

ARTUR JOCZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Spór i próba dialogu. O religijnej i laickiej narracji w życiu publicznym

I

Chcąc przybliżyć fenomen przemyśleń, które Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) zgromadził w swoich *Pismach wczesnych z filozofii religii*, należy rozpocząć od deklarowanego przez filozofa daleko idącego krytycyzmu wobec zjawiska religijności, a w szczególności wobec chrześcijaństwa. Tego rodzaju postawa nie przeszkadzała mu jednak w wyraźnym zafascynowaniu kształtem religii antycznej Grecji i Rzymu¹. Niewątpliwie ważnym elementem sygnalizowanych rozważań była także intelektualna uwaga, którą myśliciel poświęcił klasycznemu już w filozofii problemowi relacji wiary i rozumu. Dlatego napisał: „Wycofano się z usiłowań, które chciały tajemnice religii uczynić możliwymi do przyjęcia dla rozumu, i dzisiaj wielką wagę przywiązuje się do specyfikującego stwierdzenia, że owe nauki stoją wprawdzie ponad rozumem, ale nie są sprzeczne z rozumem (...)”².

W przywołanej wypowiedzi filozof bardzo subtelnie zdiagnozował naturę ludzkiej religijności i wskazał, że w jej strukturze ciągle dochodzi do pewnego rodzaju napięcia między rozumem i wiarą. Oczywiście jest to zjawisko obecne w europejskiej kulturze religijnej praktycznie od zawsze. Dostrzegał je już św. Augustyn (354-430) i twierdził, że to właśnie rozum jest nawet w niektórych etapach aktu mistycznego siłą napędową poznania Boga, który

¹ G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999, ss. 39-43.

² Tamże, s. 63.

ze swej istoty przekracza przecież wszelki rozum³. Jednakże w cytowanym fragmencie tekstu pojawiła się również bardzo ważna sugestia Hegla na temat dynamicznego, a także historycznie zmiennego charakteru owej relacji między wiarą i rozumem. Można odnieść wrażenie, że myślicielowi chodzi o pewnego rodzaju proces ewolucji, któremu podlega ta relacja. Sygnalizowana konstatacja jawi się jako element pogłębionych dociekań, które Hegel poświęcił historycznie zmiennej naturze religii – chrześcijaństwa. Ich istotę przedstawił w następujący sposób: „Główne nauki religii chrześcijańskiej pozostały wprawdzie identyczne od czasów jej powstania, ale zależnie od okoliczności jedne z nich usuwano w cień, drugie zaś wynoszono, stawiano w świetle (...)”⁴.

Zmierzając do twórczego wykorzystania sugestii filozofa, warto zastanowić się nad współczesnym efektem ewolucji związków, które zachodzą między wiarą i rozumem. Dlatego celem niniejszych rozważań będzie próba prześledzenia dwóch rodzajów narracji, które funkcjonują w dzisiejszej przestrzeni publicznej/naukowej. Są one prowadzone przez intelektualistów o rodowodzie laickim z intelektualistami religijnie zaangażowanymi oraz tymi, którzy w swoich przemyśleniach nie rezygnują z rzeczywistości transcendentnej. A zatem omówione zostaną narracje dotyczące laickiej, a także religijnej interpretacji Holocaustu. Przywołane zostanie również laickie i religijne odczytanie wybranych problemów związanych z inżynierią genetyczną. Wybór tak różnorodnej tematyki powinien służyć lepszemu uargumentowaniu przeświadczenia, które głosi, że u podstaw religijnej i laickiej narracji usytuowana jest dynamiczna relacja między wiarą i rozumem.

II

Theodor Wiesengrund Adorno (1903–1969) zawarł w swojej *Dialektyce negatywnej* następujące słowa: „Wszelki ból i wszelka negatywność, motor dialektycznego myślenia, są wielorako zapośredniczoną i niekiedy zmienioną nie do poznania postacią tego, co fizyczne, podobnie jak wszelkie szczęście ma na celu spełnienie zmysłowe i dzięki niemu zyskuje swoją obiektywność”⁵.

Trudno oczywiście wskazać bardziej jednoznaczną pochwałę materialistycznego monizmu. Filozof był przeświadczony, że wszystkie aspekty ludzkiej egzystencji realizują się jedynie w zmysłowej rzeczywistości. Okazuje się więc, iż wprawdzie w fizycznym świecie człowiek jest zagrożony doświadczeniem nieprawdopodobnych cierpień, ale również wyłącznie fizyczny świat

³ Na ten temat zob. np. H. Wójtowicz, *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym u św. Augustyna*, w: W. Słomka (red.), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, Lublin 1986, ss. 160-169.

⁴ G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne...*, cyt. wyd., s. 8.

⁵ T. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 283.

może być jedynym źródłem przeżycia stanu szczęśliwości, czyli materialnego nasycenia. Dlatego właśnie Adorno twierdził, że obecna w wielu religiach narracja na temat rzeczywistości duchowej nie oferuje ludziom niczego ponad uformowane przez kulturę złudzenia.

Poszukując genezy tego typu filozoficznej/kulturowej/społecznej diagnozy, warto zwrócić się w kierunku dociekań Maxa Horkheimera (1895-1973). W swoich rozważaniach stwierdził on: „Ale w siedemnastym wieku dominujący był jeszcze obiektywny aspekt rozumu, ponieważ głównym celem filozofii racjonalistycznej było sformułowanie nauki o człowieku i przyrodzie, która mogłaby spełniać duchową funkcję przynajmniej w stosunku do uprzywilejowanego sektora społeczeństwa, opanowanego niegdyś przez religię”⁶.

A zatem z przemyśleń Horkheimera wynika, że już w XVII wieku kształtuje się w filozoficznej myśli europejskiej dążenie do przewyciężenia religijnego postrzegania rzeczywistości. Podkreśla on również bardzo mocno, że ówcześni myśliciele chcieli skonstruować taki rodzaj narracji filozoficznej/naukowej, która zaspokajałaby duchowe potrzeby tej części elit społecznych, które odeszły od religii. Także Zbigniew Drozdowicz akcentuje istotną rolę antyreligijnego racjonalizmu, który funkcjonował w dyskursie naukowym tamtego czasu⁷. Badacz wiele filozoficznej uwagi poświęcił również racjonalizmowi oświeceniowemu, szczególnie francuskiemu. W swoisty sposób podsumował jego znaczenie poprzez analizę filozofii Antoine’a Nicolasa Condorceta (1743-1794). Interpretator doszedł do wniosku, że filozof neguje wprawdzie wartość dotychczasowych religii, ale dopuszcza istnienie deizmu⁸. Z kolei Horkheimer zauważył, że oświeceniowi filozofowie zdyskredytowali przede wszystkim obecną w tradycji intelektualnej „niewzruszoną ufność w realizm racjonalnego aparatu scholastycznego”⁹.

Oczywiście przedmiotem niniejszych rozważań nie będzie dogłębna analiza filozoficznego tła poglądów Adorno i Horkheimera na temat Oświecenia. Chodziło po prostu o przypomnienie, że ich chłodny stosunek do fenomenu religii i religijności osadzony został w oświeceniowej tradycji filozoficznej.

Chcąc jednak wskazać najbardziej fundamentalną i jednocześnie totalnie dramatyczną przyczynę głoszonej przez Adorno negacji religijnej transcendencji, należy odwołać się do jego filozoficznych, ludzkich zmagania z koszmarem Holocaustu¹⁰. Ich wielowymiarową naturę wyrażają następujące

⁶ M. Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism*, wybór, opracowanie i wstęp R. Ruzdziński, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987, s. 257.

⁷ Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i religijności. Wykłady*, Poznań 2009, ss. 47-62. Z kolei na temat fenomenu racjonalizmu Kartezjusza zob. Z. Drozdowicz, *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej (od XVI do XX wieku)*, Poznań 1991, ss. 41-56.

⁸ Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii...*, cyt. wyd., ss. 98-109.

⁹ M. Horkheimer, *Społeczna funkcja...*, cyt. wyd., s. 306.

¹⁰ Na ten temat zob. także A. Jocz, *Kłęska logosu. Rozważania o racjonalnej bezradności kultury XX wieku wobec fenomenu zła*, w: S. Wyślouch, B. Kaniewska, M. Brzóstowicz-Klajn (red.), *Logos*

przemyslenia: „Trzęsienie ziemi w Lizbonie wystarczyło, aby uleczyć Woltera z Leibnizowskiej teodycei, a ta łatwa do ogarnięcia katastrofa pierwszej natury była niczym w porównaniu z drugą, społeczną, której ludzka wyobraźnia nie ogarnia, ze zgotowanym z ludzkiego zła realnym piekłem. Zdolność do metafizyki została sparaliżowana, ponieważ to, co się stało, rozbiło podstawę ewentualnego pogodzenia spekulatywnej metafizycznej myśli z doświadczeniem”¹¹.

W cytowanym fragmencie Adorno odwołał się najpierw do archetypicznej wręcz traumy epoki nowożytnej, czyli trzęsienia ziemi w Lizbonie. Okazało się ono wstrząsem nie tylko tektonicznym, ale również filozoficznym i moralnym. Niewytłumaczalny ogrom owego geologicznego fenomenu już na starcie zdyskredytował wszelkie próby jego racjonalnego okiełznania. Bezużyteczna okazała się nawet teodycea Leibniza (1646-1716), która do dnia dzisiejszego potrafi urzekać intelektualną subtelnością swoich kategorii pojęciowych. Jej twórca oparł ją na przekonaniu, że Bóg jeszcze przed stworzeniem świata przeanalizował/skalkulował wszystkie potencjalne rzeczywistości i wybrał tę najdoskonalszą z możliwych, czyli taką, w której najmniejsza ilość zła mogła stać się przyczyną największej ilości dobra. A zatem jeśli w stworzonym świecie zbrakłoby nawet najmniejszego zła, to nie byłby on już najdoskonalszy z możliwych¹². Z tego właśnie powodu Wolter (1694-1778) uznał tę teodycę za niemoralną. W jej naturę wpisane było przecież przekonanie, które głosiło, że gdyby mieszkańcy Lizbony nie zginęli pod gruzami miasta, to świat nie mógłby być najdoskonalszy z możliwych¹³. Jaki był jednak cel przywoływania przez Adorno tej odległej historii? Chodziło mu przede wszystkim o to, żeby czytelnik owych słów odkrył, iż nieświadome okrucieństwo przyrody może być wprawdzie przyczyną niewysłowionych cierpień mieszkańców zniszczonego miasta, ale nigdy nie dorówna świadomemu okrucieństwu człowieka, który został zniewolony przez totalitaryzm. Z kolei efektem tego odkrycia powinno być uzmysłowienie, że hitlerowska zdolność do czynienia zła po prostu i ze swej natury była predestynowana do przekraczania wszelkich możliwych i niemożliwych do wyobrażenia granic. A zatem nie można intelektualnie/duchowo pogodzić społecznego faktu Holocaustu z istnieniem jakiegokolwiek bytu metafizycznego/Absolutu/Boga, ponieważ poprzez swoje istnienie nie tylko dopuszczałyby ten fakt, ale przede wszystkim go uprawo-

i mythos w kulturze XX wieku, Poznań 2003, ss. 47-51; A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej próbie uchwycenia fenomenu cierpienia*, „Przegląd Religioznawczy”, 2006, nr 1 (219), ss. 51-54.

¹¹ T. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, cyt. wyd., ss. 507-508.

¹² G. W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2001, ss. 225-226, 231.

¹³ Na temat interpretacji zła dokonanej przez św. Augustyna (354–430) oraz fenomenu teodycei Leibniza zob. np. A. Jocz, *Czy kulturze europejskiej potrzebna jest nowa teodycea? Religia, filozofia, literatura wobec fenomenu zła*, „Przegląd Religioznawczy”, 2007, nr 1 (223), ss. 83-93.

mocniał. Zdaniem Adorno w obliczu ziemskiego, infernalnego Auschwitz wszelka infernalna transcendencja wydaje się być kpinią z realnych ofiar.

Inaczej do rozważanego problemu odniósł się Hans Jonas (1903-1993). Podejmując próbę racjonalnego ogarnięcia zbrodni Holocaustu, filozof nie zdecydował się na negację istnienia Boga/Absolutu. Doszedł jednak do wniosku, że należy zasadniczo zmodyfikować ideę Bytu Doskonałego. Z tego powodu stwierdził, iż w obliczu istniejącego i panoszącego się w świecie zła nie można pojąć/zaakceptować jednoczesnej dobroci i wszechmocy Boga. „Tylko o zupełnie niezrozumiałym Bogu można powiedzieć, że jest absolutnie dobry i jednocześnie absolutnie wszechmocny, a jednak toleruje świat taki, jaki jest”¹⁴. Interpretując przywołane rozważania Jonasa, należy uznać, że ten rodzaj niezrozumiałości Boga powodowałby daleko idące konsekwencje w jego ludzkim doświadczaniu/odczuwaniu. Jeśli człowiek nie chce zaakceptować niepojmowalności Absolutu, to wymaga/żąda, żeby dobry i wszechmocny Bóg powstrzymał Holocaust. Dlaczego tego nie zrobił? Jeżeli nie chciał, to niesłuchanie trudno jest uznać go za dobrego. Z kolei zaakceptowanie wspomnianej niezrozumiałości przede wszystkim powoduje, że Byt Doskonały jest postrzegany przez człowieka jako nieskończenie oddalony, a nawet nieskończenie obcy. Jego nieludzkość staje się wręcz uciążliwa i naturalnie bardzo trudno jest takiego Boga kochać. Chcąc uniknąć tego rodzaju niepojmowalności Absolutu, Jonas proponuje interpretować jego bierność w czasie Holocaustu jako efekt rezygnacji z wszechmocy. Bóg nie był w stanie zapobiec temu zinstytucjonalizowanemu mordowi, ponieważ jest tylko/aż dobry. Naturalnie myśliciel zdaje sobie sprawę z tego, że jego rozumowanie zmierza w wysoce nieortodoksyjnym kierunku. Wydaje się być jednak przekonany, iż współczesny człowiek łatwiej zaakceptuje istnienie dobrego Boga, który nie jest wszechmocny, ale bezgranicznie współcierpi z ofiarami Holocaustu. Jonas stara się uzasadnić swoje przemyślenia przez odwołanie się do tradycji kabalistycznej. To właśnie z niej zaczerpnął ideę o możliwości samoograniczenia się Absolutu, który zdecydował się „w sobie skurczyć i tym sposobem pozwolić na zewnątrz siebie powstać pustce, nicości, w której i z której mógł stworzyć świat”¹⁵. Jednakże to swoiste wycofanie się Boga i ustąpienie w ten sposób miejsca światu powoduje, że w stworzonej rzeczywistości nie ma już przestrzeni na manifestację jego wszechmocy. Człowiek staje się w pełni odpowiedzialny za swój los.

Czy można intelektualnie/duchowo wznieść się ponad materialistyczny redukcjonizm Adorno i nieortodoksyjną teologię Jonasa? Oczywiście, że tak, ale jest to bardzo trudne. Taką właśnie próbę podjął Krzysztof Michalski (1948-2013). Przede wszystkim stwierdził, że zło w świecie istnieje realnie

¹⁴ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003, ss. 41-42.

¹⁵ Tamże, s. 45.

i stanowi rzeczywistą przyczynę cierpienia wielu ludzi. Później zaproponował przeprowadzenie następującej operacji myślowej: „Dla nas, uczestników, obserwatorów ze skraju drogi, życie jest pełne zła – ale dla kogoś, kto potrafi spojrzeć na nie z odpowiedniego dystansu, życie jest tylko dobre. Niektórzy nazywają taki punkt widzenia »przeznaczeniem«”¹⁶.

Z przywołanych słów wynika, że ich autor wspiera się na filozoficznej tradycji św. Augustyna. Podobnie jak biskup Hippony wykorzystuje kategorię dystansu, która umożliwia prawidłowe spojrzenie na fenomen życia. Augustyn Aureliusz był przekonany, że dzięki owemu należytemu dystansowi człowiek w całej pełni dostrzega piękno boskiego porządku rzeczy. Wierzył również, że zło jest jego elementem. Z kolei Michalski wydaje się sądzić, iż człowiek nie zdobywa żadnej dodatkowej wiedzy, która ukazywałaby sens zła/cierpienia i wyjaśniałaby jego miejsce w porządku rzeczy. Może natomiast ów człowiek zobaczyć, że świat jest piękny/dobry i nie szpeci go prawdziwe zło/cierpienie, które jest w nim obecne.

Czy polskiemu filozofowi udało się przezwyciężyć skrajny, kulturowy pesymizm Adorno? Czy zrobił to Hans Jonas? Raczej nie, ponieważ autor *Dialektyki negatywnej* proponuje maksymalnie zbliżyć się do skandalu cierpienia, czyli praktycznie poczuć dym z krematoryjnych pieców. Jest przekonany, że nie można nadawać temu dymowi jakiegokolwiek religijnego sensu/dowartościowania. Tymczasem Michalski próbuje dostrzec piękno/dobro stworzonej rzeczywistości i jednocześnie współczuć wszystkim cierpiącym. W świadomy sposób nie koncentruje się więc na niemożliwej do zniesienia okropności szczegółów. Natomiast Jonas stara się Boga po prostu wytłumaczyć. Adorno tego typu tłumaczeń nie byłby zdolny słuchać. A zatem dialog między myślicielami też trudno uznać za możliwy.

III

Zmierzając do zdefiniowania wyzwań, przed którymi stoją współczesne, zachodnie, liberalne społeczeństwa, Jürgen Habermas (ur. 1929) wskazał na możliwość zaistnienia problemów moralnych wynikających z dynamicznego rozwoju inżynierii genetycznej¹⁷. Niemiecki filozof doszedł do wniosku, że dzisiejsza cywilizacja naukowo-techniczna stoi na progu odkrycia możliwości genetycznego programowania/modyfikowania fenotypu ludzkich dzieci. Myśliciel uznał, że ta nowa umiejętność stanie się od razu przedmiotem gry rynkowej w nowoczesnym społeczeństwie kapitalistycznym. Rządzi w nim

¹⁶ K. Michalski, *Dobro w oczach Boga*, „Gazeta Wyborcza” z 20–21 marca 2010 r., s. 23.

¹⁷ J. Habermas, *Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej? Spór o etyczną samowiedzę gatunku*, w: idem, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003, ss. 23–102.

przecież przekonanie o konieczności sprostania ciągle rosnącym wymaganiom rynku pracy. Interpretując Habermasa, można przyjąć, iż rodzice bardzo szybko dojdą do wniosku, że tradycyjne wychowanie i edukacja ich potomstwa nie zapewniają już wystarczających gwarancji sukcesu życiowego/ekonomicznego. Dlatego będą chcieli poddać organizmy swoich poczętych dzieci koniecznym/pożądanym/reklamowanym modyfikacjom. Jednocześnie uwierzą, także dzięki owej odpowiednio ukierunkowanej reklamie, że jeśli ich potomstwo uzyska np. określony kolor oczu, kształt ciała, szybkość zapamiętywania, to łatwiej poradzi sobie w gąszczu kapitalistycznej konkurencji. Filozof jest także przekonany, że jeżeli tego rodzaju potrzeba zrodzi się w liberalnym, demokratycznym społeczeństwie, to w sposób naturalny doprowadzi do koniecznych zmian prawnych, które zalegalizują „eugenikę liberalną”. Habermas świadomie używa tego terminu, ponieważ chce odróżnić omawiany projekt genetyczny od skompromitowanej w hitlerowskich Niemczech „eugeniki autorytarnej”¹⁸. Rozważając argumenty zwolenników genetycznego ulepszania ludzkich zarodków, filozof stwierdza: „Aby wykazać normatywną dopuszczalność tych ingerencji, obrońcy eugeniki liberalnej dokonują porównania między genetyczną modyfikacją dziedzicznych załączników a socjalizacyjną modyfikacją nastawień i oczekiwań. Chcą dowieść, że z moralnego punktu widzenia nie ma istotnej różnicy między eugeniką a wychowaniem [...]”¹⁹.

A zatem według zwolenników „eugeniki liberalnej” inżynieria genetyczna jawi się jako nowy rodzaj działalności wychowawczej. Z referowanych przez Habermasa argumentów można też wywnioskować, że ich zdaniem jest to nawet ulepszona działalność wychowawcza. Z kolei w dalszej części swoich rozważań myśliciel podkreśla, iż stosowane przez rodziców tradycyjne metody wychowawcze pozostawiały jednak dziecku ogromną przestrzeń wolności²⁰. Wychowanek mógł się zwyczajnie zbuntować, stawiać opór i w końcu pójść własną, indywidualną drogą życiową. Tymczasem modyfikacje genetyczne aktualizują się w ludzkiej egzystencji bez względu na indywidualną wolę człowieka. Jego sposób życia zostaje ostatecznie zdeterminowany. Rodzice zyskują tym samym praktycznie nieograniczoną możliwość wyrażania własnej wolności, czyli wpływania na genetyczny kształt dziecka. Natomiast dziecko zostaje całkowicie zniewolone przez ich absolutną wolność, która manifestuje się poprzez prawo do molekularnego ulepszenia jego fenotypu. Dlatego Habermas pisze: „Interwencja genetyczna nie otwiera pola komunikacji, w którym planowane dziecko traktowane jest jako druga osoba i objęte procesem porozumiewania się. Z perspektywy dorastającego osobni-

¹⁸ Obydwa terminy cytowane za: tamże, s. 57.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, ss. 69-70.

ka instrumentalne zaprogramowanie nie może być zrewidowane w drodze »krytycznego przyswojenia«, jak patologiczna socjalizacja”²¹.

Okazuje się więc, że sygnalizowana już eskalacja rodzicielskiej, genetycznej wolności prowadzi do swoistego odczłowieczenia potencjalnego dziecka. Jeżeli społeczeństwo liberalne prawnie usankcjonuje tego rodzaju działania, to świadomie zaprzeczy swoim liberalnym ideałom. Tymczasem każda interakcja wychowawcza wymaga wzajemnego porozumienia, czyli stanowi manifestację wolności wychowanka – liberalizmu.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na interesujące współbrzmienie obaw Habermasa, myśliciela z gruntu laickiego, z ostrzeżeniami, które zawarte są w oficjalnych dokumentach Kościoła rzymskokatolickiego. Autorzy opinii przedstawianych w owych dokumentach zdecydowanie uwrażliwiają czytelników na zagrożenia, które niesie ich zdaniem ta potencjalnie możliwa praktyka genetyczna.

Przed wszystkim już Papież Benedykt XVI chce w swojej Encyklice *Spe salvi* (2007) przestrzec współczesne społeczeństwa przed, jego zdaniem, naiwną wiarą (wywodzi się ona jeszcze z tradycji nowożytnej), która głosi, „że człowiek zostanie zbawiony przez naukę”²². W ten sposób zwierzchnik Kościoła rzymskokatolickiego sformułował pewnego rodzaju podstawę doktrynalną kolejnych dokumentów. Jej istotą jest przypomnienie, że człowiek nie powinien wiązać swoich naturalnych nadziei na polepszenie rzeczywistości tylko z nauką. Właśnie takie nadzieje na poprawienie ludzkiej egzystencji wydają się ogniskować wokół „eugeniki liberalnej”. Dlatego Kongregacja Nauki Wiary wydała Instrukcję *Dignitas personae* (2008), w której można przeczytać m.in. następujące słowa: „Niektórzy rozważają możliwość zastosowania technik inżynierii genetycznej do manipulacji mających rzekomo doprowadzić do udoskonalenia i wzmocnienia naszego wyposażenia genetycznego. W niektórych tego typu propozycjach wyraża się swoiste poczucie niedostateczności, a nawet odrzucenia wartości istoty ludzkiej jako stworzenia i osoby skończonej”²³.

W przywołanych rozważaniach na pierwszy plan wybija się sugestia, że u podstaw idei genetycznej modyfikacji człowieka znajduje się swoista zachęta do udoskonalania tego, co jest już doskonałe, czyli bytu stworzonego przez Boga. Kongregacja Nauki Wiary zakłada więc, iż motorem tego typu działań jest odwieczna ludzka pycha. Oczywiście tego rodzaju założenia wykluczają możliwość znalezienia wspólnej płaszczyzny dialogu z Habermasem. Jednakże w dalszych fragmentach tekstu Instrukcji znajdują się już sformułowania na temat zagrożenia ludzkiej wolności, do którego mogą przyczynić się akty

²¹ Tamże, s. 70.

²² Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Poznań 2007, s. 27.

²³ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Dignitas personae dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, Kraków 2008, s. 36.

genetycznych manipulacji²⁴. Staje się zatem możliwe nawiązanie dialogu z niemieckim, laickim filozofem. Jego również interesuje problem potencjalnej utraty wolności człowieka, do którego prowadzi „eugenika liberalna”.

Artur Jocz – ARGUMENT AND AN ATTEMPT AT DIALOGUE. ON RELIGIOUS AND SECULAR NARRATION IN PUBLIC LIFE

The aim of the remarks included here will be an attempt to track two kinds of narration which function in today's public/scientific sphere. They are being led between intellectuals with a secular background and religiously engaged intellectuals, and those who in their remarks do not resign from the transcendent reality. So, there will be narrations considered related to the secular and religious interpretation of the Holocaust. Recalled will be also secular and religious readings of selected problems related to genetic engineering. The selection of such a diverse array of topics should serve for a better argumentation of the assumption saying that at the basis of religious and secular narration is situated a dynamic relation between faith and reason.

²⁴ Tamże, s. 37.

