

Spór o kształt świata w kontekście „nowego porządku moralnego”

Historia przyzwyczaiła nas do tego, że wielkie, przełomowe momenty dziejów rozpoczynają się formą manifestu. Sięgnijmy do tekstu jednego z nich, zostawionego u schyłku XX wieku. Czytamy w nim: *My ludzie XX wieku niczego się tak nie boimy na tym świecie, jak człowieka. Ów fakt powszechnego ludzkiego strachu – to jest Manetakeł, które jawi się krwawymi literami na ostatniej stronie dotychczasowej historii Zachodu.*¹ Można postawić pytanie: Dlaczego człowiek tak bardzo boi się człowieka. Dlaczego boi się prawdy o sobie samym? Pierwszy powód jest natury egzystencjalnej: otóż człowiek boi się śmierci. Ma bowiem powody, aby się jej bać. Uśmiercając Boga, uśmiercił w pewny sensie także samego siebie.² W codzienności wyraża się to – jak powie G. Reale - w *tragedii polegającej na ucieczce przed tragedią*. Drugi powód jest natury metodologicznej. Otóż używając pojęć takich jak „człowiek”, „osoba”, nie zauważasz, że całą swoją głębię i bogactwo czerpią one z wizji świata kosmocentrycznego i świętego. Tymczasem przenosi się te pojęcia na opis świata zsekularyzowanego i antropocentrycznego.³ Ów nowy dla nich świat, pozbawiony wizji człowieka zakorzenionej w Bogu, atomizuje sens ludzkiego życia i egzystencji. Człowiek – idąc za McLuhanem – jawi się wtedy jako „wysepka czasu”, usiłując czasem przeskoczyć z punktu do punktu. Nie potrafi jednak znaleźć idei jednoczącej dla tego przeskoku.. Trudno mu też zrozumieć słowa mówiące o możliwości *odczytania Stwórcy z istnienia stworzeń*, gdyż świat nie jest już „zwierciadłem natury”, ale wyłącznie „wstecznym lustrem” rzeczywistości.⁴

Jak zauważa ks. M. Drożdż - jedną z konsekwencji takiego rozumienia świata jest fakt, iż uległ zasadniczej zmianie sposób formacji sumienia. Jeśli bowiem rzeczywistość nie ma stałych odniesień, wtedy spójna wizja wychowania jest również niemożliwa. Sumienie zaczyna budować hierarchię wartości w nieustannej konfrontacji ze zmieniającym się

¹ H. Weinstock, *Die Tragödie des Humanismus. Wahrheit und Trug im abendländischen Menschenbild*, Wiesbaden 1989, s. 346, cyt. za S. Folaron, *Fenomen człowieczeństwa na przełomie XX/XXI wieku*, „Ruch Filozoficzny” 48(2001) nr 2, s. 297; por także T. Michalek, *Kontekst filozoficzno-kulturowy współczesności*, „Sympozjum” 6(2002) nr 1(9), s. 8.

² I. Sanna, *L'antropologia della postmodernità e la coscienza cristiana*, „Studia Moralia” 2002 nr 2, s. 322; Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 203n.

³ Por. B. Sesboüé, *Dieu et le concept de la personne*, „Revue théologique de Louvain” 2002 nr 33, s. 321-322.

⁴ A. Doda, *Przyszłość we wstecznym lusterku. Inspiracje McLuhanowskie*, „Sztuka i Filozofia” 1998 nr 15, s. 103-104.

światem. Rodzi to paradoks polegający na tym, że przez konfrontację człowiek uczy się zmienności, a jednocześnie odkrywa w sobie silne pragnienie jedności. Ten paradoks wnętrza człowieka znajduje wyraz w zewnętrznym świecie. Wymownym tego wyrazem wyrażonym przez Ryszarda Kapuścińskiego są dwie rzeki świata: integracji i dezintegracji.⁵ A czasem wręcz chciałoby się dopowiedzieć, iż owe dwie rzeki świata zlewają się w jedno nowe koryto przerażające w swoim bezsensie.

O co zatem się spierać: o świat czy o człowieka? Gdyby tylko o świat, to można by powiedzieć, że ma się on w miarę dobrze. Dobro osoby już tylko niekiedy jest pierwszym celem życia gospodarczego, bogactwa świata nie przysłoni krajobraz ludzkiej nędzy i ubóstwa. I wszystko działałoby się dobrze, gdyby nie teza Samuela Huntingtona mówiąca, iż *to kultura i tożsamość kulturowa, będące w szerokim pojęciu tożsamością cywilizacji, kształtują wzorce spójności, dezintegracji i konfliktu w świecie* [...]. Tożsamość zaś, niezależnie od tego czy jest narodowa, kulturowa czy cywilizacyjna, jest w pierwszym rzędzie tożsamością osoby. Spór o świat jest w rzeczywistości sporem o człowieka.⁶

Każdy spór musi odwoływać się do określonego porządku, argumentów i hermeneutyki. Czy istnieje zatem nowy porządek moralny, określający formę istnienia, rozumienia i działania, czym się on charakteryzuje, w czym wyraża i jakie może mieć konsekwencje dla przyszłości człowieka? Na te właśnie pytania będzie się poszukiwać odpowiedzi w proponowanej refleksji. W części pierwszej, bardziej teoretycznej, ukaże się funkcjonowanie nowego porządku moralnego w trzech kontekstach: działania, myślenia i prawa. W drugiej dokona się egzemplifikacji teoretycznych stwierdzeń rozpatrując bardzo aktualną płaszczyznę „nowego” we współczesnym świecie, jakim jest globalizacja i towarzyszące jej zjawisko godności w komunikacji.

I. Płaszczyzny nowego porządku moralnego

Rozpoczęcie analiz od szukania elementów „nowego porządku moralnego” w systemach, szkołach czy ośrodkach naukowych byłoby nieporozumieniem. System ten nie ma swoich sztandarowych przywódców, ma raczej społeczne siły, ideologów, rzadziej myślicieli. Jego

⁵ Por. M. Drożdż, *Przestrzeń sensu w postmodernistycznej „cywilizacji medialnej”*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 20(2001) nr 1, s. 29; R. Kapuściński, *Rewolucja planetarna*, „Więź” 44(2001) nr 10, s. 15.

⁶ S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1998, s. 14; por. także T. Michałek, *Kontekst filozoficzno-kulturowy współczesności*, art. cyt., s. 22-25.

siła polega nie tyle na negowaniu tradycyjnych wartości, co raczej na proponowaniu nowych płaszczyzn porządku. Pozornie wydaje się, iż w ramach nowego porządku brakuje jasno określonej płaszczyzny moralnej. Łatwo jednak zauważyć, że płaszczyznę tę usiłuje się zastąpić ideologiczną podbudową współczesnego rozumienia praw człowieka.⁷ Ideologiczną, gdyż miejscem powstawania norm nie jest jakiś obiektywnie istniejący system, ale konfrontacja zrodzona przez komunikację. Nowym wymiarem tego porządku jest specyficznym pojęty relatywizm. Wyraża się on nie tyle w klasycznie rozumianym relatywizmie moralnym, co raczej w relatywizmie w znaczeniu *mettre en relation*, tzn. „umieścić w relacji” dobro i zło, niekoniecznie zauważając ontyczną różnicę między nimi.⁸

Refleksje na tym etapie należałoby rozpocząć od przytoczenia definicji etyki i moralności. Zdaniem komentatorów nowego porządku *etyka jest miejscem, w którym i poprzez które wyrażają się społeczności ludzkie w rozlicznych relacjach*. Podstawą tych relacji jest osiągnięcie dobrobytu, przy czym reguły zostają wyprowadzone z ogólnego pojęcia dobrobytu. Definicji tej towarzyszy druga, dotycząca moralności. Otóż w tej optyce *moralność jest pewnym korpusem zasad i norm skupionych wokół wartości, jaką jest godność osoby ludzkiej*. Jak pokazują konkretne przykłady, godność ta nigdy nie została zdefiniowana w zadowalający sposób.⁹

1. Nowy porządek moralny w płaszczyźnie działania

W pierwszym z omawianych porządków istotną kwestię stanowi problematyka odpowiedzialności. Przywołuje ona zjawisko polegające na tym, że coraz trudniej w życiu moralnym ukazać przyczyny i skutki wielu działań. Powstaje tzw. zjawisko *niechcianych efektów słusznych decyzji*. Prowokuje to zjawisko działań neutralnych etycznie. W klasycznym rozumieniu moralności człowiek mógł przewidywać skutki swoich działań. Obecnie weryfikacja działania przez odniesienie go do celu staje się praktycznie niemożliwa z powodu niemożności rzeczywistego porównania działania z jego celem, czyli osiągniętymi skutkami. Działanie ludzkie staje się coraz bardziej *reagowaniem na...*, a nie wolnym i

⁷ Piszę o tym szerzej w artykule *Filozofia prawa czy filozofia osoby? Refleksja nad książką kard. Zenona Grocholewskiego „La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II”*, STV 41(2003) nr 1, s. 13-41. O pewnej ideologii praw człowieka zob. także mój artykuł „*Deklaracja moralności europejskiej*” w *Karcie Praw Podstawowych*, STV 39(2001) nr 2, s. 157-175.

⁸ Cenną pomocą w tej części analiz okazała się książka P. Valadier, *Morale en désordre. Un playdoyer pour l'homme*, Paris 2002. To właśnie z tej książki zapożyczam większość elementów opisu nowego porządku moralnego.

⁹ Por. tamże, s. 13.

świadomym aktem.¹⁰ W konsekwencji rodzi to zmniejszenie odpowiedzialności za swoje decyzje.¹¹ Oznacza to także, że odpowiedzialność nie tyle obciąża osobę, ile raczej rolę, jaką ta osoba pełni.¹²

Inną znaną cechą jest minimalizacja związków przyczynowo-skutkowych. Zjawisko to można obserwować właściwie na każdym etapie życia społecznego, szczególnie jest to widoczne w mediach. Przypadkowe nagromadzenie faktów sprawia, że np. widz nie ma możliwości prześledzenia całej drogi, jaką należałoby przebyć od przyczyny do jej skutku. Zatarcie tej drogi prowadzi niewątpliwie do osłabienia odpowiedzialności moralnej za dane zjawisko.¹³ Inną płaszczyzną zatarcia związków przyczynowo-skutkowych są tzw. decyzje społeczne. Polegają one na tym, że w odniesieniu do przedmiotu decyzji nie oczekuje się od osoby, by poddała swoją decyzję ocenie moralnej. Natomiast jasnych kryteriów moralnych (rzetelność, uczciwość, lojalność, kompetencja) oczekuje się na etapie samego wykonywania decyzji.

Kolejnym zjawiskiem nowego porządku jest odwoływanie się do opinii publicznej, szczególnie w odniesieniu do życia politycznego.¹⁴ Sytuacja ta ukazuje dwie zasady rządzące tym życiem: *decyzje polityczne muszą być konsekwentną realizacją oczekiwań opinii publicznej oraz prawo musi być w zgodzie z ewolucją obyczajów*. Innymi słowy – moralność nie może przewyższać oczekiwań. Rodzi to jednak bardzo poważne pytanie moralne: na ile charakter wniosków wyprowadzonych na podstawie badania opinii publicznej może mieć charakter normatywny oraz czy można postawić znak równości pomiędzy decyzją etyczną i decyzją demokratyczną? Pytania te rodzi samo życie, gdyż obserwuje się zjawisko dekonstruktywizmu. Wyraża się ono w tym, że przywołuje się pewne normy wyłącznie po to, by pokazać, że nie mają one sensu. Pozornie normatywny charakter opinii publicznej sprawia też, że pod jej osąd można poddać każdą wartość i każdą normę moralną, a kryterium usprawiedliwiającym takie posunięcie jest powszechnie stosowany „zakaz zakazywania”.

Czym jest zatem nowy porządek moralny w płaszczyźnie działania? Wydaje się, iż można określić go jako *system społeczny, który nakłada na jednostkę sposoby działania przez*

¹⁰ Współczesny świat przypomina coraz częściej świat „wydarzania się”. W takim świecie czas pomiędzy działaniem i jego skutkiem ulega tak istotnemu skróceniu, iż człowiek nie jest już w stanie skutecznie przeciwdziałać skutkom niechcianym – por. H. Perkowska, *Postmodernistyczna destabilizacja podmiotu*, „Ruch Filozoficzny” 49(2002) nr 4, s. 684.

¹¹ Por. P. Valadier, *Morale en désordre*, dz. cyt., s. 20n.

¹² Por. Z. Baumann, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 29; P. Bortkiewicz, *Antropologia adekwatna jako fundament etyki przelomu wieków (refleksje na podstawie konfrontacji myśli etycznej Karola Wojtyły z etyką postmodernistyczną)*, w: *Spór o etykę*, red. J. Pawlica, s. 115.

¹³ Tego typu manipulacje medialne można obserwować w wielu tygodnikach – dla przykładu manipulacja antykonceptcją w tygodniku *Elle* [wersja francuska] w listopadzie 1999 oraz w grudniu 2000 roku.

¹⁴ Por. S. Moscovici, W. Doise, *Dissensions et Consensus*, Paris 1992.

presję opinii publicznej albo przez prawo. Nie ma on, co prawda, charakteru typowo normatywnego, lecz raczej pewnego porządku działania.¹⁵ Widoczny brak jasnych odniesień moralnych tego porządku sprawia także, iż domaga się on dużej ilości uregulowań prawnych.¹⁶

Analizowana płaszczyzna niesie też konkretne zagrożenia. Przede wszystkim powoduje osłabienie roli kultury i zdominowanie jej przez gospodarkę czy sprowadzenie do funkcji ekonomicznej. Powiązanie ekspansji kultury z ekspansją gospodarczą sprawia, że coraz bardziej uzasadnionym zdaje się być pytanie: *czyja kultura, bądź przez kogo zdominowana?* Pokazuje to wyraźnie, że postęp technologiczny okazał się bardziej „mitem technologicznym” niż remedium, które mogłoby zaradzić problemom współczesnego świata.¹⁷

Innym zagrożeniem jest brak alternatyw dla reguł wolnego rynku.¹⁸ Zauważa się coraz bardziej funkcjonowanie rynku w oparciu o tzw. zasadę czystej racjonalności. Polega ona na akcentowaniu skuteczności działania. Natomiast nie dopuszcza się dyskusji nad regułami gry. Za szczególnie bezproduktywne uważa się dyskusje dotyczące moralnych reguł sprawności rynku.

Jaką zatem postawę należałoby przyjąć w kontekście nowego porządku moralnego płaszczyzny działania? Otóż swoista forma „obrażania się” na rzeczywistość nie jest zapewne odpowiednikiem chrześcijańskiego heroizmu. Co więcej, doprowadzenie do milczenia w kwestiach moralności działania, byłoby „prawdziwym grobem [faktycznie] pokonanych”. Taka niemoc nie tylko nie musiałaby oznaczać heroizmu, ale byłaby wręcz oznaką braku solidarności. Z powyższego można wyprowadzić pierwsze wskazówki dotyczące stosunku do nowego porządku moralnego w płaszczyźnie działania. Przede wszystkim należy zauważyć, iż współczesnej mentalności bliższe byłoby odwoływanie się do myślenia, które potrafiłoby łączyć, scalać niż odwoływanie się do kodyfikacji praw i norm. Wiązanie to nie może mieć jednak elementu wyłącznie oceniającego – *zauważać, by oceniać*. Chodzi bowiem bardziej o ukazanie ideału moralności chrześcijańskiej. Mówiąc prościej – chodzi nie tyle o budowanie

¹⁵ Zasygnalizowany problem nie dotyczy wyłącznie porządku normatywnego. Dotyczy braku szeroko pojętej kategorii kontemplacji swoich działań – por. G. Reale, *Zło nekające współczesnego człowieka i lekarstwo, które można na nie znaleźć*, „Ethos” 14(2001) nr 4(56), s. 24.

¹⁶ Por. P. Valadier, *Morale en désordre*, dz. cyt., s. 39 n.

¹⁷ R. Kapuściński, *Rewolucja planetarna*, art. cyt. s. 19.

¹⁸ Por. *L'ordre mondial relâché*, entretien avec Zaki Laïdi, „Études” 1992, nr 1-2, s. 9.

świata *lepszego od*, ile po prostu budowanie świata dobrego, na miarę dobroci Boga,¹⁹ gdzie *primum ethicum* zbiegałoby się z *primum anthropologicum*.²⁰

2. Nowy porządek moralny w płaszczyźnie myślenia

Również na tej płaszczyźnie nowy porządek znajduje swoich zwolenników i przedstawicieli. Każdy możliwy klucz wyboru określonych reprezentantów czy stanowisk tej płaszczyzny może być dyskusyjny. Dlatego też rozpocznę refleksję od klucza zaproponowanego przez P. Valadier, który jako reprezentatywnych dla opisywanej problematyki wskazuje trzech współczesnych myślicieli o bardzo różnych proveniencjach. Pierwszy z nich Peter Sloterdijk ukazuje ludzkość jako swoisty „park ludzki”, w którym dla normalnego funkcjonowania potrzebna jest selekcja. Twierdzi, że selekcja nie jest czymś nowym, lecz dawniej miała nieco mniej subtelne formy. Dzisiejszym obrazem selekcji jest natomiast szeroko pojęta biotechnologia.²¹

Innym myślicielem-etykiem, który nieprzerwanie wywiera wielki wpływ na myślenie współczesne, zwłaszcza na polu bioetycznym, jest Peter Singer.²² Według niego moralność musi zabezpieczać przede wszystkim interes osobisty. Podstawowym kryterium zabezpieczenia tego interesu jest odrzucenie cierpienia i pragnienie radości. Innymi słowy chodzi o dowartościowanie życia zmysłowego. Ono jednak sprawia, że człowieka, na poziomie wyłącznie zmysłowym, bardzo łatwo utożsamić ze światem zwierzęcym. Nie do pomyślenia zaś jest kategoria np. świętości życia. Rodzi się zatem pytanie, czy podstawowa zasada „redukować cierpienie!”, jest wystarczająca do zbudowania porządku moralnego?

Ostatni z zaproponowanych przez P. Valadier myślicieli, proponuje nieco odmienną koncepcję i sposób uprawiania refleksji. Jego filozofia jest bardziej eseistyką niż filozofią w tradycyjnym, akademickim rozumieniu. Richard Rorty²³ walczy swoiście z pojęciem człowieka pojętego na sposób ogólny. Jego zdaniem człowiek przynależy zawsze do konkretnej kultury i nie da się go ukazać jako uniwersalnego bytu ludzkiego. Dobrym

¹⁹ Por. tamże, s. 11; P. Valadier, *Une éthique chrétienne pour temps de persécution*, art. cyt., s. 646-654.

²⁰ P. Bortkiewicz, *Antropologia adekwatna jako fundament etyki przelomu wieków (refleksje na podstawie konfrontacji myśli etycznej Karola Wojtyły z etyką postmodernistyczną)*, art. cyt. s. 116.

²¹ P. Sloterdijk, *Le Penseur sur scène. Le matérialisme de Nietzsche*, Christian Bourgeois 1990.

²² Korzystam z wydania francuskiego, które jest nieco późniejsze w stosunku do wydania oryginalnego – P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, Paris 1997.

²³ W badaniach korzystałem z wersji francuskiej następujących pozycji R. Rorty'ego, *L'Homme spéculaire*, Paris 1990; *Science et Solidarité*, Paris 1990; *Contingence, ironie et solidarité*, Paris 1993 czy wreszcie *L'Espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Paris 1995.

przykładem tego jest sam język. Otóż tworzy on własną logikę praw. Skoro tak, to jedyna prawda, jaka istnieje jest prawdą pragmatyczną i ograniczoną kulturowo. W ten sposób Rorty dochodzi do rozumienia prawdy w sensie antymetafizycznym, taka zaś prawda może być tylko tolerowana. Konsekwentnie należałoby przyjąć, że każdy człowiek może pojmować zarówno prawdę jak i wartości bardzo odmiennie. Stąd też dla budowania jakichkolwiek systemów niezbędna jest komunikacja.

Do wspomnianych przedstawicieli, można by dodać koncepcję zaproponowaną przez wybitnego współczesnego historyka filozofii G. Reale. Przywołam tu zasadnicze elementy jego koncepcji zaproponowane podczas wykładu wygłoszonego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 15 marca 2001 roku w czasie uroczystości wręczenia mu tytułu doktora *honoris causa*. Postawił on pytanie o to, na czym polega zło nękające współczesnego człowieka? W odpowiedzi ukazał źródło zła mające swój wyraz w nihilizmie, który charakteryzuje dziesięć masek:²⁴

- scjentyzm jako eksperyment;
- ideologizm – wyraża się w powiązaniu prawdy z życiem politycznym. Prawdą jest to, co masy mają uważać za prawdę, aby można sprawować nad nimi władzę;
- praktyzm – przesadne podkreślanie ludzkiego działania i sprowadzenie wszelkiej wartości do działania;
- materialny dobrobyt, który ma zastąpić szczęście duchowe;
- przemoc jako metoda rozwiązywania ludzkich problemów;
- zapomnienie o pięknie – mówi o tzw. „rozproszeniu piękna” w przesadnym znaczeniu przypisywanemu formie;
- zapomnienie o miłości – inne jednak niż nietzscheańskie. To, co miało być remedium, stało się trucizną;
- zredukowanie człowieka do wymiaru zmysłowego;
- zapomnienie o celu jako wartości, gdyż nie ma kryteriów mierzalności, ani też potwierdzenia ich sensu;
- materializm – jako zredukowanie człowieka do wymiaru ekonomicznego.

Wspomniany nihilizm w tak różnych odmianach jawi się nie tylko jako zło XIX wieku, ale również z powodzeniem można ukazać go jako źródło postmodernizmu i współczesnego

²⁴ G. Reale, *Zło nękające współczesnego człowieka i lekarstwo, które można na nie znaleźć*, art. cyt., s. 17-20.

kryzysu antropologicznego. Właśnie w tym kontekście należałoby szczególnie wyakcentować rolę antropologii adekwatnej, na którą zwracał uwagę P. Bortkiewicz.²⁵

Rodzi się jednak pytanie: czy wyłącznie filozofie i systemy zewnętrzne w stosunku do człowieka są jego zagrożeniem, czy też sam człowiek jako podmiot może być dla siebie zagrożeniem? Aby odpowiedzieć na to pytanie należałoby wskazać kilka tropów zagrożenia niesionego przez sam podmiot. Pierwszy wskazuje na pewne tendencje w filozofii polegające na *tworzeniu antropologii chronienia subiectum*. Niebezpieczeństwo tego podejścia polega na tym, że usiłuje się chronić podmiot za wszelką cenę. Towarzyszy temu tzw. „kultura autoodniesienia” charakteryzująca się tym, że nie można znaleźć więcej niż się szuka. Brak odniesień prowadzący do rozmycia własnej tożsamości, ukazany jest jako tzw. „ja” wielowymiarowe. Ma ono posłużyć jako swoisty paradygmat usprawiedliwiający sprzeczności w podmiocie. Kolejny trop prowadzi do tezy wyrażonej w zawołaniu: „wszystko możliwe”. A skoro wszystko jest możliwe dla samego podmiotu, to konsekwentnie należy wyzwolić go od wszelkich zbędnych relacji i powiązań. Wreszcie jako swoista szata chroniąca antropologiczny substytut osoby, jawi się „fetyszyzm antropologiczny”. Wyraża się on w swoistym obwieszaniu osoby pozornymi absolutami.²⁶

Należy jednak zauważyć - a uczynił to wcześniej Jan Paweł II w *Fides et ratio* - że zainteresowanie człowiekiem może mieć również wymiar pozytywny. Pierwszym tego wyrazem może być odnowienie paradygmatu Wcielenia, które można wyrazić w przeświadczeniu o tym, iż człowieczeństwo ma sens. Wtedy staje się ono – za Hildegardą z Bingen - *materia humanitatis Filii Dei*.²⁷ By jednak odkryć prawdę i pełnię tego sensu, należy oczyścić podmiot ze zbędnych ideologii. Przede wszystkim należałoby uświadomić człowiekowi pewne przejścia, które się dokonały w jego historii: od *homo sapiens* do *homo demens*, od ubóstwienia do urzeczowienia oraz od wolności absolutnej do całkowitej alienacji.²⁸ Potrzeba więc wyzwolenia a odpowiedzią na tę potrzebę byłby najpierw powrót do przeświadczenia o możliwości poznania prawdy i rzeczywistych możliwościach ludzkiego rozumu. Dalej, należałoby wrócić do koncepcji przebóstwienia szczególnie obecnej w teologii

²⁵ Por. P. Bortkiewicz, *Antropologia adekwatna jako fundament etyki przelomu wieków (refleksje na podstawie konfrontacji myśli etycznej Karola Wojtyły z etyką postmodernistyczną)*, art. cyt. s. 120n.

²⁶ Szerzej na temat omawianych tropów: F. Fukuyama, *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, tłum. H. Komorowska, K. Dorosz, Warszawa 2000, s. 22n; H. Perkowska, *Postmodernistyczna destabilizacja podmiotu*, art. cyt., s. 689; A. Doda, *Przyszłość we wstecznym lusterku. Inspiracje McLuhanowskie*, art. cyt., s. 120; J. Życiński, *Humanizm tragiczny jako następstwo kulturowej śmierci Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 50(2002) z. 2, s. 17.

²⁷ Tezę Hildegardy z Bingen przytaczam za I. Sanna, *L'antropologia della postmodernità e la coscienza christiana*, art. cyt., s. 326.

²⁸ Zob. Z.J. Zdybicka, *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku*, „Roczniki Filozoficzne” 1995-1996, z. 2, s. 56-57.

wschodu. Wreszcie w odniesieniu do trzeciego elementu, jako wyjście z alienacji należałoby wskazać takie rozumienie wolności, które nie rozgrywałoby się wyłącznie pomiędzy „mogę-nie mogę”, a stawiało większy akcent na „chcę”.²⁹

Podsumowując partię poświęconą przeobrażeniom występującym w płaszczyźnie myślenia, należy zauważyć, że podmiot został swoiście pozbawiony – jak mówi M. Vidal – *dachu nad głową i pożywnego gruntu*. Oznacza to, że człowiek coraz bardziej zatracza korzenie oraz wymiar transcendentny. Dlatego też potrzeba nieustannego odkrywania metafizycznego wymiaru osoby i jej godności. Można powtórzyć za B. Sesboüé, że podmiot potrzebuje też miłości jako *relacji personalizującej dla wieczności*.³⁰

3. Nowy porządek moralny w płaszczyźnie prawa

Na gruncie prawa nowy porządek moralny wyraża się przede wszystkim w problematyce dotyczącej zgodności prawa naturalnego z prawem stanowionym. Koncepcję zgodności reprezentuje Magisterium Kościoła, szczególnie dokumenty Jana Pawła II.³¹ Niemniej to ujęcie ma wielu przeciwników. Zarzuca się mu między innymi: brak miejsca na aplikację prawa oraz brak jednoznaczności pojęć, takich jak godność osoby, sprawiedliwość, solidarność, które utrudniają zrozumienie oczywistości przeniesienia naturalnego prawa moralnego na grunt prawa stanowionego. Nie ulega jednak wątpliwości, że prawo należy sytuować pomiędzy jasno określoną moralnością a życiem. Spełnia ono rolę swoistej mediacji. W tę właśnie dyskusję pomiędzy „legalnym” a „dobrym” wpisuje się koncepcja prawa „nowego porządku moralnego”.³²

Szczególnym jej wyrazem jest również nowa filozofia osoby, która stanowi podstawę refleksji nad prawem oraz jego praktyczny wymiar, jakim jest płaszczyzna polityki zdrowotnej. Konsekwencji nowego porządku moralnego nie trzeba szukać zbyt daleko. Można ją obserwować w przeobrażeniach codziennego życia. Szczególnym miejscem tych przeobrażeń jest napięcie, jakie zachodzi pomiędzy ideologią a eschatologią. Przez ideologię rozumiem tu myślenie innych, zaś przez eschatologię koncepcję ściśle teologicznego

²⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1994, s. 127.

³⁰ B. Sesboüé, *Dieu et le concept de la personne*, art. cyt., s. 334; J. Życiński, *Humanizm tragiczny jako następstwo kulturowej śmierci Boga*, art. cyt., s. 15.

³¹ Interesującą syntezę rozumienia prawa w ujęciu Jana Pawła II przedstawia kard. Zenon Grocholewski w niewielkiej, ale bardzo syntetycznej książeczce – tenże, *La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II*, Roma 2002.

³² Na tak rozumiany porządek zwracał już uwagę P. Ricoeur w swoim artykule *Le juste entre le légale et le bon*, „Esprit 59(1991) nr 9, s. 5-21.

rozumienia rzeczywistości życia społecznego. Konsekwencją pomieszczenia tych porządków może być fakt sprowadzenia rozumienia szczęścia wyłącznie do płaszczyzny doczesności. Człowiek staje się wtedy swoistym *bytem-w-świecie*, przerysowującym ideę życia codziennego.³³ Życie oparte na ideologii odwołuje się do kategorii postępu, zaś życie oparte na eschatologii sięga do kategorii „nowego” w sensie teologicznym.³⁴

Skoro nowość ewangeliczna objawia się w życiu i poprzez życie, gdyż to właśnie ono jest szczególnym miejscem rodzenia się nowego sensu i nowych znaczeń, to w konsekwencji nie może dziwić fakt, że szczególnie uprzywilejowanym miejscem zmagania się ideologii z eschatologią staje się płaszczyzna demografii.³⁵

Nie dziwi też nikogo typowo holistyczne podejście w dziedzinie medycyny. Nie chodzi jednak wyłącznie o sposób uprawiania medycyny. Chodzi o coś znacznie poważniejszego. Coraz częściej wiąże się politykę zdrowotną z ekonomią i polityką.³⁶ W 1978 roku C.H. Wigne, dyrektor serwisu prawnego Światowej Organizacji Zdrowia (WHO) deklarował: *Prawo do opieki zdrowotnej dla wszystkich ogranicza niewątpliwie to samo prawo dla niektórych. [...] W rzeczywistości chodzi o udzielenie odpowiedzi na pytanie [...] czy zapewnić opiekę medyczną na wysokim poziomie pewnej uprzywilejowanej mniejszości, czy też odpowiedzieć na istotne potrzeby szeroko pojętej populacji.*³⁷ Szczególne niebezpieczeństwo powiązania polityki zdrowotnej WHO z Bankiem Światowym wyraża się we wprowadzeniu pojęcia tzw. *lat życia skorygowanych faktorem niepełnosprawności*.³⁸ W tym kluczu można łatwo określić tzw. grupy szczególnego ryzyka. Inwestowanie w te grupy sprawia, że zwiększa się świadomie ilość tzw. lat pustych, czyli nieopłacalnych ekonomicznie. Prowadzi to do przekonania, że polityka zdrowotna nie oferuje zdrowia dla wszystkich, lecz dla usprawiedliwionych szeroko pojętą polityką zdrowotną.³⁹

Niebezpieczne jest przełożenie tego porządku zarówno na teorię, jak i na praktykę. Przyjmuje się założenia polityki zdrowotnej, które zakładają, że wszelki dyskurs etyczny nie ma sensu, jeśli nie da się przełożyć na konkretną praktykę. W tym też znaczeniu po to, by dofinansować jakiegokolwiek badania, muszą one być zakwalifikowane jako wynalazek. By zaś

³³ Por. Ch. Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, tłum. z ang. Ch. Melançon, Paris 1998, s. 28-29.

³⁴ Kard. J. Ratzinger, *Préface*, w: M. Schooyans, *L'Évangile face au désordre mondial*, Paris 1997, s. I-IV.

³⁵ Wystarczy przywołać dwie konferencje międzynarodowe lat 90. w Kairze i Pekinie. Zastanawiające jest również silne wiązanie raportów Banku Światowego z problematyką dotyczącą polityki zdrowotnej – przyp. J.S.

³⁶ Por. M. Torelli, *Le Médecin et les droits de l'homme*, Paris 1983.

³⁷ Tamże, s. 53n.

³⁸ AVCI – année de vie corrigée du facteur d'invalidité – J.S.

³⁹ Tragizm tak pojętej polityki zdrowotnej ujawniają nie tylko pisma naukowe. Przykładem może być zbiór artykułów pod znamionym tytułem *Choroby dla biednych, leki dla bogatych*, „Forum” 38(2002) nr 46(1945), s. 42-48.

takim się stały, muszą zapewnić tzw. wartość dodaną oraz możliwość zastosowania, a to znowu sprowadza problematykę zdrowia do płaszczyzny ekonomii. Rodzi się pytanie natury moralnej: czy chodzi bardziej o prawa człowieka czy wyłącznie o pewną ideologię tych praw?⁴⁰

Na to pytanie można odpowiedzieć nie tyle uciekając się do koncepcji praw człowieka, ile raczej do możliwości oceny ich realizacji, zakładającej odniesienie do pogłębionej filozoficznie koncepcji samego prawa.

II. Globalizacja i komunikacja jako miejsca szczególnego zagrożenia godności osoby ludzkiej

Obserwacja życia codziennego zmusza do postawienia pytania o to, co jest prawdziwym fundamentem współczesnej cywilizacji i życia: godność czy nie-godność osoby? Poniższe refleksje będą próbą odpowiedzi na pytanie o to, jaką wizję godności można wyczytać zarówno z procesu globalizacji, jak również komunikacji.

1. Godność osoby wobec procesów globalizacyjnych

Proces globalizacji pokazuje jak ważną kwestią jest pytanie o człowieka, stawiane na gruncie nowego porządku moralnego. Można się zastanawiać, czy nie zawęży się jednak horyzontów badawczych dotyczących nowego porządku moralnego, sprowadzając problematykę do koncepcji osoby? Na poparcie swojego wyboru przywołam słowa Jana Pawła II, wypowiedziane do uczestników V Sympozjum Konferencji Episkopatów Europy w październiku 1982 roku. Powiedział wtedy takie słowa: *Przez Europę przepływają dziś prądy, ideologie i ambicje, które uważa się za obce w stosunku do wiary, jeśli nawet nie wprost przeciwstawne chrześcijaństwu. Interesujące jest jednak ukazanie, jak poczynając od systemów i wyborów, których zamiarem była absolutyzacja człowieka i jego ziemskich osiągnięć, doprowadzono dziś do poddania pod dyskusję właśnie samego człowieka, jego godność i wewnętrzne wartości, jego wewnętrzną pewność i pragnienie absolutu.*⁴¹

⁴⁰ Problem ten można wyrazić stwierdzeniem: *bez odwołania do natury człowieka możemy respektować prawa osoby, co jeszcze nie oznacza, że respektujemy osobę* – Ch. Taylor, *Les sources du moi*, dz. cyt., s. 30.

⁴¹ Por. *Europa jutra. Jana Pawła II wizja Europy*, wybór i oprac. A. Sujka, Kraków 2000, s. 37.

Komentując te słowa można powiedzieć, że sprowadzenie poszukiwań moralnych do istoty człowieka jest w rzeczywistości poszukiwaniem owego *czegoś więcej*, gdyż człowiek nie daje się zamknąć wyłącznie w jego czysto ludzkiej perspektywie.⁴² Konieczność czegoś więcej nie odnosi się też wyłącznie do treści samych wartości, ale zakłada normy konkretnego działania, dzięki którym dobro może nie tylko *być* - w sensie ontologicznym, ale może się *stawać* - w sensie moralnym.⁴³

„Nowy porządek moralny” ma na celu dobrobyt. Ten zaś, nawet na poziomie czystej etymologii oznacza dobro bytu, *dobro-dla-bytu*. Nie wystarczy zatem określić dobro, trzeba określić również samą naturę bytu. Czym jest byt i jego dobro w ramach moralności globalnej? Jak napisał Norman Davis w swojej książce „Europa” to, co cechuje nasze rozumienie dobra i bytu to *wiara w szczególną świecką odmianę zachodniej cywilizacji, w której „Wspólnota atlantycka” stanowi szczyt postępu i rozwoju ludzkości. Anglosaska demokracja, praworządność ukształtowana przez Tradycję Wielkiej Karty Swobód oraz kapitalistyczna gospodarka wolnorynkowa są uznawane za najwyższe formy dobra.*⁴⁴

Tyle uwag dotyczących samego podmiotu i przedmiotu moralności globalnej. Należałoby teraz uczynić krótką hermeneutyczną drogę analizując samo słowo „globalizacja”. Znamienne są niektóre słowa zachwyty na temat globalizacji. Dla przykładu zacytuję dwie: *Nigdy dotychczas ludzie nie słyszeli i nie wiedzieli tak wiele na temat reszty świata. Po raz pierwszy w dziejach świata ludzkość jest zjednoczona wspólną wizją bytu. [...]* I druga: *Po raz pierwszy w dziejach ludzkości wszystko może być wyprodukowane i sprzedane wszędzie na świecie.* Te dwa cytaty pokazują, że z jednej strony zjawisko globalizacji nie jest fenomenem nowym, z drugiej zaś, procesy współczesne koncentrują się szczególnie wokół ekonomii i polityki, unikając skrzętnie problematyki wartości.⁴⁵ To właśnie może być znamiennej cechą tzw. globalizacji współczesnej.

Tak pojęta globalizacja jest niewątpliwym znakiem czasu. Stawia ona trudne pytania dotyczące samej istoty zjawiska, a mianowicie czy jest to globalny kryzys i upadek czy tylko zmiana kulturowa; czy jest to dyfuzja wartości czy zmieniająca się rola kultury; czy jest to płynne łączenie ekonomii z prawami człowieka i podstawowymi wolnościami, czy też są to

⁴² Por. M. Rusecki, *Co to są wartości chrześcijańskie?* w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. tenże, Lublin 1996, s. 517.

⁴³ Por. L. Ostasz, *Ku etyce uniwersalistycznej i zarys teorii wartości*, Kraków 1994, s. 22-25, 65.

⁴⁴ Por. R.S. Czarnecki, *Unifikacja czy pluralizm. Uwagi o globalnej autonomii Wschodu i Zachodu*, art. cyt., s. 59.

⁴⁵ Por. M. Michalik, *Globalizacja etyki - wyzwanie czy paradoks*, „Wspólnotowość i postawa uniwersalistyczna” nr 2/2000-2001, s. 33.

dwa hermetyczne światy, z których ten drugi [praw człowieka] nie ma większego znaczenia, poza czysto deklaratywnym?⁴⁶.

Charakterystyczna jest również relacja, jaka zachodzi pomiędzy kulturą i polityką. Podstawowy problem kultury wyraża się w tym, że globalizacja prowadzi z jednej strony do kulturowego różnicowania się, z drugiej zaś do uniwersalizacji pewnych wzorców kulturowych. Szczególnie niebezpieczne jest zjawisko polegające na wprowadzaniu pewnych standardów, które dzięki upowszechnianiu zyskują znamię wartości i reguł obowiązujących powszechnie, nie mają one jednak żadnego zakorzenienia w „tu i teraz”, a tym samym, znaczenia normatywnego. Funkcję kształtowania rzeczywistości przejmuje coraz bardziej polityka, stając się powszechnym i najbardziej wspólnym wymiarem życia społecznego. W dziedzinie uniwersalizacji zauważa się, że standaryzacja z jednej strony doskonale porządkująca życie, z drugiej strony, sama pozbawiona realnych odniesień do rzeczywistości sprawia, że osoba szukając odniesień do wartości odwołuje się nie tyle do samych wartości, co do ich standardów i wyobrażeń.⁴⁷

Również sama dyskusja o wartościach jest trudnym zagadnieniem w ramach procesu globalizacji. Na gruncie integracji europejskiej można było znaleźć tego dowód chociażby w dyskusji nad problematyką dziedzictwa religijnego i duchowego, jaka rozgorzała wokół preambuły do Karty Praw Podstawowych, a obecnie została przeniesiona na dyskusję wokół *invocatio Dei* przyszłej konstytucji europejskiej. Pokazuje to, że z jednej strony w warunkach tak poważnych transformacji występuje potrzeba „wartości wspólnych”, z drugiej zaś, wspólne może być tylko to, co jest wspólne w pewnym, minimalnym stopniu.⁴⁸ Zauważa się także, że np. w preambule do Karty Praw Podstawowych znajdujemy znaczące dokumenty o charakterze przełomowym, natomiast w samej Karcie zostają one zubożone, poprzez pozbawienie ich pogłębionej motywacji moralnej i ludzkiej, tak bardzo niezbędnej dla właściwej ochrony godności osoby.

⁴⁶ Por. P. Nguyen Thai Hop, *Globalizacja: perspektywy i ryzyko*, „Społeczeństwo” 1998 nr 1, s. 59-75; por. także M. Ripinsky-Naxon, *Ekologia globalna i transformacja świadomości*, w: *Ekologia ducha*, red. J.L. Krakowiak, Warszawa 1999, s. 87-91; M. Kempny G. Woroniecka, *Wprowadzenie. Globalizacja kulturowa i religia dziś*, w: *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, red. M. Kempny G. Woroniecka, Kraków 1999, s. 7-24; T. Pyzdek, *W kierunku nowego świata*, „Homo Dei” 262(2002) nr 1, s. 31-47.

⁴⁷ Por. P. Starosta, *Spoleczne skutki globalizacji*, w: *Globalizacja*, red. J. Klicha, dz. cyt., s. 41 ; por. także J. Balicki, *Marginalizacja społeczeństw krajów rozwijających się w epoce globalizacji*, „Roczniki Naukowe Caritas”, 3(1999), s. 95-114; Por. M. Michalik, *Globalizacja etyki - wyzwanie czy paradoks*, art. cyt., s. 36; por. także M. Klecel, *Moralny epilog wieku*, „Przegląd Powszechny” 935-936(1999) nr 7-8, s. 120-130.

⁴⁸ J. Czaja, *Europa wartości - pytania o tożsamość Unii Europejskiej*, „Przegląd Europejski”, 3(2001) nr2, s. 22-39.

2. Godność w komunikacji

Wychodząc od próby zdefiniowania komunikacji jako procesu zachodzącego między osobami, można w pewnym uproszczeniu powiedzieć, że jest ona *dynamicznym procesem polegającym na wymianie tzn. wysyłaniu i odbieraniu przekazów w ramach określonej sytuacji lub kontekstu* (Głodowski, 2001).⁴⁹ Można też mówić o różnych jej rodzajach: symetrycznej, asymetrycznej, komplementarnej, itp.⁵⁰ Niezależnie od sposobu definiowania, można w niej wyróżnić trzy zasadnicze poziomy: komunikacji jako procesu (*communicatio*), komunikacji jako przekazywanej treści (*communicare*), która z racji tego, że jest działaniem komunikującym osoby, prowadzi ostatecznie do szczególnej formy wspólnoty osób (*communitas*).⁵¹ Jedno z istotnych założeń komunikacji mówi o tym, że jest ona możliwa na podstawie wspólnej wiedzy o faktach.⁵²

W ten sposób dochodzimy do współczesnego pojmowania godności ludzkiej na nowej płaszczyźnie moralnej, jaką jest komunikacja. Istotnym – dla zrozumienia godności osoby – jest pojęcie działania komunikacyjnego. Polega ono na tym, że działanie jest zawsze zorientowane na to, czego się oczekuje. Dokonuje się ono na zasadzie wzajemnego zrozumienia. Sytuacja działania komunikacyjnego jest sytuacją słowa, zaś świat jest kontekstem działania. Zauważa się w nim trzy elementy: przekaz kultury, integrację społeczną oraz socjalizację indywidualną. Interakcja, jaka jest powodowana przez działanie komunikacyjne jest możliwa dzięki przyjęciu świata obiektywnego odzwierciedlonego w prawdzie faktów, świata społecznego odwołującego się do słuszności norm oraz świata subiektywnego odwołującego się do szczerości podmiotów. Zasada uniwersalizacji przyjęta jako kryterium komunikacyjne, oznacza wszelkie interakcje, których uczestnicy zgadzają się, co do zasadniczych elementów ich działania. Przywołuje to tzw. problematykę

⁴⁹ Definicję przytaczam za R. Jaworski, *Psychologiczna analiza religijności w perspektywie komunikacji interpersonalnej*, „Studia Psychologica” 3(2002) nr 3, s. 149.

⁵⁰ Tamże, s. 155-156.

⁵¹ Można mówić o kilku modelach komunikacji. Model komunikacji zamkniętej polega na tym, że będąc skupioną na tożsamości i jej obronie, przyjmuje tylko te informacje, które zostały przefiltrowane przez pryzmat własnej tożsamości. Przeciwnieństwem jest komunikacja otwarta. Najczystszy jej wyrazem jest Internet. Jako jedyne ograniczenie jawią się wyłącznie ograniczenia techniczne sieci satelitarnej. Trzeci model komunikacji, tzw. pośredni polega na tym, że łączy się wszelkie możliwe elementy we wspólnym procesie komunikacyjnym. Chodzi szczególnie o wspólnotę interesu, tożsamość, ale również wspólne granice – por. L. Sfez, *Dictionnaire critique de la communication*, t. 2, PUF, Paris 1993, s. 928-930.

⁵² E.D. Hirsch, *Cultural Literacy*, New York, s. 31.

uprawomocnienia, która dokonuje się poprzez zasadę uniwersalizacji, która głosi, iż *każdy jest motywowany racjonalnie przez drugiego do wspólnego działania*.⁵³

Nie jest jednak możliwe doprowadzenie do jakichkolwiek wiążących wniosków, jeśli nie poprzedzi się działania komunikacyjnego jasnymi zasadami tzw. etyki dyskusji. Propozycje poniższe są przywołaniem myśli R. Alexy [Eine Theorie des praktischen Diskurses]. Fundamentalnym elementem jest stwierdzenie, iż żaden rozmówca nie może być w sprzeczności z sobą samym. Jeśli stosuje na określenie konkretnego przedmiotu dyskusji określony predykat, musi go stosować zawsze i we wszystkich aspektach znaczeniowych w odniesieniu do wszystkich innych przedmiotów jednoznacznych z tym pierwszym. Nie można tym samym dowolnie zmieniać sensów znaczeniowych. Etyka dyskusji domaga się także pewnej uczciwości wobec samego siebie. Nie można głosić tego, w co samemu się nie wierzy. Jeśli zaś wprowadza się jakąś normę do dyskusji, a norma ta nie była przedmiotem wcześniejszej dyskusji, należy ją uzasadnić racjonalnie. Wreszcie należy podkreślić swoisty obowiązek dyskusji. Obowiązek ten spoczywa na każdym podmiocie zdolnym do wyrażania sądów. Nie można też powstrzymywać podmiotu od działania komunikacyjnego poprzez przymus autorytetu zewnętrznego, gdyż byłoby to naruszeniem jego praw.⁵⁴

Rodzi się jednak pytanie, czy racjonalność jest wystarczającym usprawiedliwieniem wprowadzania argumentu do dyskusji, zwłaszcza w kontekście ochrony szczególnego elementu moralności, jakim jest godność osoby?

Podsumowanie

Na zakończenie wypada powrócić do fundamentalnego pytania, jakie postawiono na początku tej refleksji, a mianowicie czy toczący się spór o nowy porządek świata jest sporem o świat czy o człowieka i jego miejsce w tym świecie? Odpowiedź jest oczywista. Należałoby jednak wyakcentować miejsca szczególnie newralgiczne tego sporu.

W płaszczyźnie działania należałoby szczególnie zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo praksizmu. Otóż niewątpliwie udziałem nowego kształtu świata będzie wzmożony rozwój różnych technologii. Niemniej wszelkie działanie rozumiane w możliwie

⁵³ J. Habermas, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, tłum. Ch. Bouchindhomme, Paris 1991, s. 78-80; por. także P. Ladrière, *Pour une sociologie de l'éthique*, Paris 2001, s. 106-107.

⁵⁴ Por. tamże, s. 108-111.

najprostszym sensie, jako wprowadzanie zmian w świecie, musi być wsparte swoistą kontemplacją tych zmian.

Refleksja z kolei musi powrócić do sokratejskiej idei zwycięstwa, wyrażającej je w fakcie realnego przekonania kogoś do swoich racji. Płaszczyzna ta domaga się przede wszystkim odwagi myślenia całościowego, skupiającego zarówno całość ontologiczną jak też całość antropologiczną.

Płaszczyzna prawa musi pogodzić w twórczym sporze ochronę godności osoby z nasilającymi się tendencjami osłabienia jej podmiotowości. Również w nowym znaczeniu należałoby odczytać zasadę równości, która pozbawiona fundamentu antropologicznego mogłaby stać się formą niesprawiedliwości.

Proces globalizacji nie może być z kolei pozbawiony odniesień do szeroko pojętej perspektywy metafizycznej. Globalizacja powinna stać się swoistą kontemplacją całości świata. W ucłowieczaniu tego procesu niezastąpioną rolę może odegrać sprawiedliwość. Nie chodzi jednak o sprawiedliwość abstrakcyjną, rozumianą jako filozoficzne oddanie każdemu, co się jemu należy, z wykluczeniem miłości. Nie chodzi też o sprawiedliwość instynktowną, jako wizję człowieka zredukowanego do biologii. Chodzi raczej o sprawiedliwość zakorzenioną *gdzie ludzie są braćmi w tragedii. [...] Solidarność wydarza się tylko tam, gdzie niewystarczalność i ograniczoność są rozpoznawane i akceptowane.*⁵⁵

Wreszcie płaszczyzna komunikacji podkreśla szczególne znaczenie tłumaczenia kultur i wydarzeń. Nie przypadkiem tłumaczenia są przedmiotem prawa autorskiego. Nie tylko zapoznają z nową treścią, ale dają nowe narzędzia postrzegania świata. Jednocześnie nie można zapominać, że swoista hybrydacja sensów i znaczeń osoby nie powiększy jej rozumienia, jeśli nie zostanie ona osadzona w antropologii adekwatnej i metafizycznej.

Czy zatem da się rozstrzygnąć spór o kształt świata? Niewątpliwie każde kolejne podejście pozwala naświetlić nowe horyzonty, uchwycić nowy sens, ciągle jednak pamiętając słowa Eliota, który pisał: *I coś zakończyć,/ znaczy też coś zacząć./Koniec to meta, skąd wyruszamy.*⁵⁶

⁵⁵ Ch. Millon-Delsol, *solidarność zakorzeniona*, „Znak” 2000 nr 8, s. 57.

⁵⁶ T.S. Eliot, *Cztery kwartety*, tłum. J. Niemojowski, w: tenże, *Wybór poezji*, Wrocław 1990, s. 317.

Dispute autour de la forme du monde dans le contexte « d'un ordre moral nouveau »

L'objectif de l'article présenté était l'essai de trouver la réponse à la question suivante : La dispute autour de l'ordre moral nouveau est-elle une polémique sur le monde ou sur l'homme et sa place dans ce monde ? Les analyses faites ont amené aux résultats comme suit :

1. Il faut, au plan d'action, faire attention particulièrement au danger du praxisme. Or le développement augmenté des différentes technologies aura sans doute sa part dans la forme nouvelle du monde. Néanmoins toute action, comprise dans le sens le plus simple du mot, comme introduction des changements dans le monde, doit être soutenue par une contemplation de ces changements ;
2. Cette réflexion doit retourner à son tour à l'idée de la victoire de Socrate qui trouve son expression dans la possibilité de convaincre quiconque à ses propres raisons. Ce niveau a besoin avant tout du courage de penser à la façon totale concentrant le tout ontologique et le tout anthropologique à la fois ;
3. Le niveau de la loi doit dans une dispute constructive réconcilier une protection de la dignité de la personne avec les tendances excessives menant vers l'affaiblissement de sa subjectivité. Il faut aussi déchiffrer dans un sens nouveau le principe de l'égalité laquelle privée de sa base anthropologique, pourrait devenir une sorte de l'injustice ;
4. Le processus de mondialisation ne peut pas à son tour être privé de ses connotations avec une perspective métaphysique. La mondialisation doit devenir une contemplation du monde dans son intégrité. Dans l'humanisation de ce processus la justice peut jouer un rôle prépondérant. Toutefois il ne s'agit pas ici d'une justice abstraite comprise au sens philosophique comme une remise à chacun de cela qui lui revient de droit à l'exclusion de l'amour. Il ne s'agit non plus de la justice instinctive traitée comme une vision de l'homme réduit à sa biologie. Il s'agit plutôt de la justice enracinée là où *les hommes sont frères dans leur tragédie* ;
5. Enfin le niveau de la communication souligne une signification particulière et même la nécessité de l'interprétation des cultures et des événements. Ce n'est pas par hasard, que les traductions font objet de la loi d'auteur. Non seulement elles font connaître une matière nouvelle mais donnent aussi des instruments nouveaux de la perception du monde. Toutefois il ne faut pas oublier que l'hybridation des significations de la personne n'accroît pas sa compréhension si elle n'est pas située dans une anthropologie adéquate et métaphysique.