

Józef Życiński

Dialog kościoła z kulturą współczesną w nauczaniu Jana Pawła II

Wrocławski Przegląd Teologiczny 4/2, 23-34

1996

Artykuł został 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

DIALOG KOŚCIOŁA Z KULTURĄ WSPÓŁCZESNĄ W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

CHRZEŚCIJAŃSKA KULTURA ŻYCIA

„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”¹.

Ta pesymistyczna ocena, którą sformułował Julien Green, znajduje rozwinięcie w poglądach wielu innych autorów podzielających odmienne przekonania filozoficzne, polityczne, wyznaniowe. M.in. Zbigniew Podgórzec, ceniony krytyk artystyczny, wyraził podobną ocenę twierdząc, że obrazkowa kultura wideoklipu niesie realne zagrożenie, iż wiek XXI może stać się wiekiem jaskini symbolizującej prapoczątek gatunku *homo sapiens*. Istnieje uzasadniona obawa, iż w cywilizacji obrazka, której symbolem są komiks i telewizyjny serial, mogą zostać zagubione wartości istotne dla naszego życia, odnajdywane w dziełach Palestriny i Mozarta, Bacha i Haendla, geniuszów pędzla i pióra.

Chrześcijanin nie może lekceważyć zachodzących przemian kulturowych. O ryzyku niesionym przez te przemiany mówił Jan Paweł II przypominając, że „moralnemu i duchowemu dziedzictwu grozi roztrwonienie pod wpływem wielorakich procesów, wśród których na plan pierwszy wysuwa się proces laicyzacji” (*Christifideles laici*, 34). Równocześnie jednak Ojciec Święty kładzie nacisk na doniosłość wartości kulturowych dla pełnego rozwoju człowieka oraz na potrzebę dialogu między Kościołem a wielowymiarową rzeczywistością kultury współczesnej. W swym wystąpieniu w paryskiej

¹ J. Green, *L'Avenir n'est a personne*, Paris 1993, s. 100.

siedzibie UNESCO w 1980 r. powiedział on: „Człowiek żyje życiem prawdziwie ludzkim dzięki kulturze. Jego życie jest kulturą również i w tym znaczeniu, że poprzez nią człowiek odznacza się i wyróżnia od całej reszty istnień wchodzących w skład widzialnego świata: człowiek nie może się obejść bez kultury”. W dokumencie *Inde a Pontificatus* określającym zasady działania Papieskiej Rady Kultury Jan Paweł II podkreśla: „Od początków mego pontyfikatu ... interesuje mnie rozwój dialogu między Kościołem a światem współczesnym. W szczególności poszukiwałem, jak ułatwić spotkanie z niewierzącymi na uprzywilejowanym terenie kultury, tym podstawowym wymiarze ducha, który określa wzajemne związki między ludźmi i jednoczy ich we wspólnym człowieczeństwie ...”. Wielokrotnie w swoich wystąpieniach Jan Paweł II podkreśla, że „dialog Kościoła z kulturą stanowi decydujące wyzwanie dla przyszłości świata, ... powtarzając skierowany do wszystkich instytucji kościelnych apel o to, aby ich działania dotyczące kultury były zawsze wyraziste, dynamiczne, płodne”².

Najbardziej rozwiniętej papieskiej refleksji na temat opozycji między chrześcijańską kulturą życia a współczesnymi formami kultury destrukcji i śmierci dostarcza encyklika *Evangelium vitae*. Uściśla ona i rozwija wiele sformułowań *Katechizmu Kościoła katolickiego* dotyczących chrześcijańskiej kultury życia i miłości. Warunek budowania tej kultury stanowi formacja wrażliwego sumienia oraz troska o ścisły związek naszej wolności z poznawaną prawdą. Pełnia życia jest możliwa tylko w wolności; nie ma wolności tam, gdzie nie szanuje się życia. Subtelność i dojrzałość poszczególnych kultur wyraża się także w ich odniesieniu do ludzkiej tajemnicy, w tym także największej tajemnicy dotyczącej Boga (*Evangelium vitae*, 96).

Istotne treści prawd wiary chrześcijańskiej pozostają niezależne od uwarunkowań kulturowych, epok historycznych czy systemów politycznych. Ta sama prawda o Zmartwychwstaniu stanowiła szok dla logiki jerozolimskich saduceuszów i dla słuchaczy św. Pawła na ateńskim Areopagu. Kontrowersje dotyczące natury Chrystusa wywoływały żywy rezonans zarówno we wschodnim, jak i w zachodnim chrześcijaństwie. Zasadę miłości bliźniego wyrażano zarówno w systemach totalitarnych, jak i w demokracji liberalnej. Względna niezależność istoty wiary od środowiska kulturowego wyrażał w II w. autor listu do Diogneta pisząc: „Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. [...] Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą”³.

² Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk z 31 X 1990 r.

³ *List do Diogneta*, w: *Pierwsi świadkowie*, seria *Ojcowie żywi*, opr. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 364.

Prawda o fundamentalnej roli kultury dla rozwoju ludzkiej osobowości nie stanowi bynajmniej odkrycia obecnego pontyfikatu. W nurcie głębokich przemian kulturowych Jan Paweł II położył jedynie wielki nacisk na prawdę, które w kontekście XIII w. akcentował już św. Tomasz z Akwinu pisząc: *genus humanus vivit arte et ratione* – rodzaj ludzki żyje sztuką i refleksją. W tej perspektywie kultura jest dla życia człowieka równie niezbędna jak sen i pokarm. Przez kulturę człowiek „czyni sobie ziemię poddaną” i realizuje swą dojrzałą osobowość. Piękno i wzniosłość odkrywane w świecie kultury dla wielu konwertytów stanowiły początek odkrywania nieznanego im wcześniej Boga. Malcolm Muggeridge w swych pamiętnikach opisuje, iż ważny wpływ na jego religijne nawrócenie wywarł zarówno osobisty kontakt z matką Teresą z Kalkuty, jak i momenty fascynacji pięknem, których doświadczył oglądając portyki katedry w Chartres, słuchając motetów Bacha, czytając św. Augustyna, Pascala, Dostojewskiego, Simone Weil. Z kolei sama Simone Weil pisze na ten temat: „wszelka wielka sztuka jest ze swej istoty religijna, o czym na ogół nie wiedzą już dzisiaj ludzie. Melodia gregoriańska stanowi świadectwo w tym samym stopniu co śmierć męczennika”. Ten ścisły związek ukazujących wartości nakłada na nas szczególne zobowiązanie do troski o współczesną kulturę i jej przyszły rozwój.

Dramat naszej epoki, ukazany przejmująco na kartach *Evangelium vitae* przejawia się w wyrazistej opozycji między kulturą śmierci a kulturą życia i miłości. Sama kultura śmierci może przybierać głęboko zróżnicowane formy, zależnie od tego, czy uznawana w niej negacja życia stanowi następstwo ideologicznego liberalizmu, czy też gest rozpacz i życiowego zagubienia, lub przejaw programowego zafascynowania złem i przyjęcia cynizmu jako najbardziej dojrzałej filozofii życia. Młodzieżowe ruchy faszystowskie lat trzydziestych głosiły programowo slogan „Niech żyje śmierć”. Działające od lat w USA Towarzystwo Cykutowe – *Hemlock Society* – uczy kandydatów na samobójców różnorodnych technik odbierania sobie życia. Niektóre z grup satanistycznych podkreślają w swej ideologii, że interesuje je zaprzeczenie Ewangelii i programowe demonstrowanie swej wolności przez destrukcję dobra oraz świadomy wybór tego co złe, brzydkie, przykre.

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 tyranię większości dzięki temu, iż sloganowo pojęta demokracja

jest obecnie zarazem fetyszem i tabu⁴. 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”⁵, przyjętą entuzjastycznie przez zastępy niewolników ideologu 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.

W różnych, niekiedy bardzo odległych, wersjach postmodernizmu wyraża się ta sama niewiara w ideały Oświecenia. Kult rozumu, nauki, idealnych struktur społecznych pozostaje obcy społeczeństw, które przeżyło równie wiele rozczarowań jak nasza generacja. Bliższe są dla nas sceptycyzm, relatywizm i ironia, może nawet czasem autoironia. Kiedy wygasły wielkie fascynacje tymi ideami, które jeszcze niedawno porywały wielkie umysły, można szukać rekompensaty w postawie praktykowanej choćby przez bohaterów Gombrowicza. Na kartach *Ferdydurke* Filidor i anty-Filidor jawią się jako prekursorzy postmodernizmu praktykując apoteozę życia wyzwolonego z wpływ wielkich idei. Bohaterzy ci „wędrowali po świecie celując czym się dało, w co się dało. Śpiewali piosenki i najchętniej rozbijali szyby, lubili też stanąć na balkonie i pluć przechodniom na kapelusze. [...] Filidor

⁴ Por. np. F. von Hayek, *Liberałowie muszą być liderami*, w: Guy Sorman, *Prawdziwi myśliciele naszych czasów*, Warszawa 1993, s. 249-258.

⁵ G. Herling-Grudziński, *Godzina cieni: Eseje*, Kraków 1991, s. 111.

wyspecjalizował się nawet tak dalece, że umiał z ulicy opluć kogoś, kto stał na balkonie. A anty-Filidor gasił świecę rzucając w płomyk pudełkiem zapalek”.

W tej perspektywie dramat wędrownych Filidorów staje się symbolem zagubienia naszej cywilizacji, w której happening bywa nierzadko ceniony wyżej niż refleksja. Plucie na balkony może stać się nawet skądinąd zajęciem efektywnym i niewątpliwie bardziej spektakularnym niż metodologiczne wyważanie racji. Być może nawet sztuka plucia okaże się inspirująca dla kogoś, kto chciałby zademonstrować, jak bardzo można jeszcze rozszerzyć klasyczne pojęcie sztuki. Bałbym się jednak bardzo, by w imię sympatii do postmodernizmu zastąpić klasyczne pojęcie człowieka jako „istoty rozumnej” przez „istotę plującą z autoironią”.

Łączony z podobną ideologią antyintelektualizm, podważanie obiektywnej prawdy, negowanie istnienia obiektywnych wartości, prowadzi do propozycji życia traktowanego jako happening. W perspektywie tej odchodzi się zarówno od wiary w racjonalne możliwości człowieka, jak i w jego etyczną wrażliwość podporządkowaną obiektywnym normom. Stąd bardzo blisko już do odrzucenia tych wartości, które jawią się jako najpiękniejsze i najtrwalsze w dorobku kulturowym rodziny ludzkiej. Równie łatwo o wyniesienie na piedestał prymitywizmu, miernoty czy gładkich sloganów pozbawionych merytorycznego uzasadnienia. Prosta formuła „wszystko ujdzie” lub kojące zapewnienie „wszystkie postawy są jednakowo dobre” usprawiedliwią 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 całościową koncepcję życia. Przedstawiciel wyzwolonych narcyzów, antycypując styl współczesnych postmodernistów, deklaruje w pracy Christophera Lascha 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”⁶.

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

⁶ Ch. L a s c h, *The Culture of Narcissism*, New York 1979.

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. Nauczanie papieskie zawarte zarówno na kartach *Veritatis splendor*, jak i w *Evangelium vitae* stanowi konsekwentną obronę tego humanizmu, poprzez wyakcentowanie obiektywnego charakteru wartości, a wśród nich prawdy i sensu.

Współczesny rozwój wpływowych ideologii stanowiących apoteozę relatywizmu zapowiadał kolejno śmierć Sensu, Rozumu, pojętej klasycznie filozofii. Deklaracje te rozwijano w kręgach, w których najwyższymi autorytetami byli Jacques Derrida i Jean-François 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 przekonani samego Derridy⁷, 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 „postmoderne”, 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

⁷ Por. uwagi Christophera N o n t i s a zawarte w art. *Dekonstrukcja, postmodernizm a filozofia: Habermasa krytyka Derridy*, w: *Derridiana*, Kraków 1994, s. 99-136.

zdominowania przez mężczyzn⁸. Obiektywizm jest nie tylko stopniowalny, ale również uwarunkowany kulturowo. Konsekwentnie, 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, ironię 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 szedł 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 niekwestionowalne 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 ZAGROZEŃ KULTURY

Wśród zjawisk dominujących we współczesnej kulturze należy zauważyć pesymizm, niewiarę w możliwości budowy piękniejszego świata, fatalistyczną 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 sygnalizują 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

⁸ H. E. Longino, *Science as Social Knowledge*, Princeton 1990.

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 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 kość przez nasze czynne zaangażowanie i przez modlitwę.

Głębokie zróżnicowanie i doświadczana obecnie transformacja kultur nie jest dla chrześcijaństwa zjawiskiem wyjątkowym. Ich przejawów doświadczał już w pracach apostoelskich św. Paweł, pełen dynamizmu i optymizmu. Mając za wzór zachowanie św. Pawła na Areopagu musimy przekazywać prawdę Ewangelii w języku uwzględniającym specyfikę lokalnych kultur. Apostoła 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 etycznych. 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 wyrażaną 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

Praktyczną konsekwencją postmodernistycznych wpływów w kulturze 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 mniejszości⁹. Konsekwentnie klasyczne ujęcia przedstawiane są jako przejaw totalitaryzmu, w którym wykorzystuje się język, logikę czy racjonalność jako źródła opresji względem określonych mniejszości (intelektualnych)¹⁰.

W sugerowanej perspektywie poznanie filozoficzne jest dla zwolenników Derridy niczym więcej niż pewną formą literatury, w której określonym formom pisma można przypisywać różnorodne interpretacje¹¹. Podobne 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. 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 post-modernistycznych, którzy ... pragną nadać sens

⁹ Zob. D. W. H u d o n, *Human Nature, Human Rights, and the Crisis among Western Intellectuals*, „Notes et Documents”, 38(1993) 31.

¹⁰ Z pozycji myśli chrześcijańskiej wnikliwą krytykę takiego stanowiska przedstawia Mortimer J. A d l e r w swych pracach *Have without Have-nots: Essays for the 21st Century on Democracy and Socialism*, New York 1991; *The Difference of Man and the Difference it Makes*, New York 1993.

¹¹ J. D e r r i d a, *M*, s. 348 n; *G*, s. 229.

fikcji życia”¹². Dekonstrukcjonistyczna rezygnacja z klasycznej racjonalności i z postulatu uzasadniania wprowadzanych 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 przezwyciężenie 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”¹³.

Chrześcijaństwo wielokrotnie doświadczało już opozycji między prawdą Ewangelii a fluktuacjami zmiennych mód. Siła ewangelicznego przekazu wyrażała się w tym, iż w zamienionych 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*¹⁴. 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 liberalnych. Lęki Foucaulta nie zadomowiły się jeszcze w naszej rodzimej Akademii. Może to być jednak sprawą bardzo krótkiego czasu.

¹² M. Ś w i e r k o c k i, *Derrida jako postmodernistyczny pismak czyli doskonałość niedoskonałości*, w: „Derridiana”, s. 145.

¹³ R. W e l l e k, *Czy kres literaturoznawstwa?*, „Pamiętnik Literacki”, 1986, nr 2, s. 323.

¹⁴ Congregation for Catholic Education; Pontifical Council for Laity; Pontifical Council for Cult, *The Presence of the Church in the University and in University Culture*, Vatican City 1994.

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 postpostmodernizm, neopostmodernizm, neoantymodernizm, etc. łącząc z nim niezmiennie ideologię wyzwolenia, postępu, zerwania z przestarzałym stereotypem racjonalnego myślenia, etc.¹⁵ Z propozycji 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 sloganów zapowiadających rozpad wszystkiego. Wystarczy wtedy źle mówić o klasycznej racjonalności, cytować felietonowe autorytety, 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 narracja, z którą nie należy łączyć jednego obiektywnego sensu, gdyż pojęcie obiektywizmu stanowi jedynie relikwyt 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. Niewątpliwym następstwem podobnej postawy jest wzrost roli antyintelektualizmu. Wiąże się on także z tym, że podstawowe aksjomaty postmodernizmu można sobie przyswoić w ciągu kwadransa, zaś brakującą resztę można uzupełniać zdroworozsądkową eseistyką

KULTURA CHRZEŚCIJAŃSKA A SPLENDOR PIĘKNA

Określenie „kultura chrześcijańska” nie jest ani rozmytym, ani pustym terminem. Problem w tym, by w skomplikowanych realiach współczesnego świata kulturę tę tworzyć przemawiając całym bogactwem swego bytu, pełnią

¹⁵ Por. np. *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, „Res Publica”, 1990, s. 201.

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. Dlatego Jan Paweł II w swym pontyfikacie tak wielką wagę przykłada do beatyfikacji ukazujących autentyczne życie prawdą wiary. Święci potrafią przekazywać treści, których nigdy nie przekazał 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 jednakubożoną 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 i słabościami ciała świadczy, iż chrześcijaństwo nie powinno 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. Propozycja życia ukazywana w Kazaniu na Górze niezmiennie fascynuje nowe generacje, niezależnie od zachodzących przemian kulturowych.