

Arcybiskup Metropolita Lubelski
Doktor *honoris causa* Akademii Rolniczej w Lublinie

Józef Życiński

Wartości humanistyczne w cywilizacji naukowo-technicznej

Human values in scientific technical civilization

ABSTRACT. On the threshold of the 20th century, physics and technology were supposed to bring the realization of everlasting human dreams of an ideal society. On the threshold of the 21st century, the tragedy of September 11th, 2001 remains a symbol of civilization threatened with despair which brings a challenge for humanism. The postmodern philosophy of resignation, pessimism and disappointment undermines the great ideas of the Enlightenment, specifically its belief in man, progress and prosperity. *Homo postmodernus* appears to be a tragic being doomed in a meaningless wandering around the world of spiritual emptiness. The paper indicates the role of spiritual and intellectual values in this new cultural context to overcome the declarations of the death of human person which remain close to the Nietzschean declaration of the death of God.

Schyłek drugiego tysiąclecia stanowił okres szczególnie wielkich rozczarowań, które ukazały utopijny charakter oczekiwań i nadziei wyrażanych na progu XX stulecia. Nadzieje te łączono zarówno z rozwojem nauki i techniki, jak i z oczekiwaniem na przyszłą rewolucję społeczną. Dla zwolenników pozytywizmu Comte'a czy scjentyzmu Pearsona wiek dwudziesty, dzięki nieuchronnym sukcesom fizyki, miał przynieść zarówno jeden uniwersalnie uznawany obraz świata, jak i realizację odwiecznych marzeń o idealnym społeczeństwie, opartym na przesłankach naukowych. Dla współczesnego postmodernizmu dramat 11 września 2001 roku pozostaje symbolem cywilizacji zagrożonej przez rozpacz, która w mozaice pluralistycznych wpływów pojawia się jako wyzwanie dla humanizmu. Jeśli szukać jakiegoś elementu względnie trwałego dla tych

dwóch epok, można by wskazać Nietzscheańską deklarację o śmierci Boga. Na progu XX wieku odnajdywano w niej dumną zapowiedź emancypacji człowieka. W sto lat później dominuje w niej przede wszystkim deklaracja śmierci człowieka, kryzysu humanizmu, filozofia rezygnacji, pesymizmu i rozczarowań, podważających wielkie idee Oświecenia.

MIĘDZY EUFORIĄ A ROZPACZĄ

Zmarły w 1881 roku Thomas Carlyle deklarował odrzucenie Boga, znamienne dla jego epoki, w zdaniach przepisanych z tekstów młodego Engelsa: „Nie ma już dla nas żadnego Boga [...] Prawa Boskie zastąpione są zasadą najwyższego szczęścia albo skuteczności parlamentarnej... Nie ma już żadnej religii, ani żadnego Boga. Człowiek zatracił swą duszę i na próżno poszukuje antyseptycznej soli” [Wilson 1999]. W tym samym duchu młody A.C. Swinburne (1837–1909) formułował prowokacyjne tezy o wyższości Johna Stewarta Milla nad *Biblią* i proponował, aby *Te Deum laudamus* zastąpić szybko przez *Te hominem laudamus* [Swinburne 1972]. Oświeceniowe fascynacje człowiekiem i jego dorobkiem intelektualnym przekształciły się szybko w negację rozumu, postępu, humanizmu. We współczesnej krytyce złudzeń Oświecenia idee te uznaje się za wielką iluzję, która spłonęła w krematoriach Oświęcimia lub została pogrzebana razem z więźniami Kołomy. *Homo postmodernus* jawi się w tej perspektywie jako istota tragiczna, skazana na bezsensowne błądzenie w świecie duchowej pustki.

Niemiecki badacz postmoderny Odo Marquard twierdzi, że na intelektualny kryzys naszej epoki wpłynęły przede wszystkim deklaracje o śmierci Boga. Tak jak cywilizację grecką na pewnym etapie zafascynował sceptycyzm, zaś myśl średniowiecza odkryła uroki nominalizmu, fascynacją naszej epoki okazuje się ucieczka w intelektualną nijakość, która programowo pomija wielkie tezy mówiące o Bogu, prawdzie, sensie historii, godności człowieka [Marquard 1979]. Idee te traktowane są jako mity, które wyczerpały swe funkcje kulturotwórcze. Na ich miejscu zjawiają się małe narracje myśli słabej. Obejmują one tylko niewielki wycinek egzystencji człowieka; kategorycznie wykluczają możliwość, aby pojawiał się w nich chrześcijański Bóg sensu i historii.

W wyniku podobnych przemian intelektualnych głębokiej rewizji poddano pojęcie sensu, prawdy, osoby ludzkiej. Podczas gdy współcześni Woltera wierzyli w możliwość wypracowania jednego systemu wiedzy prawdziwej, kierując się zasadą „jedna jest etyka i jedna geometria”, współcześnie przyjmuje się nieskończenie wiele systemów geometrii nieeuklidesowych oraz uważa się za pełnoprawną różnorodność systemów etyki. Podstawowej rewizji poddano także

pojęcia faktu, prawdy czy stanu rzeczy, uznając, że „każde z nich jest pojęciem pustym, oznaczającym coś całkowicie nieokreślonego i niemożliwego do określenia” [Rorty 1999]. Stworzyło to ideowe podstawy do zakwestionowania zarówno pojęcia osoby ludzkiej, jak i godności człowieka. Broniąc nieskrepowanego niczym prawa do eksperymentów z dziedziny inżynierii genetycznej i prób klonowania człowieka, Joseph Fletcher [1975] i Gregory E. Pence [1998] opowiadają się za czysto behawioralnym pojmowaniem osoby ludzkiej. Twierdzą, że o osobie można mówić dopiero w odniesieniu do osobnika, który posługuje się refleksją, przejawia samoświadomość, nawiązuje pragmatyczny kontakt ze swym środowiskiem. Definicje te pozwalają zakwestionować osobowy charakter zarówno płodu ludzkiego, jak i osób niepełnosprawnych. Niosą one niebezpieczeństwo antropologicznych precedensów, w których uznanie godności osoby ludzkiej uzależnione będzie od konwenansów terminologicznych i wprowadzanych arbitralnie definicji projektujących.

Trzeba przyznać, że antropologia stanowiła najmniej rozwiniętą dziedzinę refleksji naukowej na progu XX wieku. Przełom związany z Darwinowską teorią doboru naturalnego koncentrował uwagę na wielu kontrowersyjnych kwestiach, nie przynosił jednak wyczerpujących opracowań dotyczących duchowości człowieka, przewyciężenia monizmu materialistycznego, specyfiki dążenia w stronę życiowych postaw, które nie przynosiły pragmatycznych korzyści przydatnych w walce o byt. W kontekście naukowych odkryć początków XX wieku kosmologia zdecydowanie dominowała nad antropologią. Świat fizyczny, uważany wcześniej za ojczyznę człowieka, stawał się jednak stopniowo coraz bardziej obcym środowiskiem, w którym ekspandujące przestrzenie niszczyły poczucie kosmicznej „przystalności” i teologicznego uporządkowania, znamienych dla kosmologii średniowiecza.

Jeszcze współcześni Darwina usiłowali bronić opinii, iż wiek wszechświata nie przekracza 6 tysięcy lat. Sam Darwin nie rozróżniał między zawartością *Starego Testamentu* a naiwnymi obliczeniami Jamesa Usshera, zawartymi w *Annales Veteris et Novi Testamentu*. Z tych ostatnich miało wynikać, że świat został stworzony w październiku 4004 roku przed Chrystusem. Paleontolodzy epoki Darwina wiedzieli wprawdzie, iż oszacowania abpa Usshera są niepoważne, sądzili jednak, że wystarczy ich wynik pomnożyć przez czynnik nie większy od stu. Dziś wiemy, że wiek obecnej formy wszechświata wynosi 13,7 mld lat. W ciągu stulecia, jakie upłynęło od śmierci Darwina, trzeba było pomnożyć wiek kosmosu przez czynnik rzędu 3 mln. Wszystko to prowadziło do poczucia kosmicznego wyobcowania i radykalnego odejścia od hierarchii wartości przyjmowanej przed rewolucją naukowo-techniczną.

W zmienionej perspektywie poznawczej zarzucono oświeceniowy optymizm. Jego miejsce zajęły deklaracje śmierci, które stały się nie mniej popularne od oświeceniowej retoryki postępu. Wynika z nich jednoznacznie, że Bóg umarł, człowiek umiera, sens znika, teodycea, metafizyka i historia doszły do swego ostatecznego kresu. Pozostaje nam jeszcze powrót do małej mitologii, w której „słaba myśl kieruje uwagę w stronę sezonowych bożków” [Vattimo 1981]. Podczas gdy Nietzsche z entuzjazmem deklarował śmierć Boga jako wielkie osiągnięcie, jego współcześni kontynuatorzy potrafią jedynie wybierać między sceptycyzmem, absurdem a rozpaczą. W zmienionym kontekście kulturowym człowiek jawi się jako tragiczny nomada, który egzystuje w pejzażu, gdzie teren po rajskim drzewie poznania zarastają obecnie kłacza perzu, stanowiące symbol zagmatwania naszych życiowych wyborów i ocen. Jako odwieczny tułacz nie traktuje on żadnego terytorium jako swego, wszędzie czuje się wędrowcem, którego podróż pozbawiona jest celów. Włączony w proces stałego przemieszczania, wypełnia otwartą przestrzeń swej wędrówki, nie zostawiając po sobie żadnych śladów. Ta przestrzeń to właśnie kłacze pokomplikowane, pozbawione linearnej struktury, złożone jak los istot skazanych na wieczne niedopełnienie wędrówki.

O tych, którzy w symbolice kłacza odnajdują metaforyczne przedstawienie swej egzystencji, nie można nawet powiedzieć, że są wykorzeni z tradycji i kultury [Życiński 2001]. Ich doświadczenie kryzysów prowadzi natomiast do skierowania uwagi w stronę wartości duchowych, których nie doceniano w materialistycznej antropologii. Podczas gdy w scjentyzmie rozwijano naiwną wizję nauki odległej od rzeczywistej praktyki badawczej przyrodników, współcześnie próbuje się rozwijać naiwną wizję duchowości w wersji New Age, proponując substytut duchowości obce wielkiej tradycji mistycznej.

FILOZOFICZNY KONTEKST KONFLIKTU KULTUR

Podstawowym czynnikiem, który prowadził do konfliktu między kulturą przyrodniczą i humanistyczną, była błędna wizja związków między Bogiem a przyrodą. Jej przejawem była opozycja wobec przyrodniczej interpretacji zdarzeń, odwołującej się do przyczyn naturalnych. Traktując Boga jako jedną z wielu przyczyn ujawniających swą obecność w procesach fizycznych, wprowadzono fałszywą rywalizację między Bogiem a resztą przyrody oraz poczęto upatrywać oznak bezbożności w tłumaczeniach podkreślających rolę przyczyn naturalnych. Pozorna pryncypialność połączona z ciasnotą intelektualną sprzyjała tworzeniu klimatu, w którym osoby nierozumiejące nowych odkryć nauki pro-

dowały w wykazywaniu, iż nowe teorie stanowią szatański wynalazek, są przejawem laicyzacji myślenia, *etc.*

Ironia ewolucji idei znalazła wyraz w tym, iż zarówno wśród krytyków nauki, jak i wśród krytyków chrześcijaństwa z pozycji nauki prym wiodli autorzy, którzy nie mieli bliższych związków z nauką. Ich żywiołowe debaty tworzyły jednak klimat intelektualny, w którym pojawiała się wzajemna nieufność albo, w najlepszym razie, obojętność między przedstawicielami kultury przyrodniczej i religijnej. Pod wpływem myśli chrześcijańskiej zaczęto w pewnym okresie traktować podejrzliwie nowe teorie przyrodnicze, gdyż miały one dostarczać tłumaczeń wrogich chrześcijaństwu. Nie tylko fizyka, lecz i medycyna stały się przedmiotem pseudoreligijnej krytyki prowadzonej z perspektywy ciasnych fundamentalistów, którzy profilaktycznie dopatrywali się zagrożeń w większości nowych odkryć.

W filozofii pozornych przeciwstawień między Bogiem a przyrodą z nieufnością odnoszono się do piorunochronów, szczepionek czy środków znieczulających. Jeszcze w 1853 r. w kołach duchownych Edynburga w obliczu epidemii cholery jako główne środki zaradcze zalecano modlitwę i post, lekceważąc elementarne zasady higieny. Kiedy lord Palmerston w swym słynnym wystąpieniu zwrócił uwagę na konieczność uwzględniania tych ostatnich, bardziej pryncypialni fundamentaliści nie ukrywali zgorszenia jego uwagami, w których dopatrzono się zarówno braku ducha wiary, jak i przejawów czysto naturalistycznej filozofii. Podejście, w którym walkę z brudem uważano za przejaw czystego naturalizmu, nie było, niestety, odosobnione.

Osobny problem stanowiły zarzuty naruszania porządku natury w badaniach naukowych. Kiedy Simpson zaczął stosować chloroform jako środek znieczulający, jego krytycy odwołali się natychmiast do zarzutu naruszania porządku natury. Prowadzone dyskusje przybrały jeszcze bardziej groteskowy charakter, kiedy sam Simpson począł odwoływać się do argumentów biblijnych, by usprawiedliwić swą praktykę medyczną. Jako koronny argument przytaczał on słowa *Księgi Rodzaju*: „Bóg zesłał na Adama głęboki sen”, by usprawiedliwić tezę, iż stworzenie Ewy z żebra Adama powinno stanowić wzorzec współczesnych operacji chirurgicznych. Obszerną listę podobnych przypadków przedstawia B.P. Bowne w *The Immanence of God* [Bowne 1905].

W naiwnym supernaturalizmie poprzedniego stulecia uważano egzorcyzmy, dzwonki przeciwburzowe czy wyszukane środki ascetyczne za metody działania znacznie bardziej właściwe od „bezbożnych” rozwiązań sugerowanych przez rozwój badań naukowych. Franciszkańska wizja kosmosu objawiającego Bożą mądrość zaczęła wtedy ustępować miejsca uproszczonym schematom, w których przyrodę zaczęto traktować jako teren rywalizacji między Bogiem a przy-

czynami naturalnymi. Nieufność wobec nauki i programowe dyskredytowanie jej osiągnięć prowadziły do tworzenia utrzymującej się jeszcze obecnie atmosfery wzajemnej niechęci między przedstawicielami myśli religijnej oraz nauk przyrodniczych. Skuteczne środki przeciwdziałania takiemu stanowi rzeczy wskazywał w początkach naszego stulecia Borden P. Bowne, filozof z Uniwersytetu Bostońskiego, pisząc, iż warunkiem koniecznym usunięcia istniejących uprzedzeń intelektualnych jest zastąpienie mechanistycznego naturalizmu przez krytyczny wariant naturalizmu, w którym uwzględnia się doktrynę o Bożej immanencji w przyrodzie [Bowne 1905].

Jednym z podstawowych błędów tamtej epoki było poszukiwanie Bożej obecności wyłącznie w lukach, które pojawiały się w ciągach przyczyn naturalnych. W ujęciu tym, które przetrwało w niektórych kręgach do dziś, Bóg był Bogiem cudów i nadzwyczajnych wydarzeń, ale nie Bogiem harmonii i ładu. Jako następstwo stylu epoki, która zwykła fascynować się spektakularnymi osiągnięciami technologii, można zauważyć zanikanie kontemplacyjnej wrażliwości bliskiej duchowi Franciszka z Asyżu. Miejsce ewangelicznej zadumy nad poezją niepozornych wróbli, które nie spadają na ziemię bez woli Ojca Niebieskiego (Łk 12, 6), zostało zajęte przez odmienną postawę, w której wiek „pary i magnetyzmu” ujawniał swe sympatie do widowiskowych atrakcji. Podejmowano wprawdzie z pozycji chrześcijańskich próby krytyki podobnego podejścia, racjonalne argumenty miały jednak mniejszą siłę oddziaływania niż spektakularne ilustracje.

Jako charakterystyczne zderzenie dwóch różnych postaw, które są niezmiennie aktualne, można przytoczyć odnotowany przez arcybiskupa Whateleya epizod dotyczący dyskusji na temat roli Opatrzności Bożej w przyrodzie. Rozmówca Whateleya jako osobiste potwierdzenie doktryny o Opatrzności przytaczał odczucia, jakie zrodziły się w nim pod wpływem katastrofy statku, którym płynął. W wyniku tej katastrofy zginęli wszyscy pasażerowie oraz cała załoga statku, z wyjątkiem samego rozmówcy, u którego przeżycie tamtych dramatycznych chwil ukształtowało niezłomne przekonanie o istnieniu Bożej Opatrzności. Nie deprecjonując wartości indywidualnych doznań, abp Whateley zakwestionował ich teologiczną interpretację. Jego zdaniem tezę o istnieniu Bożej Opatrzności można znacznie lepiej zilustrować odwołując się do tych podróży morskich, w których powraca z rejsu cała załoga i nietknięty statek. Subiektywne doświadczenie zagrożeń życia może służyć indywidualnemu wyzwaniu nastrojów religijnych, ale nie może zastępować racjonalnych argumentów teologicznych. Te ostatnie nie pozwalają, by wypadki, których genezę można wyjaśnić przez odwołanie do przyczyn naturalnych, traktować jako przejaw działania Bożej Opatrzności. Jeszcze bardziej ryzykowne teologicznie pozostaje przypuszczenie,

iż Opatrzność ujawnia swą obecność selektywnie, tylko w odniesieniu do pewnych osób.

Przewycięzenie uproszczeń prowadzących do rozdarcia między kulturą naukową i religijną wymaga zarówno odejścia od manichejskich przeciwstawień między sferą *sacrum* i *profanum*, jak i wyzwolenia ze zdroworozsądkowych schematów prowadzących do uproszczeń teologicznych. Ważnym zadaniem intelektualnym dla obecnej epoki jest poszukiwanie integracji kultur, w której znikalby zarówno konflikt między przyrodniczą i religijną wizją przyrody, jak i bezpodstawne przeciwstawienia wartości humanistycznych i cywilizacji naukowo-technicznej.

HUMANIZM PO POSTMODERNIZMIE

Loren Eiseley na kartach *The Invisible Pyramid* refleksje nad kierunkiem rozwoju naszej cywilizacji łączy z przypomnieniem opowiadania *science-fiction* pod tytułem *Zmierzch*. Jego bohater, podróżując w czasie, zdołał wydostać się z odległej przyszłości naszego gatunku, ale na skutek błędu technicznego nie wrócił do swej epoki, lecz do naszej. Jako wspomnienie z odległej przyszłości utkwiała mu jedynie w pamięci smutna, pełna melancholii pieśń tych, którzy nie mają już ani nadziei, ani złudzeń. Jej melodia wyraża smutek zmierzchu, w którym nie należy już oczekiwać wyzwających Prometeuszów zaopatrzonych w nowy ogień. Jej akordy kryją w sobie urok ostatnich dni jesieni, w których bliskie jeszcze wspomnienie kolorowej gry liści przechodzi w posępny rytm jesiennego pluchy. Smutna pieśń jesiennego zmierzchu pojawia się jako hymn tych, którzy wiedzą, że nie będzie już żadnej wiosny i że ani wiedza, ani postęp nie poprowadzą człowieka w stronę nowego Edenu, w którym można by ukoić smutek niespełnionych tęsknot ewolucyjnego rozwoju.

By usłyszeć motywy pieśni zmierzchu, bynajmniej nie trzeba przenosić się z Eiseleyowskim bohaterem w XXI wiek. Ich obecność można dostrzec w różnych kompozycjach nam współczesnej epoki. Humanistyczny Syzyf Camusa i jego naukowy odpowiednik z prac Monada mogą razem z Sartre'em powtarzać: Absurdem jest, że się rodzimy, absurdem że umieramy, wszystko jest absurdem. Sartre wprawdzie na łożu śmierci wyzna swym bliskim, iż jego filozofia absurdu nie miała merytorycznego uzasadnienia; za to było w niej dużo kawiarnianej pozy, która sprawia, iż wielbicielom zapatrzonym w intelektualnego guru można przy małej czarnej imponować czarnością poglądów. Wyjaśnienia te niewielki jednak wywarły efekt, gdyż statystycznie biorąc znacznie częściej kawiarnia, a

nie łoże śmierci, stanowi naturalne miejsce filozofowania. Czy skutkiem tego skazani jesteśmy na dyskretny przyływ melancholijnej pieśni zmierzchu?

Wzrost popularności posępnej filozofii absurdu można w naszym stuleciu tłumaczyć załamaniem się optymistycznych utopii poprzedniego stulecia. Autorzy tych utopii wprowadzali łatwe identyfikacje, w których rozwój nauki niósł ze swej istoty postęp społeczny i prowadził do uszczęśliwienia ludzkości. Bieg czasu odsłonił, iż utopie opatrzone odsyłaczami do nauki mają taką samą wartość, jak ich przednaukowe warianty. Naturalną reakcją u wielu sfrustrowanych wizjonerów stanowi pesymizm, głoszący ideologię bezsensu z tą samą mocą, z jaką Marks zapowiadał idealne społeczeństwo bezklasowe. Problem w tym, iż obydwie zapowiedzi podnoszą do rangi pewnika jedną z bardzo wielu możliwości teoretycznych. Jeśli uzna się, iż tzw. „konieczność historyczna” jest bliższa metafizyce *fatum* niż jakiegokolwiek realnej konieczności, wszelkie próby prognozowania na temat społeczeństwa jutra należy poprzedzić zwrotem: być może.

Element możliwości został także wyakcentowany w ukazanej w tej pracy wizji ewolucji nawiązującej do myśli Whiteheada. Wyniki tej ewolucji stanowią wypadkową wielu czynników; zamiast powtarzania XIX-wiecznych haseł o ewolucji niosącej nieuchronnie postęp należy skoncentrować uwagę na naszym wkładzie do ewolucji, wyrażanym w odpowiedzialności za rozwój kultury. Kultura stanowi dla naszego gatunku naturalne środowisko rozwoju. Jak to przekonująco wykazuje w swych pracach Viktor Frankl, potrzeba sensu u człowieka jest nie mniej elementarną potrzebą jak potrzeba pokarmu czy mieszkania u zwierząt niższych. Poszukiwanie sensu i przeciwdziałanie filozofii stylowego bezsensu, przyjmowanej bez uzasadnień przez piewców absurdu, staje się więc dla naszego gatunku zadaniem równie ważnym jak przeciwdziałanie kataklizmom niosącym zagrożenie bytowi ludzkości.

Na sinusoidalnych ścieżkach poznawania prawdy o świecie trudne do uniknięcia były etapy, w których sądzono, iż weryfikacja empiryczna stanowi ostateczne kryterium wartości zdobywanej przez nas wiedzy. Po upadku kolejnych wersji pozytywizmu jest dla nas oczywiste, iż świat człowieka byłby przerażająco ubogi i płaski, gdyby ograniczał się jedynie do katalogu wyników obserwacji. Na horyzoncie naszej refleksji nie byłoby wtedy miejsca ani dla gwiazdowego nieba, ani dla imperatywu etycznego, nie wspominając już o pytaniach o ich metafizyczne racje. Wykluczenie podobnych pytań i podobnych zainteresowań stanowi wyraz arbitralnej decyzji, której nie sposób merytorycznie uzasadnić i którą można uznać tylko za ekspresję prywatnego *credo*. Wiara w absurd świata i w bezcelowość metafizyki pozostaje już jednak wyrazem metafizyki, która wcale nie musi być lepsza od odrzuconych bezpodstawnie metafizyk.

Racjonalne dziedzictwo ludzkiej kultury rozwinęło się dzięki optymistycznemu zaufaniu do możliwości intelektu. Niewybaczalnym uproszczeniem byłoby zastąpienie krytycznej wiary w rozum bezkrytycznym zaufaniem do popularnej obecnie wiary w absurd, bezsiłę i pesymizm. Dlatego też filozoficzną refleksję nad odkryciami nauk przyrodniczych należy obecnie ujmować w perspektywie poszukiwania sensu, który stanowi konieczny warunek rozwoju naszej kultury. Filozofia absurdu i rezygnacji nie wyjaśnia, w jaki sposób możliwe byłoby tak wyjątkowe przyspieszenie rozwoju wiedzy teoretycznej i zaplecza technicznego, jakiego doświadczyły ostatnie generacje. Fakt ten tłumaczony jest natomiast w alternatywnym ujęciu, w którym zarówno porządek przyrody, jak i jego racjonalne odkrywanie stanowią przejaw Bożego Logosu, wskazując na ukrytą Bożą obecność na horyzoncie naszej egzystencji. Akceptacja tej prawdy wymaga niewątpliwie uznania wielu założeń, co do których mogą nasuwać się wątpliwości; wątpliwe założenia uwikłane są jednak w akceptację alternatywnych propozycji filozoficznych.

Alan McGlashan, snując refleksję nad archeologiczną dokumentacją dotyczącą prehistorii naszego gatunku, wyraził kiedyś przekonanie, iż cechą charakterystyczną ukierunkowania świadomości naszych przodków stanowi dążenie do transcendencji. Nawet wtedy, gdy nie chodzi tu o Transcendencję dotyczącą Bożej rzeczywistości, transcendowanie aktualnych ograniczeń i dążenie do nowej nieznannej jeszcze rzeczywistości ma stanowić charakterystyczną cechę gatunku *homo sapiens*. Ten intelektualny dynamizm i towarzyszące mu nadzieje przez krótki etap historii naszego gatunku związane z osiągnięciami technologicznymi, które niesie rozwój nauki. Kiedy obecnie oczywisty stał się iluzoryczny charakter tamtych oczekiwań, nie należy deprecjonować ani nauki, ani technologii, lecz podjąć próbę poszukiwania bardziej rozległej perspektywy, w której istnieje szansa odkrycia najgłębszych uwarunkowań tezy o jedności świata i ostatecznym źródle jego sensu.

Opisując w XIX stuleciu status poety w społeczeństwie industrialnym, Thomas L. Peacock porównywał go z półbarbarzyńcą, który wpatrzony w przeszłość – niczym krab – wędruje pod prąd popularnych opinii. Współcześnie zagrożenie nowej barbarii nadchodzi z najmniej oczekiwanego kierunku, w którym niedawno upatrywano realizacji marzeń o idealnym społeczeństwie naukowo-technicznym. Aby ochronić w nowych warunkach zarówno oświeceniową wiarę w rozum, jak i szacunek dla wartości humanistycznych, potrzebna jest poetycka wrażliwość i intelektualny nonkonformizm. Deprecjonowane jeszcze niedawno poezja i teologia stwarzają szansę dowartościowania tych aspektów rzeczywistości, które nie są zauważane przez generację skłoną potraktować barbarzyństwo jako wyzwalającą konieczność historyczną. Kiedy załamują się naiwne

utopie, powstaje szczególna potrzeba humanizmu, łączącego intelektualną otwartość, metodyczny krytycyzm oraz afirmację nauki i jej technologicznych zastosowań.

PIŚMIENICTWO

- Bowne B.P. 1905. *The Immanence of God*. Boston.
- Eiseley L. 1970. *The Invisible Pyramid*. Scribner, s. 123.
- Fletcher J. 1975. *The cognitive Criterion of Himanhood*. Hastings Center Report, 4, 4–7.
- Marquard O. 1979. *Lob des Polyteismus. Über Monomythie und Polymythie*. Frankfurt am Main.
- Pence G.E. 1998. *Who's afraid of human cloning?* Oxford, s. 88.
- Rorty R. 1999. *Czy nauka o naturze to kategoria naturalna? [W:] Obiektywność, relatywizm i prawda*. Warszawa, s. 54.
- Swinburne A.C. 1972. *The Swinburne Letters*. Red. C.Y. Lang, New York. T. 2, s. 312.
- Wilson A.N. 1999. *God's Funeral. A Biography of Faith and Doubt in Western Civilization*. New York, s. 69.
- Vattimo G. 1981. *Al di la del soggetto*. Milano.
- Życiński J. 2001. *Bóg postmodernistów*. Lublin, s. 49–66.