na jakich się opierają, są — zgodnie z tym, jak chcą je rozumieć wyznawcy — koniecznym i niezbywalnym, ale bynajmniej nie wystarczającym (tzn. nie rozwiązującym wszystkich problemów) wkładem w całokształt spraw ludzkich. Ze zinstytucjonalizowanym marksizmem do tej pory nie można było na ten temat rozmawiać. Garaudy, Machovec, Gardavsky byli pod tym względem wyjątkami. Pewne nadzieje natomiast można wiązać z wypowiedziami

²² Por. KDK 36 i 41.

²³ Por. H. Boverter, *Das utopische Denken*, Stimmen der Zeit 99 (1974) 388.

²⁴ KDK 44.

²⁵ H. J. Wallraf, *Die katholische Soziallehre — ein Gefüge von offenen Sätzen*, W: *Normen der Gesellschaft*, Mannheim 1965, s. 27—48.

takimi jak Adolfa Portmanna — rozróżnia on mianowicie pierwotną i wtórną wizję świata, przy czym ta ostatnia właśnie jest odpowiedzialna za kryzys, w jakim się znajdujemy. Jest to ten „typ umysłowości”, który skrajnie rozbudowuje myślenie racjonalne, a zależną odeń technikę uważa za istotny cel ludzkich działań. Ten rozwój wytwarza pewien sposób widzenia świata, który także w życiu poszczególnej jednostki, w długim okresie dzieciństwa, stopniowo zajmuje miejsce pierwotnego sposobu widzenia świata i zamiast prawdy naiwnego doświadczenia wprowadza nową prawdę: naukowe, teoretyczne widzenie świata. Owo przedstawienie w wyniku współczesnego rozwoju badań naukowych jest tak znaczące, że jedynie tę drugą wizję uważa się za słuszną i prawdziwą. W jej blasku ginie zupełnie ta inna prawda — prawda pierwszego świata naszych zmysłów. Niezaprzeczalna duchowa wielkość i potęga tej drugiej wizji świata i jej prawdy każe nam zapomnieć, że właśnie z niej wyrosło zagrożenie naszego ludzkiego bytu”²⁶.

Portmann nie ignoruje zatem racji tej „drugiej wizji świata”, fatalne jest raczej to, że zafascynowani nią — jeśli można tak rzec — zapomnieliśmy o pierwszej albo pierwotnej całościowej wizji. Na koniec Portmann zadaje pytanie — nieco sceptycznie, ale z nadzieją zwracając się w stronę Kościoła — gdzie należy szukać „duchowej instancji, która mogłaby się dziś autorytatywnie przeciwstawić tej dominującej linii, rozwoju, która mogłaby położyć kres wszelkiej przesadzie, wszelkim nadużyciom, wciąż jeszcze eufemistycznie nazywanych «wzrostem»”²⁷.

2. Co powinniśmy zrobić?

Stajemy zatem przed drugim pytaniem: co powinniśmy, co możemy uczynić wobec granicznych doświadczeń, które stały się dziś udziałem tylu koncepcji postępu. Uświadomić sobie sytuację, wrócić do zapomnianych prawd, to już więcej niż nic. Ale może uda się powiedzieć coś konkretniejszego? Oto kilka uwag.

a) Przewyciężyć ograniczenia „myślenia jednowymiarowego”. Tym samym nawiązujemy — tylko słownie, co należy wyraźnie zaznaczyć — do Herberta Marcuse’a. Merytorycznie, jak wykazał przekonująco Hans Sachsse, utopia Marcuse’a nie wychodzi ani o krok poza słuszenie przez niego krytykowane myślenie jednowymiarowe. Marcuse uważa, iż „pełna automatyzacja (...) sta-

²⁶ A. Portmann, *Grenzen des Wachstums*, Süddeutsche Zeitung z 24 VII 1973; ten sam problem w szerszym ujęciu w: Adolf Portmann, *Naturschutz wird Menschenschutz*, Zürich 1971.

²⁷ Tamże.

nowi historyczną transcendencję ku nowej cywilizacji” — a tym samym pozostaje w obrębie kategorii „technicznej wykonalności”²⁸. Należałoby raczej odwołać się do Adolfa Portmanna. Problematyka wydaje się jednak bardziej złożona, niż to dostrzega Portmann. Proponowałbym sformułować zadanie następująco: chodzi o to, by myślenie w kategoriach nauk przyrodniczych powiązać z socjologicznym „poszukiwaniem rzeczywistości” (Helmut Schelsky) oraz z perspektywą filozoficzno-teologicznej antropologii i wizji świata. Grożące krótkimi spięciami jednowymiarowe myślenie opanowało nie tylko ideologię nieograniczonego postępu; coraz zasadniejsze wydaje się podejrzenie, że właśnie ten typ myślenia odpowiedzialny jest za katastroficzne prorocтва Klubu Rzymskiego. Zwrócił na to uwagę tybiński teolog i socjolog Klaus Scholder w swojej książce *Grenzen der Zukunft. Aporien von Planung und Prognose*, z punktu widzenia teorii poznania najważniejszej pracy, jaka ukazała się na temat granic wzrostu²⁹. Scholder bada teoriopoznawczą jakość studiów MIT Forrestera, Meadowsa i innych, oraz przedstawia w zarysie kontrmodel, który jest równie zasadny według teorii prawdopodobieństwa, a z którego wynikają „całkowicie przeciwstawne konsekwencje” dla ludzkich działań: „Konieczne jest nie ograniczanie wzrostu, ale celowe spotęgowanie. Według założeń kontrmodelu ogólne ograniczenie wzrostu zgodnie z propozycjami Meadowsa prowadzi właśnie do kryzysu, któremu ma zapobiec. Niezbędne jest zastosowanie wszystkich naszych technicznych i ekonomicznych możliwości i zdolności. Tylko w ten sposób zdołamy uporać się z najistotniejszymi problemami przyszłości, mianowicie z problemem wzrostu zaludnienia i powszechnej sprawiedliwości społecznej”³⁰.

Etyka społeczna nie potrafi sama rozstrzygnąć tego sporu. Może jednak ostrzegać przed zbyt pochopnie stosowanymi i na wpół tylko słusznymi teoriami, które raczej pogłębią niż zlikwidują kryzys, na przykład przed tezami Carla Amery’ego, który pisze: „Sytuacja nakazuje docenić nawet najbardziej bezwzględne alternatywy. Jedną z nich byłaby globalna dyktatura, która nieprzygotowanej ludzkości narzuci w ostatniej chwili okrutną drogę rozsądku. Zgodnie z prognozami MIT chodzi o lata: tylko w porę dokonane przestawienie naszej aktywności przed lub około 1975 r. zdołałoby uchylić katastrofalne skutki w skali światowej (...), to znaczy, że prawdopodobnie w pewnym momencie ludzkość i tak musiałaby uciec się do brutalnych środków represji. Nie-

²⁸ H. Sachsse, *Technik und Verantwortung. Probleme der Ethik im technischen Zeitalter*, Freiburg 1972, s. 88 i n.

²⁹ Por. przyp. 3.

³⁰ K. Scholder, *Grenzen der Zukunft...*, s. 54.

wątpliwie lepszym rozwiązaniem byłby oświecony absolutyzm władzy rozciągającej się na cały świat i wyposażonej we wszelkie środki policyjne”³¹. Otóż takie bezlitosne konsekwencje są całkowicie pozbawione teoretycznopoiznawczych podstaw, nawet jeśli pominąć już ich politologiczną nierealność.

Co zamiast tego? Przewycięzenie myślenia jednowymiarowego wymaga, po pierwsze, intensywnego dialogu między wszystkimi naukami oraz opracowania na tej podstawie teorii działania dotyczących człowieka i jego przyszłości. Wymaga, po drugie, rezygnacji z parykularnej polityki uwzględniającej jedne interesy kosztem innych. Na dłuższą metę w grę wchodzi tylko alternatywa: wojna wszystkich przeciwko wszystkim, grożąca poważnymi skutkami dla ludzkiej cywilizacji, albo globalna solidarność, która będzie rzetelnie dążyła do sprawiedliwej równowagi interesów skali światowej. Po trzecie, należy przewyciężyć ową jednowymiarową ideologię, dla której przeszłość jest tylko historią, a terażniejszość tylko miejscem budowania przyszłości. Karl Steinbuch nie waha się określić tego, co sumarycznie nazywamy tradycją jako wyniku „niezmierzonego historycznego procesu optymalizacji”³². Konrad Lorenz ostrzega przed „zerwaniem z tradycją”, przed „zgubnym poglądem, że nauka potrafi w sposób racjonalny i z niczego stworzyć całą kulturę ze wszystkim, co do niej przynależy”³³. Kryzys postępu narzuca pytanie o to, co w ludzkiej kulturze i historii nie poddaje się manipulacji. Człowiek nie jest „istotą naturalną” ale „istotą kulturalną”, mówi nam Arnold Gehlen³⁴. Może przeżyć tylko pod warunkiem, że zapomni o dojrzewających przez tysiąclecia doświadczeniach z samym sobą. W obliczu rozrastającej się „kultury świata przemysłowego”³⁵ chodzi o to, by doprowadzić do dialogu zachodniej tradycji takich doświadczeń z doświadczeniami innych kręgów kulturowych, na co zwraca uwagę także Hans Sachsse³⁶. To również byłoby przewycięzeniem jednowymiarowego myślenia. W tym kontekście należałoby również zapytać krytycznie, czy takie pojęcie natury, jakie zawiera się w katolickiej idei prawa naturalnego, oddaje sprawiedliwość wszystkim wymiarom czło-

³¹ C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek bei Hamburg 1972, s. 244.

³² Karl Steinbuch, *Kurskorrektur*, Stuttgart 1973^s, s. 154.

³³ K. Lorenz, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, München 1973, s. 70.

³⁴ Por. A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Reinbek bei Hamburg 1961 passim, zwł. s. 78—92.

³⁵ Por. tamże, s. 132—134.

³⁶ Por. H. Sachsse, *Technik und Verantwortung...*, s. 60—64.

wieczności i ludzkiego świata. Przypisywanie chrześcijaństwu i jego etyce głównej winy za to, że skutki współczesnych ideologii postępu zaprowadziły nas w ślepy zaułek — jak utrzymuje Karl Löwith, a ostatnio także Carl Amery — uważamy za niezbyt fair. Adolf Portmann, pod tym względem świadek raczej bezstronny, zaprotestował zdecydowanie przeciwko tej „legendzie ciosu sztyletem”³⁷. Nie znaczy to, że w takich półprawdach nie kryje się jakaś słuszność. Norbert Lohfink wykazał, że istnieją naprawdę problematyczne wykładnie Księgi Rodzaju 1, 28³⁸. Friedrich Beutter dowodzi, że pojęcie natury używane w encyklice *Gaudium et spes* „nie jest w stanie” przedstawić plastycznie „zależności człowieka od możliwie nietkniętej biosfery i funkcjonujących ekosystemów”³⁹. Dlatego należy koniecznie — jak to formułuje Martin Rock — centralne dla etyki społecznej pojęcie „powszechnego dobra” umieścić w innym wymiarze. Takie „naturalno-kreaturalne odniesienie nie jest wprawdzie w klasycznej koncepcji powszechnego dobra (i prawa naturalnego) *explicite* wykluczone, ale nie jest też dość mocno podkreślone”⁴⁰. I w tym miejscu należy od razu ostrzec przed nadto jednowymiarową perspektywą: w krajach uprzemysłowionych bardzo późno odkryta etyka środowiska nie może być urzeczywistniona w skali światowej kosztem utrzymania dotychczasowego rozdziału dobrobytu.

b) Uznać nowy sens idei granicy. Co powinniśmy uczynić? Drugi kierunek myślenia i działania można za Klausem Scholderem sformułować tak oto: znaczenie studiów Meadowsa polega na „przypomnieniu prostej prawdy — iż nieograniczony postęp w dotychczasowej postaci jest na ograniczonej Ziemi niemożliwy”. Studium Meadowsa „niewątpliwie nie nadaje się jako podstawa dla niezwłocznych radykalnych posunięć w skali światowej (...). Ale może być zarazem symptomem i bodźcem dla długofalowej przemiany naszej świadomości; dla odkrycia nowego znaczenia idei granicy”⁴¹. Co obejmuje taka przemiana świadomości? Hasłowo tylko wymienię dwa pakiety zadań.

³⁷ Por. A. Portmann, *Naturschutz wird Menschenschutz*, s. 21.

³⁸ N. Lohfink, *Macht euch die Erde untertan?*, *Orientierung* 38 (1974) 137—142.

³⁹ F. Beutter, *Das Fortschrittsdenken in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute” im Horizont der Umweltproblematik*, *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 16 (1975) 61 (zob. tam literatura dotycząca diagnozy kryzysu).

⁴⁰ M. Rock, *Ökologie in sozialetischer Perspektive*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 83 (1974) 316.

⁴¹ K. Scholder, *Grenzen der Zukunft...*, s. 83.

Po pierwsze: ograniczenie dotychczas praktycznie niemal nieograniczonej postawy oczekiwań, zwłaszcza w stosunku do państwa. Powolny już tylko wzrost gospodarczy, który musi się uporać z i tak rosnącymi kosztami surowców i pomocą dla krajów rozwijających się, wyczerpuje stopniowo ten róg obfitości, jakim była kasa państwowa. Epoka usługowej demokracji, obniżonych podatków, kosztownych eksperymentów reformatorskich dobiega końca. Nie jest to równoznaczne — i na to niebezpieczeństwo należy zwrócić uwagę — z ustaleniem jakiegoś *status quo* w polityce socjalnej i gospodarczej. Najważniejszym zadaniem państwa będzie troska o to, by w trakcie kryzysowych procesów adaptacyjnych i przewarstwień w miarę możliwości sprawiedliwie rozłożyć szanse i obciążenia związane z każdorazową sytuacją. Ale dzielić można tylko to, co jest. Nadzieje, że stopa wzrostu utrzyma się na tym samym poziomie, doprowadziły do tego — jak niedawno wyjaśniał minister finansów Nadrenii-Palatynatu — że „plany, które z konieczności musiały uwzględniać przykre fakty, odrzucano albo też odpowiednio upiększano”⁴². W nadziei przyszłego rosnącego dobrobytu żyliśmy ponad stan dzięki „cudownemu” wynalazkowi inflacji, owej „ukrytej trucizny, która w coraz większych dawkach (...) prowadzi w życiu gospodarczym do pozorowania ekonomicznych sukcesów, co z kolei (pozornie) podważa wartość pieniądza”⁴³. Fakt, że te i podobne przypadki przekraczania granic kończą się, może uruchomić bolesne, ale niezbędne procesy uzdrawiania. Rywalizacja człowieka z samym sobą — przed niszczącymi skutkami tego zjawiska ostrzegają antropologowie kultury⁴⁴ — może ustąpić miejsca refleksji. Niektóre ekscesy technicznej gigantomanii albo tendencja do rosnącego upaństwowienia funkcji społecznych mogą ulec redukcji — wprawdzie nie wskutek uświadomienia związanych z tym niebezpieczeństw, ale wskutek braku środków. Może zresztą świadomość, iż tak jest lepiej, przyjdzie później. Znowu staną się aktualne zapomniane dziś cnoty, takie jak „samoograniczenie, przedstawianie na małym, poszanowanie granic, rzeczowość, wytrwałość, rzetelność, cierpliwe czekanie na skutki długotrwałych procesów, sprawiedliwa miłość bliźniego — zarówno osób najbliższych, jak najdalszych”⁴⁵.

Nowy sens idei granicy: drugi kierunek konkretyzacji tego

⁴² Por. Frankfurter Allgemeine Zeitung z 3 IV 1975.

⁴³ F. Beutter, *Das Fortschrittsdenken...*, s. 62.

⁴⁴ Por. K. Lorentz, *Die acht Todsünde...*, s. 32—38.

⁴⁵ Por. *Christliche Hoffnung und Grenzen des Wachstums, Orientierung* 39 (1975) 22—24 (z bibliografią).

zadania można opatrzyć tytułem — rezygnacja z utopijnego patosu, odwaga małych kroków. Kto trzeźwo ocenia możliwości działań politycznych na scenie narodowej i światowej, kto jasno widzi teoriopoznawcze „aporie planowania i prognozowania” (Klaus Scholder), kto dostrzega trudności zasadniczej zmiany zachowań, ten będzie musiał stwierdzić: wielkie projekty, fascynujące utopie, żądanie „totalnej zmiany perspektywy” należy z punktu widzenia etyki traktować z dużym sceptycyzmem. Utopijny patos i elitarna arogancja niedaleko nas zaprowadzą. Dla polityka, któremu potrzebna jest umiejętność osiągania tego, co możliwe, i znajdowania kompromisu między wzajemnie sprzecznymi postulatami, stanowią one raczej niebezpieczeństwo niż pomoc. Badania pokojowe nie poświęcały dotychczas dość uwagi potencjałowi agresji, jaki nagromadziły polityczne i społeczne utopie — mimo hekatombi ofiar ludzkich, złożonych na ołtarzu postępowych utopii dotychczas i składanych dziś np. w Południowej Azji. Twórcy „nowego świata” i „nowego człowieka” nie są właściwymi przewodnikami w przyszłość: oto lekcja, jaką powinniśmy wyciągnąć z kryzysu postępu. Droga wyjścia z kryzysu nie prowadzi przez nową ideologię, przez „cudowną kurację”, „magiczną formułę” albo „rozbudowany system” — nawet wówczas, gdy formuły te i systemy występują w szatach teologii. Chodzi o to — zacytujmy raz jeszcze Klause Scholdera — aby stawić opór „niezwykłej pokusie interpretowania na gruncie jakiejś jednej zasady całego bogactwa zjawisk, oraz pogładowi, iż za pomocą „właściwej metody” można wyliczyć przyszły bieg dziejów powszechnych”⁴⁶. Musimy raczej zachęcać tych, którzy jako uczeni, technicy, politycy pracą swoich rąk i umysłów dążą małymi krokami do poprawy stosunków, ponieważ świadomie lub nieświadomie przyjmują, że — jak powiedział Ernst Gunter Wallraf we wspomnieniu o Walterze Euckenie — istnieją przecież jakieś „zasady porządku”, a my nie jesteśmy po prostu „organami wykonawczymi albo ofiarami procesu dziejowego”⁴⁷. Oczywiście owe zasady, które reprezentują coś więcej niż etykę sytuacji, nie są tak po prostu „dane”, musimy ich wciąż na nowo mozolnie poszukiwać, wyznawać je bez względu na to, czy nam z tym wygodnie czy nie, i nimi się kierować.

⁴⁶ K. Scholder, *Grenzen der Zukunft...*, s. 32; w sprawie krytycznej dyskusji z tezami Klubu Rzymskiego por. też Henrich von Nussbaum (wyd.), *Die Zukunft des Wachstums. Kritische Antworten zum Bericht des Club of Rome*, Düsseldorf 1974; H. E. Richter (wyd.), *Wachstum bis zur Katastrophe? Pro und Contra zum Weltmodell*, Stuttgart 1974.

⁴⁷ E. G. Vetter, *Wenn das Danken zerfällt... Zum Todestag von Walter Eucken*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 66 z 19 III 1975.

CZY MOŻEMY MIEĆ NADZIEJĘ?

Czy wobec zarysowanej tu problematyki możemy jeszcze w ogóle mieć nadzieję? Oto krótka uwaga na zakończenie. Alfons Auer pisał w recenzji z *Anatomie der Destruktivität* Ericha Fromma: „Na początku czasów nowożytnych Tomasz z Akwinu w wywodach na temat podobieństwa człowieka do Boga stwierdza, że «*bonum hominis*» leży w ludzkiej wolności. Człowiek jest «przyczyną samego siebie», «zasadą własnych działań», ma zdolność obowiązek rozumnego kształtowania swego istnienia i brania odpowiedzialności za świat”⁴⁸. Trwanie w wierze, że człowiek i ludzkość, wbrew wszelkim przeciwstawnym doświadczeniom, zachował tę zdolność właściwego użytkowania swojej wolności — trwanie w tej wierze na przekór wszelkiej „nekrofilii” i „destruktywności” (Erich Fromm), wierzyć w człowieka, który jest „obrazem Boga”, to pierwszy owoc chrześcijańskiej nadziei. Ludwig Berg w swojej *Sozialethik* pisze: „Przewaga elementu indywidualnego i historycznego nad elementem ogólnym, ta przewaga, jaką niesie w sobie rzeczywistość, wskazuje na Boską Opatrzność”⁴⁹. Aby owa przewaga, wywodząca się z Ducha Świętego, faktycznie się zaznaczała w kategoriach historycznych i w ten sposób pomagała człowiekowi także na tym świecie uchronić się od najgorszych konsekwencji swoich poczynań, konieczne są pewne warunki — konieczne jest posłuszeństwo wobec boskich przykazań. Inaczej skutki będą apokaliptyczne. Czy — gdy pieśń nad pieśniami zeświecczonego społeczeństwa już przebrzmiała — mamy szansę znaleźć w wierze wyjście z kryzysu, wyjście, które przynajmniej pozwoli uniknąć katastrofy, a może nawet wskaże nam lepszą drogę? Tego nie możemy wiedzieć, możemy tylko mieć nadzieję!

tłum. Małgorzata Łukasiewicz

⁴⁸ A. Auer, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Herder — Korrespondenz 29 (1975) 35.

⁴⁹ L. Berg, *Sozialethik (Handbuch der Moraltheologie, t. 9)*, München 1959, s. 200.