

Ks. Piotr Mazurkiewicz

O kategorii postępu w encyklice «*Spe salvi*»

On the Category of Progress in *Spe salvi*

Abstrakt: Punktem wyjścia analizy jest wyjaśnienie terminu „postęp”, który w odniesieniu do człowieka oznacza zmianę rozumianą jako udoskonalenie. Głównym przedmiotem rozważań autora jest kategoria postępu ujęta przez Benedykta XVI w encyklice *Spe salvi*. Zdaniem papieża, wiara w postęp nie tylko zastępuje wiarę w Boga, ale także przyczynia się do budowania świata „tak, jakby Bóg nie istniał”. W ramach tak postrzeganej idei postępu centralne miejsce zajmuje rozum i wolność, stanowiące antytezę tradycyjnej diady: wiara i Kościół. W nauczaniu Kościoła zamiast słowa „postęp” używano raczej słowa „rozwój”. Według Benedykta XVI autentyczny i integralny rozwój powinien obejmować każdą osobę we wszystkich jej wymiarach (zarówno w wymiarze potrzeb materialnych, jak również – a może przede wszystkim – w wymiarze duchowym).

Słowa kluczowe: postęp, wiara, encyklika *Spe salvi*, Benedykt XVI

Abstract: The starting point for the analysis is the explanation of the term “progress,” which with regard to man means change understood as improvement. The main reflection of the Author focuses on the category of progress included by Benedict XVI in the encyclical letter *Spe salvi*. According to the Pope, the faith in progress not only replaces the faith in God but also contributes to building the world as “if God did not exist.” When the idea of progress is understood in such a way, the central position is occupied by reason and freedom, which constitute the antithesis of the traditional dyad: faith and the Church. In the teaching of the Church, the word “development” has been used instead of the word “progress”. According to Benedict XVI, an authentic and integral development should encompass each person in its every dimension (both in the dimension of material needs and – perhaps foremost – in the spiritual dimension).

Key words: progress, faith, Encyclical *Spe salvi*, Benedict XVI

Łaciński termin *progressio* oznacza posuwanie się do przodu, serię kroków w przestrzeni w stałym kierunku, czynioną w pewnej ciągłości, tzn. bez przeskoku [Jougan 1992: 545]. W odniesieniu do astronomii, świata fizycznego czy

biologicznego słowo to nie wiązało się z wartościowaniem. Niezależność od wartościowania dobrze oddaje wyrażenie „postęp choroby”, gdyż jest on równoznaczny z regresem, gdy chodzi o stan zdrowia. W odniesieniu do człowieka nie chodziło jednak o zwykły ruch, ale o zmianę rozumianą jako udoskonalenie, poprawę pewnego stanu rzeczy, np. postęp w nauce (*progressus facere in studiis*) [Cyceron]. Taki sposób postrzegania ruchu do przodu możliwy jest tylko wówczas, gdy człowiek widzi przed sobą koniec pewnej drogi, cel, którego osiągnięcie oznacza posiadanie w pełni pewnej cechy, uzyskanie w jakiejś dziedzinie stanu doskonałości. Postęp zyskuje wówczas pewien walor moralny o tyle, o ile zakłada wysiłek człowieka, a więc zasługę, która przybliży go do stanu końcowego. Mówimy zatem, że dziecko czyni postępy w grze na fortepianie czy w nauce języków obcych, a towarzyszy temu uznanie dla włożonego przez nie trudu [Pons 1996: 500].

„Postęp” rozumiany jako kategoria podstawowa w percepcji świata – twierdzi Reinhardt Koselleck – jest pojęciem ukutym po to, aby wyrazić doświadczenie specyficznie nowoczesne, całkowicie obce starożytnym. W starożytności istniała wprawdzie świadomość, że w życiu człowieka czy społeczeństw zachodzą zmiany, których ludzie doświadczają jako zmiany na lepsze lub na gorsze, ale dotyczyły one poprawy jedynie w pewnej dziedzinie ludzkiego doświadczenia i nie otwierały przed człowiekiem nowych horyzontów. „Jeśli w starożytności mówi się o postępowaniu naprzód, to zawsze chodzi o spojrzenie wstecz, a nie otwieranie nowych horyzontów” [Koselleck 2009: 180]. Jakby ktoś stał na rufie statku odbijającego od brzegu. Widzi pokonywaną przestrzeń, powolne oddalanie się od portu, nie próbuje jednak przejść na dziób, gdyż nie interesuje się w ogóle celem podróży.

W świecie antycznym kategoria postępu ściśle powiązana jest z ideą regresu. W ramach cyklicznej koncepcji czasu ruch do przodu oznacza oddalanie się od „złotego okresu” i przybliżanie się do momentu katastrofy [por. Pons 1996: 501]. Porównanie się z barbarzyńcami pozwala dostrzec wyjątkowość i niepowtarzalność osiągniętego przez Greków i Rzymian poziomu cywilizacji, ale także ta droga nie prowadzi ku przyszłości¹. Świat znajduje się w wieku starczym, w epoce *senectus*. Nic istotnie nowego już się nie wydarzy.

¹ Chantal Delsol ilustruje tę różnicę dwoma symbolicznymi podróżami: Ulissesa i Abrahama. „Podróż Ulissesa polega na «wracaniu», bo Ulisses posiada swoje miejsce na ziemi. Czeka tylko na odnalezienie żony, którą kocha, syna Telemaka i swojego skromnego królestwa. Podróż Abraham polega przede wszystkim na oderwaniu się od ziemi, do której przywykł, od swojego otoczenia i zakorzenienia, nie w nadziei, że do nich powróci po długiej wędrówce, ale ze świadomością, że nie jest to jego ziemia, że ta jest gdzie indziej – ale gdzie, jaka, dlaczego? (...) Ulisses ma domostwo. Abraham tylko gdzieś przebywa” [Delsol

Chrześcijaństwo wniosło w świat antyku linearną koncepcję czasu. Jednak również z nią związany jest historiozoficzny pesymizm. Chociaż historia nie toczy się kołem, lecz rozwija się przechodząc różne następujące po sobie epoki, niemniej aktualnie świat znajduje się już u jej kresu. Dynamizm się wyczerpał. Nie niesie ona żadnej nadziei. Bóg wprawdzie prowadzi powoli dzieje ku ich spełnieniu, ale nastąpi ono poza czasem, w innym eonie. Obietnica ma charakter eschatologiczny [Mazurkiewicz 2006: 180–181]. W tym sensie, zgodnie ze średniowiecznymi wyobrażeniami, im gorsza jest kondycja świata, im większa jego nędza (*defectus*), im bardziej się starzeje, tym bardziej wierzący nabierają pewności, że zbliża się wypełnienie czasu w postaci królestwa Bożego (*perfectio*) [Koselleck 2009: 183]. Czas doczesny przynosi także zmianę na lepsze, w kierunku doskonałości (*profectus*), ale dotyczy ona nie tyle świata zewnętrznego, co duszy człowieka; nie wyraża się w liczbie lat, lecz w doskonałości ducha: *perfectio non est in annis, sed in animis*².

Optymistyczna teoria kasy oszczędnościowej

Aby mogła pojawić się współczesna koncepcja postępu, musiało zostać spełnione kilka warunków. Pierwszym jest **porzucenie pesymizmu** i percepcja upływu czasu jako czegoś zasadniczo pozytywnego. Postęp wówczas nie oznacza jakiegokolwiek formy ruchu, ale zmianę, która oznacza ulepszenie [Pons 1996: 500]. Reinhard Koselleck w eseju o „Postępie» i «upadku»” stwierdza, że przejście od pesymizmu do optymizmu w spojrzeniu na czas dokonało się za sprawą konkretnych **odkryć i wynalazków**, które radykalnie zmieniły życie Europejczyków, a zarazem zmianę tę im uświadomiły. Chodzi głównie o wynalezienie druku i upowszechnienie czytania, rozwój nauk eksperymentalnych, odkrycie i zajęcie nowego świata, co umożliwiło porównanie się z ludźmi „niecywilizowanymi”, uprzemysłowienie i rozwój kapitalizmu.

Zmiana w postrzeganiu świata – mówi Koselleck – oznacza, po pierwsze, denaturalizację metaforyki wieku. „**Starzenie się**” świata przestaje zapowiadać jego biologiczny upadek, a ponadto traci swój moralny sens rozkładu. „Świat jako przyroda może się starzec wraz z biegiem czasu, ale dla ludzkości jako takiej nie oznacza to upadku” [Koselleck 2009: 186]. Istotną zmianę w percepcję dziejów

2018: 157–158]. Jeszcze wyraźniej przedstawia to autor listu do Hebrajczyków: „W wierze pomarli oni wszyscy [Abraham, Sara i inni], nie osiągnąwszy tego, co im przyrzeczono, lecz patrzyli na to z daleka i pozdrawiali, uznawszy siebie za gości i pielgrzymów na tej ziemi. Ci bowiem, co tak mówią, okazują, że szukają ojczyzny. Gdyby zaś tę wspominali, z której wyszli, znaleźliby sposobność powrotu do niej. Teraz zaś do lepszej dążą, to jest do niebieskiej” (Hbr 11, 13–16).

² Paulinus z Akwilei, *Liber exhortationis, vulgo de salutaribus documentis*, c. 43 (ca. 795), Migne, *Patr. Lat.* t. 99, 246 A. Za: Koselleck 2009: 182.

człowieka wniósł Blaise Pascal proponując, aby historię ludzkości postrzegać niczym dzieje jednego człowieka, który nigdy nie umiera i nieustannie wzbogaca swoją wiedzę. Dzięki akumulacji dorobku starzenie się świata nie jest już problemem. Nie chodzi przy tym jedynie o akumulację dóbr materialnych, jak w ma to miejsce w przypadku mieszczaństwa, ale o nawarstwianie się wszelkich osiągnięć duchowych i kulturowych ludzkości. Charles Péguy ten sposób myślenia o postępie nazywa „teorią kasy oszczędnościowej”. „Zakłada on, wręcz tworzy dla każdego człowieka małą, intelektualną kasę oszczędnościową, automatyczną w tym sensie, że stale do niej coś wkładamy, a nigdy nie wyjmujemy. (...) Zakłada on także olbrzymią powszechną kasę oszczędnościową, kasę oszczędnościową wspólną na całą ludzkość”³. Mamy zatem akumulację i kapitalizację, która, niczym schody ruchome, powoduje, że stale się wznosimy, a nigdy nie opadamy, aż po samą wieczność. Z punktu widzenia idei postępu, skoro starość, to okres najbardziej odległy od dzieciństwa, starości człowieka uniwersalnego nie należy poszukiwać w czasach antyku, gdy ludzie, podobnie jak małe dzieci dysponowali bardzo skromną wiedzą. Oni są jedynie wcześniej urodzeni. Rzeczywiście starzy są ludzie urodzeni niedawno, mający dostęp do całych zasobów wiedzy i umiejętności ludzkości. Są brzemienienni doświadczeniem przeszłości. Postęp ludzkości dokonuje się zatem w miarę starzenia się świata⁴.

Optyzmizm charakterystyczny dla zwolenników idei postępu nie ogranicza się jedynie do stwierdzenia, że pewne stany rzeczy są lepsze od innych (a w związku z tym należy popierać te reformy, które przybliżają nas do tych lepszych stanów

³ „C'est la théorie même et l'idée du progrès. Elle suppose, elle crée une petite caisse d'épargne intellectuelle particulière automatique pour chacun de nous, automatique en ce sens que nous y mettons toujours et que nous n'en retirons jamais. (...) Le grand triomphe du monde moderne: épargne et capitalisation, avarice, ladrerie, économies, cupidité, dureté de cœur, intérêts; caisse d'épargne et recette burlesque” [Péguy 1992: 1031].

⁴ „Non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement: d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes; car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse dans cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont les plus éloignés ? Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous rêverons dans les autres”. B. Pascal, *Préface sur le traité du vide*, https://www.ebooksgratuits.com/ebooksfrance/pascal_preface_sur_le_traite_du_vide.pdf.

rzeczy), ale zakłada także przekonanie, że owo przybliżanie odbywa się również samoczynnie wraz z upływem czasu. Nowe zatem z zasady jest lepsze od starych. Złudzenie to – jak zaznacza Roger Scruton – oparte jest „na przeświadczeniu, że czas może mieć samoistną moc sprawczą” [Scruton 2002: 294]. Wystarczy zatem nic nie robić, aby w przyszłości było lepiej.

Jeszcze bardziej zasadnicza była zmiana zapoczątkowana przez Hugo Grocjusza. Zaproponowana przez niego formuła „tak, jakby Bóg nie istniał” (*etsi Deus non daretur*) miała na celu przekształcenie prawa naturalnego w zbiór użytecznych zasad we wzajemnych relacjach między osobami, społeczeństwami i państwami. Chodziło o taki system praw, które zachowałyby ważność, nawet gdyby Bóg nie istniał lub gdyby nie interesował się światem: „To, co powiedzieliśmy, zachowuje w pewnym stopniu znaczenie, nawet gdyby dopuścić, czego nie można uczynić bez popełniania najcięższej zbrodni, że Bóg nie istnieje lub że nie troszczy się o sprawy ludzkie”⁵. Zasugerowana formuła *etsi Deus non daretur* oddzielała ideę prawa naturalnego od jego teologicznych podstaw, przekształcając ją w czysto teoretyczną refleksję nad regułami, których przestrzeganie jest koniecznym warunkiem przetrwania człowieka jako istoty społecznej. Mówiąc krócej, chodziło o wypracowanie całkowicie świeckiej teorii prawa naturalnego [Kelly 2006: 250–251]. Bóg jako źródło i ostateczna gwarancja prawa moralnego został odesłany na emeryturę.

Spojrzenie Grocjusza na świat głęboko zmieniło także sens pracy naukowej. Nauka może wyjaśniać świat w sposób wolny od jakichkolwiek kontrowersji metafizycznych czy teologicznych. Nie potrzebuje już teologii, co więcej teologia – podobnie jak dzisiaj etyka – postrzegana jest raczej jako przeszkoda niż pomoc w rozwoju nauki (tzn. w opisie świata tak, jakby Boga nie było). Następuje przejście od chrześcijańskiego dążenia do poznania wiecznej prawdy do poznania jako procesu, w którym jedne prawdy mogą być zastępowane przez inne. „Prawda bowiem jest córką czasu” (*Recte enim Veritas Temporis filia dicitur, non Authoritatis*) – stwierdza Francis Bacon [Bacon 1955: 110]. Nauka odkrywa prawa funkcjonowania świata postrzeganego coraz bardziej mechanistycznie, ale równocześnie postęp wiedzy oznacza zmianę statusu tych praw z odwiecznych praw przyrody na prawa prawdziwe jedynie chwilowo, zastępowane z czasem innymi, które są prawdziwsze, ponieważ są nowsze. Jak zauważa Benedykt XVI, pojawia się także całkowicie nowa zależność między nauką i praktyką. Francis Bacon stawia nauce za cel nie

⁵ „To, co powiedzieliśmy, zachowuje w pewnym stopniu znaczenie, nawet gdyby dopuścić, czego nie można uczynić bez popełniania najcięższej zbrodni, że Bóg nie istnieje lub że nie troszczy się o sprawy ludzkie” [Grocjusz 1957: 53; por. Milbank 2009: 179].

tylko poznanie praw natury w sensie lepszego ich zrozumienia, ale także zdobycie wiedzy, która daje panowanie nad światem i możliwość przekształcania go zgodnie z wolą człowieka. Chodzi o „zwycięstwo sztuki nad naturą” (*victoria cursus artis super naturam*) [Bacon 1955: I, 117; por. Benedykt XVI 2007: 42].

Mechanicystyczna wizja natury i redukcja natury do przedmiotu technicznej manipulacji rodzi z kolei poważne konsekwencje teologiczne. „Panowanie nad stworzeniem dane człowiekowi przez Boga i utracone z powodu grzechu pierwotnego – zauważa Benedykt XVI – zostało przywrócone. (...) dotąd odzyskania tego, co człowiek utracił wraz z wygnaniem z raju ziemskiego oczekiwano od wiary w Jezusa Chrystusa i w niej upatrywano «odkupienia». Teraz tego «odkupienia», odzyskania utraconego «raju», nie oczekuje się już od wiary, ale od świeżo odnalezionego związku pomiędzy nauką i praktyką. Nie przeczy się tu zwyczajnie wierze; jest ona raczej przesunięta na inny poziom – prywatny jedynie i pozaziemski – a równocześnie staje się w jakiś sposób nieistotna dla świata” [Benedykt XVI 2007: 42–43]. Bóg być może jeszcze nie całkiem umarł, ale z pewnością jest bezsilny, dogorywając przykuty do łóżka w jakimś hospicjum na peryferiach miasta [por. Dreher 2018: 67]. W tym świecie starą wiarę w Boga zastępuje nowa wiara w postęp, który – jako nieustanne ulepszanie – stanowi korelat idei zbawienia [por. Delson 2018: 178]. Wiara ta pełni funkcję świeckiej religii, będącej surogatem religii transcendentnej⁶. Obiecuje, że dzięki współpracy nauki i praktyki doprowadzi się z czasem do powstania całkiem nowego świata, królestwa człowieka [por. Bacon w ww]. „Nowa zależność pomiędzy nauką i praktyką – pisze Benedykt XVI – miała oznaczać, że panowanie nad stworzeniem dane człowiekowi przez Boga i utracone z powodu grzechu pierwotnego zostało przywrócone” [Benedykt XVI 2007: 42]. *Hominis autem imperium in res, in solis artibus et scientiis ponitur* [Bacon]. Wiara w postęp zakłada na ogół przekonanie, że wiedza naukowa daje człowiekowi coraz lepszą kontrolę nad własnym losem, a zatem także możliwość zapanowania nad przyszłością w tym sensie, że człowiek/ludzkość, znając deterministyczne prawa rozwoju historii, może nastanie przyszłości „przyśpieszyć” [por. Scruton 2002: 294].

Istotą tzw. śmierci Boga i próby budowania świata „tak, jakby Bóg nie istniał” jest utrata zewnętrznego punktu odniesienia. Prowadzi to do przeniesienia tego,

⁶ Rewolucja francuska dzięki propagandzie „mogła przybrać pozór rewolucji religijnej, który tak przeraził współczesnych; albo raczej sama stała się rodzajem nowej religii, religii niedoskonalej, co prawda, bez Boga, bez kultu i życia pośmiertnego, ale zdolnej, jak islam, zalać całą ziemię swoimi żołnierzami, swoimi apostołami i męczennikami” [Tocqueville 1994: 41].

co absolutne w rzeczywistość profanum. Bóg postrzegany jest jako kreator co najwyżej części świata, mniej istotnej, dającej się zamknąć w murach kościołów. Bardziej istotna na co dzień rzeczywistość życia społecznego została zaś powołana do istnienia *ex nihilo* za sprawą umowy społecznej. Z tego powodu nie podlega ona żadnym innym normom niż ustanowione przez człowieka. Normy te jako ustanowione przez człowieka, mogą być przez niego swobodnie modyfikowane w zależności od stawianych sobie w danym momencie celów pragmatycznych. Usunięcie Boga na margines życia społecznego nie oznacza rezygnacji z nadziei na ostateczne zbawienie, ale lokuje ją w sferze doczesnej. Tworzy rodzaj „wewnątrzświatowej eschatologii” (*eschatologia intramondana*) [Ratzinger 1990: 4]. Ludzie i społeczeństwa poszukują swojego ostatecznego spełnienia w doczesnym świecie, w postaci ostatecznego, doskonałego społeczeństwa (*la società definitiva*) [Tamże].

Rozum – wolność – przemoc

W ramach idei postępu – zauważa Benedykt XVI – centralne miejsce zajmują rozum i wolność. „Postęp jest przede wszystkim postępowaniem we wzroście panowania rozumu, a rozum jest oczywiście pojmowany jako władza dobra i dla dobra. Postęp jest pokonaniem wszelkich zależności – jest postępowaniem ku doskonałej wolności” [Benedykt XVI 2007: 44]. Postęp staje się w ten sposób kategorią moralną. Moralnie dobre jest bycie po stronie postępu, tzn. rozumu i wolności, a niemoralne jest przeciwstawianie się postępowi i próba opóźniania jego biegu. Wprawdzie słabo zdefiniowane są pozytywne uwarunkowania polityczne królestwa rozumu i wolności, ale w znaczeniu negatywnym jest dość oczywiste, że rozum i wolność przeciwstawione są parze: wiara (rozumiana jako zabobon) i Kościół (jako instytucja przemocy). „Rozum jest dla filozofa tym, czym łaska dla chrześcijanina. Łaska pobudza chrześcijanina do działania, a rozum filozofa” [Diderot www: 509] deklaruje Diderot. Dogmatyczny status rozumu, który stanowi odpowiednik doktryny łaski – zauważa Gertrude Himmelfarb – jest przyczyną tak zdecydowanej wrogości wobec religii i Kościoła [por. Himmelfarb 2018: 210–211]. Trzecim przeciwnikiem jest ówczesny ład państwowy, który także w mniejszym lub większym stopniu odwołuje się do autorytetu Kościoła⁷. Nie wiemy wprawdzie dokąd ma doprowadzić proces wyzwolenia człowieka, ale wiemy od czego ma go wyzwalać. Wolność jest tu rozumiana jako emancypacja, aż po usunięcie wszelkich korzeni [por. Delsol 2017: 22–46].

⁷ Warto jednak pamiętać, że francuscy *philosophes* – z wyjątkiem Monteskiusza – nie byli zwolennikami podziału władz, ale oświeconego despotyzmu. Pragnęli, aby rozum zasiadł na tronie i z pozycji władzy absolutnej wytępił nadużycia, zniósł niesprawiedliwości i doprowadził do reformy moralności (Por. tamże, s. 222).

Idea tak rozumianego postępu zawiera w sobie rewolucyjny potencjał. Pierwszy raz rozstał on w pełni wykorzystany podczas rewolucji francuskiej. „W pierwszej chwili Europa Oświecenia patrzyła z entuzjazmem na te wydarzenia, ale wobec ich rozwoju musiała na nowo zastanowić się nad rozumem i wolnością” – pisze Benedykt XVI [Benedykt XVI 2007: 46]. Papież ilustruje tę zmianę przywołując dwa dziełka Immanuela Kanta, z roku 1792 *Der Sieg des guten Prinzips über das Böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden* i drugie, z roku 1795 *Das Ende aller Dinge*. W pierwszym autor postrzega rewolucję jako czynnik przyspieszający przejście od wiary kościelnej do wiary jedynie rozumowej. „Królestwo Boże na ziemi” pojawia się natychmiast wszędzie tam, gdzie wiarę kościelną zastępuje się wiarą rozumową. W drugim dopuszcza możliwość, że obok naturalnego końca rzeczy może się pojawić jakiś koniec perwersyjny, przeciwny naturze. „Jeśli chrześcijaństwo któregoś dnia doszłoby do stanu, w którym nie byłoby już godne miłości (...), wówczas dominującą myślą ludzi musiałaby stać się myśl o odrzuceniu go i przeciwstawieniu się mu; a Antychryst rozpocząłby – choćby na krótko – swoje panowanie (prawdopodobnie oparte na lęku i egoizmie). Z kolei jednak, ponieważ chrześcijaństwo, chociaż przeznaczone mu jest zostać religią powszechną, faktycznie nie mogłoby liczyć na przeznaczenie, mógłby pod względem moralnym nastąpić koniec (perwersyjny) wszystkich rzeczy” [Kant 2005: 163].

Powstaje pytanie, czy związek postępu i przemocy jest jedynie akcydentalny czy też przemoc jest niejako wbudowana w samą naturę postępu? Różnie można podejść do tego zagadnienia. Trudno jednak całkowicie oddzielić filozofię postępu od rewolucji francuskiej, a szczególnie rządów terroru za czasów Robespierre’a. Analizując przyczyny krwawo stłumionego powstania w Wandei, Reynald Secher stwierdza, że to zdrada ze strony pierwotnych przywódców rewolucji doprowadziła do nastania tyranii jakobińskiego egalitaryzmu, a w konsekwencji także spontanicznego wybuchu oporu przeciwko radykalnym nadużyciom władzy [Secher 2012: 26–31]. W świetle dzisiejszej wiedzy z zakresu teorii rewolucji możemy stwierdzić, że dojście do władzy radykałów i rządu terroru są integralną częścią każdej rewolucji (za wyjątek uważa się rewolucję amerykańską) [por. Mazurkiewicz 2006: 170–232]. Można powiedzieć: rewolucja wymaga ofiar. Jednak w świetle zbrodni ludobójstwa dokonanego w Wandei, gdzie zginęło w okresie 9 miesięcy represji prawdopodobnie około 120 tysięcy osób (około 15% ludności), z czego większość nie poległa w walce, ale została z premedytacją zamordowana na zlecenie Konwentu Narodowego – chodzi tu głównie o kobiety, dzieci i starców – trudno usprawiedliwić przemoc rewolucyjną odwołując się do idei postępu [por. Secher 2012: 41–154; 2003: 21; 2008]. „Prędzej zamienimy Francję

w cmentarzysko niż zrezygnujemy z regeneracji na naszą modłę i osiągnięcia celu, jaki sobie postawiliśmy” – mówił Jean-Baptiste Carrier, członek Konwentu⁸. Przemoc, jak wskazuje na to wiele źródeł, ściśle związana była z ideą palingenezy antropologicznej. Postępowcy nie chcieli jedynie poprawiać starego świata – dzieło godne układnych konserwatystów. Oni zamierzali całkowicie zburzyć zastany świat i na jego ruinach wznieść świat całkowicie nowy. Zastąpić ten świat innym. Robespierre jest prawdopodobnie pierwszym dyktatorem nowożytności, który linię podziału między dobrem i złem przeniósł z wnętrza człowieka do świata zewnętrznego, wyznaczając ją między ludźmi. Posiadacz prawdy i dobra ma zatem za zadanie eliminację tych, którzy są wcielonym złem i których natura jest nienaprawialna. Z tego powodu terror jest cnotą [por. Secher 2012: 41–42]. Warunkiem powstania nowego świata jest „regeneracja rodzaju ludzkiego” [Tocqueville 1994: 41]. „Na czym polega ta regeneracja człowieka. (...) Zadanie jest dwojakiego rodzaju: najpierw należało zburzyć i zbudować człowieka naturalnego, uwalniając go, aby następnie zbudować człowieka społecznego” [Taine 1986: 53]. Długofalowym celem postępowców jest – mówiąc bardzo ogólnie – stworzenie nieśmiertelnego człowieka posthumanizmu oraz realizacja królestwa Bożego na ziemi. Celem konserwatorów ochrona i uprawa świata zastanego⁹. Chantal Delsol proponuje jednych określić mianem demiurgów, drugich mianem ogrodników [Delsol 2017: 5–11]. Sakralizacja emancypacji sprawia, że w działaniu demiurgów usprawiedliwione jest wszystko, co umożliwi postęp emancypacji, także masowe zbrodnie¹⁰.

⁸ „Nous ferons un cimetière de la France plutôt que de ne pas la régénérer à notre manière et de manquer le but que nous nous sommes proposé” [Carrier, za: Secher 2012: 42].

⁹ Benedykt XVI zwraca uwagę, że np. chrześcijańscy mnisi typu św. Bernarda mieli świadomość, że tam, gdzie dziczeją dusze nie uda się stworzyć pozytywnego porządku świata – stąd klasztor jest miejscem, gdzie orze się ziemię i kształtuje ducha – ale nawet klasztor nie może na nowo ustanowić raj. Ambicja taka poczytana byłaby za przejaw pychy [Por. Benedykt XVI 2007: 40].

¹⁰ Por. tamże, s. 23; „Hegel w swoim systemie dialektycznie rozwijającej się idei w gruncie rzeczy znów przyjął taki pogląd na świat, choć próbował przedstawić pojednanie przeciwieństw we wszechogarniającej syntezie jako nadzieję na przyszłość, a tym samym przezwyciężenie tragizmu. Chrześcijańska orientacja eschatologiczna jest tu złączona z antyczną wizją jedności bytu i wydaje się, że obie «znoszą się» i umożliwiają zrozumienie wszystkiego. Lecz dialektyka jest okrutna, a pojednanie tylko pozorne. W chwili, gdy Marks przekształcił spekulacje Hegla w konkretną ideę kształtowania historii, dało się dostrzec całe okrucieństwo i staliśmy się jego świadkami. Teraz dialektyka postępu, mówiąc praktycznie, wymaga ofiar. Aby mógł nastąpić postęp, który umożliwiła rewolucja francuska, trzeba było ponieść ofiary – tak nam się mówi. Aby marksizm mógł stworzyć społeczność, w której zniesione będą przeciwieństwa, konieczne były również hekatomby ludzkich ofiar. Inne rozumowanie jest niemożliwe: dialektyka mitologiczna tłumaczy się na fakty. Człowiek stał się zabawką postępu; nie liczy się jako jednostka, ponieważ jest materiałem okrutnego Boga – *Deus sive natura*. Teoria ewolucji poucza, że postęp kosztuje. Dzisiejsze eksperymenty na człowieku,

Faza przejściowa

Benedykt XVI zwraca uwagę, że – mimo doświadczeń rewolucji francuskiej i czasów napoleońskich – wiara w postęp jako nową formę nadziei nie osłabła także w XIX w. [Benedykt XVI 2007: 48]. Szybki rozwój techniki i uprzemysłowienie wytworzyły nowy kontekst społeczny. „Po rewolucji burżuazyjnej z 1789 r. nadeszła godzina nowej rewolucji – rewolucji proletariackiej: postęp nie mógł się dokonywać zwyczajnie w sposób linearny, małymi krokami. Potrzebny był rewolucyjny przeskok” [Benedykt XVI 2007: 49]. Ów przeskok ma przyspieszyć bieg dziejów i doprowadzić do rychłej realizacji końca historii, do nastania społeczeństwa tak doskonałego, że nie będzie można go już poprawić. Dramat historii zostanie ostatecznie wyeliminowany [por. Delsol 2017: 53]. „Jak tylko rozwieje się prawda o «tamnym świecie», trzeba będzie ustanowić prawdę o «tym świecie». Krytyka nieba – pisze o Marksie – przemienia się w krytykę ziemi, krytyka teologii w krytykę polityki. Postęp (...) ku światu definitywnie dobremu, nie rodzi się już po prostu z nauki, ale z polityki – z polityki pomyślanej naukowo, która potrafi odtworzyć strukturę historii i społeczeństwa i w ten sposób wskazuje drogę do rewolucji, do przemiany wszystkiego” [Benedykt XVI 2007: 49]. Papież Benedykt docenia pisarski talent Marksa, ale wskazuje na ewidentny błąd w jego analizach. „Wskazał on bardzo precyzyjnie, w jaki sposób dokonać przewrotu. Nie powiedział jednak, jak sprawy miały się potoczyć potem. Zakładał po prostu, że wraz z pozabawieniem klasy panującej dóbr, z upadkiem władzy politycznej i uspołecznieniem środków produkcji zrealizuje się Nowe Jeruzalem” [Benedykt XVI 2007: 50]. Nowe Jeruzalem jednak nie nadeszło automatycznie. „Po zwycięstwie rewolucji Lenin przekonał się, że w pismach mistrza nie było żadnego wskazania jak postępować. Owszem, mówił on o przejściowej fazie dyktatury proletariatu jako o konieczności, która jednak w następnym okresie miała sama z siebie przestać istnieć. Dobrze znamy tę «fazę przejściową»” [Benedykt XVI 2007: 51].

Benedykt XVI nie jest pierwszym, który podejmuje krytykę idei postępu. On sam zwraca uwagę, że była ona prowadzona już w XIX w. Wiek XX ujawnił z całą ostrością dwuznaczność postępu. Nic z tego, co osiągnęliśmy w ramach postępu, nie uchroniło Europy przed przeobrażeniem się w wielki dom pogrzebowy. „Bez wątplenia – pisze Benedykt XVI – ofiaruje on [postęp] nowe możliwości dobra, ale też otwiera przepastne możliwości zła – możliwości, które wcześniej nie istniały. Wszyscy staliśmy się świadkami, jak postęp w niewłaściwych rękach może stać się,

z którego uczyniono bank organów, ukazują praktyczne zastosowanie takich idei, według których człowiek panuje nad dalszą ewolucją” [Ratzinger 2004: 177].

i stał się faktycznie, straszliwym postępowaniem na drodze zła” [Benedykt XVI 2007: 53]. Ewidentnej dwuznaczności postępu nie wolno ignorować. Auschwitz i Hiroszima zamazują się w naszej pamięci, ale perspektywa globalnej katastrofy ekologicznej porusza dziś wiele umysłów. Od czego zależy, czy postęp przybliży realizację marzeń o królestwie prawdziwie godnym człowieka, czy też, jak sformułował to Theodor W. Adorno, jest jedynie „postępem od procy do mega bomby”?

Diagnostując przyczyny porażki ideologii postępu w wersji komunistycznej, Jan Paweł II mówi o błędzie antropologicznym [Jan Paweł II 1991]. Wspomniana immanetyzacja idei zbawienia jest śmiertelnym zagrożeniem dla człowieka. Podejmuje się wówczas prometejską walkę o człowieka, ale o człowieka pomniejszonego, okrojonego do wymiarów doczesności¹¹. Nie jest on postrzegany jako stworzony na obraz i podobieństwo Boże, a jedynie jako jedno z wyżej rozwiniętych zwierząt. Człowiek zostaje zaliczony, a raczej sam siebie zalicza, do świata *animalia*. Zmienia to w zasadniczy sposób nie tylko myślenie o sobie samym, ale także stosunek do drugiego człowieka. „«Królestwo Boże» realizowane bez Boga – a więc królestwo samego człowieka – nieuchronnie zmierza ku «perwersyjnemu końcowi» wszystkiego, opisanemu przez Kanta” [Benedykt XVI 2007: 55]. Intelktualna próba opisu świata „tak, jakby Bóg nie istniał” nie przyniosła początkowo żadnej radykalnej zmiany w sposobie organizacji społeczeństwa, ponieważ „zasadnicze przekonania, stworzone w ciągu wielu wieków przez chrześcijaństwo, w większości opierały się zmianom i wydawały się bezdyskusyjne” [Ratzinger 2005: 69]. Filozoficzny spór początkowo dotyczył nie tyle treści, co sposobu uzasadniania moralności. Z czasem jednak niemal całą refleksję etyczną zaczęto tworzyć w nawiązaniu do idei „śmierci Boga”, co w świetle historycznych doświadczeń poważnie zwiększa ryzyko masowej śmierci człowieka [por. Jan Paweł II 1988: 424]. „Humanizm wykluczający Boga jest humanizmem nieludzkim” – przestrzega Benedykt XVI [Benedykt XVI 2009: 78].

Nieuchronna akumulacja ludzkich osiągnięć?

Roger Scruton zauważa, że wiara w postęp ma dwa aspekty: pierwszym jest przeświadczenie, że sprawy rzeczywiście „idą do przodu”, drugim, że istnieje

¹¹ „Dzisiejszą pokusą jest sprowadzanie chrześcijaństwa do mądrości czysto ludzkiej, jakby do wiedzy o tym, jak dobrze żyć. W świecie silnie zsekularyzowanym nastąpiło «stopniowe zowiecczenie zbawienia», dlatego walczą się, owszem, o człowieka, ale o człowieka pomniejszonego, sprowadzonego jedynie do wymiaru horyzontalnego. My natomiast wiemy, że Jezus przyszedł, by przynieść zbawienie całkowite, które obejmuje całego człowieka i wszystkich ludzi, otwierając ich na wspaniałe horyzonty usynowienia Bożego” [Jan Paweł II 2006: 340].

„postępowy” światopogląd zawierający określone przekonania i wartości. To drugie jest formą historycyzmu i zawiera w sobie niebezpieczny zabobon, opierający się na wierze w akumulację ludzkich osiągnięć w ciągu historii [por. Scruton 2002: 294]. Naiwny, pseudonaukowy optymizm odnośnie do ostatecznego kształtu dziejów, połączony z wiarą w nieuchronność takiego właśnie, a nie innego obrotu spraw, bywał w niedawnej historii argumentem uzasadniającym odwołanie się do przemocy, w celu „przyspieszenia” tego, co i tak musi się stać [Jan Paweł II 1991: 417]. Miejsce świeckiej polityki zajmuje wówczas świecka i nietolerancyjna religia. Szlachetne marzenie o wiecznym pokoju, niestety, może się zrealizować w ludzkiej historii także dosłownie w formie przedstawionej na sztyldzie holenderskiego karczmarza, którym zainspirował się Kant¹². W prostych słowach wyraził to Robert Spaemann: „Twierdzenie, że nieustannie przyspieszająca dynamika zmian społecznych będzie określała życie *homo sapiens* przez następne 100 000 lat, że w roku 5000 ludzie będą nadal «nowocześni», jest czystą fantazją. Albo dynamika ta wyrzuci ludzkość z toru, który wyznacza jej natura, i doprowadzi ją do szybkiego końca, albo ludzkość powróci do względnie ponadhistorycznego, co nie znaczy mniej ludzkiego, stanu równowagi – I to szybko” [Spaemann 2012: 163].

Z pewnością nie wszyscy podzielają sąd Josepha Ratzingera/Benedykta XVI o dramatycznym stanie zachodniej cywilizacji¹³. Opór może jednak wynikać z zapoznania, że cywilizacja nie jest tworem jednorodnym. Składa się na nią – jak zauważa Paul Ricoeur – wiele linii rozwojowych, których przebieg może być w pewnej mierze rozpatrywany odrębnie [por. Ricoeur 1991: 187]. Cywilizacja zatem nie rozwija się ani nie popada w zastój równocześnie pod wszystkimi względami. Negatywne oceny mogą być słuszne w odniesieniu do pewnych aspektów rozwoju cywilizacji i fałszywe w odniesieniu do innych. Nie determinują one także przyszłości, która – zgodnie z chrześcijańską wizją dziejów – pozostaje otwarta.

Jan Paweł II, na przykład, był przekonany o imponującym charakterze osiągnięć zachodniej cywilizacji w zakresie nauki i techniki. Uważał jednak, że akumulacja

¹² Oryginalny tytuł dziełka Kanta – *Zum ewigen Frieden* – odwołuje się do satyrycznego napisu na sztyldzie pewnej karczmy w Holandii, na którym namalowany był cmentarz. Por. I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, s. 164.

¹³ Papież Jan Paweł II i Benedykt XVI nie są jednak odosobnieni w swoich sądach. Paul Ricoeur, na przykład, przestrzegał: „W sytuacji krańcowej triumf kultury konsumpcyjnej, wszędzie takiej samej i całkowicie anonimowej, oznaczałby punkt zerowy kultury twórczej; zwycięstwo dobrobytu przyniosłoby sceptycyzm na skalę ogólnoziemską oraz absolutny nihilizm. Trzeba przyznać, że ta groźba jest przynajmniej równie realna, a być może bardziej prawdopodobna niż groźba zagłady atomowej” [Ricoeur 1991: 170].

osiągnięć technicznych i zasobów materialnych może współistnieć z toczącym się równolegle procesem niszczenia moralnych i duchowych zasobów ludzkości. Dopuszczał także możliwość, że między akumulacją osiągnięć technicznych a erozją systemów kulturowych może zachodzić związek przyczynowo-skutkowy¹⁴. Pesymistyczna nuta w wypowiedziach Benedykt XVI na temat zachodniej cywilizacji również nie odnosi się do aktualnej sytuacji ekonomicznej czy zaawansowania technologicznego. Niepokój budzi kulturowy relatywizm „przejawiający się wyraźnie w próbach teoretycznego uzasadniania i obrony pluralizmu etycznego, który sankcjonuje dekadencję rozumu i rozkład zasad naturalnego prawa moralnego” [Kongregacja Nauk Wiary 2003: 10] – czytamy w „Nocie o uczestnictwie katolików w życiu politycznym” autorstwa kard. Ratzingera. Pod wpływem relatywizmu „ustawodawcy uważają, że wyrazem poszanowania (...) wolności wyboru jest tworzenie praw nie liczących się z zasadami etyki naturalnej i ulegają przemijającym tendencjom kulturowym i moralnym, tak jakby wszystkie możliwe wizje życia miały taką samą wartość”¹⁵. Niejednokrotnie także domagają się do katolików, aby ci zrezygnowali z prób uporządkowania życia społecznego, politycznego i ekonomicznego zgodnie z poprawną wizją osoby ludzkiej, a niekiedy wręcz, aby zrezygnowali z wygłaszania ocen etycznych w imię fałszywie rozumianej tolerancji.

Spe salvi uznaje poprawność tezy o sumowaniu się osiągnięć w zakresie dóbr materialnych, a zarazem neguje zasadność analogicznego twierdzenia odnośnie do sfery świadomości etycznej [Benedykt XVI 2007: 56]. Akumulacji

¹⁴ „Ze względu na swój zauważalny aspekt naukowy i techniczny wzorce kulturowe Zachodu fascynują i przyciągają, ale niestety z coraz większą wyrazistością okazuje się, że ulegają stopniowemu zubożeniu w warstwie humanistycznej, duchowej i moralnej. Kultura, która je tworzy, podejmuje dramatyczną próbę urzeczywistnienia dobra człowieka, obywatela się bez Boga, najwyższego Dobra. Jak jednak przestrzega Sobór Watykański II, «stworzenie (...) bez Stworzyciela zanika» (GS, 36). Kultura, która odrzuca więź z Bogiem, zatracą własną duszę i schodzi na manowce, stając się kulturą śmierci, czego świadectwem są tragiczne wydarzenia XX stulecia i czego dowodzi szerzenie się nihilizmu, powszechnego dziś na rozległych obszarach świata zachodniego” (Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju – 2001, Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju*, 9).

¹⁵ Tamże, I, s. 10–11; „Także przekonania moralne można uczynić przedmiotem naukowej obiektywizacji. Również polityka może zepchnąć na margines kwestie moralne traktując je jako tak zwane problemy akceptacji. Nie pytamy wówczas, czy niewolnictwo, tortury, aborcja, manipulacja genetyczna, pornografia, a także pewne formy eksperymentów na zwierzętach, da się usprawiedliwić moralnie, lecz jedynie o to, czy są one akceptowane lub też w jaki sposób można by doprowadzić do ich akceptacji” (R. Spaemann, *Kroki poza siebie*, s. 220).

duchowych wysiłków człowieka, która gwarantowałaby automatycznie każdemu następnemu pokoleniu wyższy poziom moralny w stosunku do poprzedniego po prostu nie ma miejsca. Przekonanie o błędności sądu o istnieniu prostej akumulacji wysiłków moralnych Benedykt XVI wyprowadza z zasady wolności człowieka. „W sferze świadomości etycznej i decyzji moralnej nie ma (...) możliwości sumowania, z prostego powodu, że wolność człowieka jest wciąż nowa i wciąż na nowo musi decydować. Nie są one [decyzje] nigdy po prostu podejmowane za nas przez innych – w takim bowiem przypadku nie byłibyśmy już wolni. Wolność zakłada, że przy podejmowaniu fundamentalnych decyzji każdy człowiek, każde pokolenie jest nowym początkiem” [Benedykt XVI 2007: 56–57].

Człowiek znika, narzędzia trwają nieprzerwanie

Paul Ricoeur stwierdza, że zmianę można nazwać postępowaniem, gdy spełnione są równocześnie dwa warunki: akumulacja dorobku i ulepszenie [por. Ricoeur 1991: 166]. Nie ma wątpliwości, że z przechowywaniem i kapitalizowaniem w ciągu dziejów mamy do czynienia w dziedzinie narzędzi, którymi posługuje się człowiek. „Podczas gdy sam człowiek znika i pojawia się na nowo, narzędzia i dzieła ludzkie trwają nieprzerwanie” [Ricoeur 1991: 180]. Ricoeur stwierdza, że mamy w tym przypadku do czynienia nie tylko ze wzrostem ilościowym, ale również jakościowym, a więc z ulepszeniem. Rozwój techniki prowadzi do uwolnienia mas od elementarnego niedostatku oraz otwiera im drogi do dobrobytu. Wywiera skutki nie tylko w dziedzinie materialnej, ale powoduje także wyzwolenie rzesz ludzkich od analfabetyzmu oraz upowszechnienie dostępu do podstawowych dóbr kultury. Zjawisko to możemy zaobserwować zarówno wewnątrz społeczeństw (zapewnienie dostępu do dóbr, którymi dotychczas żyły jedynie elity), jak i w skali globalnej (upowszechnienie dostępu do dóbr, które były dostępne jedynie przedstawicielom świata zachodniego). „Dotychczas bowiem – pisze Ricoeur – ludzkość żyła niejako *per procura*, za pośrednictwem bądź to nielicznych społeczeństw uprzywilejowanych, bądź wąskich elit” [Ricoeur 1991: 167]. Dzięki postępowi dobra te są coraz szerzej dostępne.

Terminowi „narzędzie” Ricoeur nie nadaje jakiegoś prymitywnego znaczenia, które utożsamiałoby je z narzędziami jedynie materialnymi, w konsekwencji czego postęp ograniczałby się jedynie do świata techniki. Do świata instrumentalnego zalicza on również ludzką wiedzę, „wszystko, czego człowiek się nauczył i co wie, wszystko, co potrafi przemyśleć, wypowiedzieć, odczuć i zrobić – wszystko to składa się na jego «dorobek»; wiedza nawarstwia się i osadza podobnie jak

narzędzia i wykonywane z ich pomocą przedmioty” [Ricoeur 1991: 180]. Pismo, a zwłaszcza druk sprawiają, że również „poznanie pozostawia po sobie ślad i sumuje się” [Tamże]. Nasze obecne myślenie osadzone jest w całym dorobku przeszłości, w nurcie refleksji podejmowanej od tysięcy lat. Wypowiadane przez nas słowo jest głosem w wielkiej debacie z przeszłymi i przyszłymi pokoleniami. Sprawia to, że przygoda poznawcza ludzkości, podobnie jak przygoda techniczna jest nieodwracalna, o ile odrzucimy perspektywę jakiejś totalnej katastrofy, np. nuklearnej, która zniszczyłaby zasadniczo wszystkie dostępne „narzędzia”. Nieodwracalność właśnie pozwala spojrzeć na historię cywilizacji – jak chciał Blaise Pascal – niczym na dzieje jednego człowieka, który nigdy nie umiera i nieustannie bogaci swoją wiedzę. Najistotniejsze jednak jest, że akumulacja dorobku dotyczy również moralnego i duchowego doświadczenia ludzkości: „Refleksja moralna, poznanie samego siebie, zrozumienie kondycji ludzkiej ulegają z pewnego punktu widzenia akumulacji jako instrumenty życia. Istnieje moralne i duchowe «doświadczenie» ludzkości, które kapitalizuje się podobnie jak materialne bogactwo” [Ricoeur 1991: 181].

W podobnym duchu można interpretować wypowiedź Benedykta XVI: „Oczywiście, nowe pokolenia muszą budować na wiedzy i doświadczeniu tych, które je poprzedzały, jak też mogą czerpać ze skarbcza moralnego całej ludzkości. Ale mogą to też odrzucić, ponieważ nie musi to być tak samo ewidentne dla nich, jak odkrycia materialne. Skarbiec moralny ludzkości nie jest obecny w taki sposób, w jaki obecne są narzędzia, których się używa; istnieje on jako zaproszenie do wolności i jako jej możliwość” [Benedykt XVI 2007: 57]. Oznacza to, że postępu w świecie duchowym nie są w stanie zapewnić nawet najsprawniej działające struktury, gdyż „funkcjonują [one] dobrze tylko wtedy, gdy w społeczności są żywe przekonania, które są w stanie skłaniać ludzi do wolnego przyjęcia ładu wspólnotowego. Wolność potrzebuje przekonania; przekonanie nie istnieje samo z siebie, ale wciąż musi być wspólnotowo zdobywane” [Benedykt XVI 2007: 57]. Ponadto sama „wolność zawsze jest krucha”. Podjęte decyzje nie są ugruntowane w królestwie dobra raz na zawsze. „Kto obiecuje lepszy świat, który miałby nieodwołalnie istnieć na zawsze, daje obietnicę fałszywą; pomija ludzką wolność. Wolność musi wciąż być zdobywana dla dobra. Wolne przyłgnięcie do dobra nigdy nie istnieje po prostu samo z siebie. Jeśli istniałyby struktury, które nieodwołalnie ustanowiłyby jakiś określony – dobry – stan świata, zostałyby zanegowana wolność człowieka, a z tego powodu ostatecznie struktury takie nie byłyby wcale dobre” [Tamże]. Słowa te można odczytywać jako polemikę z powszechnym wśród francuskich *philosophes* przekonaniem o możliwości

„zbawienia” człowieka niejako od zewnątrz, właśnie poprzez dobrze zaprojektowane struktury społeczne¹⁶.

Czy fakt, że dostępny nam skarbiec moralny ludzkości jest bogatszy niż kiedykolwiek upoważnia nas do wniosku, że ludzie żyjący dzisiaj oraz środowisko społeczne i kulturowe, które tworzą jest z pewnością lepsze niż za czasu ich przodków? Niestety nie. Fakt, że wiek dwudziesty był najokrutniejszym ze wszystkich w dziejach ludzkości świadczy, że rozwój moralny ludzkości nie nadąży za rozwojem techniki, że udoskonalone przez człowieka narzędzia materialne mogą być wykorzystywane dla jego dobra, ale mogą również przyczynić się do całkowitej zagłady ludzkości. Mało tego, ponieważ rozwojowi techniki, a w jego następstwie także wzrostowi zasobów materialnych, może towarzyszyć wzrastający niedorozwój moralny jednostek i społeczeństw, ów rozwój może przyczyniać się do niszczenia „nie tylko kultur tradycyjnych (co byłoby złem, któremu by można zaradzić), ale także tego, co (...) – pisze Ricoeur – nazwałbym twórczym jądrem wielkich cywilizacji, wielkich kultur, owym jądrem, z którego wywodzi się nasze rozumienie życia, etycznym i mitycznym jądrem ludzkości” [Ricoeur 1991: 168]. Jan Patočka czy Paul Ricoeur stwierdzają, że wielkim cywilizacjom (inne niż zachodnia odpowiedzi na pytanie o sens życia i śmierci człowieka także niosą w sobie coś wartościowego i zasługującego na ochronę) zagraża dziś nie tylko ryzyko nuklearnego konfliktu, ale także powszednie „pierwszeństwo dobrobytu przed «wielkością»” [Patočka 1998: 149]. „Triumf kultury konsumpcyjnej – przestrzega Ricoeur – wszędzie takiej samej i całkowicie anonimowej, oznaczałby punkt zerowy kultury twórczej; zwycięstwo dobrobytu przyniosłoby sceptycyzm na skalę ogólnoziemską oraz absolutny nihilizm. Trzeba przyznać, że ta groźba jest przynajmniej równie realna, a być może bardziej prawdopodobna niż groźba zagłady atomowej” [Ricoeur 1991: 170].

Paradoks, polegający na tym, że mimo niewątpliwej akumulacji „narzędzi” jesteśmy dzisiaj nie mniej zagrożeni ryzykiem konieczności rozpoczęcia

¹⁶ Gertruda Himmelfarb zwraca uwagę, że *les philosophes* nie interesowali się losem „zwykłych ludzi”. Raczej okazywali pogardę w stosunku do *la canaille* (motłochu). Większość oświeceniowych myślicieli sprzeciwiała się nauce pisania i czytania skierowanej do chłopów, uznając, że nie jest to im potrzebne do szczęścia. Ponadto uznawano, że nie da się ich wyedukować, gdyż nie posiadają tego rodzaju rozumu, który *les philosophes* uznali za istotę oświecenia. Trzecim powodem był fakt, że instytucje edukacyjne znajdowały się w rękach Kościoła. W rzeczywistości bowiem to niższe duchowieństwo, głównie z racji walki z protestantyzmem, zajmowało się krzewieniem podstawowych umiejętności czytania i pisania. Kościół zatem – paradoksalnie – nie tylko wykształcił większość spośród *philosophes* (w szkołach jezuickich), ale także czytelników *Encyclopédie* [Por. Himmelfarb 2018: 232–246].

wszystkiego od początku, Ricoeur tłumaczy w stosunkowo prosty sposób: „(...) postęp odnosi się jedynie do anonimowej, abstrakcyjnej substancji życia ludzkiego, do dynamiki dzieł człowieka, oderwanych od rzeczywistego dramatu woli i cierpień jednostki, od dramatu rozkwitających i obumierających cywilizacji” [Ricoeur 1991: 182]. Mamy zatem, z jednej strony, płaszczyznę jednostkowych decyzji, zdarzeń i czynów, gdzie człowiek wciąż zaczyna na nowo, niejako od zera, „gdzie każda jednostka umierając zamyka ostatecznie swoje własne doświadczenie i gdzie całe cywilizacje giną z wyczerpania, niezdolne sięgnąć do tej strawy duchowej, którą mają pod bokiem” [Ricoeur 1991: 181], z drugiej zaś płaszczyznę tradycji, pozostawionych materialnych śladów dokonań ludzkiego ducha i umysłu. Cóż z tego, że mamy wspaniałe książki, skoro nikt ich nie czyta, a nawet jeśli czyta, to nie rozumie? Nie rozumie zaś dlatego, że – za sprawą ludzi takich jak Rousseau czy Nietzsche – nauczył się je traktować z podejrzliwością, niczym kłamliwe księgi obcych i wrogich sobie plemion [por. Rousseau 1956: 142]. Można umrzeć z pragnienia leżąc na zielonej trawie obok bijącego źródła. Nikt bowiem nie jest w stanie zmusić człowieka do tego, aby z owego źródła zaczerpnął wody. Pewnego dnia jednak przyjdą inni, uważani dzisiaj za barbarzyńców, osiedlą się na tej samej ziemi, pić będą wodę z tych samych studni, podziwiać będą ruiny pałaców i kościołów, czytać z zachwytem książki, które wcześniej dla nas samych stały się obce i niezrozumiałe.

„Czymże jest edukacja? – pytał Soeren Kierkegaard – Myślę, że to droga, którą przechodzi pojedynczy człowiek, aby poznać samego siebie; a kto tej drogi nie dopełni, mało wyciągnie korzyści z faktu, że się urodził w najbardziej oświeconej epoce” [Kierkegaard 1972: 76–77].

Kryterium autentycznego rozwoju

Czy wolno zatem wiązać jakieś nadzieje z ideą postępu? *Gaudium et spes* zachęca, aby starannie odróżniać postęp w kategoriach tego świata od wzrostu Królestwa Bożego. Powinno to chronić chrześcijanina przed angażowaniem się w próby realizacji ziemskich utopii, ale także przed obojętnością na sprawy świata [por. Sobór Watykański II 1965]. Zarówno wiara, jak i doświadczenie przekonują, że nie każda zmiana jest zmianą na lepsze. A skoro tak, to pojawia się pytanie o kryterium ich oceny. Odpowiedź Benedykta XVI jest nadzwyczaj prosta: „Jeśli wraz z postęphem technicznym nie dokonuje się postęp w formacji etycznej człowieka, we wzrastaniu człowieka wewnętrznego, wówczas nie jest on postęphem, ale zagrożeniem dla człowieka i dla świata” [Benedykt XVI 2007: 53]. Kryterium ma więc charakter etyczny i wiąże się z odniesieniem owych zmian do tego, co jest

obiektywnie dobre dla człowieka. Niekiedy w języku Kościoła dokonuje się tu rozróżnienia terminologicznego, określając mianem postępu zwykle nagromadzenie zmian, natomiast mianem rozwoju ten typ zmiany, który „podnosi każdego człowieka i całego człowieka” [Paweł VI 1967]. Paweł VI pisał: „Ani narody zatem, ani poszczególni ludzie nie mogą uważać wzrastającego ciągle dobrobytu za cel najwyższy. Każdy bowiem postęp niesie podwójną możliwość: z jednej strony jest on konieczny człowiekowi dla coraz to pełniejszego rozwoju człowieczeństwa; z drugiej jednak zamyka go jakby w więzieniu, jeśli dąży się do niego jako do najwyższego dobra, poza którym nie należy dbać o nic innego. W tym ostatnim wypadku serca stają się twarde, dusze zamykają się dla drugich, ludzie wiążą się z sobą nie dla przyjaźni, ale dla korzyści, a ta z łatwością przeciwstawia ich sobie i rozdziela. Dlatego samo tylko zdobywanie dóbr gospodarczych nie tylko staje na przeszkodzie rozwojowi człowieczeństwa, ale również sprzeciwia się wrodzonej wielkości człowieka. Albowiem tak narody, jak i ludzie zarażeni chciwością wykazują najoczywistej niedorozwój moralny” [Paweł VI 1967]. Zarówno w *Populorum progressio*, jak i *Caritas in veritate*, stanowiącej jej aktualizację, mówi się w związku z tym o autentycznym czy też integralnym rozwoju, mając na myśli postęp techniczny i wzrost ekonomiczny uzupełniony o wymiar humanistyczny, odnoszący się do kultury i moralności. Pominięcie tego wymiaru oznaczałoby, że – niezależnie od tego, jak bardzo liberalne składałibyśmy deklaracje – faktycznie byłibyśmy uczniami Marksa, bezwiednie powielającymi jego główny błąd, jakim był materializm [por. Benedykt XVI 2007: 52]

Na czym polega integralny rozwój? Benedykt XVI zwraca najpierw uwagę, że „według planu Bożego, każdy człowiek powołany jest do rozwoju” [Paweł VI 1967; Benedykt XVI 2009]. Autentyczny rozwój człowieka musi obejmować całą osobę we wszystkich jej wymiarach [por. Benedykt XVI 2009]. Chodzi o rozwój każdego człowieka i całego człowieka. Wszystkie wymiary, to zarówno często nadekspozowany wymiar potrzeb materialnych, jak i otwartość na innych (wymiar relacyjny: ja – ty, ja – my), a wreszcie wymiar duchowy, oznaczający otwarcie człowieka na Transcendencję. Papież zwraca uwagę na dwa, wydawałoby się przeciwstawne elementy materialistycznych wizji rozwoju. Z jednej strony człowiek jest tylko „zakładnikiem” determinizmu dziejowego. Nic nie zależy od jego woli. Ludzka wolność jest całkowicie zbędna i ograniczona do uświadomienia sobie praw rozwoju historii. Człowiek musi się wewnętrznie pogodzić z tym, co i tak musi się stać. Stąd także definicja wolności jako uświadomionej konieczności. Rozwój ma przyjść do człowieka niejako „z zewnątrz”, zapewniony przez pojawienie się właściwych struktur społecznych i instytucji. Ponieważ

Marks postrzegał człowieka jedynie jako produkt warunków ekonomicznych, „uzdrowienie” człowieka miałyby się dokonać z całkowitym pominięciem jego potencjału duchowego. Z drugiej strony, materialistyczne wizje przybierały zawsze charakter mesjanizmu. Głosiły, że nadejście tego, co i tak musi się stać jakaś elitarna grupa wtajemniczonych jest w stanie przyspieszyć. W ten sposób niejako składały rozwój w ręce człowieka, łudząc go wizją samobawienia. Jak uczy historia, wiara w którykolwiek z tych elementów oznacza opowiedzenie się za rozwojem odczłowieczonym, za mesjanizmem pełnym obietnic, ale fabrykującym iluzję [por. Benedykt XVI 2009]. „Człowiek [bowiem] nie rozwija się wyłącznie dzięki własnym siłom, ani też rozwój nie może po prostu przyjść z zewnątrz” [Benedykt XVI 2009]. Dopiero otwarcie człowieka na Boga objawia człowiekowi całą prawdę o człowieku, pozwala zrozumieć siebie i swoją wolność, pozwala w drugim dostrzec nie tylko „innego”, ale także bliźniego, stworzonego tak, jak i on na obraz i podobieństwo Boże; kogoś godnego miłości. Integralny rozwój ludzki nie dokonuje się nigdy bez odwołania się do ludzkiej wolności i odpowiedzialności. Nie należy oczekiwać, że nastąpi bez zaangażowania człowieka.

Kościół nie proponuje technicznych rozwiązań

Papieże konsekwentnie przypominają, że „Kościół nie może zaoferować technicznych rozwiązań problemu niedorozwoju jako takiego (...). Nie proponuje (...) systemów czy programów gospodarczych i politycznych ani też nie stawia jednych [systemów czy programów] ponad innymi (...)” [Benedykt XVI 2009]. Równie konsekwentnie jednak przypominają, że „prawdziwy rozwój, odnosi się do godności człowieka i ludów”. Gdyby został zredukowany do problemu technicznego, zostałby tym samym „pozbawiony swej prawdziwej treści i stałby się aktem zdrady człowieka i ludów, którym powinien służyć” [Benedykt XVI 2009].

Pierwszorzędnym zadaniem Kościoła w zakresie odpowiedzialności za rozwój nie jest więc składanie propozycji technicznych rozwiązań, ale dzieło ewangelizacji, głoszenie prawdy o Chrystusie, o sobie samym, o człowieku, jego godności i powołaniu, i zastosowanie jej do konkretnej sytuacji [por. Benedykt XVI 2009]. Innymi słowy jego wkład w rozwój integralny polega przede wszystkim na głoszeniu integralnego humanizmu, otwartego na Transcendencję, który chroni ludzkość przed popadnięciem w pułapkę „empiryzmu i sceptycyzmu, niezdolnego wznieść się ponad *praxis*” [Benedykt XVI 2009]. Wkład chrześcijan w trwały rozwój nie polega głównie na trosce o wzrost produkty krajowego brutto czy netto, nie polega na zbieraniu aluminium czy dążeniu do zmniejszenia emisji gazów cieplarnianych, ale na przypominaniu o nienaruszalnej godności

człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Zastosowanie tej prawdy do konkretnego kontekstu, w jakim żyjemy na Zachodzie oznacza, że chrześcijanin swoją odpowiedzialność za trwały rozwój wypełnia broniąc prawa do życia do momentu poczęcia do naturalnej śmierci, odmawiając zgody na redukcję ludzkich embrionów do statusu rzeczy, ukazując piękno ludzkiej miłości i małżeństwa jako związku jednego mężczyzny i jednej kobiety oraz rodziny opartej na małżeństwie, stając w obronie prawa do wolności religijnej, przypominając o obowiązku solidarności z obecnymi i przyszłymi pokoleniami, o wewnętrznym powiązaniu ekonomii i etyki, głosząc realistyczną politykę społeczną, liczącą się z wydolnością systemów gospodarczych, przypominając o koniecznym odniesieniu techniki do kategorii celów godnych człowieka. Listę tę oczywiście można by znacznie wydłużyć. Uzupełnijmy ją jeszcze tylko o jedną kwestię: relację między rozwojem a demografią. Podczas gdy wiele międzynarodowych programów pomocy na rzecz rozwoju stawia sobie za cel ograniczenie przyrostu naturalnego w krajach ubogich, niekiedy nawet wysuwając ten postulat jako warunek uzyskania dostępu do międzynarodowej pomocy, Benedykt XVI jednoznacznie stwierdza, że uznawanie wzrostu liczby ludności za główną przyczynę zacofania gospodarczego jest błędne również z punktu ekonomicznego [por. Benedykt XVI 2009]. Owocuje przy tym tak nieludzkimi zjawiskami, jak programy przymusowej sterylizacji czy przymusowej, a zarazem często selektywnej aborcji.

Zderzenie cywilizacji – fałszywa alternatywa

Podkreślanie fundamentalnego znaczenia właściwej antropologii dla trwałego rozwoju nie oznacza, że papieże nie doceniają znaczenia techniki i rozwoju ekonomicznego. W *Populorum progressio* mamy jedno z pierwszych współczesnych zastosowań terminu „zderzenie cywilizacji”, przy czym Paweł VI nie odnosi go do możliwego konfliktu między cywilizacją zachodnią a na przykład, cywilizacją islamu czy Indii, ale do fałszywego dylematu wierności tradycji za cenę zacofania albo wyboru postępu za cenę zdrady tradycji przodków wraz z całym ich humanistycznym bogactwem. Czytamy: „Ponieważ ponadto tradycyjna cywilizacja zmagą się z najnowszą cywilizacją przemysłową, zdarza się oczywiście, że struktury społeczne niezgodne z potrzebami współczesnymi ulegają niemal zupełnemu zanikowi. Dlatego, podczas gdy ludzie dorośli sądzą, że tak życie jednostek, jak i rodzin trzeba mieścić w ramach tradycyjnej cywilizacji, często ciasnych i że od niej teraz odchodzić nie należy – młodzi odwracają się od niej uważając ją za niepotrzebną zaporę, utrudniającą upragnione dojście do nowych form życia społecznego. Taki konflikt pokoleń stawia ludzi w tej smutnej sytuacji, że albo zachowują instytucje i poglądy przodków, a wyrzekną się postępu życia

społecznego, albo też przyjmą przychodzące z zewnątrz osiągnięcia techniki i cywilizacji, a porzucą bogate w ludzkie wartości obyczaje poprzednich pokoleń. Widzimy też w istocie często, że siły moralne, duchowe i religijne niektórych starszych ludzi załamują się wobec trudności i że nie potrafią oni włączyć się w ten nowy świat” [Paweł VI 1967]. Dylemat ów jest w istocie fałszywy, gdyż nowy świat może się pojawić wyłącznie jako twórcza kontynuacja tradycji i najszlachetniejszych dokonań ludzkości.

Z drugiej strony Benedykt XVI podkreśla, że: „Paweł VI miał wyraźną wizję rozwoju. Przez pojęcie «rozwój» chciał wskazać jako cel uwolnienie narodów przede wszystkim od głodu, nędzy, chorób endemicznych i analfabetyzmu. Z punktu widzenia ekonomicznego to oznaczało ich uczestnictwo czynne i na równych warunkach w międzynarodowym procesie ekonomicznym; z punktu widzenia społecznego oznaczało ich ewolucję w kierunku społeczeństw wykształconych i solidarnych; z punktu widzenia politycznego — umacnianie systemów demokratycznych, mogących zapewnić wolność i pokój” [Benedykt XVI 2009]. Papiaska refleksja jest bardzo konkretna, twardo trzymająca się rzeczywistości, także ekonomicznej. Wydaje mi się, że numer 21 *Caritas in veritate* jest najważniejszy z punktu widzenia poruszanego tematu. Z tego powodu warto przytoczyć go niemal w całości:

„Gdy po tylu latach patrzymy z z troską na rozwój i na perspektywy następujących po sobie w tych czasach kryzysów, stawiamy sobie pytanie, w jakim stopniu oczekiwania Pawła VI zostały spełnione przez model rozwoju przyjęty w ostatnich dziesięcioleciach. Uznajemy zatem, że uzasadnione były obawy Kościoła o to, czy człowiek jedynie «technologiczny» potrafi wyznaczyć sobie realistyczne cele i zawsze należycie posługiwać się narzędziami, które ma do dyspozycji. Zysk jest pożyteczny, jeśli jako środek podporządkowany jest celowi, który uzasadnia jego sens zarówno przez sposób uzyskania go i wykorzystania. Nastawienie wyłącznie na zysk, gdy jest on osiągany nagannymi sposobami, a jego ostatecznym celem nie jest dobro wspólne, rodzi ryzyko zniszczenia bogactwa i spowodowania ubóstwa. Rozwój ekonomiczny, jakiego pragnął Paweł VI, miał przynieść realny wzrost, obejmujący wszystkich i rzeczywiście zrównoważony. To prawda, że rozwój był i nadal jest pozytywnym czynnikiem, który uwolnił od nędzy miliardy osób, a w ostatnim okresie umożliwił wielu krajom stanie się skutecznymi uczestnikami polityki międzynarodowej. Trzeba jednak przyznać, że na tym rozwoju ekonomicznym ciążyły i nadal ciążą wypaczenia i dramatyczne problemy, które aktualny kryzys jeszcze bardziej

uwypadnia. Stawia nas on nieuchronnie przed wyborami dotyczącymi w coraz większym stopniu przeznaczenia człowieka, który zresztą nie może nie uwzględniać swej natury. Aktualne osiągnięcia techniczne, relacje o zasięgu globalnym, zgubne dla realnej ekonomii skutki działalności finansowej źle spożytkowanej, a nawet spekulatywnej, wielkie ruchy migracyjne, często tylko prowokowane, lecz nie pokierowane odpowiednio, niekontrolowana eksploatacja zasobów ziemi skłaniają nas dzisiaj do refleksji nad tym, jakie środki należy zastosować, by znaleźć rozwiązania nie tylko nowych problemów w stosunku do tych, o których mówił papież Paweł VI, ale także i przede wszystkim tych, które mają decydujący wpływ na dobro ludzkości teraz i w przyszłości” [Benedykt XVI 2009].

Rozwój, który był i jest naszym udziałem wciąż ma ambiwalentny charakter i z całą pewnością nie nosi znamion trwałego rozwoju. Dzieje się tak, ponieważ w naszym myśleniu o rozwoju wciąż ulegamy pokusie oddzielania od siebie elementów technicznych i humanistycznych. Wciąż ulegamy pokusie myślenia o rozwoju w kategoriach materialistycznych. Jego trwałość i zrównoważenie rozumiemy na sposób materialistyczny, a nie w kategoriach rozwoju integralnego. W rzeczywistości rozwój ludów ściśle powiązany z rozwojem człowieka. Nie da się więc zapewnić trwałego rozwoju nie szanując prawdy o człowieku. „Aspekty kryzysu i jego rozwiązań, a także możliwego nowego rozwoju w przyszłości – pisze Benedykt XVI – są coraz bardziej ze sobą powiązane, nawzajem na siebie oddziałują, konieczne jest ich całościowe zrozumienie oraz dokonanie nowej syntezy humanistycznej. Słusznie niepokoi nas złożony i trudny charakter obecnej sytuacji ekonomicznej, ale powinniśmy z realizmem, ufnością i nadzieją wziąć na siebie odpowiedzialność, jakiej wymaga od nas sytuacja świata, potrzebującego głębokiej odnowy kulturowej i odkrycia zasadniczych wartości, na których można budować lepszą przyszłość” [Benedykt XVI 2009]. Kryzys zmusza do przemyślenia na nowo naszej drogi i dokonania nowej syntezy humanistycznej. „Jeżeli popieranie rozwoju wymaga coraz większej liczby techników – czytamy w *Populorum progressio* – to jeszcze bardziej domaga się ludzi mądrych, zdolnych do głębokiej refleksji, do poszukiwania nowego humanizmu, który by pozwolił nowoczesnemu człowiekowi odnaleźć samego siebie przez przyjęcie wyższych wartości, przyjaźni, modlitwy i kontemplacji. Tak będzie się mógł realizować w pełni prawdziwy rozwój, który polega na tym, że zarówno poszczególni ludzie, jak i całą ludzkość przechodzą od sytuacji mniej pełnego człowieczeństwa od człowieczeństwa pełniejszego” [Paweł VI 1967]. Kryzys staje się okazją do rozeznania sytuacji, ale także wezwaniem dla ludzi mądrych i zdolnych do głębokiej refleksji, by odważyli się wziąć na siebie swoją część odpowiedzialności za teraźniejszość i przyszłość.

Dwóch Marksów na nabożeństwie w Trewirze

Dnia 4 maja 2018 r. przypadało dwusetlecie urodzin Karola Marksa. Obchodzono je w sposób dość osobliwy. W Trewirze przewodniczący Komisji Europejskiej, Jean-Claude Juncker, wygłosił okolicznościowe przemówienie i odsłonił pomnik twórcy komunistycznej ideologii¹⁷. Mówił przy tej okazji o niesprawiedliwym łączeniu Marksa ze zbrodniami dokonanymi w imię marksizmu. Fakt, że statuetę podarowała Chińska Republika Ludowa nadawał tym słowom dodatkowego kolorytu. Finał dziejowego procesu rehabilitacji „wielkiego filozofa” zaiste godny „końca historii”. Trudno jednak mieć do kogokolwiek pretensje – Juncker, to chrześcijański demokrat, a cała impreza odbyła się w rzymskiej bazylice pełniącej na co dzień funkcję protestanckiego kościoła. Zapewne samo wydarzenie nie było nazbyt zaskakujące dla wielu postronnych obserwatorów, gdyż asymetrię w stosunku do nazizmu i komunizmu obserwujemy zarówno w mediach (dość jednoznaczne potępienie organizacji neonazistowskich i brak takiego potępienia w stosunku do organizacji komunistycznych), jak i na ulicy, gdzie młodzi ludzie noszą różnego rodzaju komunistyczne emblematy (np. T-shirty z wizerunkiem Che Guevary) nie niepokojeni przez policję. Dezorientacji w tej dziedzinie sprzyjają sygnały wysyłane przez polityków. W zamieszaniu uczestniczą również przedstawiciele kościołów chrześcijańskich, co jest szczególnie niepokojące zważywszy, że to religia faktycznie pełni funkcję jednego z zasadniczych „bezpieczników” w obronie przed totalitarną ideologią [Pius XI 1937]. Widać, że od czasu encykliki Piusa XI „O bezbożnym komunizmie” wielki postęp dokonał się także w Kościele.

¹⁷ W przemówieniu na cześć Marksa, Juncker powiedział: „Karl Marx was a philosopher, who thought into the future had creative aspirations. (...) Today he stands for things, which he is not responsible for and which he didn't cause, because many of the things he wrote down were redrafted into the opposite. (...) He is the main founder of Marxism, the founder of Marxist political parties and the creator of international communism, and the greatest thinker of modern times” [Churm 2018]; Pełne nagranie przemówienia przewodniczącego: <http://ec.europa.eu/avservices/audio/audioDetails.cfm?sitelang=en&ref=I154723> (4.05.2018).

Bibliografia:

- Bacon F. (1955), *Novum Organum*, I, 84, <http://www.thelatinlibrary.com/bacon/bacon.liber1.shtml>, wyd. pol. Bacon F., *Novum Organum*, PWN, Warszawa.
- Bacon F., *The New Atlantis*, http://www.fcsh.unl.pt/docentes/rmonteiro/pdf/The_New_Atlantis.pdf
- Benedykt XVI (2009), *Caritas in veritate*.
- Benedykt XVI (2007), *Spe salvi*, KAI, Warszawa.
- Churm P.A., *Juncker opens exhibition to Karl Marx*, <http://www.euronews.com/2018/05/04/juncker-opens-exhibition-to-karl-marx> (4.05.2018)
- Cyceron M.T., *Tvscvlanae Dispvttationes*, IV, XIX/44, <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc4.shtml>
- Delsol C. (2018), *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Delsol C. (2017), *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Diderot D., *Philosophe*, w: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 12, https://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=Category:Encyclopédie_Volume_12&filefrom=ENC+12-0401.jpg#/media/File:ENC_12-0509.jpg
- Dreher R. (2018), *Opcja Benedykta*, Wydawnictwo AA, Kraków.
- Grocjusz H. (1957), *Prolegomena*, w: tenże, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Himmelfarb G. (2018), *Drogi do nowoczesności. Brytyjskie, francuskie i amerykańskie oświecenia*, Teologia Polityczna, Warszawa.
- Jan Paweł II (2006), Encyklika *Redemptoris missio*, 11, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. I, Wydawnictwo M, Kraków.
- Jan Paweł II (1991), Encyklika *Centesimus annus*.
- Jan Paweł II (1988), *Przemówienie do przedstawicieli polskiego świata nauki*, Lublin, 9.06.1987, w: tenże, *Wiara i kultura*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju – 2001, Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju*.
- Jougan A. (1992), *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa.
- Kant I. (2005), *Koniec wszystkich rzeczy*, w: tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Kelly J.M. (2006), *Historia zachodniej teorii prawa*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Kierkegaard S. (1972), *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kongregacja Nauki Wiary (2003), *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*.
- Koselleck R. (2009), *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Mazurkiewicz P. (2006), *Przemoc w polityce*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław.
- Milbank J. (2009), *Political theology and the new science of politics*, w: Milbank J., Oliver S. (red.), *The Radical Orthodoxy Reader*, Routledge, London – New York.

- Pascal B., *Préface sur le traité du vide*, https://www.ebooksgratuits.com/ebooksfrance/pascal_preface_sur_le_traite_du_vide.pdf
- Patočka J. (1998), *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Paweł VI (1967), *Populorum progression*.
- Péguy C. (1992), *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, w: tenże, *Œuvres en prose complètes*, t. 3, Gallimard, Paris.
- Pius XI, Encyklika *Divini Redemptoris* (O bezbożnym komunizmie), https://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html (11.05.2018).
- Pons A. (1996), *Progrès*, w: *Dictionnaire de philosophie politique*, Raynaud P., Rials S. (red.), Presses Universitaires de France, Paris.
- Ratzinger J. (2005), *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Wydawnictwo Edycja Św. Pawła Częstochowa.
- Ratzinger J. (2004), *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Jedność – Herder, Kielce.
- Ratzinger J. (1990), *Powołanie i przeznaczenie Europy. Europa obietnicą czy zagrożeniem?*, Znaki Czasu nr 19.
- Ricoeur P. (1991), *Podług nadziei*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Rousseau J.-J. (1956), *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: tenże, *Trzy rozprawy o filozofii społecznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Scruton R. (2002), *Słownik myśli politycznej*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań.
- Secher R. (2012), *Viandée: Du génocide au mémoricide. Mécanique d'un crime légal contre l'humanité*, Cerf, Paris.
- Secher R. (2008), *Le livre noir de la Révolution Française*, P. Chaunu (red.), Cerf, Paris.
- Secher R. (2003), *Ludobójstwo francusko-francuskie. Wandea – departament zemsty*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa.
- Sobór Watykański II (1965), *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* *Gaudium et spes*.
- Spaemann R. (2012), *Kroki poza siebie*, Oficyna Naukowa.
- Taine H. (1986), *Les Origines de la France contemporaine*, Robert Laffont, Paris, t. 2, s. 53, za: R. Secher, *Viandée: Du génocide au mémoricide. Mécanique d'un crime légal contre l'humanité*, Cerf, Paris.
- Tocqueville A. (1994), *Dawny ustrój i rewolucja*, Wydawnictwo Znak, Kraków.