

Józef Życiński

Zagrożenie wartości humanistycznych w nurcie współczesnych przemian kulturowych

Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej 2,
139-151

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Bp Józef Życiński

ZAGROŻENIE WARTOŚCI HUMANISTYCZNYCH W NURCIE WSPÓŁCZESNYCH PRZEMIAN KULTUROWYCH

W cywilizacji naukowo-technicznej pojawił się głęboki konflikt między mentalnością przyrodniczą a wartościami humanistycznymi. Zjawisko to, którego klasyczny opis przedstawia C.P. Snow na kartach *Two Cultures*, szło jednak w parze z akceptacją pewnych wartości wspólnych takich jak prawda, postęp techniczny, wyzwolenie człowieka od zagrożeń niesionych przez cywilizację przednaukową. Współcześnie tradycyjny konflikt „dwóch kultur” ustąpił miejsca nowemu konfliktowi między racjonalną tradycją myśli europejskiej a tzw. postmodernizmem korzystającym obficie z propozycji dekonstrukcjonizmu Derridy. Konflikt ten ma charakter tradycji intelektualnej, ukształtowanej w kręgu racjonalnej myśli starożytnej Grecji i w dialogu z tradycją europejskiego Oświecenia.

Konrad Lorenz, autor słynnych prac o kulturze ludzkiej i jej związkach ze światem zwierzęcym, pisze na kartach *Rettet die Hoffnung*, iż bardziej niż zagłady nuklearnej obawia się, postępującej demoralizacji rodzaju ludzkiego w wyniku powolnej lecz systematycznej erozji niszczącej ludzką wrażliwość moralną. Od sformułowania tych słów w wyniku reakcji ich autora na dramat Czernobyla można jednoznacznie stwierdzić, iż erozja moralna ludzkości dokonuje się nie w sposób powolny i systematyczny, lecz gwałtowny i pełen nieciągłości. Jej szczególną ekspresję stanowią różne formy ideologii postmodernizmu, popularne obecnie w wielu ośrodkach akademickich Zachodu. O głębokości i tempie przemian zachodzących na poziomie fundamentalnych wartościowań świadczyć może to, że jeszcze w 1984 r. w dokumencie konferencji międzynarodowej w Meksyku większość uczestników orzekała jednoznacznie, iż przerywanie ciąży nie może

być akceptowane jako metoda regulacji narodzin. Przygotowany 10 lat później dokument wstępny wprowadzający w tematykę konferencji w Kairze inspirowany był założeniami dokładnie przeciwnymi. Legalizacja małżeństw homoseksualnych oceniana jednoznacznie negatywnie w końcu lat osiemdziesiątych, w pięć lat później stała się już faktem dokonany w prawodawstwie wielu krajów. Podobną ewolucję można wskazać np. w odniesieniu do eutanazji.

Gwałtowne przemiany kulturowe zachodzące w świecie, ujawniają swe wyjątkowe przyspieszenie na poziomie wartościowań etycznych i zjawisk kulturowych. Wydarzenia, które bulwersowały wcześniejsze pokolenie, nabierają szybko dla nowej generacji odcienia truizmu trącacego myszką. Wczorajsze obrazoburcze tezy usiłuje się przedstawiać dziś jako niekwestionowalne pewniki, stanowiące warunek konieczny postępu i wyzwolenia. Opinie, których bronili niedawno radykalni przedstawiciele kawiarnianej cyganerii, znajdują dziś kategorię obrońców w kręgu przedstawicieli środowisk akademickich.

Kilkanaście lat temu kontrowersje rodziło np. pytanie: czy w filmie *Ostatnie tango w Paryżu* można wskazać elementy pornografii? Obecnie nie tylko film ten traktuje się jako niewinny produkt w stylu retro, lecz wszelką próbę oskarżeń kogokolwiek o pornografię krytykuje się natychmiast jako wyraz dążeń do ograniczenia artystycznej wolności twórcy. Trudno dziś przytoczyć przykład absurdalnej i cynicznej opinii, która nie miałaby elitarnych obrońców wykazujących jej doniosłą rolę kulturotwórczą. Jeszcze dwa lata temu kilkanaście amerykańskich domów wydawniczych odmawiało konsekwentnie publikowania powieści *American Psycho*, uważając za głęboko antyhumanistyczną jej obsesję erotyki, połączonej z urojeniami psychicznymi, sadyzmem i nihilizmem moralnym. Współcześnie edycja tej samej książki zdobi witryny wielu prestiżowych księgarń, zaś umieszczona na obwolutie notka wydawcy informuje, iż wydanie książki stanowi wielkie osiągnięcie w walce z pruderią, zacofaniem i drobnomieszcząńskim stylem bycia.

Podobne zjawiska skłaniają wielu autorów do powtarzania opinii Josifa Brodskiego o niebezpieczeństwie erozji współczesnej kultury. Czasem prowadzą one do apokaliptycznych wizji; znacznie częściej rodzą kompleks zagrożeń, w stosunku do których podstawową odpowiedź stanowi agresja prowadzona z uwspółcześnionych okopów Trójcy Świętej. Postawy takie, których gorczy jest skądinąd psychologicznie zrozumiała, pozostają odległe od Chrystusowego programu wyrażonego w słowach: „nie potępiać, ale zbawiać” (J 3,17). Pełniąc we współczesnym świecie swą misję „nie z tego świata” Kościół ma wobec zachodzących zjawisk kulturowych pełnić funkcję zaczynu (Mt 13,33). Ze swej istoty zaczyn różni się własnościami zarówno od mąki poddanej jego oddziaływaniu, jak i od stanowiącego produkt końcowy chleba.

Czy koniec świata klasyków?

Rozczarowanie obecnym kierunkiem przemian kulturowych wyraża wielu autorów, którzy wnieśli wkład do określania tego kierunku. M.in. czołowy przedstawiciel myśli liberalnej Friedrich von Hayek w swych ostatnich wywiadach ostrzega przed „demokracją totalitarną”, w której można praktykować tyranie większości dzięki temu, iż sloganowo pojęta demokracja jest obecnie zarazem fetyszem i tabu¹. Myśliciele tak odlegli od siebie, jak Czesław Miłosz, Ernst Gombrich i Leszek Kołakowski wyrażają ubolewanie, iż w lewicujących ośrodkach naukowych Zachodu można zostać uznanym za reakcjonistę, obskuranta lub faszystę tylko dlatego, iż uznaje się absolutną różnicę między dobrem i złem lub używa terminu „absolutna wartość”. Warunkiem postępowości i nowoczesności ma być w tej perspektywie relatywizm lub nihilizm. Ich przyjęcie wymaga zerwania z klasyczną tradycją intelektualną przeszłości, która usiłowała bronić wiary w postęp, naukę czy rozum.

Następstwem programowego odrzucenia wielkiej tradycji intelektualnej bywa zjawisko nazywane przez Herlinga - Grudzińskiego „*cyrkiem cywilizacji, która utraciła wiarę w siebie i sprzedała się za małość*”², przyjętą entuzjastycznie przez zastępy niewolników ideologii wyzwolenia. W wersji kulturowego cyrku, którą proponują sympatycy modnych obecnie nurtów, życie ludzkie skazane jest na średniość; wielkie tradycje i ambitne ideały mają wykraczać poza realne możliwości istot, które ukochały przeciętność. W perspektywie tej całe życie jawi się jako swoisty happening. Błazen występuje w funkcjach nauczyciela i kapłana zaś miernota uważana jest za symbol środowiska, w którym z natury swej rozwija się człowiek. Czołowymi prorokami w tej kulturze zostają Woody Allen czy Umberto Eco. Ich błyskotliwy styl, ironia zakrywająca cynizm, poczucie humoru nie przemęczające szarych komórek, są łatwe w recepcji i nie nakładają żadnych zobowiązań moralnych. Ich kulturowym następstwem pozostaje aksjologiczna i intelektualna pustka cywilizacji, z której usunięto ideały, kształtujące wzorce myślenia oraz wartościowań etycznych od czasów presokratyków.

Łączony z podobną ideologią antyintelektualizm, podważanie obiektywnej prawdy, negowanie istnienia obiektywnych wartości, prowadzi do propozycji życia traktowanego jako happening. W perspektywie tej odcho-

¹ Por. np. F. von Hayek, *Liberalowie muszą być liderami*, w: Guy Sorman, *Prawdziwi myśliciele naszych czasów*, Warszawa 1993, ss. 249-258.

² Gustaw Herling-Grudziński, *Godzina cieni: Eseje*, Kraków 1991, s. 111.

dzi się zarówno od wiary w racjonalne możliwości człowieka, jak i w jego etyczną wrażliwość podporządkowaną obiektywnym normom. Stąd bardzo łatwo już do odrzucenia tych wartości, które jawią się jako najpiękniejsze i najtrwalsze w dorobku kulturowym rodziny ludzkiej. Równie łatwo do wyniesienia na piedestał prymitywizmu, miernoty czy gładkich sloganów pozbawionych merytorycznego uzasadnienia. Prosta formuła „wszystko ujdzie” lub kojące zapewnienie „wszystkie postawy są jednakowo dobre”, usprawiedliwiają wszystko w imię szacunku dla pozorów pluralizmu.

Zjawiskiem idącym w parze z podobnymi postawami pozostaje dominacja postaw narcystycznych, których następstwem bywa „przenikliwe odczucie pustki i głębokie zaburzenia w samoakceptacji”. Zaburzenia te ujawniają się już na poziomie pytania o harmonijną i całościową koncepcję życia. Przedstawiciel wyzwolonych narcyzów, antycypując styl współczesnych postmodernistów, deklaruje w pracy Ch. Lasha swą niechęć do poszukiwania harmonii i głębi, informując: „Nie istnieje nic takiego jak racjonalność wzajemnych związków. Trzeba po prostu powiedzieć OK temu, co obecnie czujesz i co zamierzasz z tym zrobić”³.

Dekonstrukcja i postmodernizm

Radykalne odejście od klasycznej tradycji łączonej z osiągnięciami chrześcijaństwa zapowiadał w wieku XIX Friedrich Nietzsche w swych deklaracjach o „śmierci Boga”. W wieku XX zarówno praktyka gułagów, jak i deklaracje francuskich strukturalistów ukazywały „śmierć człowieka”. Dlatego też episkopat francuski ostrzegał przed filozofią Lacana i Foucault, zwracając uwagę, iż jej podstawowe tezy stanowią negację głównych nurtów humanizmu, nie tylko chrześcijańskiego. Dalszy rozwój modnych ideologii krytykujących myśl klasyczną, zapowiadał kolejno śmierć Sensu, Rozumu, pojętej klasycznie filozofii. Deklaracje te rozwijano w kręgach, w których najwyższymi autorytetami byli Derrida i Lyotard. W różnych ośrodkach akademickich otrzymywały one jednak głęboko zróżnicowaną postać, nawet jeśli ich zwolennicy określali samych siebie mianem dekonstrukcjonistów czy postmodernistów. Poglądy amerykańskich sympatyków Derridy odbiegają daleko od opublikowanych przekonań samego Derridy⁴,

³ Tamże, s. 319.

⁴ Por. uwagi Christophera Norrtisa zawarte w art. *Dekonstrukcja, postmodernizm a filozofia: Habermasa krytyka Derridy*, w: *Derridiana*, Kraków 1994, ss. 99-136.

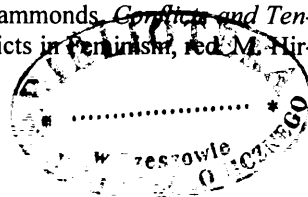
gdyż zarówno w dekonstrukcjonizmie jak i w postmodernizmie nie można mówić o jednym powszechnie przyjętym wzorcu procedur naukowych. Zamiast centralno-hierarchicznej struktury nauki sympatycy tego nurtu proponują wielość równoprawnych opracowań metanaukowych, które nie są równoważne treściowo i tym samym krytyka konkretnej propozycji nie przesądza niczego w kwestii prawomocności alternatywnych propozycji postmodernistycznych.

W kręgu autorów odwołujących się do autorytetu Jacquesa Derridy, Jean-François Lyotarda, Rolanda Barthesa czy Jacquesa Lacana usiłuje się odrzucać podstawowe dystynkcje klasycznej epistemologii. Kwestionuje się prawomocność rozróżnień między filozofią a literaturą, informacyjną a perswazyjną funkcją języka, racjonalnym argumentem, a retoryczną ekspresją przekonań. W proponowanym nowatorskim ujęciu wszystko ma stanowić jedynie wielką grę językową, w której z definicji nie ma różnic między fikcją literacką a innymi typami piśmiennictwa. Sens przypisywany określonym wypowiedziom ulega dekonstrukcji. Tym samym słowom można przypisać radykalnie nową treść. I w tym właśnie wyraża się istota kondycji „postmodernejszej”, tzn. wyzwolonej ze znamienych dla nowożytności iluzji o dominacji rozumu i prawdy obiektywnej.

W postmodernistycznej koncepcji racjonalności nisko oceniany jest obiektywizm badawczy. Powołując się na autorytety epistemologii feministycznej Helen E. Longino twierdzi, iż obiektywizm - w klasycznym rozumieniu tego terminu - przeceniano w dotychczasowej nauce, głównie w wyniku jej zdominowania przez mężczyzn⁵. Obiektywizm jest nie tylko stopniowany, ale również uwarunkowany kulturowo. Nie należy ludzić się bezstronnością badacza ani propagować nauki neutralnej aksjologicznie; dla rozwoju nauki niewątpliwie pozytywną heurystycznie rolę odegra jej ukierunkowanie feministyczne odcinające się od przeszłości, w której to w nauce panować miał afeminizm, antyfeminizm albo wręcz mizoginizm⁶. Inni autorzy zależnie od swych zainteresowań paraintelektualnych proponują odmienne inspiracje badań. Jeżeli przyjmie się pluralizm modeli metana-

⁵ H.E. Longino, *Essential Tensions - Phase Two: Feminist, Philosophical, and Social Studies of Science*, w: *The Social Dimensions of Science*, red. E. McMullin, University of Notre Dame 1992, s. 202.

⁶ H.E. Longino obszernie wyjaśnia te kwestie w *Science as Social Knowledge*, Princeton: Princeton University Press 1990; o głębokich różnicach poglądów w kręgu przedstawicieli epistemologii feministycznej zob. H.E. Longino, E.A. Hammonds, *Conflicts and Tensions in the Feminist Study of Gender and Science*, w: *Conflicts in Feminism*, red. M. Hirsch, E.F. Keller, New York 1990, ss. 164-183.



ukowych, trzeba wówczas uszanować ich prawo do rozwijania dyskursu zgodnie z indywidualnymi preferencjami interpretacyjnymi.

W postmodernistycznej wizji świata sceptycyzm i ironia mają zastąpić wcześniejsze deklaracje o postępie, nauce i potrzebie racjonalności. Miejsce racjonalnych wywodów ma być zajęte przez luźną grę skojarzeń, analogie i metafory, ironie i dystans pozwalające dostrzegać te aspekty naukowych badań, które ignorowano w okresie scjentyistycznego zafascynowania racjonalną nauką poddaną ścisłym procedurom metodologicznym. Niektórzy z krytyków posuwają się do opinii głoszącej, iż farsa i pastisz stanowią podstawowe formy działalności naukowej uwzględniającej reguły epistemologiczne dekonstrukcjonizmu.

Radykalizm podobnych postulatów siedł w parze z radykalizmem społecznym autorów nowych propozycji. Lyotard przez długi okres działań w lewicowej grupie „*Socjalizm albo barbarzyństwo*” operował chętnie prostymi przeciwstawieniami widocznymi już w samej nazwie. Barthes należał do kręgu współpracowników lewicowego pisma *Tel Quel* wydawanego w okresie 1960-1982. Wielu innych przedstawicieli dało się poznać jako konsekwentni sympatycy i obrońcy mniejszości seksualnych. Ich radykalizm połączony z negacją prawd uważanych dotychczas za oczywiste, pozostaje atrakcyjną propozycją zwłaszcza dla kręgów młodzieży znudzonej postawami przedstawianymi jako niekwestionowane wartości. Zamiast szukać absolutnych wartości, znacznie łatwiej jest opiewać za Kunderą nieznośną lekkość bytu, w stylizowanych deklaracjach propagować hermeneutykę cynizmu, zaś wolność od wszelkich zahamowań i zasad przedstawiać jako oznakę kulturowego spadania we wszystkich kierunkach.

Kościół wobec zagrożeń kultury

„*Słuchając niektórych madrygałów miłosnych i śpiewów religijnych Monteverdiego, stawiam sobie pytanie, czy nie została zabita na zawsze cywilizacja o pewnej subtelności wyrafinowania. Nasz wiek dwudziesty kapituluje przed podobną subtelnością. Stanowi on triumf grubiaństwa, niemożności, ignorancji*”⁷. Ta pesymistyczna ocena współczesnej kultury, którą przedstawił Julien Green, była przytaczana podczas pierwszego posiedzenia nowopowołanej Papieskiej Rady Kultury w marcu 1994 r. Przytaczano ją nie tylko po to, aby rozdzierać szaty nad upadkiem kultury w naszym

⁷ J. Green, *L'Avenir n'est a personne*, Paris 1993, s. 100.

stuleciu, lecz po to, aby poszukiwać środków zaradczych chroniących to środowisko kulturowe, które stanowi konieczny warunek pełnego rozwoju osoby ludzkiej. Zachodzi obawa, iż w cywilizacji obrazka, której symbolem są komiks i telewizyjny serial z gęsto ścielącym się trupem, może zostać zagubiony wymiar głębi odnajdywany w dziełach Palestriny i Mozarta, Bacha i Hendla, geniuszów pędzla i pióra.

Jednym z następstw podobnego podejścia bywa pesymizm, niewiara w możliwości budowy piękniejszego świata, fatalistyczna bierność w sytuacjach, które wymagają zdecydowanych działań. Niezależnie od wpływów postmodernizmu deklarującego niewiarę w człowieka, postęp i rozum, nastroje fatalistyczne narastają w wielu społeczeństwach, rozczarowanych przepaścią między barwną retoryką deklaracji i oczekiwań, a ponurą rzeczywistością dnia codziennego. Rozwój nastrojów społecznych zdominowanych przez fatalizm i czarnowidztwo sygnalizowali podczas posiedzenia Rady przedstawiciele środowisk tak odległych jak Indonezja i Kamerun, Japonia i Indie, Tajwan i Malawi, Antyle i europejskie kraje postkomunistyczne. Smutnego i szczególnie wymownego „uzasadnienia pesymizmu” dostarcza dramat Bośni, przeżywany na tle kwiecistych wypowiedzi polityków o zjednoczonej Europie i wspólnym europejskim domu. W dramacie Bośni przeraża nie tyle samo występowanie konfliktów, nie są one przecież zjawiskiem charakteryzującym wyłącznie naszą epokę, co raczej obojętność i bierność środowisk zewnętrznych. Zobojętnienie na ludobójstwo trudno wszak uznać za normalne zjawisko kulturowe. Obojętność ta przybiera jednak drastyczną postać, gdy uwaga społeczna koncentruje się na idolach małego ekranu i ploteczkach towarzyskich wówczas, gdy w kręgu wpływów tej samej kultury morduje się miliony niewinnych ludzi.

Z jednej strony wyrażamy dramatyzm kultury naszego stulecia w kategoriach odniesień do Oświęcimia, z drugiej zaś strony potrafimy nadzwyczaj łatwo wyciszać psychikę i łagodzić reakcje na informacje o współczesnej kontynuacji tragedii Oświęcimia. W tym kontekście rola chrześcijaństwa nie może sprowadzić się do prostego piętnowania patologii. Z perspektywy Ewangelii nie można reagować obojętnością lub łatwym zgorszeniem na ból cywilizacji, w której chrześcijaństwo rozwijało się przez 20 wieków. Mimo, iż Królestwo Chrystusa nie jest z tego świata, jesteśmy współuczestnikami dramatycznego bólu świata, bólu, który mamy koić przez nasze czynne zaangażowanie i przez modlitwę.

Głębokie zróżnicowanie i doświadczana obecnie transformacja kultur nie jest dla chrześcijaństwa zjawiskiem wyjątkowym. Ich przejawów doświadczył już w pracach apostoelskich św. Paweł, którego dynamizm i op-

tymizm przywoływano wielokrotnie podczas obrad. Mając za wzór zachowanie św. Pawła na Areopagu musimy przekazywać prawdę Ewangelii w języku uwzględniającym specyfikę lokalnych kultur. Apostoł Narodów nie zrażał się negatywnymi cechami środowiska ateńskiego. Nie przesłoniły mu horyzontu lokalne bałwochwalstwo, powierzchowność, brak odpowiedzialności intelektualnej. Potrafił nawiązać kontakt ze słuchaczami uwzględniając realia ich zainteresowań i przekonań. Cytował ich poetów, chwalił ich poszukiwanie głębszego sensu zdarzeń, próbował przekazywać szokującą prawdę o Zmartwychwstaniu Chrystusa.

W *Redemptoris missio* Ojciec Święty użył określenia „współczesny Areopag”, pisząc o wielości kultur, w których można odnaleźć wspólne cechy pozytywne - afirmację pokoju i tęsknotę za sprawiedliwością, poczucie ludzkiej godności, troskę o środowisko naturalne, przejęcie statusem kobiet i mniejszości etnicznych. Przyjmując te pozytywne wartości, należy prowadzić dialog ze światem kultury w duchu odpowiedzialności za rozwój osoby ludzkiej i za przekaz „integralnego doświadczenia chrześcijańskiego”. Raporty pochodzące z różnych zakątków kuli ziemskiej, sygnalizowały tę samą prawidłowość, wyrażoną w solidarnym współdziałaniu wyznawców wielu religii, jak również agnostyków przekonanych, iż musi istnieć bardziej ludzki sposób życia oraz wzorce kulturowe, które spełniałyby w wyższym stopniu duchowe aspiracje człowieka, niż czynią to wzorce przyjmowane obecnie.

Ewangelia wobec fluktuacji mody

Nawiązanie do dorobku Derridy przyjęło odmienną postać w USA, gdzie dekonstrukcję pojętego klasycznie sensu usiłuje się łączyć z wykorzystaniem współczesnej hermeneutyki przy poszukiwaniu odmiennego rozumienia tego samego tekstu⁸, inną zaś postać przybiera na kontynencie europejskim, gdzie kwestionuje się obecność obiektywnego sensu i tym samym uznaje hermeneutykę za zbędną. Niezależnie od różnic między tymi dwoma nurtami, niosą one dla kultury współczesnej znane zagrożenie ze strony nihilizmu i relatywizmu.

Dla dziedzictwa Derridy i Lyotarda znamienne jest odrzucenie wiary w rozum, charakterystycznej zarówno dla dziedzictwa Oświecenia, jak i dla idei, które inspirowały genezę nauki nowożytnej. Miejsce racjonalnych wywodów ma być zajęte przez luźną grę skojarzeń, analogie i metafory, ironię i dystans

⁸ Por. Merleau-Ponty, *Hermeneutics and Postmodernism*, ed. T.W. Busch, S. Gallagher, SUNY: New York 1992.

pozwalające dostrzegać te aspekty naukowych badań, które ignorowano w okresie scjentyistycznego zafascynowania racjonalną nauką poddaną ścisłym procedurom metodologicznym. Niektórzy z krytyków posuwają się do opinii głoszącej, iż farsa i pastisz stanowią podstawowe formy działalności naukowej, uwzględniającej reguły epistemologiczne dekonstrukcjonizmu.

Akceptacja podobnej epistemologii nie tylko stanowi wyraz niechęci do dorobku współczesnej filozofii nauki, lecz również oznacza programowy regres do metodologii sprzed okresu nauki nowożytnej (premodern), kiedy to w poszukiwaniu ideału *scientiae universalis* usiłowano łączyć elementy matematyki z poezją, mitu ze zdroworozsądkową fizyką. Braki tej koncepcji są zbyt dobrze znane, aby przypominać je ponownie. Zdają się je nawet dostrzegać piewcy dekonstrukcjonizmu. Dla przykładu Bruno Latour sławiąc prostotę jednowymiarowego obrazu nauki proponowanego przez Szkołę Edynburską, dostrzega niektóre z następstw odrzucenia klasycznie pojętej racjonalności i konkluduje nihilistycznie: „*Jedyną piękną rzeczą jest to, że po postmodernizmie nie ma już żadnego innego wyjścia i że trzeba zwinąć całe nowożytne (modern) przedsięwzięcie*”⁹.

Praktyczną konsekwencją podobnego podejścia jest zakwestionowanie fundamentalnych prawd uważanych za niekwestionowalne na gruncie racjonalnej tradycji Oświecenia. Tak np. zwolennicy postmodernizmu kwestionują nie tylko tradycyjne pojęcie natury ludzkiej, lecz również koncepcję uniwersalnych praw człowieka uważając, iż miejsce tradycyjnego uniwersalizmu powinien zająć obecnie etnocentryzm, w którym relatywizm będzie uwzględniał specyfikę lokalnych kultur, ras, określonej płci czy aktywnej mniejszości¹⁰. Konsekwentnie klasyczne ujęcia przedstawiane są jako przejaw totalitaryzmu, w którym wykorzystuje się język, logikę czy racjonalność jako źródła presji względem określonych mniejszości (intelektualnych)¹¹.

W sugerowanej perspektywie poznanie filozoficzne jest dla zwolenników Derridy niczym więcej niż pewną formą literatury, w której określonym formom pisma można przypisywać różnorodne interpretacje¹². Podobne

⁹ Bruno Latour, *One More Turn After The Social Turn...*, w: *The Social Dimensions...*, s. 291.

¹⁰ Zob. Deal W. Hudson, „*Human Nature, Human Rights, and the Crisis among Western Intellectuals*”, *Notes et Documents* 38 (1993, dec.), s. 31.

¹¹ Z pozycji myśli chrześcijańskich wnikliwą krytykę takiego stanowiska przedstawia Mortimer J. Adler w swych pracach *Haves without Have-nots: Essays for the 21st Century on Democracy and Socialism*, Macmillan: New York 1991; *The Difference of Man and the Difference it Makes*, Fordham University Press: New York 1993.

¹² Jacques Derrida, M, ss. 348n; G, s. 229.

stanowisko okazuje się jednak metodologicznie autodestrukcyjne. Jego krytycy mogą bowiem konsekwentnie traktować dorobek Derridy tylko jako pewną postać literatury, której uwarunkowań należy poszukiwać na poziomie psychologii czy nauk społecznych. Korzystając z pierwszej ze wspomnianych możliwości Vincent B. Leitch utrzymuje w pracy *Deconstructive Criticism*, że najbardziej reprezentatywna dla dorobku Derridy praca *Glas* ujawnia nerwicę, a nawet schizofrenię nie tylko autora, lecz jego zagorzałych zwolenników. Z kolei Klaus Laermann utrzymuje, iż styl autorów nawiązujących do dorobku Lacana i Derridy wyrasta z narcystycznej frankolatrii oraz z tęsknoty za podziwem ze strony odbiorców niekonwencjonalnych tekstów. Swoją esej poświęcony tej tematyce Laermann zaopatruje w znamienity tytuł *Lacancan i Derridada*¹³. Równie jednoznacznie ocenia aksjomatykę dekonstrukcjonizmu Maciej Świerkocki pisząc: „*Aby nie dać się zwabić w sidła metafizyki, która uniemożliwia czytanie Derridy, musimy czytać go i pisać jako pisarza/pismaka, który usunął granice między gramatologią i grafomanią, przewyższając śmiałość tych pisarzy postmodernistycznych, którzy... pragną nadać sens fikcji życia*”¹⁴. Dekonstrukcjonistyczna rezygnacja z klasycznej racjonalności i z postulatu uzasadniania wprowadzonych tez filozoficznych, prowadzi więc ostatecznie do autodestrukcji. Nie zmienia to faktu, iż nowe propozycje filozoficzne dekonstrukcjonizmu jawią się jako atrakcyjne dla wielu autorów, którzy unikają podstawowych pytań metodologicznych. Zacierając obiektywne różnice między dialogiem Platona a felietonem grafomana, otwierają one szerokie pole eksperymentowania dla ambitnych dyletantów, którzy chcieliby wystąpić w roli erudyty. Dekonstrukcja klasycznej koncepcji racjonalności i przewyciężenie wielkich pytań metafizyki stwarza wyjątkową możliwość ucieczki w antyintelektualizm.

W następstwie dekonstrukcji klasycznej koncepcji osoby ludzkiej następuje głęboka przemiana zarówno w ujmowaniu samego podmiotu ludzkiego, jak i jego roli w społeczeństwie i kulturze. Następstwem tego są próby postmodernistycznej interpretacji humanizmu, czy wprowadzenia radykalnie nowej interpretacji ludzkiego psychizmu. Procedury takie zostały usprawiedliwione metodologicznie i, jak pisze Rene Wellek o postmodernistycznej teorii wiedzy, wielu myślicieli „*przyjęło tę teorię jako wyzwolenie, gdyż pozwala ona na dowolne snucie metafor, potoki kalamburów, na zwyczajne gry językowe*”¹⁵.

¹³ „*Kursbuch*”, nr 84, 1984.

¹⁴ Maciej Świerkocki, *Derrida jako postmodernistyczny pismak czyli doskonałość niedoskonałości*, w: *Derridiana*, s. 145.

¹⁵ Rene Wellek, *Czy kres literaturoznawstwa?* „*Pamiętnik Literacki*”, (1986, 2), s. 323.

Prawda czy ideologia?

Chrześcijaństwo wielokrotnie doświadczało już opozycji między prawdą Ewangelii a fluktuacjami zmiennych mód. Siła ewangelicznego przekazu wyrażała się w tym, iż w zmienionych formach przekazu dostosowanych do przemian kulturowych głoszone niezmienną prawdę Ewangelii, na przekór pokusom łatwego konformizmu. Relacja między ewoluującą kulturą a niezmienną prawdą Ewangelii znalazła m.in. wyraz w dokumencie Stolicy Apostolskiej *O obecności Kościoła w uniwersytecie i w kulturze akademickiej*¹⁶. Dokument ten akcentuje centralną rolę akademickiego poszukiwania prawdy jako formy przygotowania do nowych zadań, które przyniesie wiek XXI. Problem w tym, iż wielu intelektualistów przeżywa od dawna rozterki Piłata słysząc słowo „prawda”. Michel Foucault, francuski strukturalista włączany do kanonu twórców myśli postmodernistycznej, po swym powołaniu do College de France wygłosił mowę, w której dążenie do prawdy przedstawił jako represję, ograniczającą wolność słowa, tak ważną dla współczesnych społeczeństw liberalnych¹⁷. Lęki Foucaulta nie zadowolily się jeszcze w naszej rodzinnej Akademii. Może to być jednak sprawą bardzo krótkiego czasu. Slogany i fobie, przerabiane przez Sorbonę i Berkeley podczas wiosny hippiesów w 1968 r., docierają jeszcze obecnie do nas jako przejawy postępu i wyzwolenia, których negacja uderzałaby w modne ideologie.

Leszek Kołakowski z sarkazmem pisze, iż oprócz postmodernizmu można by jeszcze uprawiać w filozofii post-post-modernizm, neo-post-modernizm, neo-anty-modernizm, etc. łącząc z nim niezmiennie ideologię wyzwolenia, postępu, zerwania z przestarzałym stereotypem racjonalnego myślenia, etc.¹⁸ Z proporcji tych skorzystano już w niektórych naszych akademiach, gdzie jeszcze wczoraj kwitły twórcze rozwinięcia Marksa. Można łatwo zrozumieć dlaczego skorzystano. Jeśli komuś zawalił się świat pracowicie wznoszony przez długie lata kariery akademickiej, jeśli nie wiadomo, od czego zaczynać w pejzażu, gdzie zmiany wyprzedzają prognozy, wówczas najłatwiej jest uwolnić się od odpowiedzialności intelektualnej, chroniąc się zarówno w sugestywny żargon, jak i w przytulny gąszcz sloga-

¹⁶ Congregation for Catholic Education; Pontifical Council for Laity; Pontifical Council for Culture, *The Presence of the Church in the University and in University Culture*, Vatican City 1994.

¹⁷ Por. Gustaw Herling-Grudziński, *Godzina cieni: Eseje*, Kraków 1991, s. 354.

¹⁸ Por. np. *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica 1990, s. 201.

nów zapowiadających rozpad wszystkiego. Wystarczy wtedy źle mówić o klasycznej racjonalności, cytować Umberto Eco i Woody Allena jako ozdobniki do Lyotarda, ironicznym komentarzem zastępować związki wynikania logicznego, zaś happening przedstawiać jako szczytowe osiągnięcie kultury postmodernistycznej. W perspektywie tej nie ma miejsca na pojęcie prawdy. Zastępuje ją narratyw, z którym nie należy łączyć jednego obiektywnego sensu, gdyż pojęcie obiektywizmu stanowi jedynie relikw iluzji okresu Oświecenia. W aktywności akademickiej nie ma nic absolutnego lub ostatecznego, natomiast wszelka wiedza pozostaje zrelatywizowana do lokalnej sytuacji myślicieli, którzy ją tworzą. Nie jest kwestią przypadku, że w niektórych środowiskach akademickich propagatorami postmodernizmu są te same osoby, które już wcześniej występowały w roli awangardy niosącej wyzwolenie *ex definitione* i w ramach obowiązków służbowych. Szkoda tylko, że *universitas* zamiast refleksji o uniwersalnym charakterze poznawanej prawdy kultywuje tezy, których genezę tłumaczą fluktuacje mody, nie zaś związki wynikania logicznego.

Kultura chrześcijańska a splendor Piękna

„Kultura chrześcijańska” nie jest ani rozmytym terminem, ani pustym frazesem. Problem w tym, by w skomplikowanych realiach współczesnego świata kulturę tę stworzyć, przemawiając całym bogactwem swego bytu, pełnią osobowości kształtowaną przez Ewangelię i łaskę. W natłoku słów i obrazów istnieje szczególna potrzeba świadectwa życia opartego na zasadach wiary chrześcijańskiej. Potrafi ono fascynować i wprowadzać w świat wartości, ku którym nie prowadzą same słowa. Logika miłości okazuje się silniejsza od prostej logiki sylogizmów. Święci potrafią przekazywać treści, których nigdy nie przekażą mówcy. Jest tak dlatego, iż święci przemawiają do nas nie prozą deklaracji, lecz poezją ewangelicznej miłości, która promieniuje Bożym pięknem. Żyjąc wśród świata pozostają oni znakiem wartości z innego świata. Ich przekaz może rodzić niepokój i wywoływać kontrowersje; nasza kultura byłaby jednak zubożoną i pozbawioną jednego z wymiarów głębi, gdyby brakło w niej świadectwa radykalizmu świętych stanowiącego znak sprzeciwu wobec postaw wynoszących na piedestał łatwe samozadowolenie, przeciętność i powierzchowność. Do tego radykalizmu wzywa *Veritatis splendor* wprowadzając dylemat wyboru między heroizmem a miernością.

Osobowa więź między boskim Absolutem a przygodną naturą ludzką, z wiadomymi ograniczeniami ciała świadczy, iż chrześcijaństwo nie powin-

no ignorować tego, co przygodne, przemijające i kruche. W poszukiwaniu nowych Niebios czynnik łaski powinien przepoić to, co naturalne. Zmienne elementy kulturowe winny zostać zespolone z niezmienną transcendentną rzeczywistością Boga bliskiego człowiekowi, przychodzącego w różnych kulturach i czasach, aby zbawiać. Dzieło zbawcze dokonuje się w kontekście wielkiej integracji, w której nie może braknąć blasku piękna. Ów *splendor pulchri*, podobnie jak *veritatis splendor* bywa często niedostrzegany przez współczesną cywilizację, przeżywającą dramat wyjątkowego przyspieszenia zdarzeń. Zachowanie estetycznej wrażliwości na promieniowanie piękna stanowi warunek integralnego humanizmu. Jego spełnienie wymaga całościowej formacji osoby. Możliwość takiej formacji stwarza odwołanie do zasad i wartości ewangelicznych. W zmieniających się realiach można przy pomocy nowych środków kontynuować odwieczną misję Kościoła, aby w codziennej rzeczywistości blasku piękna nie przesłonił cień brzydoty i prymitywizmu. Zagrożenie wartości humanistycznych występowało już w różnych epokach i w różnych formach. Chrześcijańską odpowiedzią wobec kolejnych zagrożeń było konsekwentne pielęgnowanie wartości inspirowanych przez aksjologię Ewangelii.