

Dobro w czasach postmoderny



Studia i Materiały
Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Nr 40

Redaktor serii:
Ks. ARTUR MALINA

Praca nagrodzona w konkursie prac
z teologii/filozofii Jana Pawła II w 2007 r.
Publikację dofinansował ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor

Ks. Ryszard Skowronek

Dobro w czasach postmoderny

Etyka postmodernizmu
a nauczanie moralne Jana Pawła II



Księgarnia św. Jacka
Katowice 2007

© 2007 by Księgarnia św. Jacka, Katowice

Redakcja i korekta książki:
Gabriela Pindur

ISSN 1643-0131
ISBN 978-83-7030-615-1

Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Śląskiego
ul. Jordana 18, 40-043 Katowice
tel. (0-32) 356 90 56
faks (0-32) 356 90 55
internet: www.wtl.us.edu.pl
e-mail: sekretariat@wtl.us.edu.pl

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.
ul. Warszawska 58, 40-008 Katowice
tel.: (0-prefiks-32) 355 48 00
faks: (0-prefiks-32) 355 81 30
e-mail: redakcja@ksj.pl
księgarnia internetowa: www.ksj.pl

Łamanie tekstu i przygotowanie do druku:
Gabriela Pindur

Druk i oprawa:
Drukarnia G.S. sp. z o.o.
ul. Zabłocie 43
Kraków

Rodzicom i Siostrze

SPIS TREŚCI

Contents	9
Wstęp	11
ROZDZIAŁ 1. POSTMODERNIZM JAKO ZJAWISKO HISTORYCZNE I SPOŁECZNO-KULTUROWE	
1. Przewycięzanie czy kontynuacja nowoczesnych marzeń	13
1.1. Postmodernizm – ponowoczesność – problemy pojęciowe	13
1.2. Wobec nowożytności – zerwanie czy kontynuacja	16
1.3. Znaczenie wydarzeń historycznych dla powstania postmodernizmu ..	19
1.4. Postęp techniczny – era informacji	20
2. Postmodernizmu wiele twarzy – nurty filozoficzne epoki ponowoczesnej ...	22
2.1. Różnorodność pytań i prób odpowiedzi	22
2.2. Cechy wspólne różnych nurtów postmodernizmu	25
2.3. Postmodernizm i chrześcijaństwo – możliwości i szanse dialogu	26
ROZDZIAŁ 2. POSTMODERNISTYCZNA KONCEPCJA ETYKI A PRAWDA W MORALNOŚCI WEDŁUG JANA PAWŁA II	
1. Odmienne rozumienie znaczenia etyki	28
1.1. Przeciwno nowożytnemu wiekowi etyki	28
1.2. Zadania teorii moralności w ujęciu Jana Pawła II	30
2. Subiektywizacja prawdy i teoria niewspółmierności a obrona prawdy obiektywnej	31
2.1. Prawda jako problem poznawczy	31
2.2. Moralne konsekwencje założeń poznawczych	34
2.3. Obrona prawdy obiektywnej	35
ROZDZIAŁ 3. CZŁOWIEK W POSTMODERNIZMIE I OBRONA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ANTROPOLOGII	
1. Człowiek: postmodernistyczna utrata osobowości a obrona godności osoby ludzkiej	44
1.1. Człowiek w czasie współczesnym	44
1.2. Jan Paweł II w obronie społeczeństwa	47
2. Samowola czy wolność dla... ..	52
2.1. Wolność w „bezprawdziu”	52
2.2. Wolność w nauczaniu Jana Pawła II	54

SPIS TREŚCI

3. Społeczeństwo	59
3.1. Postmodernistyczne społeczeństwo	60
3.2. Społeczność ludzka w nauczaniu Papieża	61
ROZDZIAŁ 4. KULTURA JAKO MANIFESTACJA TEORETYCZNYCH ZAŁOŻEŃ	65
1. Kulturowe konsekwencje postmodernistycznego zamysłu a chrześcijańska wizja człowieka – twórcy i uczestnika kultury	65
1.1. Postmodernistyczna kultura	66
1.2. Papież o kulturze	68
2. Religijność jako fundament kultury	72
2.1. Postmodernistyczne odniesienie do istniejących religii	73
2.2. Nowa religia w postmodernizmie?	74
2.3. Jan Paweł II wobec innych religii	75
3. Kultura różności czy kultura wartości – niektóre szczegółowe rozwinęcia	77
3.1. Wychowanie: dowolność praw ucznia czy edukacja wartości	77
3.2. Powołanie kobiety: równość z mężczyznami czy specyficzna godność	81
Zakończenie	85
Bibliografia	88
Summary	98

TABLE OF CONTENTS

Table of Contents	9
Introduction.....	11
CHAPTER 1. POSTMODERNISM AS A HISTORICAL AND SOCIO- -CULTURAL PHENOMENON	13
1. Overcoming or continuation of modern dreams	13
1.1. Postmodernism vs. postmodernity – notional problems	13
1.2. Attitudes towards modern times – rejection or continuation	16
1.3. The meaning of historic events in the birth of postmodernism	19
1.4. Technical advances – the era of information	20
2. Different faces of postmodernism – philosophical tendencies of the era of postmodernity	22
2.1. Diversity of questions and attempts to answer	22
2.2. Common features of various postmodernist trends	25
2.3. Postmodernism and Christianity – possibilities and chances of dialogue	26
CHAPTER 2. THE POSTMODERNIST CONCEPTION OF ETHICS VERSUS THE TRUTH IN MORALITY BY JOHN PAUL II	28
1. Different understanding of ethics	28
1.1. Against the modern era of ethics	28
1.2. The guiding principles in the theory of morality formulated by John Paul II	30
2. Subjectivization of truth and the theory of incommensurability versus defence of the objective truth	31
2.1. Truth as a cognitive problem	31
2.2. The moral consequences of the cognitive assumptions	34
2.3. Defence of the objective truth	35
CHAPTER 3. MAN IN POSTMODERNISM AND DEFENCE OF THE CHRISTIAN ANTHROPOLOGY	44
1. Man: the postmodernist loss of personality versus defence of human dignity	44
1.1. Man in modern times	44
1.2. John Paul II in defence of society	47

2. Lawlessness or freedom	52
2.1. Freedom in “lack of truth”	52
2.2. Freedom in the teachings of John Paul II	54
3. Society	59
3.1. Postmodernist society	60
3.2. Human community in the teachings of John Paul II	61
CHAPTER 4. CULTURE AS A MANIFESTATION OF THEORETICAL ASSUMPTIONS	65
1. The cultural consequences of the postmodernist idea versus the Christian view of man – the creator of and participant in culture	65
1.1. Postmodernist culture	66
1.2. The Pope’s view on culture	68
2. Godliness as the foundation of culture	72
2.1. Postmodernist reference to existing religions	73
2.2. New religion in postmodernism?	74
2.3. The Pope’s attitude towards other religions	75
3. Culture of diversity or culture of values – some detailed explications	77
3.1. Education: unrestricted rules for students or teaching values	77
3.2. Woman’s vocation: equality with men or particular dignity	81
Conclusions.....	85
Bibliography	88
Summary	98

WSTĘP

Kościół, wierny powierzonemu mu zadaniu, zawsze starał się wypełniać swoją misję, niezależnie, a raczej we współpracy, o ile była ona możliwa, z prądami kulturowymi epok i miejsc. Obecny czas przełomu wieków nie może być wyjątkiem, bez względu na to, jakie nurty kulturowe dominują i jakie wartości są popularyzowane. Do szczególnie rozpowszechnionych zjawisk kulturowych drugiej połowy dwudziestego wieku i początku wieku dwudziestego pierwszego zaliczyć należy nurt, czy raczej zbiór nurtów określanych mianem postmodernizmu, który pretenduje wśród współczesnych elit kulturowych do miana sztandarowego hasła epoki. Owa popularność postmodernistycznych treści oraz świadomość bogactwa i aktualności chrześcijańskiego przesłania, którego głoszenie współczesnemu człowiekowi było jedną z trosk papieża Jana Pawła II, stanowią powody, dla których niniejsza praca podejmuje wyżej sformułowany temat. Sam Papież, używając po raz pierwszy w swym nauczaniu terminu „postmodernizm”, stwierdza, iż „wskazuje on na pojawienie się całego zespołu nowych czynników, których oddziaływanie jest tak rozległe i silne, że zdołało wywołać istotne i trwałe przemiany, [...] co sprawia, że nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę”¹.

Celem niniejszej pracy jest ukazanie, jak nauczanie Jana Pawła II odpowiada na postmodernistyczne tezy. Intencją pracy jest wykazanie, w jakiej mierze nauczanie moralne Jana Pawła II jest polemiczne wobec etyki pochodzącej z nurtów postmodernistycznych. W ten sposób można dojść do wyeksponowania propozycji moralnych, jakie przedstawiał współczesnej kulturze Ojciec Święty. Powstaje także możliwość przedstawienia elementów dialogu, jaki Papież prowadził ze światem w kwestiach antropologiczno-etycznych.

Dla zrealizowania tego zamierzenia wybrano metodę prezentacji tekstów nauczania Jana Pawła II, w których znajdujemy odpowiedź na tematy i propozycje wychodzące z kręgów myśli ponowoczesnej. Bogactwo tego nurtu sprawiło, iż należało ograniczyć jego prezentację tylko do tych tez dotyczących tematu pracy, które wyszły od autorów komentowanych w polskiej literaturze. Tym wybranym zagadnieniom przeciwstawiono nauczanie Jana Pawła II, które odpowiada, choć często nie wprost, na proponowane przez postmodernizm rozwiązania.

W związku z tym przyjęto następujący schemat pracy:

Pierwszy rozdział pracy poświęcony zostanie wprowadzeniu w postmodernizm jako zjawisko społeczno-kulturowe, będące w relacji do poprzedzającej epoki nowożytnej i stanowiące kontekst współczesnej kultury oraz papieskiego nauczania.

Następny rozdział pracy poświęcony zostanie moralności i jej podstawowym kategoriom, jakimi są prawda i dobro. Ukazane zostaną różnice obu systemów już w tych podstawowych kwestiach.

¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”* [dalej: FR], Kraków 1998, nr 91.

Rozważania te znajdują rozwinięcie w porównaniu wizji człowieka, co jest przedmiotem rozdziału trzeciego. W tym miejscu ma dokonać się zestawienie dwóch koncepcji człowieka jako podmiotu moralnego w wymiarze indywidualnym i społecznym.

Człowiek, jako podmiot moralny, tworzy kulturę, która go wyraża, ale także kształtuje. W rozdziale czwartym omówiona zostanie zatem kultura zarówno ogólnie, jak i w niektórych szczegółowych rozwiązaniach. Zaakcentowany zostanie zwłaszcza moralny i religijny aspekt kultury.

Za względu na fakt, że dla obu porównywanych koncepcji, zarówno postmodernizmu, jak i nauczania Jana Pawła II, istnieje bogata bibliografia, konieczne stało się dokonanie odpowiedniego wyboru materiału bibliograficznego. W omawianiu postmodernizmu wybrano autorów, publikacje i komentarze ze względu na zawartą w nich treść etyczną i reprezentatywność dla tego nurtu, a także aktualność haseł w polskiej rzeczywistości. Dla niniejszej pracy, według jej założeń, wystarczające jest przedstawienie głównych tez postmodernizmu i ich konsekwencji etycznych, gdyż główny akcent położony zostanie na nauczanie Jana Pawła II, który odpowiada na wyzwania moralne postmodernizmu jako nurtu filozoficznego i obyczajowego.

Co do nauczania papieskiego, to szczególną uwagę przywiązano do jego encyklik, począwszy od *Redemptor hominis* aż po opublikowaną w październiku 1998 roku *Fides et ratio*, gdzie znajdujemy wszystkie ważne dla współczesnego świata tematy. Uzupełnieniem tych głównych źródeł są inne papieskie wypowiedzi, zawarte w jego adhortacjach, listach, homiliach i przemówieniach.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

POSTMODERNIZM JAKO ZJAWISKO HISTORYCZNE I SPOŁECZNO-KULTUROWE

Etyka ponowoczesna czy postmodernistyczna jest przejawem szerszego zjawiska, obejmującego całą rzeczywistość, a więc też filozofię i kulturę, współczesnego świata. Celem tego rozdziału jest ukazanie postmodernizmu jako epoki historycznej, poprzez odniesienie jej do nowożytności oraz zapoznanie się z głównymi ideami filozofii postmodernistycznej. Konieczność jego umieszczenia wynika z faktu, iż nie można rozważać pewnych szczegółowych kwestii bez zapoznania się z całością. Część ta stanowi więc wprowadzenie do tematyki postmodernizmu jako współczesnego kontekstu kulturowego, w którym nauczanie Jana Pawła II stanowi odpowiedź na postulaty tego nurtu. Ukazane zostaną w tym rozdziale pewne językowe kontrowersje dotyczące pojęcia „postmodernizm” i wieloznaczności z nim związanych. Potem zostaną ukazane roszczenia postmodernizmu wobec epoki poprzedniej, wyrażające się w krytyce wprost oraz we wpływie historycznych wydarzeń ostatnich dziesięcioleci na zaistnienie nowego nurtu. W drugiej części opisane zostaną podstawowe nurty filozofii nowej epoki, poprzez naszkicowanie myśli poszczególnych przedstawicieli oraz wspólnych cech ich zamysłu. W części tej zarysowane również zostaną możliwości i trudności dialogu chrześcijaństwa z postmodernizmem.

1. PRZEZWYCIĘŻANIE CZY KONTYNUACJA NOWOCZESNYCH MARZEŃ

Chcąc rozpocząć omawianie problematyki postmodernizmu jako zjawiska historycznego i społeczno-kulturowego, postaramy się odróżnić obecną epokę, charakteryzującą się owym „post”, od jej poprzedniczki. Celem naszego rozważania będzie odkrycie, czy i na ile nowość postmodernizmu jest rzeczywiście nowością w kulturze światowej, a na ile kontynuacją idei nowożytnych. Wypada jednak rozpocząć od zapoznania się z „postmodernizmem” jako problemem językowym.

1.1. Postmodernizm – ponowoczesność – problemy pojęciowe

Wobec mnogości występowania tego terminu w literaturze ostatnich lat czy zakresu jego oddziaływania, od sztuki po myśl teoretyczną i filozofię, nie jest łatwo jasno określić, czym jest postmodernizm. Jak zauważa ks. Marian Kowalczyk, „ta nowa czy «ponowoczesna» epoka siebie samej jeszcze dobrze nie zrozumia-

ła, albo – co bardziej prawdopodobne – nie chce siebie zrozumieć i dlatego jest w pewnym sensie «niedefiniowalna»¹. Więcej nawet, zdefiniowanie postmodernizmu sprzeczne byłoby z jego podstawowym przesłaniem wyrażającym się w odrzuceniu prób poszukiwania ostatecznych definicji².

W postmodernizmie chodzi nie tyle o terminy, ile o pakiet poglądów na kulturę, religię, społeczeństwo, człowieka, naukę, filozofię itp. Przedstawienie spójnego obrazu postmodernistycznej kultury i filozofii utrudnia pluralizm pojęć, poglądów, kierunków w ramach postmodernizmu oraz efemeryczność zjawisk postmodernistycznych³. Andrzej Szahaj stwierdza dobitnie: „Postmodernizm to pojęcie – worek, do którego wrzuca się beztrząsowo teksty, pojęcia i idee, tak, iż samo pojęcie traci już jakikolwiek odrębny i wyrazisty sens. [...] Nie jest postmodernizm żadną szkołą w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, nie ma przez wszystkich akceptowanych liderów, jednoznacznej wykładni, idei zaliczanych do jego głównego rdzenia. [...] z lektury tekstów uchodzących za postmodernistyczne, studiowania poglądów postmodernistycznych autorów wyłania się obraz kilku wersji postmodernizmu, wersji, dodajmy, przynajmniej częściowo sprzecznych”⁴.

Należy tutaj stwierdzić, że wedle standardowych już rozróżnień przyjmuje się, że nowoczesność i ponowoczesność to określenia całych epok kulturowych w dziejach Zachodu, gdy tymczasem modernizm i postmodernizm to nazwy połączonych zespołów teorii i przekonań estetycznych, etycznych oraz światopoglądowych, towarzyszących nowoczesności (modernizm) i ponowoczesności (postmodernizm)⁵.

Termin „postmodernizm” pojawił się na początku lat sześćdziesiątych wśród amerykańskich krytyków literackich, którzy posługiwali się nim na oznaczenie zjawisk artystycznych niemieszczących się w ramach modernistycznej poetyki. Za twórcę terminu „postmodernizm” uważa się Frederica Jamensona, który użył go po raz pierwszy w roku 1964⁶. Bogdan Baran pierwsze przejawy postmodernizmu dostrzega już w literaturze amerykańskiej lat pięćdziesiątych i wiąże je z postacią Irvinga Howe’a⁷. Był on hasłem antymodernistycznej rewolty obejmującej dość szerokie spektrum zjawisk, od artystycznych eksperymentów w Black Mountain College poprzez poezję beatników, pop art, aż po nową prozę podejmującą

¹ M. Kowalczyk, *Droga poznania teologicznego w dobie postmodernizmu*, [w:] *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 115

² Por. I. Ziemiński, *Postmodernizm a dylematy człowieka*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34), s. 142.

³ Por. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34), s. 79.

⁴ A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34), s. 63.

⁵ Por. tamże, s. 64. Zob. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004, s. 7–14.

⁶ Por. T. Thorne, *Słownik pojęć kultury postmodernistycznej*, Warszawa 1995, s. 262.

⁷ Por. B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1992, s. 138 nn. Tu także znajdujemy nazwiska innych przedstawicieli amerykańskiej literatury postmodernistycznej.

grę z popularnymi gatunkami i formami literackimi⁸. Anna Burzyńska zaistnienie postmodernizmu i powiązaniego z nim nurtu dekonstrukcji w literaturze wiąże z dyskusją na temat interpretacji, jaka nabrzmiewała we Francji po roku 1966⁹. „Ponowoczesność” – jak zauważa J.-F. Lyotard – jako cecha społeczna zaczyna się kształtować od końca lat pięćdziesiątych naszego wieku, przy czym jego postęp uzależniony jest od rozwoju konkretnych krajów¹⁰.

Postmodernizm jest nurtem negacji, podejrzania, demaskowania, demitologizowania, podważania, kwestionowania i dekonstrukcji. Wyrazem postawy negatywnej są wypowiedziane hasła końca i śmierci podstawowych wartości kultury zachodniej oraz podkreślenie potrzeby przewycięzania tradycyjnych rozróżnień i dotychczas uznawanych autorytetów¹¹. W filozofii sprzeciw wobec modernizmu przejawia się w odrzuceniu poglądów Kanta, krytyce obiektywizmu i antyfundamentalizmu. Postmoderniści widzą w filozofii nowożytnej „teorię poznania, która swój cel – uzyskanie fundamentalnej wiedzy pewnej o tym, co istnieje – chce realizować przez szukanie naturalnego punktu wyjścia, upatrując go [...] w poznającym podmiocie. Tymczasem postmoderniści stwierdzają, jak to wyraża Popper: «Rozpoczynamy w niejasnym punkcie i budujemy na chwiejnych podstawach»¹². Postmodernizm eksponuje niemożność „rozumowego”, filozoficznego uprawomocnienia nauki oraz wszelkich innych dziedzin kultury¹³. „Nowa niewrażliwość” i „myśl słaba” – to jedne z najpopularniejszych haseł-kluczy humanistycznej współczesnej. Mają one uzmysławiać dzisiejszą niechęć do reprezentowania opcji jednoznacznych i silnych, pewnych własnej „prawdy”, ufnych wobec swej siły perswazyjnej¹⁴. Postmodernizm to absolutyzacja pluralizmu we wszystkich dziedzinach kultury, stanowiąca wyraz stosowania zasady mówiącej o przewadze różnicy nad jednością; skrajny anormatywizm aksjologiczny, w szczególności będący skrajnym relatywizmem moralnym; indywidualizm oraz pragmatyzm w stosunkach międzyludzkich, a w dziedzinie poznania – irracjonalizm i anarchizm metodologiczny¹⁵.

⁸ Por. G. Dziamski, *Ponowoczesna świadomość estetyczna*, [w:] *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, cz. 1, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1995, s. 148.

⁹ Zob. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, Kraków 2001, s. 25–28.

¹⁰ Por. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 25–26. Zob. L. Balter, *Postmodernizm*, „Communio”, 1994, nr 6 (84), s. 3–6.

¹¹ Por. A. Bronk, *Krajobraz...*, s. 88–89.

¹² A. Bronk, *Filozofować dzisiaj*, [w:] *Filozofia w dobie przemian*, red. T. Buksiński, Poznań 1994, s. 24.

¹³ Por. J. Kmita, *Dwa nurty współczesnego antyfundamentalizmu*, [w:] *Filozofia w dobie...*, s. 34.

¹⁴ Por. A. Szahaj, *Nadzieja w postnowoczesności. Poglądy Zygmunta Baumana na mapie stanowisk w kwestii oceny postmodernizmu*, [w:] *Trudna ponowoczesność...*, s. 123.

¹⁵ *Moderniści, postmoderniści i inni*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34), s. 7.

Wielce pomocne w zrozumieniu postmodernizmu jest przyjęcie podziału tego nurtu na dwie grupy: zorientowaną sceptycznie i zorientowaną afirmatywnie czy konstruktywnie, który to podział proponuje P. M. Rosenau¹⁶.

Choć przedmiotem niniejszej pracy jest szczególnie moment etyczny w zjawisku postmodernizmu, a ten w ogólności stoi w opozycji do moralności chrześcijańskiej, to jednak punktem wyjścia będzie analiza zjawisk historycznych, które doprowadziły do powstania kultury ponowoczesnej oraz spojrzenie na filozofię tej kultury i jej stosunek do religijności.

1.2. Wobec nowożytności – zerwanie czy kontynuacja

Jak zostało już zaznaczone przy rozważaniu problemów terminologicznych, nazwa „postmodernizm” wiąże panującą na przełomie wieków tendencję kulturową z modernizmem. Pragniemy teraz przyjrzeć się bliżej odniesieniu postmodernizmu do epoki nowożytnej i jej prądów myślowych.

Cechując ogólnie modernizm, można stwierdzić, że rozpoczął on proces sekularyzacji, uprzemysłowienia, urynkowienia, urbanizacji, a nade wszystko racjonalizmu¹⁷. Proces ten miał doprowadzić do odrzucenia możliwości nadnaturalnego wyjaśniania zjawisk. Takie ujęcie – jak zauważa Habermas – spowodowało rozpad całej kultury ludzkiej na trzy autonomiczne sfery: naukę, religię i sztukę, które wcześniej – choć bada się je osobno – tworzyły pewną jedność, w odniesieniu do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Takie rozbitcie doprowadziło do instytucjonalizacji nauki, moralności, prawa, a także sztuki i jej krytyki¹⁸. W każdej z tych dziedzin widoczna stała się kategoria postępu – jeden z wyznaczników nowoczesności – dzięki któremu nauka już wkrótce miała dojść do odkrycia absolutnej słuszności – Normy, której źródłem miał być Rozum¹⁹.

Powstanie modernizmu utożsamia się z narodzinami kapitalizmu. Jego ramy czasowe można zamknąć między wiekiem XVII a latami sześćdziesiątymi XX wieku. Jako nurty klasycznie modernistyczne wymienia się oświecenie i pozytywizm²⁰. W ramach czasowych modernizmu znajduje się jednakże wcale nie ra-

¹⁶ Por. Z. Melosik, *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*, Poznań 1995, s. 32.

¹⁷ Por. tamże, s. 32.

¹⁸ Por. J. Habermas, *Modernizm – niedopełniony projekt*, tłum. A. Sobota, „Odra” 1987, nr 7–8, s. 47.

¹⁹ Por. A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, s. 67.

²⁰ Zob. tamże, s. 64. Ujęcie upatrujące początek modernizmu w filozofii Kartezjusza, a jej koniec w połowie naszego wieku jest ogólnie przyjęte wśród komentatorów postmodernizmu (zob. A. Bronk, *Krajobraz...*, s. 67). Jak zauważa B. Baran, „podręcznikowy podział nowszych dziejów wyodrębnia nowożytność (od Descartes’a do Hegla) i współczesność. Już jednak u końca XVIII wieku *nowe czasy* wywodzono z wieku XVI, wymieniając takie fakty, jak odkrycie Ameryki czy Reformacja” (B. Baran, *Postmodernizm*, s. 57). W historii kultury, zwłaszcza literatury, terminem *modernity* (modernizm) określa się okres pomiędzy pozytywizmem a I wojną światową. W nim to mieści się okres

cyjonalny romantyzm, który wyraża reakcję na skrajność proponowanych wtedy poglądów²¹.

Wobec takich cech modernizmu jak: poszukiwanie absolutnego rozwiązania tylko w rozumie ludzkim i pokładanie w nim wszelkiej nadziei, a zwłaszcza przeciwko próbom pogodzenia Objawienia z pozytywistycznym ujęciem historii oraz tworzeniu systemu religijnego jedynie na subiektywnym odniesieniu człowieka do Boga, bez względu na prawdę nauczaną przez Kościół, występuje on na przełomie XIX i XX wieku, stanowczo odrzucając wspomniane poglądy, które często łączyły się z ukrytym czy jawnym ateizmem²².

Na fundamencie tych zjawisk wyrasta nurt, określane mianem postmodernizmu. Według Lyotarda, powstanie postmodernizmu wypłynęło z załamania się trzech głównych idei myśli nowożytnej: wiary w postęp, w sens dziejów oraz opozycji podmiot – przedmiot²³. Krytykę modernistycznych dążeń znaleźć już można u Nietzschego (używa on terminu *Modernität* – moderniczność), potem u Georga Simmela i Maksa Webera²⁴.

Postulat dekonstrukcji obecny w myśli postmodernistycznej usiłuje obnażyć przygodność modernistycznych roszczeń do rozwiązań ostatecznych. Jednak wydaje się, że odejście w stronę „słabego myślenia”, bez podejmowania prób udzielania odpowiedzi w sposób absolutny, jest realizacją modernistycznego postulatu immanencji myślenia, polegającej na indywidualnej aktywności podmiotu²⁵.

Postmodernizm cechuje krytyka Oświecenia i pooświeceniowej filozofii – tego, co nazywa się formacją kartezjańską. Autorzy postmodernistyczni odrzucają człowieka jako podmiot epistemologiczny i moralny – racjonalny i autonomiczny – gdyż rozum ludzki nie jest w stanie spełnić teoretycznych oczekiwań oświecenia²⁶. Wobec głoszonej krytyki moderności nasuwa się postulat powrotu do epoki przednowożytnej. Jednak zdaniem postmodernistów ideologia modernizmu jest związana z filozofią europejską od jej początku; historia filozofii od starożytnej

Młodej Polski czy Młodych Włoch (zob. K. Wyka, *Modernizm*, [w:] *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1985, t. 1, s. 681–682).

²¹ Zob. A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, s. 66; M. Janion, *Romantyzm*, [w:] *Literatura polska*, t. 2, s. 298.

²² Z dokumentów Kościoła dotyczących tej kwestii należy wymienić: dekret Świętego Oficjum *Lamentabili* z 1907 roku (zob. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1997, s. 30), encyklikę Piusa X *Pascendi* z 1907 roku (zob. tamże, s. 31–38), *Przysięgę antymodernistyczną* Piusa X (zob. tamże, s. 39–42).

²³ Por. A. Bronk, *Krajobraz...*, s. 80.

²⁴ Por. B. Baran, *Postmodernizm*, s. 59.

²⁵ Por. A. Wierzbicki, *Postmodernizm, czyli kłopoty z moderną*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34), s. 123–124.

²⁶ A. Bronk, *Krajobraz...*, s. 85–87.

Grecji po filozofię chrześcijańską średniowiecza to historia zaczynu „nowożytnego projektu”, którego rozpadu jesteśmy świadkami²⁷.

Pomimo głoszenia hasel odejścia od modernizmu, daje się zauważyć u niektórych autorów postmodernistycznych wyraźne nawiązanie do systemów modernistycznych. I tak autorzy europejscy (Lyotard, Vattimo) inspirowani są myślą Heideggera i Nietzschego, zaś autorzy amerykańscy sięgają do pragmatyzmu Deweya. Zakorzenie, a zwłaszcza skutki są tak dalece wspólne dla obu formacji, iż niektórzy autorzy i komentatorzy przeciwni są oddzielaniu obu epok, widząc w postmodernizmie kontynuację i radykalizację poglądów modernizmu²⁸, fazę wyłącznie dekadencją, gdzie załamała się nadzieja na samozbawienie człowieka²⁹. W kontekście tego słuszna staje się uwaga Pangle'a, iż „postmodernizm nie jest tym, co istnieje po nowoczesności, jest on raczej stanem uwikłania w nowoczesność jako w coś, od czego nie możemy się uwolnić, lecz w czym nie potrafimy już pokładać czy poszukiwać wiary”³⁰. Jeszcze dobitniej stwierdza Zygmunt Bauman: „Ponowoczesność to tyle, co nowoczesność wkraczająca w wiek dojrzały; nowoczesność spoglądająca na siebie z dystansu raczej niż od środka, sporządzająca remanent zysków i strat, poddająca się psychoanalizie, wykrywająca pragnienia, z jakich wtedy, gdy kierowały jej uczynkami, nie zdawała sobie sprawy, uświadamiająca sobie poniewczasie ich sprzeczności wzajemne i niespójność”³¹.

Warto w tym kontekście zauważyć, że postmodernizm staje się modny wśród filozofów orientacji marksistowskiej w byłych krajach komunistycznych. Poglądy Marksa na filozofię jako rewolucję, a nie jako rozumienie, jego wizja człowieka (twórcy własnej rzeczywistości) oraz likwidacja problemów metafizycznych poprzez praktykę pozwalają niedawnym marksistom stawać się postmodernistami, często przy zapomnieniu o tym, czyją filozofią niegdyś byli inspirowani³². Warto przy tej okazji wspomnieć o politycznym aspekcie przechodzenia marksistów na nowy prąd kulturowy, o czym pisze o. Maciej Zięba: „[...] dla osób uwikłanych w realny socjalizm postmodernizm z wytwarzaną hiperrzeczywistością [...], w której można unieważniać i przepisywać na nowo przeszłość [...] i której nie można w żaden sposób moralnie oceniać, jest wymarzoną konstrukcją”³³.

²⁷ Por. H. Kieraś, *Postmodernizm*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 265.

²⁸ Por. A. Wierzbicki, *Postmodernizm...*, s. 117; por. W. Ch., *Moderniści, postmoderniści i inni*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34), s. 6. W odniesieniu do Lyotarda: M. Kowalska, *Mala opowieść tłumacza*, [w:] J.-F. Lyotard, *Kondycja...*, s. 15.

²⁹ Por. H. Kieraś, *Postmodernizm*, s. 264.

³⁰ T. L. Pangle, *Uszlachetnianie demokracji*, Kraków 1994, s. 8.

³¹ Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge 1991; cyt. za: G. Dziamski, *Ponowoczesna świadomość...*, s. 147.

³² Por. A. Wierzbicki, *Postmodernizm...*, s. 118.

³³ M. Zięba OP, *Demokracja i anty-ewangelizacja*, „Tygodnik Powszechny” 1996, nr 49 (2373), s. 8.

Z przedstawionych rozważań widać, że postmodernizm jawi się jako fragment epoki dziejów najnowszych, który pomimo ogłaszania rozejścia się z epoką poprzednią, skazany jest na – jak to nazywa Pangle – uwikłanie w nią. Jest jednak na tyle inny od modernizmu, że nie sposób zignorować jego nowości, czy też raczej radykalności modernistycznych dążeń.

1.3. Znaczenie wydarzeń historycznych dla powstania postmodernizmu

Żadna kultura nie pozostaje bez związku z wydarzeniami historii, w której się rodzi. W rozważaniu na temat postmodernizmu nie można nie brać pod uwagę faktów historycznych, jakie miały miejsce w ubiegłym stuleciu, a które nie pozostały obojętne na wspomniane wyżej deklarowane odejście od marzeń nowożytności.

Wydarzenia II wojny światowej, której znakiem pozostanie obraz setek ofiar oraz obozów zagłady, postawiły filozofię, zwłaszcza antropologię i metafizykę, przed koniecznością dania nowych odpowiedzi. Postmodernizm przeciwstawia się modernistycznej wizji doskonałego świata zbudowanego przez człowieka wobec wydarzeń Auschwitz, po których niemożliwa jest wszelka nowożytna metafizyka³⁴. Wydarzenia te są także tematem wypowiedzi Jana Pawła II, świadka II wojny światowej. Uznaje on tę wojnę za przejaw niesprawiedliwości, gdyż „wojna, która powinna była przywrócić wolność i odbudować prawa narodów, zakończyła się, nie osiągnąwszy swych celów”³⁵. Z okazji 50. rocznicy wybuchu wojny Papież pisze: „Żadna inna wojna nie zasłużyła bardziej na miano «światowej». Bezlitośnie niszczone całe miasta, pogrążając sterroryzowaną ludność cywilną w lęk i nędzę. [...] Wydarzenia, które wspominamy, spowodowały śmierć pięćdziesięciu pięciu milionów ludzi, pozostawiły zwycięzców skłóconych, a Europę w ruinie”³⁶. Zdaniem Papieża, przyczyną powstania tak wielkiego konfliktu jest „wspólna cecha nazistowskiego pogaństwa i marksistowskiego dogmatu – totalitarna natura obu ideologii oraz dążenie do stania się religią. [...] Dziś to wspominamy [...] i rozmyślamy o skrajnościach, do jakich może doprowadzić człowieka odrzucenie wszelkich więzi z Bogiem i transcendentnego prawa moralnego”³⁷. Papież przestrzega więc przed odrzuceniem zasad moralnych, które postuluje się między innymi w postmodernizmie, upatrując w nich powód kataklizmu wojny.

³⁴ A. Zeidler-Janiszewska, *Etyczno-lingwistyczne podstawy kultury. o Apłowskiej wersji obrony Kantowskiego „Projektu nowoczesności”*, „Etyka” 1994, nr27, s. 29.

³⁵ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”* [dalej: CA], Wrocław 1991, nr 19.

³⁶ Jan Paweł II, *List „Tu m’as mis au tréfonds” z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej*, [w:] *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Słabek, J. Jękot, Kraków 1997, t. 2, s. 466.

³⁷ Tamże, s. 470–471.

Nie bez wpływu na powstanie postmodernizmu pozostaje także filozofia marksistowska, zwłaszcza w swym totalitarnym, komunistycznym wydaniu. I tu wizja nowoczesnego ludu, wyzwolonego po okresie walki klasowej zostawiła po sobie obraz ofiar represji. Co jednak ciekawe, a co już zostało powiedziane, myśliciele marksistowscy łatwo ulegają przemianie na postmodernistów. Tymczasem warto podkreślić, że w nawiązaniu do swoich poprzedników Jan Paweł II jasno stwierdza, że marksizm był systemem, którego nie da się pogodzić z chrześcijańskim systemem etycznym, gdyż proponując walkę klas, prowadzi do tworzenia i podtrzymywania konfliktów społecznych oraz przeciwstawia się międzyludzkiej solidarności³⁸.

Wielkie znaczenie dla powstania czy wyodrębnienia się postmodernizmu jako zjawiska kulturowego miał rok 1968³⁹. W Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych data ta ma znaczenie symboliczne. Od niej bowiem rozpoczyna się na uniwersytetach i wśród intelektualnych elit Zachodu radykalna zmiana sposobu postrzegania rzeczywistości, swoista rewolta intelektualna przeciwko zachodniej cywilizacji, którą utożsamiano z nowożytną filozofią. Obecnie daje się wyraźnie zauważyć wpływ tych prądów myślowych, z racji przejmowania wiodącej roli w społeczeństwach przez osoby, które w roku 1968 związane były z uniwersytetami i dla których hasła negacji tradycyjnych wartości są wezwaniem do wolności⁴⁰.

1.4. Postęp techniczny – era informacji

W historii naszego wieku, jak w żadnym innym dotychczas, obserwuje się niezwykle szybki rozwój technologii. Rozwój ten także miał swój udział w dojrzewaniu myśli nowożytnej i jej przeobrażaniu się w postmodernizm.

Pozycja wobec rozwoju technologicznego nie przybiera ogólnie przyjmowanej oceny pozytywnej czy negatywnej. Stawia się raczej pytanie o rolę technologii

³⁸ CA, 23.

³⁹ D. Roberts, *Marat/Sade or the Birth of Postmodernism from the Spirit of the Avant-Garde*, [w:]: *Postmodern Conditions*, red. A. Miner, Ph. Thomson, Ch. Worth, New York – Oxford – Munich 1990. B. Baran przesuwa tę datę na rok 1967, gdyż „jest to rok faktycznego początku poststrukturalizmu Derridy, filozofii różnicy Deleuze’a, rok amerykańskiej idei «literatury wyczerpania» (John Barth), ogólnie dywersji moderniej tradycji przez odkrywane właśnie wówczas społeczeństwo «postindustrialne». [...] Jednak myśliciele roku 67 pracują na rok 68” (B. Baran, *Postmodernizm*, s. 12–13).

⁴⁰ Sposób pojmowania tradycyjnej kultury obrazuje wypowiedź Pauli Rothenberg, wykładowczyni filozofii w Columbia University: „Tradycyjne curriculum uczy nas wszystkich oglądać świat oczami uprzywilejowanych, białych, europejskich mężczyzn oraz przyjmować ich zainteresowania i punkty widzenia jako własne. Nazywa «literaturą» książki napisane przez białych mężczyzn klasy średniej i czei je jako ponadczasowe i uniwersalne. [...] Wpaja system wartości białych mężczyzn posiadających własność i pozycję społeczną i nazywa to «Wstępem do etyki». [...] Tradycyjne curriculum uczy nas wszystkich stosowania wartości i kultury białego mężczyzny jako miary oceny wszystkich i wszystkiego” (cyt. za: K. Kłopotowski, *Panika politycznej poprawności*, „Życie” 1998, nr 208 [587], s. 8).

w obecnym społeczeństwie: czy wyzwoli się ono spod modernizmu bezpośrednio dzięki technice, czy też pośrednio dzięki możliwościom otwartym przez technikę⁴¹. Pomimo tych poszukiwań wyraźne jest określanie epoki postmodernistycznej jako epoki technologicznej, o wyraźnym rysie informatyzacji i komputeryzacji życia.

Daje się tu także zauważyć ducha chęci przezwyciężenia modernizmu. O ile kiedyś dzięki technice człowiek usiłował zapanować nad przyrodą, starał się ją poprawić czy udoskonalić, tak teraz wytwory techniki zastępują naturę, i to także wtedy, gdy to, co naturalne, działa poprawnie⁴². Rozwój technologiczny powoduje syntetyzację życia. Człowiek współczesny ubiera się w syntetyczne ubrania, chodzi wśród sztucznych drzew w sztucznych parkach i zjada syntetycznie uzyskane pokarmy.

Nowa technologia ułatwia przekazywanie informacji w sposób nieosiągalnie dotychczas szybki. W każdej chwili dziesiątki informacji są produkowane, wysyłane i odbierane w każdym miejscu świata. Słuszne wydaje się więc określenie epoki współczesnej jako „epoki informacji”. Stajemy wobec zmian społecznych. O ile kiedyś towarem były produkty, potem usługi, o tyle w społeczeństwie „konsumpcji trzeciej fazy” towarem stają się informacja i doświadczenie⁴³.

Wobec takiego zalewu informacji ważną rolę w kształtowaniu zarówno człowieka, jak i społeczeństw epoki ponowoczesnej odgrywają środki przekazu, poprzez kształtowanie opinii publicznej. One to dzięki rozwojowi techniki (zwłaszcza elektroniki) i telekomunikacji zdolne są przekazywać niezliczone informacje. Współcześnie uważa się, że mass media nie służą już tylko przekazowi informacji, ale bardziej ich produkcji. Informacja staje się normalnym towarem zbytu, stąd konieczność wytwarzania informacji w przypadku jej braku⁴⁴. Kultura ponowoczesna poszła więc dalej niż moderna, jeśli idzie o zadania stawiane środkom przekazu myśli.

Tak wielkie znaczenie informacji masowej w kształtowaniu opinii społecznej skłania także Jana Pawła II do przypominania ich roli: „Opinia publiczna wywiera wielki wpływ na sposób myślenia, odczuwania i postępowania wielu osób, zwłaszcza tych, które – czy to ze względu na młody wiek, czy to z powodu niedostatecznej kultury – nie są zdolne do sformułowania samodzielnych osądów krytycznych. [...] Dlatego na wszystkich, którzy się posługują społecznymi środkami przekazu, bądź je inspirują, spoczywa ogromna odpowiedzialność. Środki te bowiem winny służyć człowiekowi”⁴⁵.

⁴¹ Por. B. Baran, *Postmodernizm*, s. 194.

⁴² Por. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl...*, s. 18.

⁴³ Por. T. Thorne, *Słownik pojęć...*, s. 263.

⁴⁴ Rolę informacji i jej przekazu dla zmiany w kondycji społecznej omawia szeroko J.-F. Lyotard. Zob. tenże, *Kondycja...*, rozdz.1: *Wiedza w społeczeństwach informatycznych*, s. 25nn.

⁴⁵ Jan Paweł II, *List na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1986*, [w:] *Oredzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Jękot, P. Słabek, Kraków 1998, t. 1, s. 229–230. W podobnym tonie

2. POSTMODERNIZMU WIELE TWARZY – NURTY FILOZOFICZNE EPOKI PONOWOCZESNEJ

Po zarysowaniu pewnych przesłanek historyczno-społecznych, które przyczyniły się do zaistnienia ponowoczesności, zechcemy teraz przyjrzeć się bliżej filozofii tego okresu. Przedstawimy kilka ogólnych tez charakterystycznych dla jej podstawowych idei, choć, co zobaczymy, nie zawsze jednakowych w swym spojrzeniu na rzeczywistość⁴⁶.

2.1. Różnorodność pytań i prób odpowiedzi

Cechą charakterystyczną obecnie uprawianej filozofii (ściślej: filozofii postmodernistycznej) jest pochwała rozróżnień i stawanie w opozycji do moderny. Jak już to zasygnalizowano, wielu autorów przeciwstawia obecną epokę poprzedniej, przy jednoczesnym korzystaniu z niej. Omawiając ważniejsze tezy, przyjrzymy się także ich relacji do modernistycznej filozofii.

Pierwszą z tez jest krytyka dotychczasowej podstawy języka, jakim jest znak. Uznaje się, że w nowszych dziejach dyskursów – intelektualnych przystępów do obiektów rozważań – zaistniały dwa przełomy: pierwszy około połowy XVII wieku, przed którym relacja między znakiem a tym, co oznacza, opierała się na podobieństwie, oraz drugi, nastający wraz z kartezjańską krytyką podobieństwa, gdzie dominującą rolę odgrywa zasada reprezentacji⁴⁷.

Ta epoka w historii dyskursów dobiega końca. W klasycznym ujęciu wypowiedź, podstawa dyskursu, stanowiła pewną jedność strukturalną. Zdaniem Foucaulta, głównego przedstawiciela krytyki językowych podstaw, indywidualność wypowiedzi, swoistość jego przekazu, rozsadza wszelkie kulturowe struktury. To samo zdanie może należeć do różnych dyskursów. W takim ujęciu zanika autor jako podmiot zdania – podmiot jest miejscem, które zajmuje wypowiadający w danym dyskursie, stając się autorem⁴⁸. Rozwiązanie to daje każdemu możliwość określenia siebie jako autora, co stanowi podstawę rozwiniętego później w postmodernizmie systemu gier językowych.

Taki pogląd powodował skutki społeczne, gdyż lokował figurę autora jako wytwór koncepcji społecznej, która to figura chroniła przed nadmiarem fikcji,

Papież utrzymuje wszystkie swoje listy z okazji Świątowych Dni Środków Społecznego Przekazu, w każdym podkreślając inny aspekt zadań i odpowiedzialności.

⁴⁶ Por. J. Życiński, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001, s. 17–32.

⁴⁷ Por. B. Baran, *Postmodernizm*, s. 113–115.

⁴⁸ M. Foucault, *What is an Author?*, [w:] *Textual Strategies. Perspectives in Poststructuralist Criticism*, red. J. Harari, Ithaca 1988, s. 151–155. Zob. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja...*, s. 31–35.

poprzez określenie źródła zdania. Odejście od idei autora-osoby powodowałoby ogólną dostępność tekstów w nowym idealnym społeczeństwie⁴⁹.

System Foucaulta dał podstawy do rozwoju myśli poststrukturalnej, którą podjął i zradykalizował Derrida. Wchodząc w polemikę z tradycyjnym systemem metafizyki, gdzie obecne jest jakieś centrum, Derrida zarysowuje opis struktury odmienniej, zdecentralizowanej i ruchomej, w której jedne elementy zastępowane są przez inne, zawsze gotowe do zajęcia odmiennego miejsca w tej strukturze. Przemieszczanie to prowadzi do zatarcia swego początku. Nie może w niej więc istnieć centrum o cechach stałości (podmiot, esencja, Bóg). Według Derridy środek tej struktury byłby bezmiejszem, funkcją o ciągłej zastępowalności znaków⁵⁰.

Ciągłe zastępowanie się elementów struktury prowadzi do dekonstrukcji wszelkiej opozycyjności (także metafizycznej: podmiot – przedmiot czy logicznej: zasada niesprzeczności). Struktura gry – bo tak nazywa ją Derrida – ma swoje konsekwencje także w dziedzinie języka. Dyskurs jest majsterkowaniem (*bricolege*) na zapożyczonych tekstach. Majsterkowicz czyni siebie przyczyną sprawczą powołującą pismo, choć w rzeczywistości dokonuje on wymiany pisma już istniejącego. Ostatecznie więc wszystkie teksty są swoim wzajemnym powtórzeniem⁵¹.

Odstąpienie od zasad logiki prowadzi Derridę do uprawomocnienia rozumowania przez analogię. Wnioskowanie metaforyczne staje się w tym systemie wnioskowaniem przyczynowo-skutkowym, co doprowadza do wyższości mitu nad słowem⁵².

Poststrukturalizm odchodzi od opozycji: *logos* – *mythos*, uznając obydwa za równie mityczne, co ustanawia w tym systemie prymat mitu jako nieustannej, przypadkowej gry nad dawnym prymatem epistemicznym. Uznanie zaś mitycznego charakteru całości naszej kultury prowadzi do postawienia mitu jako zasady – *arche*, nawet jeżeli zasada ta byłaby tylko aktem o zasadzie⁵³. Znajdujemy tu więc zaprzeczenie zasad klasycznej metafizyki, opartej na rozróżnieniu między podmiotem a przedmiotem oraz operującej przyjętymi zasadami logiki.

Krytyka dotychczasowej teorii języka oraz tezy poststrukturalizmu doprowadziły do haseł podających w wątpliwość klasyczną metafizykę. Zdaniem Lyotarda⁵⁴, epoka dzisiejsza charakteryzuje się kryzysem – jak je nazywa – „wielkich

⁴⁹ Por. B. Baran, *Postmodernizm*, s. 120.

⁵⁰ Por. M. Gołębiowska, *Koncepcja różni Derridy a mitologia nauk humanistycznych*, [w:] *Różnica i różnorodność: o kulturze ponowoczesnej – szkice krytyczne*, red. A. Jawłowska, Poznań 1996, s. 16–17. Zob. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja...*, s. 279–350.

⁵¹ Por. M. Gołębiowska, *Koncepcja różni...*, s. 19.

⁵² Por. tamże, s. 22.

⁵³ Por. tamże, s. 25–26.

⁵⁴ Lyotarda uważa się za pierwszego, który dla opisanja obecnej sytuacji kultury i nauki użył pojęcia „postmodernistyczna”, czym odróżnia ją od epoki poprzedniej w swym raporcie *La condition postmoderne*.

narracji” czy „wielkich opowieści”, których celem było uprawomocnianie nauki oraz wszelkich działań społecznych, a których dwie główne odmiany wywodzi od Rousseau i Hegla. Dzisiejsze społeczeństwa nie tylko nie wierzą już w wielkie opowieści, ale nawet za nimi tęsknią. Jednak ponowoczesność w ujęciu Lyotarda jest nie tyle załamaniem myśli nowożytnej, co raczej jej efektem i w niektórych aspektach radykalizacją⁵⁵.

Takie ujęcie pozwala na czerpanie z wyników nowożytnej myśli. Nawiązując do „gier językowych” Wittgensteina, Lyotard uzupełnia je o pewne wnioski, w myśl których wypowiedź jest posunięciem w grze o określonych regułach, w ramach których toczy się walka, współzawodnictwo, prowadzące do wygranej lub przynajmniej do osobistej satysfakcji⁵⁶.

Źródłem trwającego wciąż i wzrastającego rozwoju poglądów społecznych oraz nauki jest, według Lyotarda, rozwój technologiczny i wzrastające znaczenie przekazu informacji: „Natura wiedzy nie pozostaje nienaruszona pośród tych generalnych przekształceń. [...] Można przewidzieć, że wszystko to, co w osiągniętej wiedzy nie jest przekładalne na bity informacji, zostanie odrzucone i że kierunki nowych badań zostaną podporządkowane warunkowi przekładalności ewentualnych wyników na język maszyn”⁵⁷.

Myśl Lyotarda odchodzi od „wielkich narracji”, od podstaw klasycznej czy nawet nowożytnej filozofii w stronę radykalnego pluralizmu, który upoważnia każdego na równych prawach do poszukiwania własnej skuteczności w ramach gry językowej. Jednak nawet odejście od jej reguł powoduje tylko przejście do innej gry⁵⁸.

O ile w Europie, głównie we Francji, postmodernizm przybiera formę teoretycznych tez o dekonstrukcji, o tyle w Stanach Zjednoczonych objawia się on w głównej mierze jako pragmatyzm czy neopragmatyzm, który może być zaliczany do nurtu umiarkowanego postmodernizmu, w przeciwieństwie do francuskiego, o wiele bardziej radykalnego⁵⁹. Źródłem takiego nurtu postmodernizmu są, inaczej niż w przypadku myślicieli francuskich, nie Marks i Freud, ale James i Dewey. Mimo to także tu pojawiają się elementy odrzucające klasyczne (czy modernistyczne) rozumienie filozofii i jej zadań⁶⁰.

⁵⁵ M. Kowalska, *Mała opowieść...*, s. 9–10.

⁵⁶ J.-F. Lyotard, *Kondycja...*, s. 43–45.

⁵⁷ Tamże, s. 28–29.

⁵⁸ Por. tamże, s. 44–45; zob. A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, s. 75.

⁵⁹ Por. A. Szahaj, *Między romantyzmem a pragmatyzmem*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. A. Szahaj, Toruń 1995, s. 147. Stefan Morawski nazywa Rorty’ego posmodernistą „miękkim” w porównaniu do Derridy czy Lyotarda (zob. S. Morawski, *List do profesora Richarda Rorty’ego*, [w:] *Między pragmatyzmem...*, s. 145). J. Kmita oddziela, za Putnamem, neopragmatyzm od postmodernizmu, których połączenia dokonuje Rorty (zob. J. Kmita, *Dwa nurty antyfundamentalizmu filozoficznego*, [w:] *Filozofia w dobie przemian*, s. 38–40).

⁶⁰ Por. W. Throop, *Neopragmatyzm po piętnastu latach*, [w:] *Filozofować dziś...*, s. 348.

Cechą, która łączy neopragmatyzm (którego reprezentantami są Richard Rorty i Henry Putnam) z francuskimi postmodernistami, jest niechęć do przyjęcia jakiegokolwiek kategorii obiektywnej: prawdy, zasad. Zdaniem Rorty'ego, nie należy szukać wszechobowiązujących podstaw naszego bytowania i myślenia, gdyż powoduje to, iż zdobywamy przekonanie o znajomości tego, co dobre i co złe na pewno i na zawsze. Wedle jego założeń, filozofowanie to prywatny pogląd, który nie poszukuje pewności, że jego przesłanki i konsekwencje mówią coś o świecie poza nami, będący jedynie zaproszeniem do podzielenia czyjegoś spojrzenia na świat, a nie przekonaniem o poznaniu odpowiedzi dotyczących tajemnic ludzkiej egzystencji. To stawia Rorty'ego w opozycji do nowożytnego systemu filozoficznego i, zdaniem Morawskiego, oznacza – cokolwiek by mówił sam Rorty – ogłoszenie końca filozofii⁶¹.

Dla systemu Rorty'ego ważne jest rozróżnienie między sferą prywatną a sferą publiczną. Poglądy filozoficzne czy światopoglądowe winny być umieszczane w sferze prywatnej i nie mogą rzutować na sferę publiczną, gdyż w przeciwnym razie stałyby się przeszkodą w ludzkiej solidarności. Takie stanowisko pociąga za sobą istotne konsekwencje dla przyjmowanej przez Rorty'ego wizji społeczeństwa.

2.2. Cechy wspólne różnych nurtów postmodernizmu

Pomimo dających się zauważyć różnic, czasami otwarcie wyrażanych przez autorów, wiele myśli wymienionych wyżej myślicieli można uznać za wspólne i charakteryzujące filozofię ponowoczesną, jako samodzielny okres jej historii⁶².

Wszyscy filozofowie postmodernistyczni podkreślają inność myśli ponowoczesnej w stosunku do filozofii okresu nowożytnego. Deklarowane zdecydowane odcięcie się od pokartezjańskiego ujęcia rzeczywistości łączy się z postulatem upadku filozofii nowożytnej, a czasem filozofii w ogóle. Jednak deklaracje te nie przeszkadzają wykorzystywać czasem osiągnięć filozofów nowożytnych, których myśl zostaje odpowiednio przerezegowana (co daje się zauważyć np. u Lyotarda czy Rorty'ego)⁶³.

Postmoderniści zwracają uwagę na bezsens poszukiwań obiektywnych, przyjmowanych powszechnie prawd czy nawet metod ich poszukiwania. Demaskują pozytywistyczne przekonanie o jakoby jednej metodzie, uznając, że wszelkie poznanie jest odwoływalne i uwarunkowane kulturowo i społecznie. Takie spojrze-

⁶¹ Por. S. Morawski, *List do profesora...*, s. 139–140.

⁶² J. Życiński dodaje do nurtów francuskiego i amerykańskiego jeszcze dwa: postmodernizm chrześcijański oraz postmodernizm ideologiczny (zob. J. Życiński, *Duchowość chrześcijańska wobec wyzwania postmodernizmu*, [w:] Jan Paweł II, „*Fides et ratio*”. *Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin 2003, s. 107–108).

⁶³ Por. A. Bronk, *Krajobraz...*, s. 84–86; por. G. Penati, *Czasy nowożytne a postmodernizm we współczesnej myśli filozoficznej*, „*Communio*” 1994, nr 6 (84), s. 27.

nie burzy przyjmowany w nauce nowożytnej porządek poznania obiektywnego, co prowadzi do zatarcia dualizmu: podmiot – przedmiot, poddając wszystko dowolnej interpretacji, rortiańskim grom językowym czy derridiańskiemu „majsterkowaniu”⁶⁴.

Odrzucenie obiektywizmu metody pociąga za sobą odrzucenie obiektywności wyniku badań, a co za tym idzie – obiektywności prawdy, której się poszukuje. Dociekanie prawdy, dyskusja jest dla postmodernistów interesująca wyłącznie jako dyskusja – ciągle trwająca wymiana zdań, gdzie nie ma miejsca na ostateczne wyniki. Gdyby nawet wyniki takie powstały, to byłyby one zależne od reguł przyjętej dyskusji (gry językowej – jak chce Lyotard) i nie można by ich w żaden sposób przenieść do innego środowiska (jak twierdzi Rorty) – nie miałyby więc żadnej wartości obiektywnej⁶⁵.

Brak uniwersalnie obowiązującej metody, niemożność dociekania prawdy w ciągłej grze poglądów nie pozostają bez wpływu na wizję człowieka, społeczeństwa i etyki, jaka roztacza się w świecie ponowoczesnym.

2.3. Postmodernizm i chrześcijaństwo – możliwości i szanse dialogu

Czy wobec zarysowanych idei nowego nurtu istnieje szansa, czy raczej sens, dialogu chrześcijaństwa z postmodernizmem? Warto w tym miejscu przytoczyć fragmenty artykułu ks. Tomasza Węclawskiego, dobrze ilustrującego możliwości i trudności dialogu z postmodernizmem na bardzo podstawowym poziomie.

Za punkt wyjścia do ewentualnych wspólnych rozważań może posłużyć wspólne postmodernistycznej wrażliwości i chrześcijaństwu niespełnione pragnienie człowieka i przekonanie o możliwości zmiany. Postmodernistyczne pragnienie wyraża się w postulatach: „wszystko mogę” czy „mogę wszystko, czego chcę”. Jasne jest więc obecne w człowieku ponowoczesnym niespełnienie.

Jednak właśnie owo „pragnienie” jest także punktem rozbieżności. Chrześcijaństwo uznaje, że spełnienie tego pragnienia możliwe jest w Bogu, w którym jest wszystko, pełnia. Postmodernizm nie daje tak jasnej odpowiedzi. Tam każde pragnienie jest pragnieniem chwili, mimo że pragnie się wszystkiego. Za każdym razem zmienia się miara tego „wszystkiego”. Jeśli zatem „wszystko” zmienia się, to znaczy, że nie ma „wszystkiego” jako „pełni”, a zatem nie ma Boga. Postmodernistyczne pragnienie jest tak radykalnie „moje”, że nie jest go w stanie nappełnić żadna „nie moja” pełnia. „Wydaje się, że przynajmniej w jednym między obiema stronami panuje zgoda – i że jest to zgoda beznadziejna: nie ma miejsca, na którym można by się spotkać i ostatecznie pogodzić”⁶⁶.

⁶⁴ Por. A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, s. 72; por. A. Bronk, *Krajobraz...*, s. 87.

⁶⁵ Por. G. Penati, *Czasy nowożytne...*, s. 28–29; por. G. Dziamski, *Ponowoczesna świadomość...*, s. 48–49.

⁶⁶ Zob. T. Węclawski, *Postmodernizm i teologia*, s. 133–140.

Pomimo jednak tak radykalnych różnic, Kościół, w osobie Jana Pawła II, nigdy nie rezygnuje z możliwości dialogu ze współczesnymi prądami myślowymi. Papież każe w każdym z nich poszukiwać, o ile to możliwe, dobra, do jakiego w sposób naturalny dąży ludzki rozum⁶⁷.

Zasadnicza różnorodność w kwestii miejsca i znaczenia Boga, prawdy, możliwości poznania naukowego nie pozostaje bez wpływu na praktyczną stronę ludzkiego życia. Teoretyczne założenia, jakie skrótowo zostały omówione, powodują szczególne zainteresowanie myślicieli ponowoczesnych pojęciem prawdy, a właściwie różnym w szczegółach zaprzeczeniem jej istnienia.

Obecnie przejdziemy do zasadniczej części niniejszej pracy – opisu poglądów etycznych postmodernistycznych teoretyków, rozpoczynając właśnie od problemu podstaw etyki oraz kwestii prawdy.

⁶⁷ Konieczność takiego dialogu z prądami myślowymi epok przypomina Papież w swym nauczaniu wielokrotnie, ostatnio szczególnie we wprowadzeniu do encykliki *Fides et ratio* (zob. FR 1–6).

ROZDZIAŁ DRUGI

POSTMODERNISTYCZNA KONCEPCJA ETYKI A PRAWDA W MORALNOŚCI WEDŁUG JANA PAWŁA II

Przechodząc do zasadniczej odpowiedzi na pytanie, w czym etyka proponowana przez nurty filozofii ponowoczesnej różni się od chrześcijańskiej myśli moralnej obecnej w nauczaniu Jana Pawła II, w niniejszym rozdziale ukážemy wópier znaczenie samych terminów „etyka” i „moralność” zarówno w postmodernistycznym zamyśle, jak i w pismach Papieża. Następnie zaś przedstawimy stosunek do prawdy obiektywnej, która w postmodernizmie ulega wyraźnemu osłabieniu, zaś w myśli Jana Pawła II jest broniona jako podstawa prawdziwego człowieczeństwa. Jak zostanie pokazane, to właśnie kwestia prawdy jest podstawą rozbieżności obu nurtów, stąd motywacja umieszczenia rozważań na jej temat na początku pracy, przy zastrzeżeniu, iż niektóre opracowania jako punkt wyjścia obierają rozważania o kondycji człowieka. Skoro jednak sam Papież zagadnienie prawdy stawia na początku swych rozważań, aby na jej tle ukazać naukę o człowieku¹, pozwolimy sobie iść jego drogą.

1. ODMIENNE ROZUMIENIE ZNACZENIA ETYKI

Omawiając w rozdziale wprowadzającym stosunek postmodernistycznego zamyślu do teorii ery nowożytnej, zauważono pewną dwojóakość, polegającą z jednej strony na chęci odrzucenia starej epoki, z drugiej jednak – na ciągłym korzystaniu z jej podstaw. Dylemat ten widoczny jest także w postmodernistycznej nauce o moralności. To niejasne rozumienie etyki stoi w opozycji do jasno określonych zadań, jakie chrześcijańskiej teologii moralności stawia nauczanie Jana Pawła II. W tym punkcie zostaną przedstawione obydwie stanowiska, z ukazaniem różnic między nimi. Pozwoli to zrozumieć główną kontrowersję między systemami, polegającą na odmiennym spojrzeniu na prawdę.

1.1. Przeciwko nowożytnemu wiekowi etyki

W nowożytności, jak widzą to dzisiejsi myśliciele, celem całego systemu było wpojenie człowiekowi zasad, jakimi powinien się kierować w życiu, jednocześnie podkreślając, iż innej możliwości nie ma. Za takim przesłaniem stała chęć ochro-

¹ Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”* [dalej: VS], Katowice 1993, wstęp; tenże, *Encyklika „Fides et ratio”* [dalej: FR], Kraków 1998, wstęp.

ny istniejącego od średniowiecza systemu. Nowe prądy myślowe, jak marksizm, nie tyle wyzwoliły człowieka z feudalnego systemu zależności, ile raczej zmieniły system uzależnień.

Nowoczesność jako *wiek etyki* przejawiała się w poszukiwaniu i tworzeniu prawa: „Należało ludzi uświadomić, że czynienie dobra jest ich obowiązkiem i że spełnianie obowiązku jest dobrem. Obowiązków trzeba nauczyć, do ich spełnienia popychać, w zależności od napotykanego oporu. Moralność nowoczesna nie mogła być pomyślana inaczej niż jako wytwór etyki: etyka była technologią przemysłu moralnego, zbiorem uniwersalnych zasad i powszechnych obowiązków, dobro – zamierzonym produktem, zło – odpadem lub brakiem fabrycznym².

Takie założenie prowadzi do stwierdzenia niemożności budowania żadnej uniwersalnej etyki, a życie wspólne oparte zostaje na niedefiniowalnych konwencjach. „Na miejsce świata utrzymanego w ryzach przez przykazania Boże i świata administrowanego przez Rozum, nadciąga świat zaludniony przez mężczyzn i kobiety zdane na własny spryt i pomysłowość³”.

Czy więc wobec takich założeń może być jeszcze w ogóle mowa o moralności? Zdaniem Baumana, dopiero teraz, wobec wyzwolenia się spod nadzoru etycznych kodeksów, możliwe będzie stworzenie moralności. „Dzięki rozproszeniu etycznej zasłony dymnej, jaka przesłaniała rzeczywistość kondycję człowieka moralnego, można dziś wreszcie stanąć oko w oko z «nagą prawdą» dylematów moralnych, jaka wyłania się z doświadczeń życiowych mężczyzn i kobiet borykających się na co dzień z trudnym zadaniem wyboru; dylematów, jakie ukazują się jaźni moralnej w całej ich surowej, nie ugłaskanej filozoficznie i nie utemperowanej, a chyba i nieusuwalnej, wieloznaczności. [...] Ta sytuacja daje jaźni moralnej szansę, jakiej nigdy przedtem nie miała⁴”.

Podstawowym założeniem, jakie stawia sobie postmodernizm, jak to już ukazano wcześniej, jest wyzwolenie człowieka ku niczym nienaruszonej wolności, gdzie będzie mógł w pełni i bez ograniczeń decydować o swoim postępowaniu. Po czasie, kiedy rządził Bóg, a po Nim Rozum, przychodzi czas, by na czele stanął człowiek⁵. Cechą postmodernistycznej moralności jest jej relacyjność i przygodność⁶. Jakie jest więc wobec tego miejsce chrześcijańskiej etyki, która przez wieki stała na straży odrzucanego dziś autorytetu Dekalogu?

² Z. Bauman, *Dwa szkice o etyce ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 71; zob. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004, s. 92–95.

³ Z. Bauman, *Dwa szkice...*, s. 73

⁴ Tamże, s. 84.

⁵ Por. T. L. Pangle, *Uszlachetnianie demokracji*, Kraków 1994, s. 53.

⁶ Por. W. Kamińska, *Czy Tomasz odpowiedzialby na pytania postmodernistów?*, [w:] *Polska filozofia wobec encykliki „Fides et ratio”*. Materiały z konferencji, Toruń 1999, s. 145–146.

1.2. Zadania teorii moralności w ujęciu Jana Pawła II

Papież, podobnie jak powyżej cytowany Z. Bauman, zauważa, że człowiek wciąż jest stawiany przed dylematem dobra i zła: „Żaden człowiek nie może się uchylić od podstawowych pytań: *Co powinienem czynić? Jak odróżnić dobro od zła?*”. Jednak w przeciwieństwie do myśli ponowoczesnej, Jan Paweł II nie odsyła człowieka do niego samego jako instancji normującej, lecz stwierdza: „ostatecznej odpowiedzi na każde pytanie człowieka, także pytania moralne, udziela jedynie Jezus Chrystus”⁷.

Ta perspektywa ustawia zadania, jakie pełnić ma teologia moralna jako nauka o chrześcijańskiej moralności. Według Jana Pawła II, „teologia moralna jest refleksją, która dotyczy «moralności», czyli dobra i zła ludzkich czynów, oraz osoby, która ich dokonuje – i w tym sensie jest otwarta na wszystkich ludzi, ale jest także «teologią», jako że za początek i cel moralnego działania uznaje Tego, który «jeden tylko jest Dobry»”⁸.

Postmodernizm, odrzucając możliwość istnienia etyki, podkreśla, jak to będzie jeszcze wspomniane, niemożliwość określenia jej obiektywnych zasad. Papieskie nauczanie ukazuje, że teologia moralna jako nauka o moralności posiada jasno określone źródło, którym jest Objawienie, nie wykluczając jednocześnie etyki filozoficznej: „Ewangelia i pisma apostołskie zawierają ogólne zasady chrześcijańskiego postępowania, jak i przepisy szczegółowe. [...] Teologia moralna musi odwoływać się do właściwie uformowanej filozoficznej wizji natury ludzkiej, a także ogólnych zasad rządzących wyborami etycznymi”⁹. Jednocześnie „zadaniem teologów moralistów jest poszukiwanie coraz głębszych rozumowych uzasadnień dla moralnego nauczania Kościoła, przekonywanie o słuszności jego nakazów oraz o ich ważności, poprzez ukazywanie ich wzajemnych powiązań oraz ich odniesienia do ostatecznego celu człowieka”¹⁰. To wezwanie do poszukiwania biblijnych, a więc obiektywnych, źródeł moralnego nauczania ukazuje przeciwieństwo myśli Jana Pawła II wobec przedstawionych wyżej poglądów Baumana.

Jak widać z tych wypowiedzi, Jan Paweł II etyce, która opracowuje obiektywne zasady postępowania człowieka, a która w Kościele ujęta jest jako teologia moralna, nie przypisuje cech mogących odebrać człowiekowi wolność, przeciwnie, pokazuje, że zasady moralne skierowane są do każdego człowieka.

⁷ VS 2.

⁸ VS 29.

⁹ FR 68.

¹⁰ VS 110.

2. SUBIEKTYWIZACJA PRAWDY I TEORIA NIEWSPÓLMIERNOŚCI A OBRONA PRAWDY OBIEKTYWNEJ

Jak już zauważono, główna kontrowersja między etycznym systemem, czy raczej brakiem systemu, w postmodernizmie a systemem etycznym chrześcijaństwa, przebiega przez ujęcie prawdy. Niniejszym ukażemy różnice w rozumieniu prawdy – najpierw jako problemu poznawczego, a następnie jako kategorii podstawowej dla etyki.

2.1. Prawda jako problem poznawczy

Naświetlone w rozdziale pierwszym podstawy filozoficzne pozwalają twierdzić, że postmodernistyczna filozofia, poddając ostrej krytyce rozum ludzki i jego zdolności, z taką samą niechęcią odnosi się do wszelkich wartości noszących znamiona obiektywizmu czy absolutności. Nie pozostaje to bez wpływu na zdolności poznawcze oraz możliwość głoszenia treści, które stanowią wyniki badań poznawczych, jako treści obowiązujących obiektywnie. Nie można więc w imię wolności poznawczej czy niewspółmierności kulturowej głosić tez jako obiektywnych. Dla postmodernizmu nie istnieje prawda, gdyż jej przyjęcie prowadzi może do represji i przemocy albo też do uniemożliwienia twórczego rozwoju naukowego w dziedzinie, gdzie prawda zostanie ogłoszona.

O ile w okresie nowożytnym stawiano sceptyczne hasła co do prawdziwości głoszonych prawd, uznawano jednak zasadniczo potrzebę poszukiwania prawdy jako podstawy ludzkiego poznania, o tyle ponowoczesne twierdzenia, głównie nurtu francuskiego postmodernizmu dogmatyczno-opisowego (Derrida, Lyotard), idą dalej, odrzucając tradycję filozoficzną poszukującą prawdziwego obrazu świata i przekreślając możliwość istnienia absolutnych kryteriów prawdy, dobra, piękna. W tej wersji postmodernizmu całe ludzkie poznanie sprowadzone zostaje do tekstów, których poznanie jest ograniczone do danej społeczności kulturowej¹¹.

Jednak w swoich dążeniach postmodernizm francuski nie jest konsekwentny, gdyż mimo deklaracji zawiera pewne idee uznawane za podstawowe, absolutne. Lyotard za takie uniwersalne (czyli ponadkulturowe) wartości uznaje tolerancję i solidarność społeczną¹². Swoistym brakiem konsekwencji jest też uznawanie za prawdę ostateczną niemożliwość istnienia prawdy ostatecznej.

Za odrzuceniem prawdy podąża odrzucenie tych, którzy takie prawdy proponują – wszelkich obiektywnych autorytetów. „Identyfikacja z wielkimi nazwiskami, z bohaterami współczesnej historii staje się coraz trudniejsza. [...] Każdy zo-

¹¹ Por. J. Giedymin, *Czy warto przyjąć propozycje tekstualizmu?*, [w:] *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?*, red. T. Kostyrko, Warszawa 1994, s. 41–42.

¹² Por. J. Życiński, *Apoteoza relatywizmu etycznego w postmodernizmie*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34), s. 172–173.

staje odesłany do siebie¹³. Za programem odrzucenia autorytetów idzie postulat rezygnacji z jakichkolwiek instytucji mogących mieć rangę autorytetu. Oczywiście jest więc odrzucenie przez myślicieli postmodernistycznych Kościoła jako stróża prawdy objawionej.

Podstawą odrzucenia prawdy jako wartości absolutnej jest doświadczenie niepewności poznawczej. Postmoderniści, szczególnie nurtu francuskiego, uznają, że wbrew wysiłkom rozum ludzki nie jest w stanie zabezpieczyć pewności swoich osiągnięć, dlatego jego „prawdy” należy uznać jeśli nie za fałszywe, to przynajmniej za niemożliwe do uznania za prawdziwe. „Współczesna wiedza naukowa wypada blado, zwłaszcza że ma być poddana jeszcze większej niż do niedawna eksterioryzacji w stosunku do tego, kto «wie» i alienacji wobec swych użytkowników¹⁴.

Niepewność wiedzy i prawdy wynika, zdaniem wielu postmodernistycznych myślicieli, także z faktu niewspółmierności kulturowej czy czasowej. To, co stanowi zasadę, oparcie dla pewnej grupy w pewnym określonym miejscu i czasie, nie może być zasadą dla innej grupy, której warunki czasoprzestrzenne są niewspółmierne z poprzednimi¹⁵.

Zamiast powszechnie obowiązujących prawd dostępnych dla wszystkich ludzi niektórzy autorzy proponują pewne prawdy dostępne dla wybranych osobników, lecz niemożliwe do racjonalnego uzasadnienia. Otwiera to nową drogę – poznanie tajemne, zarezerwowane dla *guru*, oraz nową jakość epistemologii¹⁶.

Nieco inaczej sprawa ujęta jest w neopragmatyzmie amerykańskim (np. Rorty’ego), choć ostatecznie także prowadzi do zanegowania możliwości istnienia prawdy obiektywnej. Pragmatyczna wersja postmodernizmu nakłania raczej do odejścia od rozważań nad prawdziwością teorii naukowej. „Filozofii zależy na podtrzymaniu konwersacji raczej niż na odkrywaniu prawdy¹⁷”.

Wedle Rorty’ego, zadaniem naukowca i filozofa jest nie poszukiwanie istoty rzeczy, dochodzenie do tego, czy treść jest prawdziwa, ale udział w dialogu przynoszącym słuchaczom zbudowanie i możliwość rozwoju. Konwersacja nie

¹³ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 58.

¹⁴ Tamże, s. 37; por. P. Ozdowski, *Prawda obroniona, czyli: jak przepędzić ponure i beztroskie nastroje we współczesnej filozofii?*, [w:] *Dokąd zmierza...*, s. 63–65.

¹⁵ U Rorty’ego stanowi to podstawę tezy o etnocentryzmie (zob. R. Rorty, *Filozofia i zwierciadło natury*, Warszawa 1995, s. 84). Założenie o niewspółmierności wpływa na postępowanie ludzkie. Jak zauważa Z. Bauman: „W czasoprzestrzeni wypełnionej epizodami wiedza praktyczna zastępuje prawdę obiektywną; troska o to, by utrzymać się w ruchu, nie pozostawia czasu na poszukiwanie fundamentów; reguły zdroworoządkowe są w użyciu tam, gdzie oczekiwano rządu zasad uniwersalnych. W takich warunkach to, co wykracza poza decyzje *do odwołania*, zalatuje naiwnością i zarozumiałstwem, żeby nie powiedzieć: totalitaryzmem” (zob. Z. Bauman, *Dwa szkice...*, s. 72–73).

¹⁶ Por. J. Życiński, *Apoteoza...*, s. 173.

¹⁷ R. Rorty, *Filozofia i zwierciadło...*, s. 331; por. J. Giedymin, *Czy warto przyjąć...*, s. 44–45.

służy ocenianiu prawdziwości wypowiedzi, gdyż nie ma ona żadnego znaczenia. „Posiadanie wiedzy nie jest posiadaniem jakiejś istoty, [...] ale prawem do określonych przekonań, na które zezwalają nam obecne standardy”¹⁸. Jednak „filozofia opowiada się za nieskończonym dążeniem do prawdy, ale przeciw «całej Prawdzie»”¹⁹.

Uznając za prawdę to, co jest użyteczne („do czego dany pogląd może służyć?”), pragmatyzm unika odpowiedzi na tematy powszechne, gdyż nie jest to możliwe w tym systemie. Pragmatysta może uzasadniać to, co dla niego jest użyteczne²⁰. Staje się natomiast systemem sprzecznym, gdy zaczyna głosić coś o rzeczywistości obiektywnej. Co więcej, Putnam uważa, że istotą jego realizmu pragmatycznego jest odrzucenie dychotomii: obiektywne – subiektywne. Konsekwencją tego jest zrównanie zdrowego rozsądku z twierdzeniami naukowymi, tak iż nie jest istotne (a właściwie jest tak samo prawomocne), czy w decyzji człowiek opiera się na naukowej tezie, czy też na własnych przemyśleniach. Pragmatyzm, przynajmniej w jego ponowoczesnej formie, nie jest zdolny do rozważań o świecie jako rzeczywistości pozajednostkowej. Ostatecznie więc następuje tu odrzucenie prawdy obiektywnej nie z powodu niepewności poznawczej, jak u Derridy czy Lyotarda, ale z powodu braku potrzeby zajmowania się nią²¹.

Niezależnie od różnic, myśliciele postmodernistyczni zgadzają się w tym, że należy odrzucić chęć poszukiwania prawdziwego obrazu świata i innych absolutnych wartości. Polski postmodernista J. A. Sikora oświadcza, „że nie istnieje dzisiaj żaden fundament sensu, co do którego można by nie mieć wątpliwości, co do którego można by stawiać jeszcze twarde wymagania sensotwórcze i o którym można by mieć przekonanie (wiarę?), że nas nie zawiedzie. Rozpadły się nie tylko kultywowane dotąd fundamentalistyczne wartości i normy racjonalności, ale wręcz wyparliśmy się roszczeń co do zasadności poszukiwań jakichkolwiek nowych podstaw dla naszego duchowego życia”²². Nie mogąc więc znaleźć żadnych sensotwórczych podstaw, człowiek skazany zostaje na nihilizm, życie bez wartości, życie bez prawdy.

¹⁸ R. Rorty, *Filozofia i zwierciadło...*, s. 345; por. A. Chmielewski, *Postmodernizm, czyli o sztuce filozoficznej konwersacji*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34), s. 197–198.

¹⁹ R. Rorty, *Filozofia i zwierciadło...*, s. 335; por. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne...*, s. 50–51.

²⁰ „Cel jest zawsze jeden – spełnić funkcję społeczną” (R. Rorty, *Filozofia i zwierciadło...*, s. 336). „Prawda nie jest tym, co możemy obecnie w uprawniony sposób stwierdzić, lecz raczej tym, co moglibyśmy w uprawniony sposób stwierdzić w idealnych sytuacjach epistemicznych w odniesieniu do określonego zagadnienia” (W. Throop, *Neopragmatyzm po piętnastu latach*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 358).

²¹ Por. A. Grzegorzczak, *Filozofia czasu próby*, Paryż 1979, s. 152–153; por. A. Szahaj, *Między romantyzmem a pragmatyzmem*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, Toruń 1995, s. 150.

²² Cyt. za: A. Jawłowska, *Sens i dekonstrukcja*, [w:] *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, red. A. Jamrozikowa, Warszawa – Poznań 1993, s. 52.

2.2. Moralne konsekwencje założeń poznawczych

Takie założenia teoriopoznawcze nie pozostają bez wpływu na etykę. Jeżeli nie istnieje prawda, nie ma też absolutnych podstaw postępowania. Istnienie jakichkolwiek obiektywnych prawd widziane jest przez postmodernistów jako chęć pozostania w kręgu nowoczesnych marzeń o uniwersalności zasad i reguł. To w nowoczesności budowano moralność, szukając ogólnie obowiązujących zasad etycznych, gdy tymczasem ponowoczesność, uwolniona z pęt uniwersalnej prawdy, może wytworzyć moralność czystą, która nie jest skrepowana etyką.

Na pojawiające się pytania o sposób rozwiązywania ludzkich dylematów moralnych myśliciele ponowocześni próbują odpowiedzieć, wysuwając propozycję zastąpienia prawdy obiektywanej i zasad powszechnych doraźnymi rozwiązaniami, pozwalającymi człowiekowi działać. Wielość propozycji można zebrać w dwa główne tematy, którymi są: zasada konwencji oraz teoria dobra utylitarne.

Postulat użyteczności prawdy i zasad bardziej widoczny jest w systemie pragmatycznym, gdzie wszelka działalność służy celowi użytkowemu.

U Rorty'ego znajdujemy definicję dobra jako wartości użytkowej. Słowo „dobre” jest według niego używane wtedy, gdy coś jest z punktu widzenia pewnej potrzeby pożądane. Takie ujęcie nie pozwala na definicję dobra według zbioru koniecznych i dostatecznych warunków, tak by rozstrzygnąć wszelkie dylematy moralne. Ostatecznie więc żadna z naszych idei moralnych nie jest słuszna, nie uczestniczy w Idei Dobra, nie odpowiada Prawu Moralnemu²³.

Jednak problem moralny powstaje w momencie, kiedy wobec danej sytuacji istnieją dwa różne zdania, obydwa tak samo użyteczne. Otóż żaden człowiek w danym momencie nie jest powodowany dwoma celami, więc aktualny jego cel określa dobro, jakie wybiera²⁴. Takie stanowisko jest podstawą budowania etyki indywidualistycznej, gdzie dobrem jest cel moich aktualnych dążeń. Etyka ta jednak nie pozwala zbudować żadnego obiektywnego systemu zasad, gdyż nie da się uzgodnić celów indywidualnych²⁵.

Inną próbą rozwiązania problemu moralnych dylematów człowieka po utracie oparcia, jakim były zasady obiektywne, jest postulat tworzenia etyki konwencyjnej. Założeniem jest fakt, że zasady rodzą się z umowy międzyludzkiej społeczności. Te umowy decydują o tym, czy dane zachowanie jest dobre, czy też nie. Podbudowę dla tego systemu znaleźć można w derridiańskich teoriach gry, gdzie też obowiązuje pewien uzgodniony system zasad.

Konsekwencjonalistyczne ujęcie etyki prowadzi do wyzbywania się przez człowieka jakichkolwiek norm postępowania. Konwencja bowiem nie jest obiek-

²³ Por. R. Rorty, *Filozofia i zwierciadło...*, s. 272n.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. P. Fabis, *Pijany Indianin i metafory*, [w:] *Różnice i różnorodność: o kulturze ponowoczesnej – szkice krytyczne*, red. A. Jawłowska, Poznań 1996, s. 48–49.

tywną zasadą postępowania, ale kiedy zmieni się sytuacja społeczna, to umowa ta może zostać anulowana, a działania uchodzące w niej za moralnie dobre stają się nagle działaniami niemoralnymi. Taka postawa nie pozwala na rozwój człowieka, gdyż w sposób naturalny chce on dążyć do tego, co dobre i poprzez zmiany tego, co dobre, zostaje sam z dylematem, czy to, co uchodzi za aktualnie dobre, może być dobrem trwałym. Zygmunt Bauman pisze: „Zasady wprowadzone są z reguły jako reakcje na spory i konsekwencje wynikające z negocjacji, zawsze jednak już wynegocjowane zasady pozostają w dużym stopniu wątpliwe i niedookreślone, skoro ciągle rodzą się potrzeby nowych zasad regulujących nieprzewidziane uprzednio problemy”²⁶. Świadczyć to winno o niemożności opierania się tylko na dobru wynegocjowanym, jednak w dalszym ciągu swych rozważań Bauman uznaje konieczność negocjowania w sprawie dobra między autonomiami podmiotów, gdyż należy znaleźć usprawiedliwienie dla wartości, które stają się przyczyną działań. „Nie mogą być one uzasadniane monologicznie: stają się z przymusu przedmiotem *dialogu* [podkr. – Z. Bauman], przy czym winny się odnosić do zasad na tyle szerokich, by dały się podciągnąć pod klasę, która przynależy jedynie do wartości etycznych”²⁷. Widać tu próbę poszukiwania wartości wychodzących poza jednostkę i jej autonomię, a także poza poszczególne grupy – agendy społeczne. Jednak podobnie jak w przypadku próby tworzenia systemu dobra użytecznego, nie można tu dać jednoznacznej i obiektywnej odpowiedzi na pytanie o dobro, a to z racji indywidualnej decyzji jednostki odnośnie do włączania się w uzgodniony zestaw zasad.

Jak pokazano, proponowane przez postmodernizm rozwiązania prowadzą do tego, co jest niejako celem tego nurtu – demontaż wszelkiego rodzaju systemów, które mogłyby w jakikolwiek sposób naruszyć wolność w decydowaniu człowieka o prawdzie. Wobec tych ataków na prawdę, stanowisko, jakie w swoich dokumentach wyraża Jan Paweł II, uznać należy za konsekwentną obronę prawdy jako dobra obiektywnego chroniącego w sposób rzeczywisty wolność człowieka.

2.3. Obrona prawdy obiektywnej

Nauczanie Jana Pawła II na temat prawdy rozpocząć należy od stwierdzenia, zaczerpniętego z rozważań na temat sumienia: „Źródłem godności sumienia jest zawsze prawda: w przypadku sumienia prawego mamy do czynienia z przyjętą przez człowieka *prawdą obiektywną*, natomiast w przypadku sumienia błędnego – z tym, co człowiek *subiektywnie* uważa mylnie za prawdę”²⁸. Obrona prawdy obiektywnej jest więc obroną godności człowieka i normatywności etyki.

²⁶ Z. Bauman, *Socjologiczne teorie postmoderny*, [w:] *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturowej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991, s. 22.

²⁷ Tamże, s. 22–23.

²⁸ VS 63.

2.3.1. Kościół na straży prawdy

Próba odrzucenia prawdy prowadzi, jak pokazano, do odrzucenia autorytetów i instytucji, które mogłyby takiej koncepcji prawdy bronić. Dlatego rozważania o obronie prawdy obiektywnej, jaką znajdujemy w nauce Jana Pawła II, rozpoczynając wypada od ukazania roli Kościoła jako stażnika prawdy i jego roli w procesie jej obrony.

Kościół od początku bronił prawdy i zawsze stawiał ją na pierwszym miejscu. Świadczenia męczenników są tego wyraźnym przykładem²⁹. *Deklaracja o wolności religijnej* bardzo wyraźnie rolę Kościoła w tej materii ukazuje: „Z woli bowiem Chrystusa Kościół katolicki jest nauczycielem prawdy i ciąży na nim obowiązek, aby głosił i autentycznie nauczał prawdy, którą jest Chrystus, a zarazem powagą swoją wyjaśniał i potwierdzał zasady porządku moralnego, wynikające z samej natury ludzkiej”³⁰. Wszystkie te opinie przyjmuje i potwierdza Ojciec Święty w swym nauczaniu. Jasno ukazuje on rolę Kościoła w przekazie prawdy. Mówi: „Tak więc Kościół w swoim życiu i w swoim nauczaniu jawi się jako «filar i podpora prawdy»”³¹. To właśnie w encyklice *Veritatis splendor* słowa te stają się bardziej wyraźne i przejrzyste³². Zadanie to Kościół realizuje nie tyle przyjmując jakiś system filozoficzny, ile interweniując, jeśli jakiś system głosi tezy sprzeczne z prawdami objawionymi: „Magisterium Kościoła może i powinno krytycznie oceniać – mocą swojego autorytetu i w świetle wiary – filozofie i poglądy, które sprzeciwiają się doktrynie chrześcijańskiej. Zadaniem Magisterium jest przede wszystkim wskazywanie, jakie założenia i wnioski filozoficzne byłyby nie do pogodzenia z prawdą objawioną”³³.

Również wielu teologów, świadomych swojej i Kościoła misji w przekazie prawdy, orzeka, że głosząc współczesnemu człowiekowi prawdę, Kościół powinien z całą mocą ukazywać, że ta prawda nie jest tylko jakąś teorią, z którą wiąże

²⁹ Por. VS 91; por. Jan Paweł II, *List apostolski „Rutilans agmen”*, [w:] *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Słabek, J. Jękot, Kraków 1997, t. 2, s. 700.

³⁰ Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, 14.

³¹ VS 27; por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej: KKK], Pallottinum, Poznań 1994, nr 2032.

³² Por. także: Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*. *Tekst i komentarz* [dalej: RH], Kraków 1980, nr 19 (Papież bardzo wyraźnie ukazuje tu rolę Kościoła w przekazie prawdy oraz zadania teologów w tym procesie); tenże, *List apostolski Motu Proprio „Ad tuendam fidem”*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 1998, nr 40 (206), s. 13–14; Kongregacja Nauki Wiary, *Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części „Wyznania wiary”*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 1998, nr 40 (206), s. 16–19.

³³ FR 50. Podobne jest zdanie Magisterium w kwestiach moralnych: „Nie tylko dziedzina prawdy wiary, ale także nierozzerwalnie z nią związana dziedzina moralności stanowi przedmiot interwencji Magisterium Kościoła, którego zadaniem jest rozstrzygnięcie, poprzez wiążące sumienia wiernych sądy normatywne, które działania ze swej natury są zgodne z wymogami wiary i przyczyniają się do jej ukazania w życiu, które zaś są z nimi sprzeczne z powodu ich wewnętrznego zła” (VS 110).

się jedynie jakaś intelektualna „przygoda”, lecz że jest to prawda, która ma charakter egzystencjalny, że bez niej życie byłoby pozbawione sensu³⁴.

Papież broni tradycyjnej nauki o prawie naturalnym jako prawie Bożym wpisanym w ludzką naturę, przez co jest ono rzeczywiście prawem ludzkim, to znaczy dostępnym każdemu człowiekowi. To prawo pozwala każdemu człowiekowi odróżniać dobro od zła i w ten sposób przybliżać się do Boga. Jest światłem rozumu, które wpisane jest w naturę człowieka i nie ma nikogo, kto by go nie posiadał, stąd słusznie mówi się o nim jako o prawie naturalnym³⁵. Obrona prawa naturalnego oznacza, że Kościół stoi na straży prawdy moralnej wpisanej w ludzką naturę.

Istota różnicy między tą nauką a propozycjami nurtów etyki ponowoczesnej polega na tym, że te ostatnie proponują odrzucenie jednej, powszechnej prawdy jako wyznacznika moralności. Papieskie nauczanie, broniąc prawdy o zaszczyconym w sercu człowieka prawie obiektywnym, broni jednocześnie godności człowieka, który nie jest poddany tylko jakimś czasowym prawdom, ale dla którego fundamentem postępowania jest wyznacznik powszechny.

Poważnym zarzutem postmodernistów wobec prawdy jest jej rzekoma nieadekwatność w zmieniających się okolicznościach. Papież daje odpowiedź: „Zasada, która miałaby wskazywać na wolność tworzenia norm moralnych zależnie jedynie od okoliczności historycznych, sprzeciwiałaby się prawdzie o człowieku i oznaczałaby śmierć prawdziwej wolności”³⁶. Dla Jana Pawła II jest jasne, że „prawda nigdy nie może być zamknięta w granicach czasu i kultury; daje się poznać w historii, ale przerasta samą historię”³⁷. Tym samym Papież przeciwstawia się lansowanej przez postmodernizm teorii niewspółmierności, jako poważnego błędu w rozumieniu prawdy.

2.3.2. Odpowiedź na współczesne zagrożenia prawdy

Podstawowym, zauważonym przez Papieża problemem w kryzysie prawdy jest kryzys pojęć. Jan Paweł II pyta: „Czy bowiem pojęcia, takie jak *miłość*, *wolność*, *dar bezinteresowny*, a nawet samo pojęcie *osoby* i w związku z tym także *prawa osoby* – czy pojęcia takie istotnie znaczą to, co wyrażają?”³⁸. Przez takie postawienie pytania Jan Paweł II pragnie wezwać do powrotu do prawdziwej treści tych pojęć, wbrew ponowoczesnym tendencjom zmierzającym do dowolnego używania słów, zabawy pojęciowej. Już więc na płaszczyźnie czysto językowej

³⁴ Por. VS 25; J. Nagórny, *Człowiek współczesny wobec prawdy. Wykład wygłoszony 29.08.1996 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, s. 28.

³⁵ VS 42; por. KKK 1955.

³⁶ VS 40.

³⁷ FR 95.

³⁸ Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane” z okazji Roku Rodziny 1994*, [w:] *Wybór listów...*, t. 1, s.299.

Papież broni prawdziwego znaczenia pojęć, które poprzez dowolność tracą swoją wzniosłość i pozbawione są treści.

W papieskim nauczaniu sprawa prawdy łączona jest z prawdziwym obrazem człowieka. Nie ulega wątpliwości, że są w ludzkim życiu wartości fundamentalne, wartości, które kształtują „ego” człowieka, stanowią o jego tożsamości. Wystarczy wymienić tu prawdę, dobroć, życzliwość, inteligencję, kulturę. Każda z tych wartości ma swoją osobną historię w ludzkich dziejach. Na przestrzeni wieków zmieniał się obraz prawdy. Każdy wiek, każda epoka posiada swoją specyfikę. Jak pokazano we wstępie szczegółowym, szereg współczesnych zagrożeń wobec prawdy obiektywnej kumuluje się w zespole poglądów zawartych w pojęciu postmodernizm, w którym, mimo wielości nurtów, dochodzi do odrzucenia prawdy. To odrzucenie jest właśnie wynikiem kryzysu wokół zagadnienia prawdy. Tymczasem „pragnienie prawdy jest tak głęboko zakorzenione w sercu człowieka, że gdyby musiał się go wyrzec, prowadziłoby to do kryzysu egzystencjalnego”³⁹. Poprzez zagubienie prawdy człowiek gubi swoją tożsamość⁴⁰. Postulatem postmodernizmu jest także nieufność wobec zdobyczy epok poprzednich czy zasad wypracowanych przez innych. Jednak – jak stwierdza Papież – „klimat podejrzliwości i nieufności towarzyszący czasem poszukiwaniom spekulatywnym jest niezgodny z nauczaniem starożytnych filozofów, według których przyjaźń to jedna z relacji najbardziej sprzyjających zdrowej refleksji filozoficznej”⁴¹.

Jan Paweł II w swym nauczaniu zwraca uwagę szczególnie na dwa zagrożenia wobec prawdy: etykę indywidualistyczną, właściwą każdemu z osobna człowiekowi, oraz zanik prawdy o dobru.

a. Idea etyki indywidualistycznej

Przedstawiony przez Ojca Świętego w 32. punkcie encykliki *Veritatis splendor* problem etyki indywidualistycznej – to rzecz charakterystyczna i właściwa każdemu z osobna człowiekowi.

Encyklika *Veritatis splendor* definiuje etykę indywidualistyczną jako wizję, „według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy

³⁹ FR 29.

⁴⁰ W życiu konkretnego człowieka czy w życiu społecznym rzadko dochodzi do odrzucenia prawdy wprost, bardziej chodzi o różnego rodzaju formy nieprawdy: błędy, fałszywe wypowiedzi czy kłamstwa (por. J. Nagórny, *Człowiek współczesny...*, s. 7). Jednak ks. A. Szostek stawia sprawę ostrzej: „Z tego właśnie powodu akt odrzucenia prawdy, kłamstwo dyktowane obawą przed przykrymi konsekwencjami powiedzenia prawdy i świadczenia prawdzie, zasługuje na miano aktu samozniewolenia: wolnej decyzji poddania swej wolności w niewolę takiego dobra, które odpowiada jakiejś potrzebie podmiotu, ale nie odpowiada mu jako istocie rozumnie wolnej” (A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 165).

⁴¹ FR 33.

innych⁴². Jest to bardzo zdecydowana rewizja stosunku osoby ludzkiej do jej własnych aktów. Przyjęcie powyższej definicji zakłada, że każdy człowiek posiada wolność podstawową, która pozwala mu orientować się i wybierać pomiędzy dobrem a złem⁴³. Problem ten podobny jest do kwestii opcji fundamentalnej. W jej jednak przypadku ma się na myśli rzecz szerszą, dotyczącą całości problemu.

Etyka indywidualistyczna zajmuje się jedynie konkretnymi sytuacjami ludzkiego postępowania. Zakłada ona istnienie podstawowej prawdy, choćby bardzo wąskiej i powierzchownej, ale za to bardzo indywidualnej i prywatnej. Oczywiście, człowiek ma prawo być wolnym, ma prawo dochodzić do prawdy, więcej – stanowi to część jego istoty⁴⁴, ale musi zaakceptować fakt, że dojrzały i prawdziwie wolny wybór polega na tym, że „człowiek decyduje się w sposób wolny i świadomy na przyjęcie pewnych określonych wartości. Wybiera je jednakże nie tylko ze względu na nie same, ale również ze względu na zadania, jakie ma do spełnienia, czyli postawy, oraz ze względu na potrzeby, których jest albo nie jest świadom⁴⁵”.

Idea etyki indywidualistycznej, silnie obecna w różnych nurtach postmodernistycznego namysłu, niesie ze sobą wiele złego. Prowadzi w swej istocie do relatywizmu moralnego, do tych wszystkich odstępstw, o których wspomina bardzo szeroko Jan Paweł II w swym nauczaniu⁴⁶. Współczesny człowiek jest nieustannie nękanym pokusą stworzenia sobie swojej własnej etyki – katalogu tego, co dobre i co złe. Postępowanie takie prowadzi bardzo często do deprawacji sumienia. Przyznaje się mu „wyłączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania⁴⁷”. Przyjmuje się założenie, że indywidualne czyny ludzkie nie są same z siebie ani dobre, ani złe. Są właściwe tylko dla konkretnie

⁴² VS 32.

⁴³ J. Kowalski, *Dezyderaty stawiane teologom moralistom w encyklice „Veritatis splendor”*, [w:] *W prawdzie ku wolności*, red. E. Janiak, Wrocław 1994, s. 146–147. „Teoria opcji fundamentalnej proponuje bardzo radykalną rewizję stosunku osoby ludzkiej do jego własnych aktów, rozróżniając dwie płaszczyzny moralności. Każdy byt ludzki miałby się cieszyć wolnością podstawową, która pozwoliłaby mu orientować się własnowolnie i do głębi ku dobru albo ku złu”.

⁴⁴ Zob. FR 33.

⁴⁵ J. Sermak, *W poszukiwaniu wolności*, „Horyzonty wiary” 1991, nr 1 (6), s. 27.

⁴⁶ Por. VS; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny we współczesnym świecie „Familiaris consortio”* [dalej: FC], Wrocław 1995, nr 11; tenże, *Adhortacja apostolska o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła „Reconciliatio et poenitentia”*, [w:] *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. S. Małysiak, Kraków 1996, nr 18; tenże, *Posynodalna adhortacja apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie „Pastores dabo vobis”* [dalej: PDV], Wrocław 1995, nr 7, Wrocław 1995; tenże, *List apostolski „Tertio millennio adveniente”* [dalej: TMA], [w:] *Wybór listów...*, nr 36; tenże, *List „It is with genuine pleasure” do Sekretarza Generalnego IV Światowej Konferencji ONZ poświęconej kobiecie*, [w:] *Wybór listów...*, nr 8.

⁴⁷ VS 32.

wybranego celu⁴⁸. Intencja człowieka, ukierunkowanie wolnej woli wydają się stanowić kryterium prawdziwości i autentyczności wyboru⁴⁹. Takie rozumowanie jest niewłaściwe i dalekie od chrześcijańskiej nauki Kościoła. Ojciec Święty mówi w encyklice *Veritatis splendor* wyraźnie: „Tylko czyn zgodny z dobrem może być drogą wiodącą do życia”⁵⁰.

Popularną odmianą etyki indywidualistycznej jest propozycja ustalania zasad, prawd dla określonej grupy na mocy układu – konwencji. Propozycja ta jest zdecydowanie odrzucona przez Papieża, który zwraca uwagę, że „mamy dzisiaj do czynienia z powszechną nieufnością wobec twierdzeń o charakterze ogólnym i absolutnym, wyrażaną zwłaszcza przez zwolenników poglądu, że prawda jest wynikiem umowy, a nie uznania przez rozum rzeczywistości obiektywnej”⁵¹.

W naturalny więc sposób idea etyki indywidualistycznej nie znajdzie racji bytu w teologii katolickiej, choć jest pokusą dla wielu myślicieli, także dla katolickich teologów moralistów. Wywołuje ona także skutki w dziedzinie rozwoju osoby ludzkiej, zamykając ją na drugiego człowieka, a tym samym będąc podstawą egoizmu⁵².

b. Zanik idei uniwersalnej prawdy o dobru

Pytanie o dobro pojawia się w nauczaniu Jana Pawła II w związku z przytoczonym fragmentem Ewangelii o bogatym młodzieńcu: „Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?” (Mt 19,16) i jest szczególnie obecne w encyklice *Veritatis splendor* i w *Liście do młodych*⁵³. Ojciec Święty mówi, że jest to pytanie, które ma kluczowe znaczenie w życiu każdego człowieka i nikt nie może się od niego uchylić. Pytanie o dobro jest pytaniem o wartość podstawową, fundamentalną. Każdy człowiek nieustannie dokonuje wyboru pomiędzy dobrem a złem. Wszak dobro wpisane jest w naturę człowieka. Pytanie o dobro to również pytanie o wolność. Co czynić, aby dobrze, w sposób prawdziwie wolny

⁴⁸ Problem oceny moralnej na podstawie skutków konkretnego ludzkiego czynu, bez odniesienia do obiektywnej prawdy, jest wyznacznikiem nurtów ponowoczesnego neopragmatyzmu, reprezentowanego przez np. R. Rorty’ego. Spotyka się on w nauczaniu Jana Pawła II z krytyką, zwłaszcza w punkcie 75 *Veritatis splendor*, gdzie Papież omawia nurty teleologiczne (konsekwencjonalizm i proporcjonalizm). Papież odrzuca je z powodu możliwości dopuszczenia czynów sprzecznych z normą obiektywną jako moralnie godziwych ze względu na bilans przewidywanych konsekwencji i skutków.

⁴⁹ Por. R. Buttiglione, *Jak czytać encyklikę „Veritatis splendor”?*, [w:] *Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, Częstochowa 1997, s. 13.

⁵⁰ VS 72.

⁵¹ FR 56.

⁵² Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis” z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia „Populorum progressio”* [dalej: SRS], Watykan 1988, 32.

⁵³ Zob. VS; Jan Paweł II, *List do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, [w:] *Wybór listów...*, t. 1, s. 224 nn.

wybrać?⁵⁴ – jakże aktualne jest to pytanie w dzisiejszych czasach. Współczesny człowiek, tak bardzo zagubiony, a często i zniewolony, musi nieustannie zadawać sobie to pytanie. Każdy wybór będzie o tyle dobry i właściwy, o ile będzie dokonany w prawdzie i wolności.

Postmodernistyczne nurty, szczególnie neopragmatyzm, określają jako dobre to, co jest użyteczne dla człowieka. Miarą więc dobra jest cel działania, jakie podejmuje człowiek, a więc subiektywne odniesienie. Tymczasem Jan Paweł II, analizując spotkanie Jezusa z młodzieńcem, przypomina ewangeliczne przesłanie, że tylko Bóg jest dobry. Broni w ten sposób odrzucanego w postmodernizmie ponadindywidualnego autorytetu, który miałby być miarą prawdy i dobra ludzkiego działania. Jest to nie do pogodzenia z postmodernistyczną tezą o wyższości ludzkiej wolności nad obiektywną prawdą. Tymczasem Ojciec Święty w swym nauczaniu nieustannie stawia autorytet prawdy przed wolnością, podkreślając, iż brak oparcia w obiektywnej prawdzie i skrajny subiektywizm prowadzą do wypaczenia wizji człowieka, co paradoksalnie obraca się przeciw samemu człowiekowi⁵⁵. Nie ulega więc wątpliwości, że zarówno w świetle encykliki *Veritatis splendor*, jak i innych dokumentów Kościoła prawda stanowi źródło istnienia autentycznej wolności.

Ojciec Święty świadom jest faktu, że coraz częściej w dzisiejszych czasach jesteśmy świadkami zaniku uniwersalnej prawdy o dobru. Papież stwierdza, że „nierzadko jesteśmy świadkami zastraszających przykładów postępującej autodestrukcji osoby ludzkiej. Niektóre panujące opinie stwarzają wrażenie, że nie ma już takiej wartości moralnej, którą należy uznawać za niezniszczalną i absolutną”⁵⁶.

Jak już wspomniano wcześniej, człowiekowi szukającemu uniwersalnej prawdy o dobru Jan Paweł II pokazuje Boga – Tego, który jest Dobry i który jest najwyższym Dobrem. Zwrócenie się więc całkowicie ku Niemu i „spełnianie dobrych czynów, nakazanych przez Tego, który «jeden tylko jest Dobry», stanowi niezbędny warunek wiecznej szczęśliwości”. Taka też jest istota całej moralności, a co za tym idzie istota prawdy o dobru, wszak dobro jest kluczowym pojęciem teologii moralnej. Encyklika ujmuje to w słowach: „Racjonalne skierowanie ludzkiego czynu ku dobru w jego prawdzie oraz dobrowolne dążenie do tego dobra, poznanego przez rozum – oto na czym polega moralność”⁵⁷. Można również po-

⁵⁴ „To niepokojące młodzieńca pytanie jasno pokazuje, że nie chodzi mu tylko o to, aby być po prostu wolnym. Chodzi mu również – a nawet przede wszystkim – o to, aby być «dobrze wolnym»; chodzi mu o to, aby z daru wolności uczynić dobry użytek, aby zeń dobrze skorzystać”. J. Merecki, „*Veritatis splendor*” – encyklika o wolności, [w:] *W prawdzie ku wolności*, s. 208.

⁵⁵ Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”* [dalej: EV], Katowice 1995, nr 18–19; VS 29. Podobne wypowiedzi na temat roli Urzędu Nauczycielskiego zawierają również inne dokumenty Jana Pawła II, np.: *Adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach „Catechesi tradendae”*, [w:] *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. S. Małysiak, Kraków 1996, nr 72; PDV 53.

⁵⁶ VS 84.

⁵⁷ VS 72.

wiedzieć krócej, że tylko ten czyn, który jest zgodny z dobrem, może być drogą, która wiedzie do życia. Idea uniwersalnej prawdy o dobru będzie więc jedynie wtedy w pełni i poprawnie obecna w życiu człowieka, kiedy będzie skierowana na Boga – najwyższe Dobro. Uznanie Boga – „jedynego dobra, pełni życia, ostatecznego celu ludzkiego działania, doskonałego szczęścia”⁵⁸ – jest warunkiem nieustannej obecności w naszym życiu idei uniwersalnej prawdy o dobru. Pytanie młodzieńca: „Co dobrego mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?” jest aktualne zawsze i będzie nieustannie powracać⁵⁹. Mając jednak jasno i wyraźnie sformułowaną prawdę o dobru, zawsze będziemy potrafili znaleźć odpowiedź. Zanik idei uniwersalnej prawdy o dobru, kiedy patrzeć na niego przez pryzmat Boga – najwyższego Dobra, nigdy nie będzie możliwy. Idea ta przetrwa, jeśli będzie zakorzeniona w Bogu i Jego przykazaniach⁶⁰.

Encyklika *Veritatis splendor* źródło i istotę prawdy widzi w Chrystusie. „Musimy przede wszystkim ukazywać urzekający blask tej Prawdy, którą jest sam Jezus Chrystus”. Ze strony człowieka potrzebne jest przyjęcie tej Prawdy. Wszak w Chrystusie, „który jest Prawdą, człowiek może w pełni zrozumieć i doskonale wypełniać, poprzez dobre czyny, swoje powołanie do wolności, w posłuszeństwie prawu Bożemu zawartemu w przykazaniu miłości Boga i bliźniego”⁶¹. Zarysowuje się już tutaj ścisły związek prawdy z wolnością. To właśnie w prawdzie i poprzez prawdę człowiek najpełniej się realizuje. Przyjęcie i akceptacja Chrystusa – Prawdy jako osoby – niesie ze sobą logiczną konsekwencję przyjęcia również Chrystusowej Ewangelii. Skoro istota prawdy, jak mówią przytoczone wyżej słowa encykliki, leży w Chrystusie, to tym bardziej będzie ona obecna w Chrystusowej Ewangelii.

Etyka, jako nauka o moralności, musi się opierać na pewnych normach, aby móc mieć rangę dziedziny uniwersalnej. Postmodernizm, jak to ukazano, unikając wszelkiej normatywności, nie rości sobie pretensji, aby stworzyć jakiś uniwersalny system oceny ludzkiego działania, więcej – w próbach stworzenia takiego systemu etycznego widzi spuściznę nowożytnych dążeń. W przeciwieństwie do ponowoczesnych tez, Jan Paweł II jasno podkreśla, że istnienie takiego systemu etycznego jest konieczne dla rozwoju człowieka, który w swoim działaniu staje przed moralnymi pytaniami.

Ta, wykazana w niniejszym rozdziale, różnica związana jest z pozycją prawdy w omawianych nurtach. Temat prawdy jest bowiem podstawową kontrowersją,

⁵⁸ VS 9.

⁵⁹ Por. VS 6.

⁶⁰ Odwołanie się do przykazań oznacza, że drogą do celu jest przestrzeganie i zachowywanie Bożych praw, które chronią dobro każdego człowieka. Por. VS 72.

⁶¹ VS 83.

jaka istnieje między postmodernizmem a nauczaniem papieskim. Myśliciele ponowoczesni, akcentując prawa i wolność człowieka (jak to zostanie przedstawione w następnym rozdziale), dążą do uniknięcia wszystkiego, co mogłoby te wartości uszczuplić. Przy absolutyzacji wolności dochodzi jednak do odrzucenia kategorii prawdy obiektywnej, zarówno w teorii poznania, jak i w moralności. Pokazano, że odrzucenie to idzie w dwóch kierunkach: negacji możliwości ustalenia prawdy i braku konieczności zainteresowania prawdą obiektywną. Jednakże obydwie te kierunki zmierzają do ostatecznego usunięcia tematu prawdy obiektywnej z ludzkich rozważań, co prowadzi do indywidualizacji prawdy oraz subiektywizacji kryteriów moralnej oceny.

Jan Paweł II przeciwstawia się takiemu ujęciu problemu prawdy, broniąc jej jako wartości obiektywnej. Odrzuca on zarzut o niemożności poznania prawdy, zwłaszcza prawdy o człowieku oraz prawdy moralnej i przypomina naukę o prawie naturalnym, wpisanym w ludzką naturę i tym samym możliwym do poznania. Papież widzi w odrzuceniu prawdy obiektywnej, przejawiającym się w nurtach postmodernistycznej etyki indywidualistycznej, oraz w zaniku prawdy o dobru zagrożenie dla człowieka i jego wolności, a w stwierdzeniu o niezdolności poznania prawdy – zamach na godność osoby ludzkiej, mający różnorodne konsekwencje moralne i społeczne.

Ukazany w niniejszym rozdziale problem prawdy, będący podstawową rozbieżnością pomiędzy myślą ponowoczesną a nauczaniem Jana Pawła II, konkretyzuje się i wywiera wpływ na całą wizję etyki, antropologii i kultury, stanowi więc podstawową kwestię w porównywaniu obu systemów. Jak zaznacza sam Papież, istnieje „w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Boga samego, aby człowiek [...] mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie”⁶². W następnym rozdziale przedstawimy to poznawanie siebie, czyli antropologie obu nurtów.

⁶² FR, wstęp.

ROZDZIAŁ TRZECI

CZŁOWIEK W POSTMODERNIZMIE I OBRONA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ANTROPOLOGII

Poznanie prawdy jest nierozzerwalnie związane z poznaniem człowieka, z jego samopoznaniem – przypomina na wstępie swej encykliki *Fides et ratio* Jan Paweł II. To samopoznanie człowieka oparte jest na przyjętej koncepcji prawdy i jednocześnie, w drugą stronę, kształtuje spojrzenie na prawdę.

Niniejszy rozdział rozwinie rozważania etyczne, skupiając się na człowieku jako podmiocie moralnym. Stąd niezbędność tego rozdziału w strukturze pracy. Rozważanie dotyczy człowieka jako jednostki i człowieka w społeczeństwie. Akcent tych rozważań położony zostanie na wolności, jako podstawowym wymiarze człowieczeństwa i warunku koniecznym (*conditio sine qua non*) moralności. Celem niniejszego rozdziału jest przedstawienie niebezpieczeństw płynących z niektórych koncepcji antropologicznych. Rozwiązania postmodernizmu zestawione zostaną z nauczaniem Jana Pawła II o człowieku, by w ten sposób wykazać różnice filozoficzne i ich moralne konsekwencje.

1. CZŁOWIEK: POSTMODERNISTYCZNA UTRATA OSOBOWOŚCI A OBRONA GODNOŚCI OSOBY LUDZKIEJ

W rozważaniach na temat prawdy wielokrotnie sygnalizowano, iż poglądy na jej temat nie pozostają bez związku z wizją człowieka, reprezentowaną przez odpowiadający jej system etyczny. Ukażemy teraz, jak różnica w spojrzeniu na prawdę wpływa na różne spojrzenie na człowieka.

1.1. Człowiek w czasie współczesnym

Człowiek postmodernistyczny (to znaczy taki, jakim go widzą postmoderniści myśliciele), podobnie jak cała epoka, pozostaje uwikłany w nowożytność, choć próbuje się uwolnić od jej bagażu. Następuje rezygnacja z racjonalistycznej pretensji do rozumowego pojęcia całości rzeczywistości, co przejawia się w utracie pewności co do siły rozumu, a prowadzi do odejścia od obiektywnej prawdy i ostatecznie – do irracjonalizmu. Z tym wiąże się fakt, że człowiek przestaje być deifikowany i staje się jedną z rzeczy w wytworzonym przez siebie świecie. Człowiek stopniowo wyzbywa się swych cech, przestaje używać rzeczy,

a zaczyna się nimi bawić. Prowadzi go to do utraty związku z rzeczywistością, do ucieczki od świata i w końcu do ucieczki od siebie¹.

Brak fundamentu, jakim była prawda, pozbawia człowieka nie tylko zewnętrznej, obiektywnej miary dla jego życia, ale także prowadzi do utraty wewnętrznej godności. „Tożsamość podmiotów nie jest ani dana, ani miarodajnie określona. Musi ona być dopiero skonstruowana, mimo że dla konstrukcji takiej nie istnieje żaden gotowy projekt, który mógłby być uznany za godny polecenia lub za całkowicie pewny”². Widać więc, że system postmodernity nie daje człowiekowi żadnych obiektywnych norm (bo nie ma prawdy), a tylko odsyła, posługując się baumanowskim zwrotem, do coraz to nowych punktów orientacji.

Główną przestrzenią życia współczesnego człowieka staje się nijakość, w której jest wszystko jedno, czy coś robimy, czy nie, w czym pokładamy nadzieję, co zamierzamy zniszczyć³. Postmodernizm oznacza więc zgodę na życie w ambiwalencji, która to zgoda oznacza tyle, że dążenie do pewności staje się niekonieczne: niekonieczne jest jednoznaczne zdefiniowanie własnej tożsamości, niekonieczna jest jednoznaczna identyfikacja narodowa, etniczna czy religijna⁴.

Dla określenia kondycji ponowoczesnego człowieka Bauman używa określeń: włóczęga, gracz, koczownik, spacerowicz, turysta. Wszystkie one już w płaszczyźnie językowej wyrażają nietrwałość sytuacji, jej przemijalność, czasami przypadkowość. Człowiek taki traktuje stan, w jakim się znajduje, jak przystanek, miejsce, w którym długo nie zabawi, z którego przeniesie się na inne, będące nowym przystankiem. Nie chodzi już o to, by dojść, by osiągnąć cel. „Ruch jest ważniejszy od celu. Pociąga człowieka nadzieja niespełniona, nadzieja rozwiana. Wędrowka jest nieplanowanym efektem namiętnej, nieprzerwanej pogoni za odmianą”⁵.

Nie mając zaczepienia w czymś, co jako punkt odniesienia widział człowiek poprzednich epok (prawda, zasady), człowiek ponowoczesny szuka nowych doświadczeń, co pociąga go ku inności – ku czemuś, czego jeszcze nie widział. Człowiek pozostaje wobec otoczenia anonimowy – nie będąc „u siebie”, nie musi pokazywać całej prawdy o sobie. Choć to „u siebie” – dom – pozostaje punktem odniesienia, koniecznym, by wszędzie indziej można było być „poza domem”.

¹ Por. J. Zabielski, *Wolność a prawa człowieka w kulturze końca XX wieku*, „Studia Teologiczne Białostocko-Drohiczyńsko-Łomżyńskie”, 1996, XIV, s. 75–79.

² Z. Bauman, *Socjologiczne teorie postmoderny*, [w:] *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturowej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991, s. 14. W dalszej części tej pracy autor rozwija teorię „samo-określenia” podmiotu, który to proces jest nieustający, z tym że nie przebiega według jakiegoś określonego planu, a opiera się na substytucji zasad, jakimi są „punkty orientacji, które wskazują kolejne ruchy” (tamże, s. 14–15).

³ Por. I. Ziemiński, *Postmodernizm a dylematy człowieka*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34), s. 145–148.

⁴ Por. T. Szkudlarek, *Szkic nienowoczesny o okolicach wychowania*, [w:] *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, cz. 1, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1995, s. 248–250.

⁵ Z. Bauman, *Dwa szkice o etyce ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 28–29.

Stąd Bauman pisze: „Tęsknota człowieka ponowoczesnego modelu turysty za czymś, co stanowić mogłoby oparcie, wyraża się w potrzebie domu jako postulatu, jako odniesienia. Jednak w zdaniach, jakie wypowiadamy o domu, czasowniki występują w czasie przeszłym”⁶.

Dla takiego człowieka epizody życia stanowią jakby kolejne rundy gry. Jako gracz jest w stanie – więcej: ma nadzieję – przyjąć jakieś reguły, jednak nie są to prawa, zasady odwieczne, ale raczej zasady sukcesu, dla których obce są sympatia, litość. Chodzi o wygraną, co nie przeszkadza po zakończeniu walki nazywać przeciwnika przyjacielem. W takiej grze porażka jest także epizodem – naprawdę się nie przegrywa, zawsze można się odegrać⁷.

Warto zwrócić uwagę na konkluzję Baumana w jego opisie ponowoczesnych wzorców osobowych. Zauważa on, że występowały one także w nowoczesności, ale jako zjawiska marginalne i nie współwystępujące. „Ponowoczesna jest sytuacja, w jakiej włóczęga, gracz, turysta, spacerowicz odnoszą się w większym stopniu do *normalnych* członków społeczeństwa, same stając się poniekąd normą. Ponowoczesne jest to, że między wzorami się nie wybiera, ani nie trzeba wybierać. Ci sami ludzie w tym samym czasie wiedą życie, które zawiera elementy każdego z wzorów”⁸. Jak zauważa Ireneusz Mroczkowski, ten brak wzorców prowadzi do odrzucenia norm, a zatem stawia na całkowitą swobodę człowieka w dziedzinie moralnej⁹.

Przedstawione wyżej koncepcje usiłują oderwać człowieka od świata poza nim, budując w nim przekonanie o samowystarczalności moralnej i sensotwórczej. Prowadzi to do poważnego zachwiania znaczenia sumienia, które staje się nie tyle instancją oceniającą, ile tworzącą dobro, definiującą, co jest dobrem – jak to zauważono już w poprzednim rozdziale. Człowiek postmodernistyczny, musząc decydować o dobru, sam staje się jego twórcą.

Na szczęście, wbrew odrzucającym sens myślicielom postmodernizmu, zniechęcającym człowieka do stawiania pytań o to, co istotne, wydaje się on poszukiwać utraconych wartości. Dlatego kryzys współczesny, będący zwątpieniem w obecność sensu i możliwość poznania ontologicznych podstaw ludzkiego bytu, jest do przezwyciężenia. W przeciwnym razie zwątpienie stałoby się niewiarą, a to oznaczałoby kres człowieka¹⁰.

⁶ Tamże, 33.

⁷ Por. tamże, s. 34–36.

⁸ Tamże, 37.

⁹ Por. I. Mroczkowski, *Kondycja moralna człowieka ponowoczesnego*, [w:] „*Fides et ratio*” w poszukiwaniu ideału człowieka XXI wieku. Wystąpienia na Sympozjum Naukowym w Płocku 25–26 września 2002 roku, Płock 2002, s. 50–51.

¹⁰ Por. I. Ziemiński, *Postmodernizm...*, 149.

1.2. Jan Paweł II w obronie człowieczeństwa

Jan Paweł II, widząc i mając świadomość wielkich zagrożeń, jakie czyhają na człowieka we wszystkich nurtach proponujących odejście od prawdy, już w pierwszej swej encyklice stwierdza: „Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”¹¹. To wezwanie i przekonanie są obecne w całym jego nauczaniu o człowieku, zarówno gdy ukazuje zagrożenia niektórych nurtów filozoficznych, jak i gdy proponuje pozytywną wizję człowieka dziś.

1.2.1. Zagrożenia dla człowieka

Z papieskiego nauczania przebija troska o dobro człowieka, która wyraża się także w tym, iż Papież dostrzega różnorodne zagrożenia, jakie czekają na człowieka we współczesnej myśli, nie tylko jeśli chodzi o praktykę życia, ale też o istotę człowieka jako człowieka.

a. mentalność technokratyczna

Papież dostrzega zagrożenie w technokratycznym rozumieniu postępu, który miał stworzyć środowisko człowieka bardziej godnym, a często obraca się on przeciw człowiekowi: „Człowiek dzisiejszy zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu, dążeń jego woli. Owoce tej wielorakiej działalności człowieka zbyt szybko i w sposób najczęściej nieprzewidywany, nie tylko i nie tyle podlegają «alienacji», w tym sensie, że zostają odebrane temu, kto je wytworzył, ile – przynajmniej częściowo, w jakimś pochodnym i pośrednim zakresie skutków – skierowują się przeciw człowiekowi”¹². Nie ma w tym potępienia postępu jako takiego – jest on bowiem wyrazem ludzkiego rozumu, który jest darem Stwórcy – ale odslania zagrożenia, jakie tkwią w zapatrzeniu się w postępek jako drogę nadziei człowieka¹³. Tak rozumiany postęp nie ubogaca już człowieka, ale go wypycha w przestrzeń lęku: „Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory – rzecz jasna nie wszystkie i nie większość, ale niektóre, i to właśnie te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości – mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko czło-

¹¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*. *Tekst i komentarz* [dalej:RH], Kraków 1980, nr 10.

¹² RH 15.

¹³ Zob. RH 8; Jan Paweł II, *List „Juvenum Patris” w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosko*, [w:] *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Słabek, J. Jękot, Kraków 1997, t. 2, s. 633.

wiekowi. Mogą stać się środkami i narzędziami jakiegoś wręcz niewyobrażalnego samozniszczenia, wobec którego wszystkie znane nam z dziejów kataklizmy i katastrofy zdają się blednąć¹⁴.

Widoczne w postmodernizmie jest, jak już to zauważono, zafascynowanie możliwościami techniki i przekazu informacji. W tych niewątpliwych osiągnięciach ludzkiego umysłu Papież zauważa jednak zagrożenie, jakie niesie zbytne pokładanie ufności w osiągnięciach techniki, gdzie człowiek przestaje być podmiotem rozwoju technicznego. „Nauka i technika odsłoniły w stopniu nieporównywalnym możliwości człowieka w stosunku do materii, opanowując jednocześnie wewnętrzny świat jego myślenia, jego sprawności, jego dążności, jego pasji¹⁵. To technicystyczne skupienie na tym, co materialne, prowadzi do chęci nieograniczonego wykorzystania tych możliwości dla własnej wygody i konsumpcji.

b. konsumizm

Poważnym zagrożeniem godności człowieka, jakie zauważa Papież, jest konsumizm, wyrażający niepoohamowaną chęć używania materialnych dóbr, z pominięciem lub zaprzeczaniem sfery duchowej. Znajduje on swoje teoretyczne podłoże w niektórych, omówionych wcześniej, nurtach myśli ponowoczesnej, zwłaszcza w neopragmatyzmie, akcentującym użyteczność, z pominięciem sfery duchowej.

Zdaniem Papieża, trzeba pamiętać, że w ekonomii, jak w każdej z dziedzin ludzkiej działalności, obowiązuje prawo do wolności oraz obowiązek odpowiedzialnego z niej korzystania¹⁶. Papież podkreśla, iż treścią takiej wolności, która jest oderwana od posłuszeństwa prawdzie oraz od obowiązku poszanowania praw innych ludzi, staje się miłość samego siebie, posunięta aż do wzgardzenia Bogiem i ludźmi. Miłość taka prowadzi do bezgranicznej afirmacji własnej korzyści i nie daje się ograniczyć żadnymi nakazami sprawiedliwości¹⁷. Dzisiaj zbyt często myli się wolność z „instynktem indywidualnego interesu¹⁸. Katechizm Kościoła Katolickiego w punkcie 1740 stwierdza jednak, iż „opiera się na fałszu przekonanie, że człowiek, podmiot tej wolności, jest jednostką samowystarczalną i mającą na celu zaspokojenie swojego własnego interesu przez korzystanie z dóbr ziemskich¹⁹.

Ani system gospodarczy stojący u podstaw konsumpcjonizmu, ani sam konsumpcjonizm nie są teoriami etycznymi, ale stanowią praktyczne wydanie poglą-

¹⁴ RH 15.

¹⁵ Jan Paweł II, *List do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, [w:] *Wybór listów...*, t. 1, s. 230; por. tenże, *Encyklika „Fides et ratio”* [dalej: FR], Kraków 1998, nr 5.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”* [dalej: CA], Wrocław 1991, nr 32.

¹⁷ Por. CA 17.

¹⁸ Por. RH 16.

¹⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej: KKK], Pallottinum, Poznań 1994, nr 1740; por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu „Libertatis conscientia”*, 13.

dów moralno-etycznych; są nieraz przedmiotem teoretycznych prób uzasadnień. Te poglądy są w nich dostrzegalne. „Konsumpcjonizm jest praktycznym relacjonalizmem. Punktem tego relacjonalizmu jest jakaś kategoria użyteczności. Ona staje się odniesieniem dla praktycznego postępowania i prób jego uzasadniania. Relatywizm tego odniesienia polega na zbyt płytkim, nie sięgającym do istoty osoby – jej moralnej natury – budowaniu moralności. Postawa konsumpcyjna nie uwzględnia całej prawdy o człowieku – ani prawdy historycznej, ani społecznej, ani tej wewnętrznej i metafizycznej. Raczej jest ucieczką od niej. [...] Człowiek nastawiony konsumpcyjnie gubi w tym użyciu pełny wymiar swego człowieczeństwa, gubi poczucie głębszego sensu życia. Taki więc kierunek postępu zabija w człowieku to, co najgłębiej i najistotniej ludzkie”²⁰.

Uzasadnianie wartości w konsumpcjonizmie jest wobec tego skazane na relatywizm miotany odniesieniem do różnych kategorii dóbr użytecznych: pożądanых, preferowanych, promowanych. Zmienność i destabilizacja tego zjawiska moralnego ma wielopłaszczyznowy wymiar: kulturowy, historyczny, cywilizacyjny, osobowy, społeczny. Nie uwzględniając absolutności wartości moralnych konsumpcjonizm staje się niejednoznaczny. Powoduje, że na bazie tego poglądu czy stylu życia nie można dokonywać właściwych rozróżnień moralnych. Wszystko decyduje się w zmienności i względności utylitarnego dobra, a nie w odniesieniu do dobra osoby.

c. nihilizm

Oderwanie wizji człowieka od obiektywnej prawdy i kierowanie jego pragnień ku wartościom doczesnym prowadzi do zaprzeczenia sensu jego ponaddoczesnej egzystencji. Człowiek, jak tego chcą myśliciele ponowoczesni, realizować ma się tu, bez oglądania się na ponadczasowe idee czy wartości. Sprzyja temu zaprzeczanie istnieniu prawdy lub brak zainteresowania nią, a także zajmujące człowieka dążenie do wolności i materialnego użycia.

Jan Paweł II zauważa, że wobec obecnej w świecie wielości głoszonych teorii, dochodzi do zjawiska fragmentaryzacji wiedzy. „Wielość teorii, które prześcigają się w próbie rozwiązania problemu sensu, a także różne wizje i interpretacje świata i ludzkiego życia pogłębiają tylko tę zasadniczą wątpliwość, która łatwo stać się może źródłem sceptycyzmu i obojętności albo też różnych form nihilizmu”²¹.

Człowiek, zarzucony tak wieloma pomysłami na sens, usiłuje wybierać dla siebie nie to, co prawdziwe, ale raczej to, co wygodne. Rodzi to chęć połączenia w jeden spójny system, który mógłby być programem egzystencji. W ten sposób

²⁰ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. w Turynie, 13 IV 1980*, [w:] *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 475.

²¹ FR 81; zob. Jan Paweł II, *List do młodych...*, s. 238.

człowiek wpada w eklektyzm, pozbawiając się możliwości odróżnienia prawdy od fałszu²².

Swoistego rodzaju zagrożeniem człowieczeństwa jest – pozytywny w swej istocie – pęd ku wolności, który przybiera dziś formę zachłyśnięcia się wolnością. Ujmowanie wolności jako samowoli, jako wolności oderwanej od prawdy, godzi w godność człowieka jako istoty rozumnej oraz prowadzi często do zamachu na życie człowieka. Problem wolności i jej chrześcijańskiego ujęcia zostanie omówiony niżej.

1.2.2. Człowiek odkupiony – człowiek sumienia

Papieskie orędzie o zagrożeniach człowieka w świecie współczesnym nie zostaje jednak pytaniem bez odpowiedzi. Papież odrywa człowieka od niego samego, od pokusy całkowitej autonomii, która prowadzi go do zamknięcia się i zanegowania własnej godności. Życie każdego człowieka staje się w pełni ludzkie, uzyskuje pełnię swej godności jedynie poprzez spotkanie Boga, który objawia się w Jezusie Chrystusie, i poprzez pełne uczestnictwo w Bożej miłości²³. Tylko dzięki odkupieńczej misji Jezusa człowiek może poznać prawdę o samym sobie, może przekroczyć moc grzechu, która ciąży na jego poznawaniu prawdy, stojącej na straży wolności: „Jezus Chrystus wychodzi na spotkanie człowieka każdej epoki, również i naszej epoki, z tymi samymi słowami: «poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli» (J 8,32), uczyni was wolnymi. W słowach tych zawiera się podstawowe wymaganie i przestroga zarazem. Jest to wymaganie rzetelnego stosunku do prawdy, jako warunek prawdziwej wolności”²⁴.

Wychodząc naprzeciw ludzkiemu poszukiwaniu sensu, Jan Paweł II przypomina – w przeciwieństwie do postmodernistycznego eklektyzmu i końcowego nihilizmu – naukę o ludzkim sumieniu, które – właściwie ukształtowane – jest wyznacznikiem prawości postępowania i miejscem ukazującym sens życia.

Encyklika *Veritatis splendor* określa sumienie trojako. W sensie biblijnym, idąc za słowami św. Pawła, sumienie jest świadkiem: „gdy treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające” (por. Rz 2, 14–15)²⁵. Sumienie jest więc świadkiem w relacji: człowiek – prawo. Rola świadka jest tu bardzo indywidualna, dotycząca pojedynczego człowieka. Prawdą bowiem jest, że sumienie składa swoje świadectwo tylko i wyłącznie wobec samej osoby²⁶.

²² Por. FR 86.

²³ Por. RH 11; zob. Z. S. Iwański, *Godność osoby ludzkiej w świetle encykliki „Fides et ratio”*, [w:] *„Fides et ratio” w poszukiwaniu ideału człowieka XXI wieku...*, s. 136–137.

²⁴ RH 12.

²⁵ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”* [dalej: VS], Katowice 1993, nr 57.

²⁶ VS 57.

Obok znaczenia biblijnego encyklika przytacza definicję sumienia wg św. Bonawentury. Czyni to, mając szczególnie na uwadze wewnętrzny dialog człowieka z Bogiem. Bóg wszak jest Twórcą wszelkiego prawa i jego pierwszym wykonawcą. Św. Bonawentura mówi, iż „sumienie jest jakby Bożym zwiastunem i posłańcem, tak że nie głosi nakazów własnych, ale nakazy pochodzące od Boga, na sposób herolda, który ogłasza królewskie rozporządzenia. Dlatego właśnie sumienie ma moc wiążącą”²⁷.

Trzecia interpretacja sumienia, jaką podaje *Veritatis splendor*, to jakby synteza definicji biblijnej i definicji św. Bonawentury. Definicja ta orzeka, że sumienie jest wyraźnym świadectwem samego Boga²⁸. Bóg przemawia nieustannie do człowieka. Ciągłe dokonuje się swoisty dialog: Bóg – człowiek. Efektem tego dialogu jest głos Boga, który dociera do wnętrza człowieka, a tym samym kształtuje jego sumienie. Ojciec Święty mówi: „sumienie nie zamyka człowieka w niedostępnej i nieprzeniknionej samotności, ale otwiera go na wołanie, na głos Boga. W tym właśnie i w niczym innym kryje się tajemnica i godność sumienia, że jest ono miejscem, świętą przestrzenią, w której Bóg przemawia do człowieka”²⁹. Powyższe rozważania, a nade wszystko słowa encykliki ukazują wielką godność sumienia. Źródłem tej godności jest na pewno sam Pan Bóg, a co za tym idzie – Prawda. Bóg jest Prawdą i tę prawdę nam ofiarowuje. Ona to kształtuje sumienia i jest ich wierną strażniczką³⁰. Sumienie ma wielką moc. Wiąże wolność mocą i siłą prawdy. Nie ulega więc wątpliwości, że „źródłem godności sumienia jest zawsze prawda”³¹.

Tak jak z wolności czyni się często absolut, tak też sumieniu indywidualnych osób przyznaje się rangę najwyższej instancji osądu moralnego, która zdecydowanie i nieomylnie decyduje o tym, jak postępować, co jest dobre, a co złe³². W ten sam sposób człowiek odchodzi od podstawowej prawdy. Zagubienie tej wartości prowadzi w konsekwencji do zagubienia prawdy o człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boże. Zmiana koncepcji sumienia – to nie tylko odejście od prawdy, to również zatracenie samej istoty sumienia i jego wolności³³.

²⁷ VS 58.

²⁸ Por. VS 58.

²⁹ VS 58; por. Z. S. Iwański, *Godność osoby...*, s. 137–138.

³⁰ A. Boniecki, *Veritatis splendor*, „Tygodnik Powszechny” 1993, nr 41 (2309), s. 1, 6. Autor stwierdza, że „sumienie nie jest instancją stwarzającą dobro i że wobec tego musi ono być formowane w świetle prawdy”.

³¹ VS 63.

³² Por. VS 32. Takie propozycje ukazano, omawiając tezy postmodernizmu na temat upragnionego wyzwolenia od zewnętrznych norm i odsyłających człowieka do jego decyzji wewnętrznych jako ostatecznych.

³³ Por. VS 31. „To zagubienie prawdy o człowieku znalazło swój szczególny wyraz w subiektywistycznej koncepcji sumienia. [...] Jeśli jednak jednocześnie odchodzi się od prawdy o człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boże, to wówczas istnieje niebezpieczeństwo zafałszowania

Encyklika *Veritatis splendor* wskazuje na pojawiające się we współczesnym świecie, a promowane szczególnie przez postmodernistycznych myślicieli, takich jak Derrida czy Bauman, kreatywne interpretacje sumienia, oddalające się od tradycyjnego stanowiska Kościoła i jego Urzędu Nauczycielskiego³⁴. W myśl tych interpretacji sądy sumienia określa się mianem decyzji. Decyzje te dotyczą konkretnego, indywidualnego człowieka i wyrastają z jego własnych przemyśleń i postanowień. Oczywiście nie można się zgodzić z taką postawą. Prowadzi ona w swojej konsekwencji do uczynienia z sumienia jedynej i ostatecznej normy moralności³⁵.

Posumowując papieskie spojrzenie na człowieka, warto przypomnieć główną myśl *Veritatis splendor*: „Źródłem godności i prawdziwości sumienia jest i była zawsze prawda”³⁶. Człowiek jest wezwany, aby szukać prawdy i według niej sądzić. Ten cel, a jednocześnie zadanie, ma stać się dla każdego powołaniem życiowym. Jeżeli zabraknie, na skutek głoszonych teorii, potrzeby czy sensu poszukiwania prawdy, wówczas życie ludzkie utraci swój sens, stając się ciągłym zmaganiem o wytworzenie maksymalnie użytecznej przestrzeni absolutnej wolności.

2. SAMOWOLA CZY WOLNOŚĆ DLA...

Jak dla chrześcijańskiego nauczania o moralności podstawowym kryterium jest prawda, tak dla postmodernizmu, jak to już było pokazane, kryterium nie tylko koniecznym, ale i wystarczającym, jest wolność. To ona, jeżeli już jakaś prawda miałaby istnieć, pretenduje do miana absolutu postmodernizmu. W niniejszej części ukazane zostanie znaczenie wolności w sytuacji braku prawdy, a w przeciwstawieniu – papieskie nauczanie o wolności opartej na prawdzie.

2.1. Wolność w „bezprawdziu”

Czasy obecne ukazują nam bardziej niż kiedykolwiek dysharmonię pomiędzy wolnością a prawdą. Jesteśmy świadkami zjawiska, w którym zatracają się źródła autentycznej wolności, kiedy wolność odwraca się od prawdy. Wolność podcina swe własne korzenie przez to, że zwraca się przeciwko prawdzie. Zamiast oddać

samej istoty sumienia i jego wolności” (J. Nagórny, *Człowiek współczesny wobec prawdy. Wykład wygłoszony 29.08.1996 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, s. 17).

³⁴ VS 54.

³⁵ Por. VS 55. J. Nagórny mówi na ten temat: „Sumienie ludzkie zostało przez wielu współczesnych utożsamione z pierwszym lepszym «głosem» ludzkiej osobowości. W ten sposób rozpoznawana w sumieniu prawda o dobru nie ma już charakteru obiektywnego, bowiem zależy od subiektywnych pragnień czy też nastawień. Taka prawda jest «moją prawdą» i obowiązuje mnie jedynie dlatego, że wyrasta z mojej decyzji” (por. J. Nagórny, *Człowiek współczesny...*, s. 18). Por. także: Z. S. Iwański, *Godność osoby...*, s. 139–140.

³⁶ Por. VS 63.

się służbie na rzecz prawdy o człowieku, usiłuje poddać sobie tę prawdę. Nie tylko nie potwierdza i nie wyzwała samej siebie, lecz przeciwnie – niewoli samą siebie, marnieje i obumiera³⁷. Zjawisko postmodernizmu wyraźnie dowodzi, co zostało ukazane wcześniej, że prawda nie jest ważna. Liczy się tylko to, co jest dla człowieka użyteczne i atrakcyjne. Prawd tak rozumianych jest tyle, ilu jest ludzi. Każdy ma swoją własną i każdy ma prawo zgodnie z nią postępować. I każdy ma rację – jak trafnie podsumowuje to Stanisław Wielgus³⁸.

Jedną z cech istoty ludzkiej jest wolność, w której działania człowieka nabierają znaczenia etycznego i dają się zakwalifikować jako dobre czy złe³⁹. Dlatego pojęcie wolności, jak jest ono rozumiane w postmodernizmie, nie pozostaje bez wpływu na etykę tego nurtu jako całości.

Wizja wolności, kiedy nie ma już prawdy dla swojego postępowania, jest wizją totalnej wolności człowieka w obydwu jej aspektach: „wolności od” (prawdy, zasad), jak i „wolności do”, która przyjmuje czasem postać „do-wolności”. Wolność bez prawdy pozbawia człowieka związku z przekonaniem, które – uznawane za teksty – mogą być dowolnie interpretowane i zmieniane. W wolności tej człowiek zostaje pozbawiony jakichkolwiek ograniczeń, może korzystać z każdej nadarżającej się przyjemności⁴⁰. Jednak wolność pojęta jako prawo do pełnego wyrażania siebie przez nieograniczoną żadnymi normami ekspresję, wolność poza obiektywnymi wartościami jest wolnością pustą, gdyż – odcięta od zasad – nie prowadzi do osobowego rozwoju człowieka⁴¹.

Zygmunt Bauman, jak to jeszcze niżej rozważymy, określa społeczeństwo współczesne jako społeczeństwo konsumpcyjne. W społeczeństwie tym panuje „wolność konsumpcyjna”, która jest ujściem dla dążności do samopotwierdzenia i opiera się na grze rynkowej. Zauważa przy tym, że „im mniej wolności w innych

³⁷ Por. T. Styczeń, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, „Ethos” 1994, nr 1–2 (25–26), s. 15; A. Maryniarczyk, *Wolność i prawda*, [w:] *Wolność we współczesnym świecie*, Lublin 1997, s. 309–310.

³⁸ Por. S. Wielgus, *Prawda was wyzwoli*, Lublin 1996, s. 2.

³⁹ Warto tu nawiązać do zdania Karola Wojtyły na temat znaczenia wolności w ludzkim działaniu: „Wolność jest korzeniem stawania się człowieka dobrym lub złym poprzez czyny, jest korzeniem samego *feri* ludzkiej moralności”. Wolność więc stanowi podstawę działania ludzkiego jako *actus humanus* (K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1993, s. 147).

⁴⁰ J. Zabielski, *Wolność a prawa człowieka...*, s. 79–80.

⁴¹ I. Ziemiński, *Postmodernizm...*, s. 148–149. Jednak Z. Bauman, rozważając możliwość istnienia moralności bez etyki, stwierdza optymistycznie: „Być może prawo etyczne [wyrażające się we wszelkiego rodzaju normach i zasadach] było nie tyle ramą, jaka ratowała standardy moralne przed rozpadnięciem się, co stalową klatką, uniemożliwiającą owym standardom rozwój, do jakiego były zdolne. [...] Być może z chwilą, gdy troską człowieka przestanie być przestrzeganie zasad, będą mogli – będą musieli – ludzie stanąć oko w oko z niedającym się ukryć faktem ich moralnej autonomii i z faktem, że autonomia ta oznacza ich moralną odpowiedzialność” (Z. Bauman, *Dwa szkice...*, s. 75). Można z tego wywnioskować, że prawdziwa wolność to odrzucenie zasad, pozwalające człowiekowi być odpowiedzialnym, a więc ponosić skutki swego postępowania.

sferach (produkcji, polityce, samorządu lokalnego), tym większy społeczny nacisk na rozszerzenie wolności konsumpcji, niezależnie od jej kosztów⁷⁴².

Wolność taka jest wolnością pojedynczych wyborów, bez próby dotarcia do obiektywnych fundamentów. Staje się więc subiektywną wolnością totalną, nieznoszącą sprzeciwu zarówno ze strony drugiej jednostki, jak i roszczących sobie prawo do obiektywności zasad. „Fragmentacja, epizodyczność i wieloznaczność życia mają swoje strony przyjemne: przynoszą one być może mylące, ale błogie poczucie wolności, nieskrepowania, szans nigdy nie wyczerpanych, nieostateczności żadnej z klęsk i obfitości niewypróbowanych jeszcze przyszłych rozkoszy. Ale ma też aspekty dręczące i ponure. Nie tylko przyszłość, ale i przeszłość są organicznie niepewne. Nie ma pewności, co się stanie jutro, ale nie ma też zaufania do tego, co robiło się wczoraj, a i do dzisiejszych następstw wczorajszych czynów⁷⁴³.

Postmodernistyczna niepewność co do prawdy i fascynacja pozorem wolności nie pozostają bez wpływu na wizję człowieka, tak jako jednostki, jak i społeczności.

2.2. Wolność w nauczaniu Jana Pawła II

W omawianiu nauki Jana Pawła II na temat prawdy często zauważane były jego nawiązania do wolności. Chciejmy teraz bliżej przyjrzeć się temu, w jaki sposób propozycje postmodernistycznej koncepcji totalnej wolności znajdują opór w papieskim nauczaniu na temat wolności opartej na prawdzie, której źródłem jest Jezus Chrystus, a która to wolność pozwala wyjść poza własne pragnienia, wyzwalać człowieka od utraty siebie.

Nie ulega wątpliwości, że zarówno w świetle encykliki *Veritatis splendor*, jak i innych dokumentów Kościoła prawda stanowi źródło istnienia autentycznej wolności. W każdej sytuacji prawda jest i być musi na pierwszym miejscu. Nie ma bowiem prawdy bez wolności. Jednakże sformułowanie ewangeliczne jest bardzo jasne – prawda jest warunkiem wolności, nie odwrotnie⁴⁴. Pytania o prymat prawdy i jej poszukiwania nie można sobie wyobrazić bez wolności⁴⁵. Wybór prymatu prawdy lub absolutyzacja wolności dokonuje się w konkretnych decyzjach człowieka: „Związawszy się sam prawdą jako podmiot poznania do jej uznania, człowiek, jako podmiot wolności, może ją zaafirmować aktem wyboru. Może ją także aktem swego wyboru zanegować. Może – tak, może – nie. Jest wolny, lecz jest to wolność w matni prawdy. W matni, w której podmiot zamyka sam siebie

⁴² Z. Bauman, *Wolność*, Kraków 1995, s. 116.

⁴³ Z. Bauman, *Dwa szkice...*, s. 38.

⁴⁴ Por. J. A. Kłoczowski, *Złote runo wolności*, „Znak” 1991, nr 8 (435), s. 22.

⁴⁵ Por. A. Siemianowski, *Wolność a prawda*, [w:] „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1996, t. 29, s. 158.

swym własnym aktem poznania prawdy, w tym prawdy o sobie⁴⁶. Ten sam autor, omawiając prymat prawdy nad wolnością, wskazuje również na charakterystyczne zjawisko budowania człowieka w człowieku, o czym już też w niniejszej pracy była mowa. Warunkiem istnienia tego prymatu prawdy nad wolnością, czyli budowania człowieka w człowieku, jak wskazuje sam autor, jest nieustanne poddawanie się wolności prawdzie, oddawanie się jej na służbę. Wszak człowiek jest postacią centralną procesu: wolność – prawda⁴⁷.

Chrześcijańskie rozważania nad wolnością rozpocząć trzeba od stwierdzenia, że pierwszym źródłem wolności jest udział człowieka w życiu i miłości Boga jako Stwórcy, który wzywa do wolnej odpowiedzi.

Jedną z głównych tez o wolności w postmodernizmie jest wolność w decydowaniu o dobru i złu. Tymczasem Papież przypomina: „Poprzez biblijny obraz (Rdz 2, 16–17) Objawienie poucza nas, że władza decydowania o dobru i złu nie należy do człowieka, ale wyłącznie do Boga⁴⁸. Ta podstawowa zasada – istnienie Boga jako Stwórcy i Tego, który decyduje o dobru – stanowi podstawową prawdę, która jest fundamentem wolności. Odejście od tego fundamentu jest chęcią oddania jednostce i jej rozumowemu osądowi decyzji o tym, co jest prawdą i dobrem. „Zapomniano jednak o zależności rozumu od Mądrości Bożej oraz o konieczności – w obecnym stanie upadłej natury – Bożego Objawienia w poznaniu prawd moralnych, także tych, które należą do porządku naturalnego; doszło do teorii całkowitej suwerenności rozumu w dziedzinie norm moralnych⁴⁹. Teoria ta, choć występująca pod innymi określeniami, jest obecna w myśli postmodernistów, choćby Derridy (zasada majsterkowicza, decydującego o kształcie prawdy) czy Rorty’ego (prawda pożyteczna).

Prawda zakłada istnienie autentycznej wolności, ale narzędziem realizowania tej prawdy jest wolność. Wolność prawdę uwypukla. Wolność wprowadza prawdę w czyn. Wolność z prawdą jest ściśle złączona, bo czyni człowieka prawdziwie wolnym⁵⁰. Wolność za punkt najwyższy przyjmuje szczerze i otwarte uznanie prawdy jako wartości najwyższej⁵¹. Jan Paweł II przypomina tutaj, że „wolność przyporządkowana Prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobru. Dobrem osoby jest istnienie w Prawdzie i czynienie Prawdy⁵². Wybrać dobro

⁴⁶ T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 71.

⁴⁷ Por. tamże, s. 97.

⁴⁸ VS 35.

⁴⁹ Tamże; por. FR 80; A. Scola, *Ludzka wolność a prawda w świetle encykliki „Fides et ratio”*, [w:] Jan Paweł II, „*Fides et ratio*”. *Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin 2003, s. 202–206.

⁵⁰ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie Komisji i Trybunału Praw Człowieka – Strasburg*, [w:] *Przemówienia i homilie...*, s. 234.

⁵¹ Por. VS 87.

⁵² VS 84.

– Prawdę – to przede wszystkim zwrócić się do Chrystusa, tak jak uczynił to młodzieniec z Ewangelii⁵³. Wybrać dobro to znaczy też przyjąć przykazania – Dekalog. Istotnym elementem jest także przyjęcie Chrystusowego Kazania na Górze⁵⁴. Wolność nigdy nie może istnieć sama, musi się opierać na prawdzie⁵⁵.

Wielkość idei wolności we współczesnym świecie jest bezdyskusyjna. Wolność słowa, wyboru, nauki, sztuki pojawia się w codziennym życiu każdego człowieka. Wolność warunkuje nasze postępowanie i stanowi o istocie człowieka. Jak mówi *Veritatis splendor*: „Ludzkie problemy najszerzej dyskutowane i rozmaicie rozstrzygane we współczesnej refleksji moralnej sprowadzają się wszystkie – choć na różne sposoby – do zasadniczej kwestii: do kwestii wolności człowieka”⁵⁶.

W powszechnym rozumieniu wolność to możliwość podejmowania decyzji zgodnie z własną wolą, nieskrępowanego działania, uwarunkowana ogółem czynników społeczno-moralnych. Podmiotem realizowania się tak rozumianej wolności jest człowiek. Państwo będzie wolne tylko za sprawą człowieka, który o tę wolność walczy. Świat będzie wyzwolony z wszelkiego zła, jeśli człowiek będzie zabiegał o dobro i pokój. Wolność decyduje o życiu i egzystencji każdego człowieka. Kardynał Karol Wojtyła mówił, że „wolność jest korzeniem stawania się człowieka dobrym lub złym poprzez czyny, jest korzeniem samego *feri* ludzkiej moralności. Wolność wchodzi w sprawczość, a przeto stanowi o działaniu człowieka jako o strukturze zasadniczo odrębnej od wszelkiej innej postaci dynamizmu, od wszystkiego, co w człowieku li tylko się dzieje. Wraz ze sprawczością – przez realne zawieranie się w niej – wolność stanowi nie tylko o samym działaniu, o czynie, którego osobowe «ja» samo jest sprawcą, ale stanowi o dobru lub złu moralnym, czyli o stawaniu się człowieka jako człowieka dobrym lub złym”⁵⁷.

I właśnie tu uwidacznia się wielka wolność człowieka, kiedy swoim postępowaniem w prawdzie potrafi dać wyraz swojej wolności. Dlatego Wojtyła nadaje wielką rangę czynom ludzkim. Mówi, że to one decydują o indywidualnym *feri* każdej osoby. To one czynią człowieka dobrym lub złym. To one tworzą – budują nowego człowieka. W czym jednak tkwi fenomen natury wolności, że ma taką moc czynienia człowieka dobrym lub złym w jego czynach?

Karol Wojtyła nazywa owo spełnianie się wolności w czynie spełnieniem osoby w czynie. Mówi: „Spełnienie osoby w czynie zależy od czynnego i wewnątrztwórczego zespolenia prawdy z wolnością. [...] Spełnianie wolności w prawdzi-

⁵³ Por. J. Nagórny, *Przesłanki biblijne moralności chrześcijańskiej*, [w:] „*Veritatis splendor*”. *Przesłanie moralne Kościoła*, red. B. Jurczyk, Lublin 1994, s. 105.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ Por. S. Kowalczyk, *Koncepcja wolności odpowiedzialnej w encyklice „Veritatis splendor”*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Lublin 1997, s. 334.

⁵⁶ VS 31.

⁵⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 148.

wości – czyli na zasadzie relacji do prawdy – jest równoznaczne ze spełnieniem osoby⁵⁸.

Podobnie brzmi nauczanie papieskie, zwłaszcza w encyklice *Veritatis splendor*, w której Ojciec Święty uczy, iż wolność wypływa od Boga i z Bogiem współpracuje. Jako dar Boży jest wartością samą w sobie pozytywną. Dlatego też człowiek ciągle nękanym jest przynagleniem, aby tę wolność ukierunkowywać na dobro. Odzwierciedleniem, obrazem tego dobra będą zawsze czyny każdego człowieka. Wówczas nie będzie zagrożenia, że wolność osoby może przerodzić się w dowolność. Dobre czyny ubogacają i doskonalą człowieka. Są one też drogą do osiągnięcia doskonałości, którą Jan Paweł II nazywa wręcz błogosławioną doskonałością⁵⁹. Tak rozumianej i realizowanej wolności nigdy nie zagrozi popadnięcie w nieskrępowaną dowolność. Współpraca z Bogiem Stwórcą i Jego łaską zapewnia, że człowiek, korzystając z wolności, zawsze będzie potrafił zatrzymać się przed owym „drzewem poznania” i w ten sposób nigdy nie wejdzie w świat dowolności i czynienia do woli tego, na co ma ochotę.

Jako poważne naruszenie wolności widzi Jan Paweł II zjawisko przyzwolenia (w imię wolności właśnie) na tworzenie prawa przeciw życiu, poprzez legalizację takich praktyk jak aborcja czy eutanazja⁶⁰.

Encyklika *Veritatis splendor* ukazuje wolność człowieka w powiązaniu z wolnością Bożą. Wynika stąd, że fundamentem natury wolności człowieka jest jej wzorowanie się na wolności Bożej. Z niej czerpie i dzięki posłuszeństwu Bożemu prawu w niej tkwi⁶¹.

Często w postmodernizmie uważa się prawo, także prawo Boże, za ograniczenie ludzkiej wolności. Jak mówi Ojciec Święty: „Wolność człowieka i Boże prawo nie są ze sobą sprzeczne, ale przeciwnie – wzajemnie się do siebie odwołują”⁶². Wolność i prawo Boże spotykają się nieustannie i nieustannie się też przenikają – czego efektem jest posłuszeństwo człowieka wobec Boga. Jan Paweł II uczy, że „wolność człowieka i prawo Boże spotykają się i są powołane, aby się wzajemnie

⁵⁸ Tamże, s. 217.

⁵⁹ Por. VS 71.

⁶⁰ Tematy te porusza Papież zwłaszcza w swej encyklice *Evangelium vitae* (nr 58–67), a także w innych swoich dokumentach. Zob. m.in.: Jan Paweł II, *Przesłanie do Pani Nafis Sadik, Generalnego Sekretarza Międzynarodowej Konferencji ONZ na temat Zaludnienia i Rozwoju w Kairze z 18 marca 1994 roku*, [w:] *Wybór listów...* Analizując ten tekst, Tadeusz Styczeń stwierdza: „konkluzja przygotowywanych na konferencję [w Kairze – przyp. RS] materiałów brzmi: należy się rozstać z etyką w jej dotychczasowym rozumieniu, na rzecz strategii «zdrowego utylitaryzmu» (proporcjonalizmu) i jemu wyłącznie przyznać miano etyki. Tego samego oczekuje się od Kościoła, wołając, by nadażył za współczesnością” (T. Styczeń, *Wolność z prawdy żyje...*, s. 16). Por. także: tenże, *Wolność i prawo za czy przeciw życiu? Etyka wobec „nieskuteczności” prawdy*, „Ethos” 1990, nr 3–4 (11–12), s. 39 n; M. Wolicki, *Koncepcja wolności a postawa wobec życia w świetle encyklik Jana Pawła II*, [w:] *Wolność we współczesnym świecie*, s. 320 nn.

⁶¹ Por. VS 42.

⁶² VS 17.

przenikać, czego wyrazem jest dobrowolne posłuszeństwo człowieka wobec Boga oraz bezinteresowna dobroć Boga wobec człowieka⁶³. W encyklice *Fides et ratio* Papież pisze: „ze stronic Biblii wylania się wizja człowieka jako *imago Dei*, która zawiera konkretne wskazania dotyczące jego istoty i wolności oraz nieśmiertelności jego ducha. Skoro świat stworzony nie jest samowystarczalny, to wszelkie złudne poczucie autonomii, ignorujące zasadniczą zależność każdego stworzenia – w tym także człowieka – od Boga, prowadzi do dramatów, które udaremniają rozumne poszukiwanie harmonii i sensu ludzkiego istnienia⁶⁴.”

Analizując pojęcie wolności, Jan Paweł II często odwołuje się – podobnie jak przy omawianiu prawdy – do Chrystusa jako jej źródła. Ojciec Święty bardzo wyraźnie ukazuje naturę wolności w osobie Jezusa Chrystusa. Przytacza tutaj fragment Listu do Galatów: *Ku wolności wyzwolił nas Chrystus* (Ga 5, 1). Chrystus jest wyzwolicielem, On wie, że wolność potrzebuje wyzwolenia, ku wolności więc nas wyswobodził⁶⁵.

Sens i istota wolności dopełniają się w krzyżu Chrystusa, w zbawiennym w swoich skutkach „*Pragnę*” (J 19, 28). W encyklice *Veritatis splendor* Papież ukazuje obrazowo związek wolności z ofiarą krzyżową Chrystusa w słowach: „Jego ukrzyżowane ciało to pełne objawienie nierozzerwalnej więzi między wolnością a prawdą⁶⁶”. W dalszej części encykliki przedstawia to w sposób jeszcze bardziej wyraźny: „Chrystus ukrzyżowany objawia autentyczny sens wolności, w pełni go realizuje poprzez całkowity dar z siebie⁶⁷”. Łączność z Chrystusem ukrzyżowanym, nieustanna kontemplacja Jego osoby mają stać się drogą życiową każdego chrześcijanina. Taką drogę wyznacza Papież też Kościołowi, jeśli chce on w pełni zrozumieć istotę wolności⁶⁸. Ojcu Świętemu bardzo zależy na tym, aby nie zniweczyć Chrystusowego krzyża (por. 1 Kor 1, 17). Aby każdy chrześcijanin, korzystając z wygod i uciech tego świata, nie zapomniał o paschalnym znaczeniu krzyża, o tym, co dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe (por. Rz 12, 2)⁶⁹.

Określenie natury wolności prowadzi do głębszych refleksji łączących wolność z prawdą. By móc jednak mówić o syntezie wolności i prawdy, trzeba ukazać w sposób bardzo wyraźny istotę zarówno wolności, jak i prawdy. Ojciec Święty mówi, iż to Chrystus objawia przede wszystkim, że warunkiem autentycznej

⁶³ VS 41. por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu „Libertatis conscientia”*, 25–26, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 252 n.

⁶⁴ FR 80.

⁶⁵ Por. VS 86; G. Cottier, *Wolność i prawda*, „Ethos” 1990, nr (3–4) 11–12, s. 35.

⁶⁶ VS 87.

⁶⁷ VS 85; por. KKK 1741.

⁶⁸ Por. S. Mojek, *Maksymalizm moralny*, [w:] „*Veritatis splendor*”. *Przesłanie moralne...*, s. 125.

⁶⁹ Por. tamże, s. 124.

wolności jest szczerze i otwarte uznanie prawdy: *poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli* (J 8, 32).

Omawiając w encyklice *Veritatis splendor* błędne hipotezy na temat wolności, Jan Paweł II pragnie je skorygować. Z jednej strony odrzuca skrajny wymiar wolności, a z drugiej – broni jej zakwestionowania⁷⁰. Współczesna nauka, szczególnie ta, która zajmuje się człowiekiem – antropologia, dostarcza również często wielu błędnych hipotez na temat wolności. Zwraca się uwagę na uwarunkowania psychologiczne i społeczne, które kształtują postawę człowieka wobec wolności we współczesnym świecie. O problemie tym mówi również *Veritatis splendor*: „Dyscypliny naukowe określane wspólnym mianem «nauk o człowieku» słusznie zwróciły uwagę na uwarunkowania natury psychologicznej i społecznej, które wpływają na sposób, w jaki człowiek korzysta z wolności”. Badania nad powyższymi zależnościami są jak najbardziej potrzebne i wskazane. W badaniach tych trzeba jednak być ostrożnym, trzeba umieć zachować pewne granice. Często bowiem dzieje się tak, że „niektórzy [...] posuwają się dalej i wychodząc poza uprawnione wnioski, jakie można wyciągnąć z tego rodzaju obserwacji, podają w wątpliwość lub wręcz negują samą realność ludzkiej wolności”⁷¹. Encyklika *Veritatis splendor* do tego typu hipotez i analiz odnosi się krytycznie. Dokument stwierdza, że krytyczne rozeznanie hipotez na temat wolności może się dokonać jedynie w świetle fundamentalnej zasady, że prawda jest źródłem wolności⁷².

3. SPOŁECZEŃSTWO

Człowiek, jako istota realizująca się w swoim działaniu, jest w sposób naturalny związany z innymi ludźmi i pozostaje z nimi w relacjach, które są zwrotne. Dlatego w tym miejscu rozważań o człowieku pragniemy przedstawić koncepcje społeczne, jakie są proponowane przez myślicieli postmodernistycznych. Następnie omówimy zadania i znaczenie społeczeństwa w nauczaniu Jana Pawła II. Rozważania te mają służyć wykazaniu różnic w pojmowaniu człowieka jako istoty społecznej, jakie zachodzą między ponowoczesną etyką a nauczaniem Papieża.

3.1. Postmodernistyczne społeczeństwo

W kręgu zainteresowania myśli postmodernistycznej znalazło się także ludzkie społeczeństwo, co więcej – jak już zostało powiedziane wcześniej – właśnie od analizy współczesnego społeczeństwa, dokonanej przez Lyotarda w *Kondycji*

⁷⁰ Por. VS 33; zob. F. Greniuk, *Wolność a prawo*, [w:] „*Veritatis splendor*”. *Przesłanie moralne...*, s. 34.

⁷¹ VS 33.

⁷² Por. VS 34.

postmodernistycznej, rozpoczyna się szerokie stosowanie nazwy „postmodernizm”. Przyjrzyjmy się więc cechom ponowoczesnego społeczeństwa.

Fundamentem kondycji współczesnego społeczeństwa są wielkie przemiany społeczne, jakie przyniosła w Europie Wielka Rewolucja Francuska, a w Ameryce Północnej wojna o niepodległość i powstanie Stanów Zjednoczonych. Współcześnie hasła tych ruchów są radykalizowane, co związane jest z zastąpieniem jednolitego autorytetu wielością autorytetów cząstkowych, wzajemnie niezwiązanych, a czasem sprzecznych, przy czym każdy z nich ma ambicję być jedynym, co jest skutkiem zagubienia prawdy⁷³.

W społeczeństwie tym powszechne jest dążenie do indywidualizacji życia, co, jak widzieliśmy, nie pozostaje bez związku z wizją człowieka. Człowiek działa więc dla siebie, jest jakby tylko przypisany do społeczeństwa, coraz mniej czując się jego częścią. Chcąc jednak być obecnym w przestrzeni społecznej, musi wchodzić w relacje z jednostkami posiadającymi, podobnie jak on, własną prawdę. Stąd podstawą istnienia jakichkolwiek więzi społecznych jest kompromis jako jedyna przestrzeń współdziałania⁷⁴. Dopowiadając do tego, Derrida stwierdza, że nie można z tego możliwego kompromisu stworzyć obiektywnej przestrzeni dla relacji społecznych, gdyż niemożliwe jest stworzenie obiektywnego słownika, więc każdy dialog skazany jest na nietrwałość, tak jak nietrwały jest jego kontekst⁷⁵.

Ekonomiczną formą postmodernistycznego społeczeństwa jest kapitalizm, który przez myśliciela tego nurtu, Zygmunta Baumana, definiowany jest jako „forma społeczna, gdzie podstawowe formy ekonomiczne każdej społeczności ludzkiej realizowane są w ten sposób, że o wyborze pomiędzy niewielkimi i ograniczonymi zasobami rostrzyga kalkulacja ekonomiczna środków i celów”⁷⁶.

Przy uznaniu wolności konsumpcyjnej drugi człowiek staje się narzędziem, którym można operować; zrównuje się człowieka z rzeczami, to znaczy zmierza się do postawienia jednych w uprzywilejowanej pozycji podmiotów, podczas gdy innych sprowadza się do poziomu przedmiotów. Następuje więc odejście od prawdy o równości ludzi, o tyle paradoksalne, że dokonujące się pod hasłem tejsze równości⁷⁷.

Istotnym zagadnieniem dla teorii społecznej jest znaczenie państwa, które spełniać będzie oczekiwania postmodernistycznego zamysłu. Zygmunt Bauman zauważa, że zanika tendencja modernistycznego państwa do skupiania i podporządkowywania sobie wszystkich procesów społecznych, co dawało państwu szczególne miejsce wśród wszystkich instytucji, ale też narażało je na kryzysy na-

⁷³ Por. Z. Bauman, *Wolność*, s. 48–49.

⁷⁴ Por. R. Rorty, *Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta*, „Etyka” 1993, nr 26, s. 126–127.

⁷⁵ Por. J. Derrida, *Pismo filozofii*, Kraków 1993.

⁷⁶ M. Emminson, *The Economy*, cyt. za: Z. Bauman, *Wolność*, s. 55.

⁷⁷ Por. Z. Bauman, *Wolność*, s. 55–57.

tury politycznej. Postmodernistyczny model państwa powstał z niezadowolenia, „które w przeszłości kumulowało się w zbiorowe procesy polityczne i kierowało przeciw państwu, a które teraz zostaje rozproszone i przekładane jest na samorefleksję podmiotów działania, stymulując dalsze rozproszenia i autonomię”⁷⁸. Widać więc, że w baumanowskiej teorii państwa następuje zerwanie z jednoczącym charakterem państwa, a proces rozproszenia prowadzić ma do całkowitego zaniku konieczności istnienia państwa jako agencji szczególnej.

Bauman przedstawia kilka typów postmodernistycznych form polityki, które stopniowo zaczną dominować:

- polityka plemienna, która prowadzi do kolektywnego utwierdzenia samokonstruujących się akcji podmiotu działania (zaangażowanie wyrażające się przez symboliczne manifestowanie członków wspólnoty; trwanie takiej wspólnoty zależy wyłącznie od rozwijania przywiązania uczuciowego);

- polityka pragnień, w której poszczególne agendy walczą poprzez kuszenie członków społeczności celami spełniającymi ich marzenie o lepszym życiu;

- polityka obaw, która jest dopełnieniem polityki pragnień i opiera się na niepewności co do słuszności rad tamtego typu polityki, podejrzeń, że propozycje ukrywają jakieś zagrożenia;

- polityka pewności, która polega na produkowaniu i manipulowaniu zaufaniem, poprzez umiejętne operowanie pragnieniami i obawami (tu głównym kryterium osądu staje się subiektywna wiarygodność i przyjmowanie poglądów ekspertów).

Jak widać, wymienione wyżej typy polityki przenikają się wzajemnie i uzupełniają⁷⁹.

3.2. Społeczność ludzka w nauczaniu Papieża

Jan Paweł II w swej nauce o człowieku podejmuje także rozważania na temat właściwego modelu społeczeństwa, który będzie służył normalnemu rozwojowi człowieka. Ojciec Święty zauważa potrzebę „zdrowej teorii państwa”. Twierdzi, że demokracja opiera się na filarach, którymi są wartości i prawa człowieka.

Ustroje demokratyczne bywają dziś często sprowadzane do zespołu reguł, które nie są w wystarczający sposób zakorzenione w niezwykłych wartościach. W aktualnej kulturze demokratycznej rozpowszechnił się również pogląd, iż porządek prawny społeczeństwa winien być zbudowany wyłącznie na tym, co większość obywateli stosuje i uznaje za moralne. Warunkiem współczesnej demokracji czyni się relatywizm moralny, gdyż rzekomo gwarantuje on ludziom wzajemną tolerancję, szacunek, uznanie decyzji większości. Zaś obiektywne normy moralne

⁷⁸ Z. Bauman, *Socjologiczne teorie...*, s. 18.

⁷⁹ Por. tamże, s. 19–20.

prowadzą jakoby do autorytaryzmu i nietolerancji⁸⁰. Występując przeciw proponowanemu także przez postmodernizm pragmatyzmowi, Jan Paweł II stwierdza, że „doprowadził on do ukształtowania się pewnej koncepcji demokracji, w której nie ma miejsca na jakiegokolwiek odniesienia do zasad o charakterze aksjologicznym, a więc niezmiennych: o dopuszczalności lub niedopuszczalności określonego postępowania decyduje tu głosowanie większości parlamentarnej”⁸¹.

Niebezpieczeństwo demokracji polega zatem na możliwości „dyktatury większości”, a także na podawaniu w wątpliwość przez ową większość jej fundamentu etycznego. Jednak fundamentem wartości popieranym przez demokrację „nie mogą być tymczasowe i zmienne «większości» opinii publicznej, ale wyłącznie uznanie obiektywnego «prawa moralnego», które jako prawo naturalne, wpisane w serce człowieka, jest normatywnym punktem odniesienia także dla prawa cywilnego”⁸². Papież akcentuje bardzo mocno, że „demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”⁸³. Przemawiając w Gnieźnie do prezydentów państw Europy Środkowej, Papież podkreślił, że „dziś stoją przed odpowiedzialnymi za politykę ogromne zadania. Umacnianie instytucji demokratycznych, rozwój gospodarczy, współpraca międzynarodowa – wszystkie te działania osiągną swój prawdziwy cel tylko wówczas, gdy zapewnią taki poziom życia, który pozwoliłby człowiekowi rozwijać wszystkie wymiary jego osobowości”⁸⁴. Działalność polityczna ma na celu nie tyle zapewnienie odpowiedniego standardu ekonomicznego, ale przede wszystkim ma służyć człowiekowi i jego godności.

Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie praworządnym, zaś obowiązujące prawo nie może lekceważyć lub stać w sprzeczności z prawem moralnym. „Tak więc w trosce o przyszłość społeczeństwa i rozwój zdrowej demokracji trzeba pilnie odkryć na nowo istnienie wartości ludzkich i moralnych, należących do samej istoty i natury człowieka, które wynikają z prawdy o człowieku oraz wyrażają i chronią godność osoby: wartości zatem, których żadna jednostka, żadna większość ani żadne państwo nie mogą tworzyć, zmieniać ani niszczyć, ale które winny uznać, szanować i umacniać”⁸⁵. Nauczanie papieskie staje więc

⁸⁰ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis” z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia „Populorum progressio”* [dalej: SRS], Watykan 1988, nr 70.

⁸¹ FR 89. Szczególnie groźną konsekwencją, już zaznaczoną wyżej, jest zgoda na sankcjonowanie zamachów na podstawowe ludzkie prawo do życia, co wyraża się w aborcji oraz eutanazji.

⁸² Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”* [dalej: EV], Katowice 1995, nr 70.

⁸³ CA 46; zob. Jan Paweł II, *List „Il recente consistoro” w sprawie zagrożenia życia ludzkiego*, [w:] *Wybór listów...*, t. 1, s. 161 n; tenże, *List do głów państw „The Commonwealth of Nations”*, [w:] *Wybór listów...*, t. 1, s. 164 n; por. J. Tischner, *Czytając „Veritatis splendor”*, Kraków 1994, s. 58.

⁸⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do prezydentów siedmiu państw Europy Środkowej*, [w:] *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. Przemówienia z Pielgrzymki Apostolskiej Ojca Świętego do Polski w 1997 roku*, Ząbki 1997, s. 70.

⁸⁵ EV 71.

konsekwentnie w obronie obiektywnej prawdy, nawet przed dyktatem większości, którą tak upodobali sobie myśliciele ponowoczesni – jako źródło społecznej prawdy, mającej obowiązywać w życiu społecznym.

Ojciec Święty wskazuje na jeszcze inne niebezpieczeństwo. Jego zdaniem, są ludzie, którzy sądzą, że posiadli tajemnicę doskonałej organizacji społecznej, eliminującej zło. Uważają oni, iż mogą stosować wszystkie środki, także przemoc czy kłamstwo, by ją urzeczywistnić. Polityka staje się wówczas „świecką religią”, która ludzi się, że buduje w ten sposób raj na ziemi⁸⁶. Łatwo jednak zauważyć, jak daleko w mentalności tych ludzi wolność odstępiała od prawdy. W świecie bez prawdy – stwierdza Papież – wolność traci swoją treść, a człowiek zostaje wystawiony na pastwę namiętności oraz jawnych lub ukrytych warunków⁸⁷. Wolność bowiem, ku której wyswobodził nas Chrystus (por. Ga 5, 1), pobudza do stania się sługami wszystkich. W ten sposób proces rozwoju i wyzwolenia konkretyzuje się w praktyce miłości i służy bliźniemu. „Tam bowiem, gdzie brak prawdy i miłości, proces wyzwolenia prowadzi do uśmiercenia wolności, która utraci wszelkie wsparcie”⁸⁸. Budowanie społeczeństwa na fałszywym obrazie człowieka, na fałszywej antropologii, jak choćby tej opartej na przesłance o całkowitej autonomii prowadzącej do alienacji, jaka jest obecna w myśli ponowoczesnej, prowadzić będzie do upadku jedności i solidarności międzyludzkiej, a w konsekwencji człowiek utraci swoje człowieczeństwo.

Papież ukazuje, że podstawą zdrowego społeczeństwa jest wyjście poza zapatrzenie w siebie, poza popularny w ponowoczesności indywidualizm. Ojciec Święty przeciwstawia mu solidarność społeczną.

Człowiek jest podstawą każdego systemu, zarówno etycznego, jak i społecznego. I każdy system wywiera na niego wpływ. Przedstawiając propozycje antropologii postmodernistycznej, zauważono wiele zagrożeń, ale równoczesna analiza nauczania papieskiego pozwala znaleźć odpowiedzi, jakich udziala współczesnemu, zagubionemu w wielości wizji człowiekowi Jan Paweł II.

Różnice antropologiczne między postmodernizmem a nauczaniem papieskim wynikają z przedstawionych wcześniej różnic w spojrzeniu na prawdę. W postmodernizmie człowiekowi i jego sumieniu zostało przypisane prawo tworzenia prawdy. Podstawową kategorią i wystarczającą normą postępowania człowieka – zarówno w działaniu jednostkowym, jak i społecznym – jest wolność. Absolutyzacja tej wartości stwarza jednak wiele niebezpieczeństw dla człowieka. Ich przejawem jest zatracenie sensu życia i poszukiwanie jego substytutów w wartościach konsumpcyjnych, czemu sprzyja technicyzacja całej sfery ludzkiego życia.

⁸⁶ Por. CA 25.

⁸⁷ Por. CA 46; Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 109.

⁸⁸ SRS 46.

Tej wizji wolności, która ostatecznie prowadzić może do reifikacji człowieka, nauczanie Jana Pawła II, jak to ukazano, przeciwstawia wizję wolności, która nie jest wartością absolutną, ale której granice stanowi prawda. Tak widziana wolność jest wartością konieczną, ale nie wystarczającą dla rozwoju człowieka jako osoby. Oparcie się na obiektywnej prawdzie, której źródłem jest, jak uczy Papież, sam Bóg, pozwala człowiekowi być prawdziwie wolnym, bez utraty sensu swego życia, więcej – właśnie prawda, uosobiona w Chrystusie, jest sensem życia.

Dzięki wolności opartej na prawdzie człowiek zdolny jest budować autentyczne więzi społeczne. Bez prawdy dochodzi w totalnej wolności do zatomizowania społeczeństwa i rozsadzenia wszelkich relacji międzyludzkich, które – co widać w nurtach postmodernistycznego neopragmatyzmu – zdążają w kierunku doraźnych kontaktów użytkowych. Dopiero dzięki akceptacji wizji człowieka i jego wolności ograniczonej obiektywną prawdą możliwe jest budowanie społeczeństwa, w którym dokonywać się może prawdziwy rozwój człowieka, a które Papież nazywa często – cywilizacją miłości.

Cywilizacja ta dla swej realizacji potrzebuje odejścia od proponowanego przez postmodernizm modelu człowieka, zamkniętego w kręgu swoich potrzeb, zamkniętego na wszystko, co ostateczne, przekraczające doczesność. Te dwie wizje człowieka wyrażają się następnie w różnych koncepcjach kultury, będących praktyczną konsekwencją etyki i antropologii.

ROZDZIAŁ CZWARTY

KULTURA JAKO MANIFESTACJA TEORETYCZNYCH ZAŁOŻEŃ

Ukazując postmodernistyczną wizję etyki, prawdy i człowieka, pragniemy na koniec zaprezentować praktyczne znaczenie teoretycznych założeń. W tym celu trzeba nam przyjrzeć się ponowoczesnej kulturze jako praktycznemu rozwinięciu przyjętych i omówionych teorii, tym bardziej że większość postmodernistycznych wizji da się zauważyć dopiero w zastosowaniu – tu staje się szczególnie widoczne ich przeciwieństwo w stosunku do chrześcijańskiego nauczania i chrześcijańskiej *praxis*.

Przedstawimy najpierw ogólne spojrzenie na kulturę jako miejsce wyrażania się człowieka i miejsce jego rozwoju. Zaprezentujemy obraz współczesnej kultury, gdzie obydwa nurty są widoczne. A ponieważ istotnym składnikiem kultury jest religia, dlatego też omówimy stosunek postmodernizmu i chrześcijaństwa do istniejących religii, a także niebezpieczeństwo, jakie niesie ze sobą „nowa religia” świata ponowoczesnego.

W dalszej części omówione zostaną dwie kwestie szczegółowe, wyraźnie akcentowane przez autorów podejmujących tę tematykę: przeciwstawione zostaną mianowicie dwie koncepcje wychowania człowieka, związane z oboma omawianymi systemami etycznymi, a na koniec poruszona zostanie kwestia kobieca, z zaznaczeniem niebezpieczeństw, jakie rodzą niektóre ruchy feministyczne. Przy czym zostanie tu również przedstawione nauczanie Jana Pawła II na temat roli kobiety w świecie.

1. KULTUROWE KONSEKWENCJE POSTMODERNISTYCZNEGO ZAMYŚLU A CHRZEŚCIJAŃSKA WIZJA CZŁOWIEKA – TWÓRCY I UCZESTNIKA KULTURY

Postmodernizm podejmuje problem kryzysu kultury końca XX wieku, który sięga korzeni bytowych kultury i ma charakter globalny (z racji powiązania świata siecią przekazu treści i informacji, tak iż wstrząs wywołany w jednym miejscu natychmiast wzbudza reakcje w innych) oraz strukturalny – w jego wyniku doszło do zachwiania nie tylko kodeksów i hierarchii wartości, ale samego statusu kultury. Człowiek, tak jak jest widziany, w tym zastanym kryzysie kultury usiłuje wyrazić się i stworzyć, tak iż z jednej strony sam przyczynia się do rozwoju lub zahamowania kryzysu, z drugiej zaś – nie pozostaje bez wpływu na kondycję człowieczeństwa¹.

¹ Por. J. Mizińska, *Ponowoczesność a prawo do metafory w refleksji nad kulturą*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34), s. 184.

1.1. Postmodernistyczna kultura

Stawianie w antropologii akcentu na indywidualność człowieka oraz jego wolność prowadzi do akcentowania tych wartości w kulturze, w której podkreślana jest inność, odmiennosc jednostki czy grup społecznych. To podkreślanie różnic powoduje, że jeśli kultura ma być przyjmowana przez wiele indywidualnych jednostek, to musi być kulturą na tyle „miękką”, aby była możliwa do przyjęcia przez wszystkich. „Miękkosc” kultury wyraża się w jej masowości, bezideowości i „braku autora”, a także w podbudowanej teoretycznymi rozważaniami postmodernistów sztuce cytatów i intertekstualności.

Kultura masowa, choć narodziła się w modernizmie, to jednak jej rozkwit, a nawet wyraźna dominacja nastąpiły w postmodernizmie. Podstawową jej cechą jest zasada wspólnego mianownika, czyli dostosowanie zasad kultury do uniwersalnego odbiorcy, co powoduje rodzenie się stereotypów i standardów. Kultura masowa jest „uboga w treść, pospolita w formie, trywialna w zainteresowaniach, często brutalna”². Jej powstanie jest skutkiem przerostu funkcjonalizmu nad artyzmem (*aptum* nad *pulchrum*), dążenia do jednakowości oraz wprowadzenia wielu określeń zapożyczonych z techniki do języka potocznego. Zauważyć należy, że funkcjonalizm w sztuce nie tyle klóci się z pięknem (*pulchrum*), ile w ogóle go nie uwzględnia³.

Kultura masowa wywiera też określony wpływ na odbiorcę. Skłania się on raczej ku przekazowi obrazkowemu, nie rozumiejąc w efekcie języka, jakim się posługuje. Taki proces powoduje zubożenie nie tylko na płaszczyźnie języka, ale i ducha, a więc może prowadzić do degradacji człowieczeństwa⁴.

Umasowienie kultury widać szczególnie w literaturze współczesnej oraz w opierającym się na niej współczesnym kinie⁵. Literatura współczesna to literatura, która nie szuka własnych treści, lecz podkreśla cytaty i nawiązania; jest to litera-

² A. Kłokowska, *Kultura masowa*, Warszawa 1983, s. 287. „Fenomen tzw. kultury masowej, polegający między innymi na zaniżaniu standardów obyczajowych, estetycznych i moralnych, na wyzwaniu namiętności, pogardy dla intelektu, rozumu i rozsądku – budzi podejrzenie, czy nie wiedzie ku neobarbarzyństwu – zatem, ku zaprzeczeniu kulturze w jej źródłowym sensie. [...] Społeczeństwo masowe, wyrównane do poziomu wspólnego mianownika, którym może być wyłącznie pospolitość, ma tę pociągającą zaletę, że pozwala egzystować w poczuciu posiadania alibi”. Por. J. Mizińska, *Ponowoczesność...*, s. 184–185.

³ Por. I. Bajerowa, *Piękno contra piękno*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1997, t. 30, s. 182.

⁴ Por. tamże, s. 183. Autorka zwraca uwagę, że według badań tylko 3% Polaków posiada pełną sprawność językową.

⁵ Jak stwierdza Jacek Wojciechowski: „Lustro kina odsłania stan naszej cywilizacji, rządzące nią paradygmaty, dominujące siły i mody. Ikona ekranu jest źródłem wiedzy o tym, jakie bóstwa królują we współczesności, na jakiej resztówce przestrzeni metafizycznej gospodaruje jeszcze nasza duchowość” (cyt. za: J. Szymik, *Kino połowy lat dziewięćdziesiątych – postmodernizm i okolice*, „Ethos” 1996, nr 1–2 [33–34], s. 207).

tura pastiszu i ironii. Kino stało się dla postmodernizmu środkiem przekazu bardzo pojemnym, gdyż wykorzystując wątki wielu literackich dzieł, potrafi przekonać widza do nieistotności jednej drogi interpretacji czy poszukiwania morału⁶.

Z racji poszukiwania tylko doczesnych wartości, postmodernistyczna kultura skupia się na sferze materialnej, cielesnej człowieka, bez troski o rozwój jego duchowego wnętrza. Nie chodzi tu bynajmniej tylko o popularność treści erotycznych we współczesnych dziełach kultury (choć to także stanowi pewien wyznacznik celów), ale o skupianie uwagi odbiorcy na dobrach, które można posiadać. Najlepszym przykładem tego jest cały aparat reklam, podbudowany zdobyczami współczesnej psychologii⁷.

Postmodernizm staje się szczególnie obecny w kulturze poprzez masowe środki przekazu, szczególnie telewizję. Produkowane i emitowane wideoklipy, reklamy czy teledyski „są doskonałym przykładem procesu, w którym kultura staje się powierzchwniowa. Zamiast relacji w głąb (czasu, historii, tradycji) mamy migotanie wyzbytego wszelkich więzi przedstawienia na powierzchni telewizyjnego ekranu”⁸.

Cechująca postmodernizm niejednoznaczność prowadzi też do tworzenia nowych, często przeciwnych sobie, interpretacji utworów, zarówno współczesnych, jak i wpisanych na stałe do kanonu literatury światowej. Umberto Eco uważa, że każde dzieło jest rzeczą otwartą na odbiorcę, który decyduje o interpretacji, o uchwyceniu sensów zawartych przez autora. Rola autora i obiektywnego przesłania dzieła w takiej koncepcji, reprezentatywnej dla ponowoczesnego myślenia, nie jest istotna, a wręcz przeszkadzałaby w wolności przyjęcia dzieła⁹.

Wspomniane cechy: akcentowanie indywidualnego odbioru, skupienie na doczesności i zerwanie z tradycją stają się charakterystyczne dla kultury postmodernistycznej. Powodują one, że człowiek wyzbywa się wartości, odrywa się od międzyludzkich więzi, i w rezultacie prowadzą do zubożenia człowieczeństwa. Przyjrzyjmy się teraz zadaniom, jakie Jan Paweł II stawia kulturze w celu obrony człowieczeństwa.

⁶ Zob. T. Miczka, *Postmodernistyczne gry w kino, gry w kinie i gry o kino*, [w:] *Postmodernizm w literaturze i kulturze krajów Europy Środkowo-Wschodniej*, red. H. Janaszak-Ivaničkowa, D. Fokkema, Katowice 1995, s. 259–261. Autor porusza problematykę polskiego kina pod kątem przyswajania postmodernistycznych prądów. J. Szymik stwierdza, że kino współczesne zasadniczo odchodzi od pokazywania piękna, idei czy marzeń, a stara się zdobyć widza erotyczno-wulgarnym przekazem o niskiej wartości. Powodem tego procesu jest finansowe żerowanie na tym, co ciemne w ludzkiej duszy. „Kino – z wyjątkami oczywiście – funkcjonuje według zasady «im gorzej, tym lepiej», gdzie królują amoralność jako klucz do współczesności, nihilizm, bezradość wobec zła, epatowanie śmiercią” (J. Szymik, *Kino połowy lat dziewięćdziesiątych...*, s. 203–205).

⁷ Por. tamże, s. 262.

⁸ M. Przypilak, *Tam gdzie rodzą się sny*, „Film na Świecie” 1990, nr 5 (377), s. 12.

⁹ Zob. U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Warszawa 1973, s. 23–56.

1.2. Papież o kulturze

„Kultura nowożytna, która przez całe wieki była duszą społeczeństwa zachodniego, a dzięki niemu – w szerokim zakresie – także duszą innych społeczeństw, przechodzi obecnie kryzys: już nie jawi się jako zasada ożywiająca i jednocząca społeczeństwo, które ze swej strony przedstawia się jako rozproszone i niezdolne do podjęcia swego zadania, którym jest przyczynianie się do wewnętrznego wzrostu człowieka w pełni jego prawdziwego istnienia. Ta utrata mocy życiowych i wpływu zdaje się mieć podłoże w kryzysie prawdy. Sens prawdy pod każdym względem uległ poważnemu zachwianiu. Wnikliwa obserwacja pozwala stwierdzić, że ostatecznie chodzi tu o kryzys metafizyczny. W ślad za nim idzie upadek wartości słowa, lekceważenie, którego źródłem jest zamieszanie i brak ufności między osobami”¹⁰. Ta dłuższa wypowiedź pokazuje, iż Papież dostrzega kryzys, który można nazwać postmodernistycznym, jaki współczesna kultura przechodzi w związku z pojawiającymi się nowymi nurtami i tendencjami. Pragniemy zatem ukazać pozytywny obraz kultury, jej zadań i celów, jakie zawiera nauczanie papieskie oraz wskazać na przeciwstawności w stosunku do teorii postmodernizmu.

Problematyka kultury zawsze interesowała Jana Pawła II, także w latach przed pontyfikatem – jako wykładowcę na KUL-u i biskupa krakowskiego¹¹. Doceniał on w pełni rolę kultury tak w życiu indywidualnych ludzi, jak i całych społeczeństw.

Zdaniem Papieża, opisując kulturę, wskazujemy na wewnętrzną naturę ludzkiej osoby. „Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest». [...] Kultura pozostaje zawsze w istotnym i koniecznym związku z tym, czym (raczej: kim) człowiek «jest», natomiast związek jej z tym, co człowiek «ma» (posiada), jest nie tylko wtórny, ale i całkowicie względny”¹². Jan Paweł II opowiada się za personalistyczną koncepcją kultury, dlatego uznaje

¹⁰ Jan Paweł II, „*Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami*”. *Przemówienie do intelektualistów*, [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym – Lublin 1988, s. 142.

¹¹ „Człowiek to ten, który tworzy kulturę, który potrzebuje kultury, który dzięki niej sam się tworzy. Kultura stanowi zespół faktów, w których człowiek wciąż na nowo siebie wyraża bardziej niż w czymkolwiek innym. Wyraża się dla siebie i dla innych. Dzieła kultury, które trwają dłużej niż człowiek, dają o nim świadectwo. Jest to świadectwo życia duchowego – a duch ludzki żyje nie tylko przez to, że panuje nad materią, ale żyje sam w sobie treściami, które tylko jemu są dostępne i dla niego posiadają znaczenie. Żyje więc prawdą, dobrem, pięknem – i potrafi to swoje życie wewnętrzne wyrażać na zewnątrz i obiektywizować w swych dziełach. Dlatego też człowiek jako twórca kultury daje szczególne świadectwo człowieczeństwa” (zob. K. Wojtyła, *Chrześcijanin a kultura*, „Znak” 1964, nr 7 [19]).

¹² Jan Paweł II, „*W imię przyszłości kultury*”. *Przemówienie w UNESCO*, [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, s. 55. „Pełna kultura obejmuje rozwój moralny, kształcenie zmierzające do osiągnięcia cnót życia indywidualnego, społecznego i religijnego” (Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury Rio de Janeiro*, [w:] *Wiara i kultura...*, s. 72). „Pasywnie poddając się prawie nieograniczonym możliwościom stwarzanym przez postęp cywilizacyjny, [człowiek] rezygnuje ze swego powołania – dbałości o wartości duchowe. Z impetem zaprzecza ich wyższości, wykpiwa je

bezwzględny prymat kultury duchowej człowieka przed kulturą jego wytworów. Porządek poznawczy nie jest oczywiście identyczny z porządkiem ontycznym. Kultura zewnętrzno-materialna jest rezultatem kultury wewnętrzno-duchowej człowieka – taki jest porządek bytowy. W porządku poznania natomiast wychodzimy od obserwacji kultury zewnętrznej, z której wnioskujemy zasadnie o poziomie kultury wewnętrznej. Stąd pierwszym i podstawowym wymiarem kultury jest zdrowa moralność: „kultura moralna”, a kształtowanie sumienia, które jest udziałem rodziców, wychowawców i Kościoła, jest równoczesnym tworzeniem ogólnoludzkiej kultury¹³.

Jan Paweł II w swoich rozważaniach na temat kultury opiera się na współtworzonej przez siebie Konstytucji *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II, który definiuje kulturę jako „to wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała. [...] Kultura ludzka z konieczności ma aspekt historyczny i społeczny, sam zaś wyraz «kultura» przybiera nieraz znaczenie socjologiczne i etnologiczne”¹⁴. Papież łączy oba wspomniane znaczenia pojęcia „kultura”. Silnie akcentuje sens personalistyczno-aksjologiczny kultury, wskazując jednak równocześnie na społeczny jej wymiar. Skoro istnieje wielość ludów i narodów, to istnieje także wielość kultur. Kultura ujmowana w pierwszym znaczeniu ma charakter uniwersalny, w drugim natomiast sensie jest zróżnicowana – analogicznie do zaistniałych warunków. Jedność kultury, ujmowanej jako podstawowy wymiar istnienia człowieka, koegzystuje z pluralizmem i bogactwem kultur całej ludzkości.

Dla Ojca Świętego jest oczywiste, że podmiotem i twórcą kultury jest człowiek jako byt osobowy: „Człowiek, i tylko człowiek, jest sprawcą i twórcą kultury; człowiek, i tylko człowiek, w niej się wyraża i w niej się potwierdza”¹⁵. Człowiek, będąc istotą rozumną, wolną i społeczną, odczuwa potrzebę kultury i jest zdolny ją kształtować. Nie ma kultury poza światem człowieka, natura bowiem – także natura ożywiona i kierowana instynktami – nie jest kulturą.

Skoro człowiek jest jedynym sprawcą kultury, to sposób rozumienia bytu ludzkiego w oczywisty sposób rzutuje na koncepcję kultury. Papież przeciwstawia się redukcjonistycznej antropologii, której silne akcenty odnajdujemy w nurtach postmodernizmu, a która prowadzi do jednostronnej i zdeformowanej wizji kultury. „Ten człowiek, który wyraża się i obiektywizuje w kulturze i przez kulturę, jest

i wyszydza. Nie dostrzega tego, że propagując kult używania, przyczynia się w istocie do wkradania się, bocznymi niejako drzwiami, śmierci” (J. Mizińska, *Ponowoczesność...*, s. 186).

¹³ Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury...*, s. 59; zob. tenże, *List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostina Casarolego*, [w:] *Wiara i kultura...*, s. 146n.

¹⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, „*Gaudium et spes*”, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, 53.

¹⁵ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury...*, s. 57

jeden, cały i niepodzielny. Jest podmiotem i sprawcą kultury. Nie sposób myśleć o nim wówczas tylko jako o wypadkowej panujących w danej epoce stosunków produkcji¹⁶. Wydaje się, że redukowanie człowieka tylko do roli konsumenta dóbr czy technicznego wykonawcy jest charakterystyczne dla wszelkich odmian ekonomizmu, w tym również ekstremalnego liberalizmu, obecnego w niektórych nurtach postmodernizmu. Tymczasem człowiek to nie tylko producent i konsument wartości materialnych, ale osoba odczuwająca potrzebę wartości wyższych.

Prymat duchowej sfery człowieka, jaki proponuje w swoim nauczaniu Papież, stoi w opozycji do materialistycznej koncepcji kultury dla ciała, jaką proponuje postmodernizm. Prymat ten nie oznacza jednak braku wartości sfery materialnej, gdyż kultura nie dotyczy ani samego tylko ducha, ani samego tylko ciała, ani też samego porządku społecznego. Redukowanie kultury do jednego z tych elementów powoduje dehumanizację kultury i prowadzi do wewnętrznego rozdarcia człowieka. Należy podkreślać „kulturę integralną, kulturę dążącą do pełnego rozwoju osoby ludzkiej”¹⁷. W myśl papieskiego nauczania, kultura wymaga pełnego i wszechstronnego rozwoju człowieka jako osoby: jego strony materialnej i duchowej, poznawczej, moralnej i emocjonalnej, życia jednostkowego i społecznego, wymiaru naturalnego i nadprzyrodzonego. W ten sposób Papież kwestionuje różne formy redukcjonizmu w pojmowaniu kultury: ekonomizm, scjentyzm, sekularyzm¹⁸. Autentyczna kultura dba o rozwój całego człowieka: jego intelektu, woli, sumienia, uczuć, posiadanych uzdolnień manualnych i umysłowych.

Dla Jana Pawła II człowiek jest nie tylko twórcą, ale i celem kultury: „Człowiek jest jednocześnie dzieckiem i ojcem kultury, w której żyje. We wszystkie przejawy życia wnosi coś, co odróżnia go od reszty stworzenia: nieustanne otwarcie na tajemnicę i nieugaszone pragnienie wiedzy. W konsekwencji każda kultura kryje w sobie i wyraża dążenie do jakiejś pełni”¹⁹. Przemawiając do intelektualistów, Papież zwraca uwagę, że „kultura jest dla człowieka. Nie jest on tylko twórcą

¹⁶ Tamże..

¹⁷ Jan Paweł II, „*Dokonać syntezy wiary i kultury*”. *Przemówienie do przedstawicieli katolickiego świata uniwersyteckiego Meksyku*, [w:] *Wiara i kultura...*, s. 15; por. tenże, *W imię przyszłości kultury...*, s. 58. „Z jednej strony dzieła kultury materialnej świadczą o jakimś «uduchowieniu» materii, o poddaniu tworzywa materialnego energii ludzkiego ducha: inteligencji, woli, z drugiej zaś strony dzieła kultury duchowej świadczą, na odwrót, o swoistej «materializacji» ducha i tego, co duchowe. Oba te ciągi tworów zdają się w dziełach kultury być równie pierwotne i odwieczne” (tamże, s. 59).

¹⁸ „Zjawisko sekularyzmu jest dziś naprawdę sprawą poważną. Dotyczy ono nie tylko jednostek, ale w pewnym sensie także całych wspólnot. [...] Człowiek odurzony wspaniałością cudownych zdobyczy nieustannego rozwoju naukowo-technicznego, a przede wszystkim zafascynowany najdawniejszą, ale wciąż nową pokusą zrównania się z Bogiem (por. Rdz 3,5), podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności: zapomina o Bogu, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia” (Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska „Christifideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II* [dalej: ChL], Wrocław 1995, nr 4).

¹⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”* [dalej: FR], Kraków 1998, nr 71.

kultury, ale także jej głównym adresatem. W swoich dwóch podstawowych ujęciach: jako kształtowanie jednostki i formowanie duchowego kształtu społeczeństwa, kultura ma za cel realizację osoby we wszystkich jej wymiarach, wraz ze wszystkimi jej zdolnościami²⁰. Najważniejszym więc zadaniem kultury jest rozwój człowieka jako osoby, tzn. jego formacja intelektualna, etyczna, artystyczna, społeczna i – w kręgu ludzi wierzących – również religijna.

Papież jest w pełni świadomy tego, że lansowany dziś model kultury jest często jednostronny: technologiczny, empiryzująco-przyrodniczy, konsumpcyjny, zsekularyzowany, estetyzujący itp. Tymczasem, jak można to wywnioskować z papieskiego nauczania, o kulturze człowieka i społeczeństwa decyduje przede wszystkim wewnętrzne bogactwo czy ubóstwo osoby ludzkiej, gdyż „przedmiotem prawdziwej kultury jest kształtowanie w człowieku osoby, ducha w pełni dojrzałego, zdolnego doprowadzić wszystkie swoje możliwości do pełnego rozwoju”²¹. Dlatego dla Jana Pawła II najważniejszym celem kultury jest wychowanie człowieka²².

Jan Paweł II wskazuje ponadto na społeczne znaczenie kultury, która „jest sama w sobie komunikacją – nie tylko i nie tyle człowieka ze środowiskiem (a człowiek został powołany do panowania nad nim), ile człowieka z innymi ludźmi. Kultura jest bowiem wymiarem relacjonistycznym i społecznym bytu ludzkiego”²³.

Papież odnosi realizację społecznej natury kultury głównie do dwóch społeczności naturalnych: rodziny i narodu. Podstawowym środowiskiem kulturotwórczym jest w pierwszym rzędzie rodzina, gdyż w niej właśnie inicjuje się proces wychowania i samowychowania. Dlatego też nauczanie papieskie można uznać za stojące w opozycji do proponowanych przez postmodernizm nurtów wychowawczych, ograniczających znaczenie rodziny, jak to zostanie pokazane dalej.

Drugim naturalnym i podstawowym środowiskiem społecznym, w którym dokonuje się przekaz kultury, jest naród. Jan Paweł II wielokrotnie omawiał kulturotwórczą funkcję narodu. „Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, ale nade wszystko kultura. Naród istnieje z kultury i dla kultury”²⁴.

Jan Paweł II, choć tak silnie uwypukla społeczną rolę kultury, to przestrzega jednak przed jej prymitywizacją. Dokonuje się to często w tzw. kulturze masowej, obecnej, jak to pokazano w postmodernizmie.

²⁰ Jan Paweł II, „*Kultura służy...*”, s. 139–140.

²¹ Tamże.

²² „Pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury w ogóle i każdej zarazem kultury jest wychowanie. W wychowaniu bowiem chodzi właśnie o to, ażeby człowiek stawał się bardziej człowiekiem – o to, ażeby bardziej «był», a nie tylko więcej «miał» – aby więc poprzez wszystko, co «ma», co «posiada», umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy, ażeby również umiał bardziej «być» nie tylko z drugimi, ale także i dla drugich” (Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury...*, s. 58–59).

²³ Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu pomostem między wiarą i kulturą*, [w:] *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Jękot, P. Słabek, Kraków 1998, s. 222.

²⁴ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury...*, s. 61.

Cechą charakterystyczną kultury postmodernistycznej jest stawianie człowieka na pierwszym miejscu – ale człowieka jako użytkownika czy konsumenta, z pominięciem jego wymiaru transcendentnego. Ostatecznie prowadzi to często do powstania antykultury w formie praktycznego materializmu, nihilizmu i cynizmu, hedonizmu i tym podobnych²⁵. Tego rodzaju zjawiska są zagrożeniem zarówno dla kultury, jak i dla człowieka. Jan Paweł II naucza, że kultura bez prawdy i bez sumienia prędzej czy później przekształca się w antykulturę.

Papież zauważa, że „kultury, jeśli są głęboko zakorzenione w ludzkiej naturze, odznaczają się typową dla człowieka otwartością na wymiar uniwersalny i na transcendencję. Są to zatem różne drogi do prawdy, niewątpliwie przydatne człowiekowi, jako że ukazują mu wartości, dzięki którym jego życie staje się coraz bardziej ludzkie”²⁶. Ojciec Święty przeciwstawia się więc próbom sprowadzenia kultury do pustego desygnatu, będącego pewną beztreściową propozycją. Takie spojrzenie, ukazane jako obecne w postmodernizmie, zubaża kulturę, która „pozostając w ścisłym związku z ludźmi i ich historią, podlega takiej samej dynamice, jaka występuje w dziejach człowieka. [...] Kultury czerpią pokarm z przekazywania wartości, zaś ich żywotność i przetrwanie zależą od ich zdolności otwarcia na przyjęcie nowych elementów”²⁷. Widać w tym, że Jan Paweł II uznaje próby zerwania ciągłości kultury za naruszenie jej istoty.

Papież podkreśla także, jak zauważono to już wyżej, naturalne otwarcie kultury na transcendencję. Zwraca uwagę na wzajemną zależność kultury i wiary: z jednej strony wierzący przeżywają swoją wiarę w kulturze określonego środowiska, która wpływa na ich przeżywanie wiary, z drugiej zaś – przeżywanie wiary kształtuje kulturę, czego świadectwem jest historia chrześcijaństwa w kulturze²⁸.

2. RELIGIJNOŚĆ JAKO FUNDAMENT KULTURY

Ważnym aspektem kultury człowieka jest jego życie duchowe, które stanowi jednocześnie jej genezę. W ogólnym rozważaniu na temat kultury jako przestrzeni, w której realizuje się człowieczeństwo osoby, nie można nie uwzględnić spojrzenia na religijność. Dlatego też poniżej przedstawimy najpierw odniesienie post-

²⁵ Ukazując szczególne znaczenie instytucji życia konsekrowanego w dziedzinie odnowienia kultury, Papież stwierdza: „Pierwszą prowokacją [współczesnego świata] jest hedonistyczna kultura, która odrzuca wszelkie obiektywne normy dotyczące płciowości, sprowadzając ją często do rangi zabawy lub towaru, praktykując [...] swego rodzaju bałwochwalczy kult instynktu” (Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Vita consecrata” o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie* [dalej: VCons], Katowice 1996, nr 88).

²⁶ FR 70.

²⁷ FR 71.

²⁸ Por. FR 71; zob. ChL 44; VCons, 98.

modernizmu do religii oraz religijne propozycje tego nurtu, by następnie pokazać związek między religią a kulturą w myśli i nauczaniu Jana Pawła II.

2.1. Postmodernistyczne odniesienie do istniejących religii

Zarysowany powyżej projekt postmodernizmu wobec zadań kultury obecnej epoki pozwala na określenie jego stanowiska wobec religii istniejących w świecie. Mimo że trudno znaleźć jednoznaczne wypowiedzi na ten temat, to jednak można wyodrębnić zasadniczo dwa stanowiska:

2.1.1. wobec religii niemonoteistycznych²⁹

Religie, których źródła sięgają Dalekiego Wschodu, w swojej koncepcji zbawienia starają się postawić na samowystarczalność człowieka, jego wewnętrzną siłę, zdolą uczynić go doskonałym. Człowiek pozostawiony jest samemu sobie w drodze do własnej szczęśliwości. Nie musi szukać oparcia w uniwersalnym autorytecie, ma realizować pewne wskazania. Taka wizja bliska jest postmodernistycznym postulatami, wedle których człowiek jest autonomiczną jednostką, wolną od autorytetów, obiektywnych praw i prawd. Pomimo różnic, wizja człowieka w religiach dalekowschodnich jest do zaakceptowania w postmodernizmie.

Z podobnych względów bliskie postmodernizmowi są religie pogańskie, zwłaszcza dawne kultury Indian czy Germanów. Uniezależnienie od ogólnego wzorca kultu oraz związek danego kultu z grupą etniczną i jej nieprzekładalność na kult innej grupy wydają się do pogodzenia z tezami o odrzuceniu ogólnokulturowych schematów czy rortiańską koncepcją etnocentryzmu i społeczeństwa. Paganizm czy neopaganizm jest akceptowany jako nowa koncepcja subiektywnej religii bez Boga – jak twierdzi Lyotard³⁰.

Można więc stwierdzić, że postmodernizm nie wysuwa żadnych oskarżeń wobec tych religii, które nie znają i nie głoszą prawd obiektywnych, nie narzucają się ogółowi i których soteriologia skupiona jest wokół samodzielnosci człowieka.

2.1.2. wobec religii monoteistycznych³¹

Postmodernizm w sposób oczywisty sprzeciwia się chrześcijańskiej wizji świata opartej na wierze w istnienie obiektywnej prawdy, świata pozamaterialnego

²⁹ Do nich zaliczono religie Dalekiego Wschodu, a zwłaszcza ich euroamerykańskie interpretacje oraz religie nawiązujące do pierwotnych kultów pogańskich.

³⁰ Por. T. L. Pangle, *Uszlachetnianie demokracji*, Kraków 1994, s. 42.

³¹ Choć przedstawione tezy dotyczą sprzeciwu wobec chrześcijaństwa, z racji kontekstu kulturowego postmodernistycznych wypowiedzi, w równym stopniu dotyczą one tych religii, które oparte są na autorytecie prawdy obiektywnej, jak islam czy judaizm.

oraz Absolutu, który jest Stwórcą i Celem nie tylko ludzkiej egzystencji, ale całego świata. Ponowoczesna wizja świata zdaje się mówić, że wszystko człowiekowi wolno, a skoro tak, to Bogu nie wolno być³². Jak pisze Andrzej Bronk: „ze szczególnym sprzeciwem postmodernistów spotyka się chrześcijaństwo, gdyż w nim widzą oni główną ostoję konserwatyzmu i zwalczanego fundamentalizmu”³³.

Postmodernistyczny porządek świata odnosi się tylko do doczesności. Przejawia się w tym radykalizacja postaw modernistycznych, wyrażająca się w tym, że odrzucając wiarę w *tamten* świat, jednocześnie próbuje się dokonać takiej zmiany tego świata, aby stworzyć namiastkę transcendencji. Ten proces Ernest Gellner nazywa „drugą sekularyzacją”³⁴.

W światopoglądzie postmodernistycznym, gdzie nie ma miejsca na prawdę, a wszystko jest grą, dialog z chrześcijaństwem, czy – szerzej – z religiami opartymi na autorytecie, nie jest możliwy. Krytyka nowożytnego Rozumu poszła dalej i objęła także chrześcijańskiego Boga: „Trzeba poważnie potraktować i doświadczyć w skrajnej formie śmierci Boga” – postulują postmodernistyczni myśliciele³⁵.

2.2. Nowa religia w postmodernizmie?

Czy wobec odrzucenia chrześcijaństwa – esencjalnego dla kultury zachodniej – oraz głoszenia faktycznego triumfu nihilizmu można w myśli postmodernizmu dopatrywać się podwalin nowej formy religijności?

Przed udzieleniem odpowiedzi na to pytanie, warto zauważyć – za Włodzimierzem Pawluczukiem – że w ponowoczesności „religia staje się całkowicie prywatną sprawą jednostki, czymś w rodzaju prywatnego hobby, zmieniającego się zgodnie z modą, zbitką luźnych przekonań docierających z różnych obszarów świata, pozbawioną wpływu na faktyczne zachowanie się jednostek i jakiegokolwiek roli w życiu zbiorowym”³⁶.

Bardzo powszechne jest dzisiaj zjawisko powstawania i wzrostu popularności sekt lub nowych ruchów religijnych, których elementy bliskie są postmodernistycznemu ujęciu świata. Wszystkie one opierają swoją doktrynę na momencie tajemnicy, zaprzeczając jednocześnie możliwości rozumowego poznania. Sekty oferują pewien rodzaj zorganizowania indywidualnych religijności, stawiając na rozwijanie własnej doskonałości prowadzącej do samozbawienia. Wizja ta współbrzmi z postmodernistycznym indywidualizmem osobowym³⁷.

³² Por. T. Węclawski, *Postmodernizm i teologia*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34), s. 135.

³³ A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34), s. 92.

³⁴ Zob. Z. Krasnodębski, *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Warszawa 1996, s. 16.

³⁵ Cyt. za: J. J. Garrido, *Misja chrześcijańska w czasach kryzysu kultury*, tłum. G. Ostrowski, „Communio” 1994, nr 6 (84), s. 76.

³⁶ W. Pawluczuk, *Miłość ponowoczesna*, Łomża 2005, s. 13.

³⁷ Por. P. Brotkiewicz, *Moralność sekty a ideologia postmodernistyczna*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34), s. 164–165.

Pozbawienie transcendencji tworzy pewną pustkę w naturalnych potrzebach człowieka. Ograniczenie spojrzenia tylko do wymiaru doczesnego powoduje powstanie nowych form religijności, jak sekty marketingowe czy mistyka immanentna³⁸.

Nie można w tym rozważaniu pominąć powszechnego zjawiska nowej religijności, jakim jest New Age. Jest to, podobnie jak postmodernizm, zjawisko szerokie, obejmujące wiele różnorodnych prądów. New Age proponuje, poza elementami obecnymi w sektach, religijność opartą na połączeniu elementów wielu religii, zwłaszcza religii Dalekiego Wschodu, wierzeń paranaukowych, elementów spiritualistycznych z tradycyjnym dla Europy chrześcijańskim ujęciem. Ten synkretyczny ruch, dogodny dla każdego człowieka, wydaje się pretendować do roli głównej „religii” świata ponowoczesnego³⁹.

2.3. Jan Paweł II wobec innych religii

Jan Paweł II, podążając śladem nauczania ostatniego soboru, ukazuje znaczenie religijności i religii w życiu człowieka i w kulturze. Odnosi się w swych wypowiedziach do wszystkich religii, gdy komentując zdanie z deklaracji *Nostra aetate* „wszystkie religie w jakiś sposób ukazują jedność rodzaju ludzkiego”, podkreśla powszechne dążenie każdego człowieka każdej epoki do religijności. Przypomina przy tym przeświadczenie Tradycji o istniejących w innych religiach „ziarnach Słowa, które stanowią jakby wspólny soteriologiczny korzeń wszystkich religii”⁴⁰. W oparciu o to Papież zachęca do dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami. W dialogu tym szczególne miejsce zajmuje religia żydowska oraz islam, z racji wspólnych korzeni i deklarowanego monoteizmu⁴¹.

³⁸ Zob. J. Zalewski, *AMWAY*, Kraków 1996; J. van der Vloet, *Wiara wobec wyzwań postmodernizmu*, „Communio” 1994, nr 6 (84), s. 62. Jak zauważa G. Piana: „Powrót *sacrum* jest często identyfikowany z odwołaniem do tego, co irracjonalne, magiczne, do przesądów, ezoteryzmu i wciela się w pewien rodzaj synkretyzmu o granicach niejasnych i dwuznacznych. Indyferencja przyjmuje tutaj postać indyferentyzmu religijnego, to znaczy asymilacji różnych religijności bez jakiegokolwiek rozróżnienia” (G. Piana, *La cultura dell'indifferenza*, „Rivista di Teologia Morale” 1992, nr 12 [96], s. 450).

³⁹ Por. A. Bronk, *Krajobraz...*, s. 92–93. Na temat New Age zob. Randall Bear, *W matni New Age*, Kraków 1996. Ciekawy opis członków jednego z ruchów New Age – Reiki daje Paweł Możdżyński: „Każdy członek tego ruchu na własne potrzeby stwarza siebie jako synkretyczną całość, niepowtarzalną, działając spontanicznie, w pewnym sensie zmieniając się w hybrydę. [...] Tworzy się nowa tożsamość człowieka, której głównymi cechami są wielopłaszczyznowość, holizm, synkretyzm inspiracji, nastawienie na przeżywanie. Dobór części składowych nowej tożsamości jest prowadzony na podstawie indywidualnego przeżycia, które zdaje się tu być ostatecznym kryterium prawdy i fałszu, dobra i zła” (P. Możdżyński, *Duchowość ponowoczesna. Ruch Reiki w Polsce*, Kraków 2004, s. 272). Jak więc daje się zauważyć na przykładzie opisanego ruchu, ponowoczesny człowiek także w wymiarze religijnym odrzuca obiektywny porządek dobra i zła oraz osobową istotę Boga.

⁴⁰ Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 73–75.

⁴¹ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente”* [dalej: TMA], [w:] *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Słabek, J. Jękot, Kraków 1997, nr 53; tenże, *Przekroczyć próg...*, s. 82–88.

Wiele miejsca w papieskich rozważaniach zajmują tradycje religijne Dalekiego Wschodu. Ojciec Święty podkreśla doniosłość tych tradycji, doceniając ich znaczenie dla rozwoju kultury duchowej narodów Azji oraz to, że stanowią one nie tylko system kultu, ale tworzą także określone systemy etyczne. Jednocześnie zauważa, że z racji odmiennych podstaw soteriologicznych, dialog, a także misja chrześcijańska w Azji są sprawą bardzo trudną⁴².

Ważne dla niniejszych rozważań jest zwrócenie uwagi na fakt, iż Jan Paweł II z niepokojem zauważa pewne próby mieszania systemów religijnych. Niebezpieczeństwo owego synkretyzmu religijnego, obecnego i popieranego, jak zauważono wyżej, w postmodernizmie, widzi Ojciec Święty szczególnie w entuzjastycznym przyjmowaniu rozmaitych propozycji, pochodzących z religii Dalekiego Wschodu, a dotyczących technik i metod medytacji oraz ascezy, która przybiera czasem postać bezkrytycznie akceptowanej mody⁴³. Papieża zdecydowanie krytykuje też ruch New Age, który określa on jako „odradzanie się starych poglądów gnostyckich”⁴⁴.

Z podobną reakcją ze strony Jana Pawła II spotykają się sekty religijne, tak popularne w kulturze współczesnej. Ojciec Święty dostrzega w tej popularności głęboki kryzys duchowy współczesnego człowieka, który poszukuje religijnego oparcia wobec materializmu i powszechnej technicyzacji życia⁴⁵. Sekty jednak, będąc namiastką prawdziwej transcendencji, nie dają, zdaniem Papieża, odpowiedzi na te poszukiwania i często służą wyłącznie zaspokajaniu religijnych, i nie tylko, ambicji swoich liderów⁴⁶. Rozwiązaniem jest autentyczne świadectwo życia wierzących. To świadectwo pozwoli przemieniać kulturę, zachowując wszystko, co cenne i co służy rozwojowi człowieka jako osoby⁴⁷.

Przedstawione powyżej związki kultury z wiarą i religijnością miały posłużyć ukazaniu pełnego obrazu kultury, która jest przestrzenią moralności. Teraz natomiast zajmiemy się niektórymi szczegółowymi kwestiami, które są wyraźnie akcentowane w rozważaniach postmodernistów oraz w nauczaniu Jana Pawła II.

⁴² Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg...*, s. 73–81; tenże, *Oreędzie do narodów Azji*, [w:] *Oreędzie...*, t. 1, s. 607–608.

⁴³ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg...*, s. 80.

⁴⁴ Tamże. Jak zauważa G. Piana, „niebezpieczeństwo w postaci nowej gnozy domaga się precyzyjnego potwierdzenia tożsamości chrześcijańskiej” (G. Piana, *La cultura...*, s. 452).

⁴⁵ Zob. Jan Paweł II, *List „Schola caritatis” na 900-lecie urodzin św. Bernarda*, [w:] *Wybór listów...*, s. 590–591. Papież upatruje popularność sekt także w nieskuteczności chrześcijańskiego świadectwa: „Wiele osób ubogich i prostych pada łatwym łupem sekt, w których poszukują religijnego sensu życia, nie mogąc go znaleźć u tych, którzy najbardziej powinni się nim dzielić” (Jan Paweł II, *List apostolski „Los caminos del Evangelio” do zakonników i zakonnicy Ameryki Łacińskiej*, [w:] *Wybór listów...*, s. 491).

⁴⁶ Zob. Jan Paweł II, *Oreędzie na światowy Dzień Migranta 1990*, [w:] *Oreędzie...*, t. 1, s. 383–387.

⁴⁷ Zob. FR 72.

3. KULTURA RÓŻNOŚCI CZY KULTURA WARTOŚCI – NIEKTÓRE SZCZEGÓŁOWE ROZWINIĘCIA

Ważnym elementem ponowoczesnej praktyki w dziedzinie kultury jest chęć zrównania praw ludzi do udziału w kulturze szeroko pojętej. Postmodernizm radykalizuje pewne nurty, które powstały w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych jako ruchy walki z segregacją rasową czy też równości w prawach wyborczych. Obecnie tendencje te, zradykalizowane i sformalizowane w pewne instytucje, domagają się już nie tylko szacunku dla praw drugiego, innego człowieka, ale i równoprawności całych odmiennych grup społecznych. Jest to praktyczna realizacja tezy o niewspółmierności kulturowej⁴⁸.

Pragniemy teraz przedstawić te tendencje na przykładzie dwóch ważnych dziedzin: poszanowania praw dziecka, które stanowią zaprzeczenie tradycyjnej edukacji, oraz poszanowania godności kobiety, którego postmodernistycznym wyrazem jest ruch feministyczny. Tezy te zostaną skonfrontowane z myślą Jana Pawła II na temat wychowania oraz posłannictwa kobiety.

3.1. Wychowanie: dowolność praw ucznia czy edukacja wartości

Zachętą do podniesienia kwestii wychowania w omawianiu problematyki kultury są słowa Papieża: „Pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury w ogóle i każdej zarazem kultury jest wychowanie”⁴⁹.

3.1.1. Postmodernistyczna koncepcja wychowania: antypedagogika i pedagogika krytyczna

W rozważaniach dwóch poprzednich rozdziałów zauważono, że postmodernistyczny zamysł odrzuca wszelką obiektywność, pozostawiając w gestii człowieka decyzję wyboru wartości i zasad postępowania.

⁴⁸ Obecnie hasła te uległy radykalizacji i zawierają się we wspomnianym już pojęciu politycznej poprawności (*political correctness*). Pojęcie to, wypracowane wśród intelektualistów amerykańskich, jest radykalizacją wezwania do równości, poprzez akcentowanie różnic między grupami społecznymi, przy jednoczesnym zwalczaniu jakiegokolwiek próby unifikacji czy dyskryminacji. Jak pisze Jacek Kucharczyk, istnieją na uniwersytetach w USA specjalne kodeksy mowy (*speech codes*), na mocy których każdy, kto używa zwrotu mogącego urazić mniejszość rasową czy seksualną, może zostać ukarany, aż do usunięcia z uczelni (zob. J. Kucharczyk, *Kłopoty z wielokulturowością*, [w:] *Różnice i różnorodności...*, s. 55–56). Według tych koncepcji słowo „Murzyn” nie jest neutralnym określeniem człowieka o czarnej skórze, ale terminem oznaczającym „niewolnika”, „prymitywa”, stąd postulat swoistej nowomowy, np. „biały inaczej” (zob. K. Kłopotowski, *Panika politycznej poprawności*, „Życie” 1998, nr 208 [587]).

⁴⁹ Jan Paweł II, *W imię przeszłości kultury...*, s. 58.

Takie antropologiczne spojrzenie pociąga za sobą określone konsekwencje w uznawanym przez postmodernizm systemie wychowawczym, który odrzuca wszelkie autorytety, mogące stanowić zagrożenie dla wolności rozwojowej dziecka. Tendencja ta nosi nazwę antypedagogiki⁵⁰, a jeden z jej twórców, Ekkehard von Braunmühl, tak przedstawia cele nowego kierunku wychowawczego: „Musimy stworzyć otwarty system kulturowy, który umożliwi skoncentrowanie się na przyszłości, a w związku z tym i na młodym pokoleniu. W kulturze prefiguratywnej⁵¹ nie wolno dorosłym lekceważyć wolności dzieci i młodzieży, ich prawa do decydowania o samych sobie, w tym także i o tym, jakie właściwości chcą ukształtować czy doskonalić⁵². Za podstawę tych roszczeń uznaje się z natury słuszną, jednak swoiście interpretowaną, zasadę, że dziecko od początku jest pełnowartościowym człowiekiem i powinno posiadać od urodzenia pełnię praw człowieka⁵³.

Za takim założeniem podąża wniosek, iż dla zachowania wychowawczej wolności dziecka rodzic oraz każdy wychowawca pozostają dla niego osobami prywatnymi, bez żadnej misji do spełnienia. Prowadzi to do tego, że wychowawcy nie ponoszą żadnej odpowiedzialności za skutek swoich wychowawczych działań⁵⁴.

Antypedagogikę można włączyć w nurt edukacji alternatywnej, która stoi w opozycji do nowożytnego i kultywowanego przez państwo modelu i postuluje

⁵⁰ „Pojawienie się antypedagogiki na scenie politycznej i społecznej USA i Europy Zachodniej zbiegło się z końcową falą buntów młodzieży w latach 1964–1970 w wysoko uprzemysłowionych krajach kapitalistycznych, aktywizacją ruchów emancypacyjnych mniejszości etnicznych i narodowych, z ewolucją nowych orientacji badawczych w psychologii, antropologii kulturowej, filozofii, socjologii, pedagogiki. Zgodnie przyjmuje się, że jej kolebką jest Ameryka Północna. To właśnie w USA rozwinął się w tym czasie z niezwykłą intensywnością ruch praw dziecka” (T. Szkudlarek, B. Śliwierski, *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*, Kraków 1992, s. 95).

⁵¹ Pojęcie kultury czy edukacji prefiguratywnej oznacza model, w którym dorośli będą zmuszeni nie tylko do uznania niezależności dzieci i młodzieży, ale i w znacznym stopniu uczyć się będą od nich postaw i wzorów zachowań, wynikających z rozwoju rytmu życia społecznego. Przeciwstawia się on modelowi edukacji postfiguratywnej, gdzie młode pokolenie formowane jest na wzór dorosłych i który jest modelem najbardziej rozpowszechnionym. Pomiędzy nimi istnieje jeszcze model konfiguracywny, cechujący się tolerancją wobec wzajemnych postaw i zachowań (zob. T. Szkudlarek, B. Śliwierski, *Wyzwania pedagogiki...*, s. 116–117).

⁵² E. von Braunmühl, *Antipädagogik*, cyt. za: A. Bławat, *Antypedagogika. Postmodernistyczne zakwestionowanie wychowania*, [w:] *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 42.

⁵³ Istnieją dwa zbiory praw dziecka proklamowane przez liderów ruchów na rzecz praw dziecka i antypedagogiki. Pierwszy – Richarda Farsona z 1974 roku, drugi – to tzw. „Manifest Dziecięcy”, ogłoszony przez niemiecką organizację „Przyjaźń z dziećmi”. Poza słusznymi prawami (do rozwoju, do ochrony prawnej, do wsparcia ze strony dorosłych), wymienia się tam także takie: prawo do uczestnictwa w wyborach, do wyboru życiowego partnera i środowiska życia, aż do wyrzeczenia się rodziców, do seksualizmu i swobodnej aktywności seksualnej, do samostanowienia o swojej edukacji (zob. T. Szkudlarek, B. Śliwierski, *Wyzwania pedagogiki...*, s. 97–110).

⁵⁴ Por. A. Bławat, *Antypedagogika...*, s. 46–47.

odejście od dehumanizacyjnego schematu, przez stopniowe zastąpienie szkoły selektywnej szkołą wspierającą rozwój dziecka⁵⁵.

Postmodernistyczne przezwyciężenie podziału na kulturę „niską” i „wysoką” stanowi współcześnie impuls do tworzenia koncepcji pedagogicznych traktujących sferę bliskiego doświadczenia jako punkt wyjścia edukacji.

Wraz z odrzuceniem obiektywnych miar zachowań, w antypedagogice sens mają zarówno pozytywne reakcje (opanowanie, cierpliwość), jak i zachowania uważane za niepożądane (agresja, kłamstwo, złe manieri). Bezprzedmiotowa staje się nawet miłość, uważana za podstawę wychowania w klasycznej pedagogice.

Podstawą antypedagogicznych rozwiązań jest przekonanie, że autorytety nie pozwolą rozwinąć się osobowości dziecka, czego przykładem jest, według teoretyków tego nurtu, przemoc oraz dominacja nad dzieckiem, które należy uznać za sprzeczne także z chrześcijańską wizją wychowania. Jednak nie może to być powodem odrzucenia autorytetu wychowawcy wobec dziecka już w założeniach wychowawczych.

Celem antypedagogicznych tendencji jest postawienie na pierwszym miejscu ucznia i jego konkretnego doświadczenia (co związane jest z przyjmowaną w postmodernizmie teorią niewspółmierności). W metodach nauczania są elementy zaczerpnięte między innymi z kultury masowej⁵⁶.

Antypedagogika, zanurzona głęboko w cały postmodernistyczny zamysł, odrzuca w swej praktyce jakiegokolwiek obiektywne prawdy, zachęcając wychowanków do indywidualnego odkrywania czy tworzenia⁵⁷.

Innym edukacyjnym nurtem postmoderny jest pedagogika krytyczna, która proponuje swoiste programy kształcenia dla nowej demokracji, usiłując stworzyć warunki do współżycia odmiennych grup oraz do indywidualnego rozwoju, nieograniczonego przez instytucje społeczne. Tu jako punkt wyjścia modelu edukacji jawi się szczególnie głos ucznia, jednak w odróżnieniu od antypedagogiki, głos ten jest zestawiany z innymi głosami, dla wytworzenia układu negocjacji i systemu konwencyjnego. Celem tego nurtu jest tworzenie nie wiedzy, ale podmiotów politycznych.

Choć obydwa nurty postmodernistycznej edukacji omawiane są przez autorów w oparciu o doświadczenia amerykańskie, gdzie nurty te się rodziły, nie oznacza to jednak, że nie są one obecne także w innych krajach i że nie stanowią tendencji powszechnych. Dlatego chcemy teraz przedstawić, jakie zadania stawia przed wychowaniem i wychowawcami nauczanie Jana Pawła II.

⁵⁵ Por. R. Więckowski, *Edukacja alternatywna. Jej istota, podstawowe problemy*, [w:] *Edukacja alternatywna. Dylematy teorii i praktyki*, red. B. Śliwierski, Kraków 1992, s. 11–12.

⁵⁶ Por. T. Szkudlarek, *Postmodernistyczne pedagogie: amerykańska edukacja wobec wyzwań kulturowego przełomu*, [w:] *Edukacja alternatywna...*, s. 32.

⁵⁷ Por. tamże, s. 42–46.

3.1.2. Jana Pawła II koncepcja wychowania

U podstaw chrześcijańskiej wizji wychowania Jan Paweł II stawia dwie fundamentalne zasady: po pierwsze każdy człowiek powołany jest do życia w prawdzie i miłości, po drugie każdy urzeczywistnia siebie przez bezinteresowny dar z siebie⁵⁸. Już więc u samych założeń widać różnicę, której źródłem jest odmienna wizja człowieka.

Opierając się na godności osoby ludzkiej, którą jest przecież także dziecko, Papież zwraca uwagę na zadania wychowawców, wśród których szczególne miejsce zajmują rodzice: „Bezpośrednimi wychowawcami w stosunku do swoich dzieci zostają zawsze na pierwszym miejscu rodzice. Rodzice mają też w tej dziedzinie pierwsze i podstawowe uprawnienia”⁵⁹. Na innym miejscu Ojciec Święty stwierdza: „Prawo-obowiązek rodziców do wychowywania jest czymś istotnym i jako taki związany jest z samym przekazywaniem życia ludzkiego; jest on pierwotny i mający pierwszeństwo w stosunku do innych osób, z racji wyjątkowości stosunku miłości łączącej rodziców i dzieci; wyklucza zastępstwo i jest niezbywalny, dlatego nie może być całkowicie przekazany innym ani przez nich zawłaszczony”⁶⁰. Odejście od tej zasady Jan Paweł II uważa za naruszenie właściwej hierarchii autorytetów w dziedzinie wychowania. Szkoła, państwo oraz Kościół mają wspomagać rodziców w tych dziedzinach, w których rola domu jest niewystarczająca. Ma to także pomóc wychowankom rozwijać umiejętność działania społecznego. Jednak „wszyscy inni uczestnicy procesu wychowawczego działają poniekąd w imieniu rodziców, w oparciu o ich zgodę, a w pewnej mierze nawet na ich zlecenie”⁶¹. Dlatego nie do pogodzenia z wizją chrześcijańską jest proponowana przez nurty edukacji ponowoczesnej koncepcja przesunięcia głównej odpowiedzialności wychowawczej na szkołę, czyli pośrednio na państwo.

Mimo swej drugorzędnej wobec rodziców roli, szkoła i wychowawcy mają do spełnienia wielkie zadanie kształtowania młodego człowieka. Uznając słuszność poglądu o odmienności osobowej każdego człowieka i jego osobistego powołania, Papież nie zgadza się z programem, według którego młodzież sama ma tworzyć swoje ideały: „W świecie tak bardzo podzielonym i pełnym sprzecznych hasel prawdziwym darem wychowawczym będzie umożliwienie młodemu człowiekowi poznania i wypracowania własnego programu w poszukiwaniu skarbu powo-

⁵⁸ Por. Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane” z okazji Roku Rodziny 1994*, [w:] *Wybór listów...*, s. 308.

⁵⁹ Tamże, s. 310.

⁶⁰ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio” o zadaniach rodziny we współczesnym świecie* [dalej: FC], Wrocław 1995, nr 36.

⁶¹ Tamże.

łania. [...] Wychowawca naprawdę kocha i wychowuje młodzież, kiedy wskazuje jej wyższe ideały, ostatecznie zaś Chrystusa⁶².

Jan Paweł II nie odejmuje jednak samemu wychowankowi prawa do kształtowania siebie, więcej – stawia to jako obowiązek, który należy uszanować: „Proces wychowawczy prowadzi do fazy, gdy po osiągnięciu pewnego stopnia dojrzałości psychofizycznej człowiek zaczyna «wychowywać się sam». Z czasem proces ten przerośnie poniekąd dotychczasowy proces wychowawczy. [...] Proces samowychowania w zasadniczej mierze potwierdza to, co dokonało się w dziecku, chłopcu czy dziewczynie, poprzez wychowanie w rodzinie i szkole⁶³.”

Papieskie nauczanie o wychowaniu dalekie jest od postmodernistycznego modelu antypedagogiki – modelu bez wymagań i zasad, absolutyzującego wolność dziecka. Nie można też nauczaniu Jana Pawła II zarzucić chęci uprzedmiotowienia dziecka, gdyż Papież wyraźnie opowiada się za samowychowaniem, którego istotnym warunkiem jest jednak osiągnięcie odpowiedniego poziomu rozwoju.

3.2. Powołanie kobiety: równość z mężczyznami czy specyficzna godność

Drugim tematem, na przykładzie którego pragniemy ukazać szczegółowe rozwiązania, jakie wprowadza kultura ponowoczesna, jest ruch feministyczny, który stawia sobie za zadanie doprowadzenie do równości kobiet w świecie zdominowanym przez mężczyzn, a w rzeczywistości prowadzi do utraty przez kobietę jej specyfiki oraz do polityzacji relacji z mężczyznami.

3.2.1. Feminizm – postmodernistyczna radykalizacja równości płci

Choć sam ruch feministyczny nie jest wytworem postmodernizmu, powstał bowiem wcześniej jako ruch domagający się praw wyborczych dla kobiet, to jednak w postmodernizmie został on radykalizowany, głosząc hasła, iż cała rzeczywistość posiada męskie skrzywienie. Na początku lat sześćdziesiątych, bo tam należy szukać początków współczesnego ruchu feministycznego, opis sytuacji kobiety został

⁶² Jan Paweł II, *List „Juvenum Patris” w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosko*, [w:] *Wybór listów...*, s. 641.

⁶³ Tenże, *List do rodzin „Gratissimam sane”...*, s. 310. Występując, choć nie wprost, przeciwko nurtowi wychowania bez samoopowiedzialności, Papież zwrócił się do uczniów szkół rzymskich w takich słowach: „Wasz wiek jest porą życia najbardziej korzystną dla zasiewów i do przygotowania gruntu na przyszłe zbiory. To czas przygotowań. Tak więc im poważniejsze jest zaangażowanie, z jakim przyjmujecie dzisiaj wasze obowiązki, tym staranniej i skuteczniej spełniać będziecie wasze posłannictwo” (Jan Paweł II, *Przemówienie do uczniów szkół rzymskich i Lacjum*, [w:] *Nauczanie papieskie*, Poznań 1985, t. 3, cz. 1, s. 205). Zob. także: R. Schulz, „*Fides et ratio*” w doświadczeniu pedagogicznym, [w:] „*Fides et ratio*” w poszukiwaniu ideału człowieka XXI wieku. Wystąpienia na Sympozjum Naukowym w Płocku 25–26 września 2002 roku, Płock 2002, s. 141–146.

przeprowadzony analogicznie do opisu grup mniejszościowych, które domagały się równości. Stopniowo następowała radykalizacja – kobiety zaczęły uważać się za grupę skolonizowaną albo za klasę społeczną w oparciu o marksizm.

Celem tych ruchów i teorii było zdobycie przez kobiety samoświadomości, iż wcale nie muszą być zawsze na drugim miejscu w zmaskulinizowanym świecie. Rzeczywistość kobiet próbuje się opisać za pomocą przeciwieństw wobec mężczyzn, przy czym stosuje się tu nie tyle rozróżnienie płci (*sex*), ile rozróżnienie rodzajów (*gender*)⁶⁴.

Związek feminizmu z postmodernizmem widoczny jest także w uznaniu systemu, w którym dominuje mężczyzna, a kobieta ma mniej praw lub jest ich zupełnie pozbawiona, za wielką opowieść, którą należy odrzucić, budując nową o równości kobiet. Więcej, zdaniem niektórych liderek feminizmu, zespół typowo kobiecych zdolności i postaw cielesno-duchowych, uwolniony z opresji, stanie się źródłem nowej kultury⁶⁵.

Szczególnym przyczynkiem do ataku na panujący system jest traktowanie kobiety jako matki. Feministki uważają, że biologiczna zdolność do rodzicielstwa jest powodem dyskryminacji kobiety. Stąd poparcie ruchu feministycznego dla technicyzacji macierzyństwa, zastąpienia rodzenia produkcją dzieci w laboratoriach, co ma pozwolić na likwidację kobiecej zależności⁶⁶.

Feminizm, ze swoim odchodzeniem od nowożytnego schematu społecznego oraz próbami ujęcia kobiecości jako jednego z elementów wielokulturowości, wpisuje się w postmodernistyczny zamysł. Prowadzi jednak także do utraty przez kobiety ich posłannictwa, poprzez próbę równania się z mężczyznami. Można więc podsumować te rozważania stwierdzeniem, że u podstaw feminizmu stoi błędna koncepcja człowieka oraz perwersyjna koncepcja wolności⁶⁷.

3.2.2. Kobieta – równość godności i specyfika powołania

Wbrew opiniom feministek, kobieta, także w swej tradycyjnej roli, ma do spełnienia specyficzne zadanie, w którym mężczyzna nie potrafi jej w żaden sposób zastąpić. Podstawowym dokumentem, w którym Papież omawia godność kobiety i jej powołanie, jest list apostołski *Mulieris dignitatem*. Będzie on stanowić bazę naszych dalszych rozważań.

⁶⁴ W kwestii różnicy między tymi sformułowaniami zob.: S. Walczewska, *Feminizm jako odkrywanie kultury kobiecej*, [w:] *Różnica i różnorodność: o kulturze ponowoczesnej – szkice krytyczne*, red. A. Jawłowska, Poznań 1996, s. 73–74. Zob. także: R. Felski, *Feminism. Realism and the Avant-Garde*, [w:] *Postmodern Conditions*, red. A. Miner, Ph. Thomson, Ch. Worth, New York – Oxford – Munich 1990, s. 61–76.

⁶⁵ Por. J. Bator, *Feminizm i postmodernizm – powinowactwo z wyboru?*, [w:] *Różnica i różnorodność...*, s. 93–94.

⁶⁶ Por. S. Walczewska, *Feminizm jako...*, s. 74. Z. Zdybicka zauważa także, że ruch feministyczny popiera kroki zmierzające do legalizacji aborcji, podważające instytucję małżeństwa (zob. Z. Zdybicka, *Dlaczego kompleks feminizmu?*, „Ethos” 1995, nr 1 [29], s. 46).

⁶⁷ Tamże, s. 48–49.

Ojciec Święty dostrzega, że ruch na rzecz praw kobiet, ruch emancypacyjny, jest znakiem czasu i wymaga odpowiedzi ze strony Kościoła, który każdego człowieka pragnie objąć swoją troską⁶⁸.

Rozważania na temat godności kobiety rozpoczyna Jan Paweł II od przypomnienia godności i równości każdego człowieka, które wynikają z podobieństwa Bożego: „Człowiek jest szczytem całego porządku stworzenia w świecie widzialnym; [...] istotami ludzkimi są oboje, w równym stopniu mężczyzna i kobieta, oboje stworzeni na obraz Boga”⁶⁹. Równość ta nie może być przez nikogo kwestionowana, tym bardziej w oparciu o biblijne teksty drugiego opisu stworzenia czy grzechu pierworodnego⁷⁰.

Współczesny ruch emancypacyjny opisuje rolę kobiety na podobieństwo mężczyzny, degradując ją jako matkę. Tymczasem „macierzyństwo jest owocem małżeńskiego zjednoczenia mężczyzny i kobiety [...] i od samego początku zawiera w sobie szczególne otwarcie na nową osobę. W otwarciu tym, w początku i urodzeniu dziecka kobieta «odnajduje siebie przez bezinteresowy dar z siebie»”⁷¹. Papież uczy, że podstawą uczestnictwa kobiet w życiu publicznym nie może być zacieranie różnic między specyfiką mężczyzn i kobiet, ale właśnie odkrycie tej specyfiki jako daru oraz budowanie społecznego zaangażowania na poszanowaniu godności osoby⁷².

Jak więc widać, papieskie nauczanie z jednej strony ukazuje właściwą antropologiczną perspektywę rozważań o kobiecie jako równej mężczyźnie w człowieczeństwie, z drugiej zaś podkreśla jej specyficzne powołanie.

Omówienie kwestii kultury, kończące rozważania na temat różnic między systemami etycznymi wymienionymi w temacie pracy, stanowi istotną jego część, gdyż to właśnie w kulturze człowiek wyraża to, co stanowi o jego kondycji, zarówno estetycznej, jak i etycznej. Kultura więc najbardziej ukazuje różnice między teoretycznymi założeniami postmodernizmu a nauką Jana Pawła II.

⁶⁸ Zob. Jan Paweł II, *List apostolski „Mulieris dignitatem” z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety* [dalej: MD], [w:] *Wybór listów...*, s. 80–81. Papież wpisuje swój list w tradycję wypowiedzi Kościoła od czasu Soboru Watykańskiego II. Zob. także: ChL 49; J. Medina Estevez, *Godność kobiety w nauczaniu Jana Pawła II na podstawie listu apostolskiego „Mulieris dignitatem”*, „Ethos” 1995, nr 1 (29), s. 31–32.

⁶⁹ MD 6.

⁷⁰ Zob. MD 6 i 9.

⁷¹ MD, 18. Papież jednocześnie przeciwstawia się licznym, jak sam zauważa, „formom seksualnej przemocy, której ofiarą często padają kobiety. [...] Musimy demaskować rozpowszechnianie się kultury hedonistycznej i komercyjnej, która skłania do nadużyć w dziedzinie seksualnej, wciągając nawet bardzo młode dziewczęta w kręgi moralnego zepsucia i prostytucji” (Jan Paweł II, *List do kobiet „A ciascuna di voi” na IV Światową Konferencję o Kobiecie w Pekinie*, [w:] *Wybór listów...*, s. 348).

⁷² Por. ChL 49; FC 23.

Odejście od zasad obiektywnych w postmodernizmie powoduje, że kultura tego nurtu pragnie odrzucić wszystko, co ponaddoczesne, skupiając się na wartościach materialnych. Kryzys religii i napięcie między materializmem a duchowymi pragnieniami człowieka rodzą dążenie do stworzenia religijności immanentnej, o wyraźnym irracjonalnym i mistycystycznym charakterze.

Jan Paweł II, widząc w kulturze wiele znaków świadczących o zamięcie i zagubieniu współczesnego człowieka, w powrocie do prawdy objawionej w Chrystusie (której ziarna obecne są także – zdaniem Papieża – w innych religiach) dostrzega szansę i nadzieję na przezwyciężenie kryzysu kultury i kryzysu religii. Oba te kryzysy są efektem kryzysu człowieka, dlatego też Ojciec Święty wzywa wierzących do przemiany i resakralizacji – rozumianej jako przywrócenie utraconego poczucia religijnego – poprzez świadectwo życia wiary i udział w kulturze.

Miejscami kwestionowania prawdy o człowieku są w kulturze sfera wychowania oraz współczesny ruch feministyczny. Zagubienie tej prawdy przejawia się w antywychowawczych modelach pedagogiki, podkreślających wolność człowieka i prawa ucznia sprowadzające do absurdu całą ideę wychowania. Temu Papież zdecydowanie przeciwstawia wychowawcze zadania rodziny i szkoły, zadania oparte na prawdzie. Również współczesne tendencje feministyczne, w których neguje się prawdę o roli kobiety w świecie i prowadzi do maskulinizacji jej powołania, napawają Ojca Świętego niepokojem. Przypomina on pozytywną naukę o roli i powołaniu kobiety oraz o jej godności, zwłaszcza w macierzyństwie.

Jak zostało ukazane w niniejszym rozdziale, kultura jest miejscem, w którym wyrażane są postmodernistyczne hasła, przeniknięte ideą odejścia od prawdy, ale jest też miejscem zbawienia, stąd nie jest obca papieskiemu nauczaniu i trosce, która przejawia się w wezwaniu do czynienia z kulturą środowiska rozwoju osoby.

ZAKOŃCZENIE

Treść chrześcijańskiego przesłania pozwala Kościołowi zawsze być świadkiem Prawdy. Atrakcyjność niektórych tez postmodernizmu nie osłabia w żadnym wypadku siły chrześcijańskiego orędzia, płynącego z Objawienia. Ukazane wyżej, choć ograniczone tylko do sfery rozważań etycznych, porównanie tego orędzia z propozycjami myślicieli postmodernistycznych, może stanowić część obszerniejszych rozważań na temat miejsca chrześcijańskiej doktryny we współczesnym świecie.

Zebrane i zestawione treści pozwalają uchwycić różnice w ujęciach etycznych nauczania Jana Pawła II i postmodernizmu. Wynikają one z rozbieżności antropologicznych. Nie stanowią jednak bariery dla pewnego rodzaju dialogu. Papież podejmował go w swych licznych dokumentach, które w przedstawionej pracy posłużyły do zaprezentowania jego stanowiska wobec postmoderny.

Miejszem szczególnego dyskursu jest rozumienie prawdy. To właśnie ono w głównej mierze, jak wykazano powyżej, rodzi rozbieżności. Prawda, według Jana Pawła II, jest fundamentem myślenia o człowieku, natomiast w myśli ponowoczesnej uznawana jest tylko za poznawcze roszczenie bez szans pewności, ze wszystkimi moralnymi konsekwencjami takiego stanowiska. Postmodernizm, jak to pokazano w pierwszym rozdziale, z różnych powodów sprzeciwia się uznaniu prawdy za kategorię obiektywną. Powody te zebrano w dwie zasadnicze grupy: odrzucające w ogóle możliwość istnienia prawdy obiektywnej (obecne zwłaszcza we francuskiej myśli ponowoczesnej) oraz ignorujące potrzebę poszukiwania prawdy (co da się zauważyć zwłaszcza w myśli amerykańskich neopragmatystów). Zauważono również, że skutkiem tego jest mnogość postmodernistycznych poglądów, jak również niespójność między nimi, a nawet wewnątrz nich. Jan Paweł II w swoim nauczaniu, zwłaszcza w encyklikach *Veritatis splendor* oraz *Fides et ratio*, broni istnienia i sensowności poszukiwania prawdy obiektywnej, widząc w niej konieczny warunek wolności człowieka.

Dlatego w dalszej części pracy przedstawiono miejsce człowieka we współczesnym świecie. Z jednej strony zaprezentowano postmodernistyczną wizję człowieka, z jego utratą duchowej osobowości, z drugiej zaś obronę godności człowieczeństwa, którą proponuje chrześcijaństwo w nauczaniu Jana Pawła II. Postmodernistyczni myśliciele przypisują człowiekowi zdolność tworzenia prawdy subiektywnej, która – ich zdaniem – jest wystarczająca dla określenia sensu ludzkiego życia. Podstawą tej myśli jest absolutyzacja ludzkiej wolności jako warunku wystarczającego do podejmowania przez człowieka aktów ludzkich.

Papież, jak zostało zarysowane, wskazuje szereg zagrożeń, jakie czyhają na człowieka w tej myśli. Jako podstawowe wymienia on: nieograniczoną wolność, zagrożenie postępowaniem i technicyzacją, konsumizm, nihilizm i inne przejawy ponowoczesnego świata. Zjawiska te, zdaniem Ojca Świętego, grożą człowiekowi utratą jego godności. Stąd Papież przeciwstawia tej ponowoczesnej samowoli wolność opartą na prawdzie

o człowieku. Tylko dzięki takiej wolności człowiek jest zdolny budować społeczność, która będzie miejscem wzrostu jego człowieczeństwa.

W ostatniej części niniejszej pracy zatrzymano się nad kulturą, która stanowi przestrzeń szczególnego rozwoju człowieka i jego wyrażania się. Na bazie kultury uwiadaczniają się różnice między postmodernizmem a chrześcijaństwem. Przy omawianiu tematu pracy zwrócono między innymi uwagę na niebezpieczeństwo, jakie niesie prezentowana, pozbawiona transcendencji, pusta religia, która szuka swego wyrazu w sektach, mistyce immanentnej czy różnego rodzaju synkretycznych ruchach. Ruchy te bazują na zagubieniu człowieka, które jest skutkiem braku fundamentu prawdy. Proponują one „łatwe prawdy” i prostą wizję zbawienia czy samozbawienia, przez co mieszczą się w obecnej w postmodernizmie tezie o samowystarczalności człowieka. Jan Paweł II, dostrzegając u współczesnego człowieka wielkie pragnienie religii, przestrzega przed sektami, które nie są w stanie tego pragnienia prawdziwie zaspokoić.

Dotknięto także w niniejszej pracy istotnego problemu, jakim jest wychowanie człowieka. Zestawiono ze sobą dwie wzajemnie wobec siebie kontrowersyjne koncepcje: z jednej strony opartą na całkowitej wolności propozycję antypedagogiki, akcentującej ponad miarę prawa i zdolności dziecka, z drugiej – opartą na prawdzie o człowieku naukę Jana Pawła II o zadaniach rodziców i wychowawców w dziedzinie kształtowania osoby ludzkiej.

Na koniec zarysowano rolę i miejsce kobiety w dzisiejszym świecie. Ukazano piękno i specyfikę jej powołania, a także jednakową godność mężczyzny i kobiety w nauczaniu Jana Pawła II. Przeciwstawiono w ten sposób piękno kobiecego powołania feminizmowi, który stara się odejść od macierzyńskiej i wychowawczej roli kobiety.

Przyjęta w niniejszej pracy metoda zestawiania tekstów reprezentatywnych dla postmodernistycznego ujęcia z odpowiadającymi im tematycznie wypowiedziami Jana Pawła II pozwoliła uwydatnić wspólne zainteresowanie obu tych systemów oraz diametralne różnice w przedstawianych propozycjach. Mnogość publikacji zmusiła do selektywnego potraktowania tekstów. Aby uzyskać odpowiedź na zasadnicze pytanie niniejszej pracy: jak Jan Paweł II odpowiada na podstawowe etyczne propozycje postmodernizmu, wybrano publikacje dające możliwość uchwycenia istoty problemu. Preferencyjnie potraktowani zostali ci autorzy, których prace są obecne w polskiej literaturze dotyczącej podjętego tematu. Z analizy zagadnienia wynika, że – poza drobnymi wyjątkami – postmodernistyczni autorzy nie poruszają dogłębnie tematów metaetycznych, zwracając się, zgodnie z własnymi założeniami, ku rozważaniom kulturowo-socjologicznym. Dlatego problemy etyczne należy niejako „wybrać” z propozycji filozoficznych, społecznych czy politycznych.

Z drugiej strony termin „postmodernizm” pojawił się w papieskim nauczaniu wraz z encykliką *Fides et ratio*. We wcześniejszym nauczaniu Jana Pawła II brak jest bezpośrednich odniesień do niego. Nie oznacza to jednak, że w myśli papieskiej nie znajdujemy krytyki proponowanych w postmodernizmie rozwiązań. W niniejszej pra-

cy chcieliśmy przedstawić zarówno tę krytykę, jak i pozytywną odpowiedź, wybierając z bogactwa papieskiego nauczania te fragmenty, które stanowią wyraźną odpowiedź na postmodernistyczne tezy.

Ukazanie całego wachlarza problemów i różnic pomocne będzie, być może, w zrozumieniu współczesnego świata oraz człowieka, wobec którego Kościół pełnić ma misję zbawczą. Pozwoli także zrozumieć trudności, na jakie napotyka ta misja, i ułatwi odpieranie ataków ze strony postmodernistycznego „pomysłu” na prawdę i człowieka.

Nie można było w niniejszej pracy pominąć rozważań na temat człowieka czy kultury. Pierwsze stanowią bowiem podstawę budowania etycznego systemu, drugie zaś ukazują skutki przyjętych antropologiczno-etycznych założeń.

Praca ta nie wyczerpuje, i nie może, wszystkich możliwych tematów związanych ze zjawiskiem postmodernizmu. Może natomiast posłużyć za wstęp do bardziej szczegółowych analiz zjawisk moralnych oraz ich pastoralnych konsekwencji. Przy omawianiu podjętego tematu z założenia nie odniesiono się do wszystkich postmodernistycznych propozycji etyczno-kulturowych, ze względu na trudności w znalezieniu korespondujących z nimi wypowiedzi Jana Pawła II, które z konieczności podejmują najważniejsze kwestie obecne we współczesnej kulturze. Nie omówiono również tematu przenikania postmodernistycznych treści do samego uprawiania teologii chrześcijańskiej dziś, czego zbadanie wydaje się ciekawą propozycją. Sugestie w tej sprawie mogą stanowić końcowe akapity encykliki *Fides et ratio* oraz dokument Kongregacji Nauki Wiary o miejscu teologa w Kościele.

Praca niniejsza ukazuje pewne podstawy, wokół których budowane są szczegółowe rozwiązania, oparte zarówno o ponowoczesne koncepcje, jak i o chrześcijańską wizję człowieka i świata. Jak zauważa się obecnie, pewne zmiany w świadomości człowieka współczesnego świadczą o tym, że mimo korekty, jakiej dokonały i dokonują te pierwsze, druga, którą tak wiernie głosił Jan Paweł II, nie przestaje być jedyną, zawsze aktualną, bo wyłącznie całościową propozycją dla człowieka: „Jezus jest prawdziwą nowością, przerastającą oczekiwania ludzi, i pozostanie nią na zawsze, przez wszystkie kolejne epoki dziejów. [...] Mimo brzemienia dwóch tysięcy lat historii, chrześcijanie podążający ku trzeciemu tysiącleciu nie czują się bynajmniej zmęczeni; przeciwnie, dodaje im siłą świadomość, że niosą światu prawdziwą światłość, Chrystusa Pana. Kościół, głosząc Jezusa z Nazaretu, prawdziwego Boga i doskonałego Człowieka, otwiera przed każdą ludzką istotą perspektywę «przeobstwienia», a tym samym bycia bardziej człowiekiem”¹.

¹ Jan Paweł II, „*Incarnationis Mysterium*”. Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000, „Biuletyn KAI” 1998, nr 48 (349), s. 16.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

A. Dokumenty Jana Pawła II

a. encykliki

1. *Encyklika „Centesimus annus”*, Wrocław 1991.
2. *Encyklika „Dives in misericordia”*, Wrocław 1996.
3. *Encyklika „Evangelium vitae”*, Katowice 1995.
4. *Encyklika „Fides et ratio”*, Kraków 1998.
5. *Encyklika „Redemptor hominis”*, Wrocław 1994.
6. *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Wrocław 1994.
7. *Encyklika „Veritatis splendor”*, Katowice 1993.

b. adhortacje

8. *Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny we współczesnym świecie „Familiaris consortio”*, Wrocław 1995.
9. *Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach „Catechesi tradendae”*, [w:] *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. S. Małysiak, Kraków 1996.
10. *Adhortacja apostolska o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła „Reconciliatio et paenitentia”*, [w:] *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. S. Małysiak, Kraków 1996.
11. *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Wrocław 1995.
12. *Posynodalna adhortacja apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie „Pastores dabo vobis”*, Wrocław 1995.
13. *Posynodalna adhortacja apostolska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie „Vita consecrata”*, Katowice 1996.

c. Listy apostolskie

14. *List do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, [w:] *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Słabek, J. Jękot, Kraków 1997.
15. *List apostolski „Los caminos del Evangelio” do zakonników i zakonnice Ameryki Łacińskiej*, [w:] *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Słabek, J. Jękot, Kraków 1997.
16. *List apostolski Motu Proprio „Ad tuendam fidem”, „L’Osservatore Romano”* wyd. polskie, 1998, nr 40 (206).
17. *List apostolski „Mulieris dignitatem” z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety*, [w:] *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Słabek, J. Jękot, Kraków 1997.
18. *List apostolski „Rutilans agmen”, [w:] Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Słabek, J. Jękot, Kraków 1997.
19. *List apostolski „Tertio millennio adveniente”*, Wrocław 1996.

d. Orędzia i przesłania

20. *Orędzie do narodów Azji*, [w:] *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Jękot, P. Sławek, Kraków 1998.
21. *Orędzie na światowy Dzień Migranta 1990*, [w:] *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Jękot, P. Sławek, Kraków 1998.
22. *Przesłanie do Pani Nafis Sadik, Generalnego Sekretarza Międzynarodowej Konferencji ONZ na temat Zaludnienia i Rozwoju w Kairze z 18 marca 1994 roku*, [w:] *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Słabek, J. Jękot, Kraków 1997.

e. Przemówienia i homilie

23. *„Dokonać syntezy wiary i kultury”. Przemówienie do przedstawicieli katolickiego świata uniwersyteckiego Meksyku*, [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym – Lublin 1988.
24. *Homilia w czasie Mszy św. w Turynie, 13 IV 1980*, [w:] *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997.
25. *„Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami”. Przemówienie do intelektualistów*, [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym – Lublin 1988.

26. *Przemówienie do prezydentów siedmiu państw Europy Środkowej*, [w:] *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. Przemówienia z Pielgrzymki Apostolskiej Ojca Świętego do Polski w 1997 roku*, Ząbki 1997.
27. *Przemówienie przed Bramą Brandenburską – Berlin*, [w:] *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997.
28. *Przemówienie w siedzibie Komisji i Trybunału Praw Człowieka – Strasburg*, [w:] *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997.
29. *Przemówienie do uczniów szkół rzymskich i Lacjum*, [w:] *Nauczanie papieskie*, Poznań 1985, t. 3, cz. 1.
30. *„W imię przyszłości kultury.” Przemówienie w UNESCO*, [w:] *Jan Paweł II, Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym – Lublin 1988.

f. inne dokumenty

31. *„Incarnationis Mysterium”. Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000*, „Biuletyn KAI” 1998, nr 48 (349).
32. *List do głów państw „The Commonwealth of Nations”*, [w:] *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Słabek, J. Jękot, Kraków 1997.
33. *List do kobiet „A ciascuna di voi” na IV Światową Konferencję o Kobiecie w Pekinie*, [w:] *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Słabek, J. Jękot, Kraków 1997.
34. *List do rodzin „Gratissimam sane” z okazji Roku Rodziny 1994*, [w:] *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Słabek, J. Jękot, Kraków 1997.
35. *List „Il recente consistoro” w sprawie zagrożenia życia ludzkiego* [w:] *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Słabek, J. Jękot, Kraków 1997.
36. *List „It is with genuine pleasure” do Sekretarza Generalnego IV Światowej Konferencji ONZ poświęconej kobiecie*, [w:] *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Słabek, J. Jękot, Kraków 1997.
37. *List „Juvenum Patris” w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosko*, [w:] *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Słabek, J. Jękot, Kraków 1997.
38. *List „Schola caritatis” na 900-lecie urodzin św. Bernarda*, [w:] *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Słabek, J. Jękot, Kraków 1997.
39. *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.

B. Inne dokumenty Kościoła

40. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu „Libertatis conscientia”*, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995.
41. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis”*, „Acta Apostolice Sedis” 1990, s. 1550–1570.
42. Kongregacja Nauki Wiary, *Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części „Wyznania wiary”*, „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 1998, nr 40 (206).
43. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994.
44. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968.

C. Pisma filozofów postmodernistycznych

45. Bauman Z., *Dwa szkice o etyce ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
46. Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, PWN, Warszawa 1996.
47. Bauman Z., *Modernity and Ambivalence*, Cambridge 1991.
48. Bauman Z., *Moralność we dwoje*, [w:] *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, cz. 1, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1995.
49. Bauman Z., *Socjologiczna teoria postmoderny*, [w:] *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturowej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991.
50. Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995.
51. Bauman Z., *Wolność*, Kraków – Warszawa 1995.
52. Derrida J., *Pismo filozofii*, Kraków 1993.
53. Eco U., *Dzieło otwarte. Forma i niekreśloność w poetykach współczesnych*, Warszawa 1973.
54. Eco U., *Interpretacja i nadinterpretacja*, Kraków 1996.
55. Foucault M., *What is an Author?*, [w:] *Textual Strategies. Perspectives in Poststructuralist Criticism*, red. J. Harari, Ithaca 1987.
56. Lyotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997.

57. Rorty R., *Filozofia i zwierciadło natury*, Warszawa 1994.
58. Rorty R., *Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta*, „Etyka” 1993, nr 26.
59. Rorty R., *Solidarity or Objectivity?*, Boston 1984.

II. Opracowania

A. dotyczące dokumentów Jana Pawła II

1. Boniecki A., *Veritatis splendor*, „Tygodnik Powszechny” 1993, nr 41 (2309).
2. Buttiglione R., *Jak czytać encyklikę „Veritatis splendor”?*, [w:] *Wokół encykliki „Veritatis Splendor”*, Częstochowa 1997.
3. Cottier G., *Wolność i prawda*, „Ethos” 1990, nr 3-4 (11-12).
4. Drożdż A., *Konsumizm*, Tarnów 1997.
5. Dylus F., *Antropologia encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, [w:] Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”. Tekst i komentarz*, Kraków 1980.
6. Grabowski M., *O radykalizmie prawdy*, [w:] *Polska filozofia wobec encykliki „Fides et ratio”*. Materiały z konferencji, Toruń 1999, s. 77-85.
7. Greniuk F., *Wolność a prawo*, [w:] „*Veritatis splendor*”. *Przesłanie moralne Kościoła*, red. B. Jurczyk, Lublin 1994.
8. Iwański Z. S., *Godność osoby ludzkiej w świetle encykliki „Fides et ratio”*, [w:] „*Fides et ratio*” w poszukiwaniu ideału człowieka XXI wieku. *Wystąpienia na Sympozjum Naukowym w Płocku 25-26 września 2002 roku*, Płock 2001.
9. Kłoczowski J. A., *Złote runo wolności*, „Znak” 1991, nr 8 (435).
10. Kowalczyk S., *Koncepcja wolności odpowiedzialnej w encyklice „Veritatis splendor”*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Lublin 1997.
11. Kowalski J., *Dezyderaty stawiane teologom moralistom w encyklice „Veritatis splendor”*, [w:] *W prawdzie ku wolności*, red. E. Janiak, Wrocław 1994.
12. Krucina J., *Prawda o człowieku miarą wolności. Nad encykliką „Veritatis splendor”*, „Chrześcijanin w świecie” 1993, nr 4 (195).
13. Merecki J., „*Veritatis splendor*” – *encyklika o wolności*, [w:] *W prawdzie ku wolności*, red. E. Janiak, Wrocław 1994.
14. Mojek S., *Maksymalizm moralny*, [w:] „*Veritatis splendor*”. *Przesłanie moralne Kościoła*, red. B. Jurczyk, Lublin 1994.

15. Nagórny J., *Człowiek współczesny wobec prawdy. Wykład wygłoszony 29.08.1996 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.*
16. Nagórny J., *Przesłanki biblijne moralności chrześcijańskiej*, [w:] „*Veritatis splendor*”. *Przesłanie moralne Kościoła*, red. B. Jurczyk, Lublin 1994.
17. Schulz R., „*Fides et ratio*” w doświadczeniu pedagogicznym, [w:] „*Fides et ratio*” w poszukiwaniu ideału człowieka XXI wieku. *Wystąpienia na Sympozjum Naukowym w Płocku 25–26 września 2002 roku*, Płock 2001, s. 141–146.
18. Scola A., *Ludzka wolność i prawda w świetle encykliki „Fides et ratio”*, [w:] Jan Paweł II, „*Fides et ratio*”. *Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin 2003, s. 197–208.
19. Sermak J., *W poszukiwaniu wolności*, „*Horyzonty wiary*” 1991, nr 1 (6).
20. Siemianowski A., *Wolność a prawda*, [w:] „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 1996, t. 29.
21. Styczeń T., *Dlaczego encyklika o blasku prawdy?*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1993, t. 41, z. 2, 1993.
22. Styczeń T., *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993.
23. Styczeń T., *Wolność i prawo za czy przeciw życiu? Etyk wobec „nieskuteczności” prawdy*, „*Ethos*” 1990, nr 3–4 (11–12).
24. Styczeń T., *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, „*Ethos*” 1994, nr 1–2 (25–26).
25. Szostek A., *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995.
26. Tischner J., *Czytając „Veritatis splendor”*, Kraków 1994.
27. Wielgus S., *Prawda was wyzwoli*, Lublin 1996.
28. Wojtyła K., *Chrześcijanin a kultura*, „*Znak*” 1964, nr 7 (19).
29. Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Lublin 1994.
30. Wolicki M., *Koncepcja wolności a postawa wobec życia w świetle encyklik Jana Pawła II*, [w:] *Wolność we współczesnym świecie*, Lublin 1997.
31. Wróbel J., *Sumienie a prawda*, [w:] „*Veritatis splendor*”. *Przesłanie moralne Kościoła*, red. B. Jurczyk, Lublin 1994.
32. Życiński J., *Duchowość chrześcijańska wobec wyzwań postmodernizmu w perspektywie encykliki „Fides et ratio”*, [w:] Jan Paweł II, „*Fides et ratio*”. *Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin 2003, s. 103–118.

B. dotyczące postmodernizmu

1. Bajerowa I., *Piękno contra piękno*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1997, t. 30.
2. Balter L., *Postmodernizm*, „Communio” 1994, nr 6 (84).
3. Baran B., *Postmodernizm*, Kraków 1992.
4. Bator J., *Feminizm i postmodernizm – powinowactwo z wyboru?*, [w:] *Różnica i różnorodność: o kulturze ponowoczesnej – szkice krytyczne*, red. A. Jawłowska, Poznań 1996.
5. Bławat A., *Antypedagogika. Postmodernistyczne zakwestionowanie wychowania*, [w:] *Postmodernizm. Wyzwania dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995.
6. Bronk A., *Filozofować dzisiaj*, [w:] *Filozofia w dobie przemian*, red. T. Buksiński, Poznań 1994.
7. Bronk A., *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34).
8. Brotkiewicz P., *Moralność sekty a ideologia postmodernistyczna*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34).
9. Burzyńska A., *Dekonstrukcja i interpretacja*, Kraków 2001.
10. Chmielewski A., *Postmodernizm, czyli o sztuce filozoficznej konwersacji*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34).
11. Dziamski G., *Ponowoczesna świadomość estetyczna*, [w:] *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, cz. 1, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1995.
12. Dziemnidok B., *Pragmatyzm, relatywizm, etnocentryzm i groźba absolutyzmu*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. A. Szahaj, Toruń 1995.
13. Fabiś P., *Pijany Indianin i metafory*, [w:] *Różnica i różnorodność: o kulturze ponowoczesnej – szkice krytyczne*, red. A. Jawłowska, Poznań 1996.
14. Garrido J. J., *Misja chrześcijańska w czasach kryzysu kultury*, „Communio” 1994, nr 6 (84).
15. Giedymin J., *Czy warto przyjąć propozycje tekstualizmu?*, [w:] *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?*, red. T. Kostyrko, Warszawa 1994.
16. Gołębiowska M., *Koncepcja różni Derridy a mitologika nauk humanistycznych*, [w:] *Różnica i różnorodność: o kulturze ponowoczesnej – szkice krytyczne*, red. A. Jawłowska, Poznań 1996.
17. Grzegorzcyk A., *Filozofia czasu próby*, Paryż 1979.

18. Habermas J., *Modernizm – niedopełniony projekt*, „Odra” 1987, nr 7–8.
19. Jawłowska A., *Sens i dekonstrukcja*, [w:] *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, red. A. Jamroziakowa, Warszawa – Poznań 1993.
20. Kamińska W., *Czy Tomasz odpowiedziałby na pytania postmodernistów?*, [w:] *Polska filozofia wobec encykliki „Fides et ratio”*. Materiały z konferencji, Toruń 1999, s. 139–151.
21. Kieraś H., *Postmodernizm*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995.
22. Kłokowska A., *Kultura masowa*, Warszawa 1983.
23. Kłopotowski K., *Panika politycznej poprawności*, „Życie” 1998, nr 208 (587).
24. Kmita J., *Dwa nurty współczesnego antyfundamentalizmu*, [w:] *Filozofia w dobie przemian*, red. T. Buksiński, Poznań 1994.
25. Kmita J., *Rorty i Putnam wobec relatywizmu kulturowego*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. A. Szahaj, Toruń 1995.
26. Kowalczyk M., *Droga poznania teologicznego w dobie postmodernizmu*, [w:] *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995.
27. Kowalczyk S., *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004.
28. Kowalska M., *Mała opowieść tłumacza*, [w:] J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997.
29. Krasnodębski Z., *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Warszawa 1996.
30. Maryniarczyk A., *Wolność i prawda*, [w:] *Wolność we współczesnym świecie*, Lublin 1997.
31. Melosik Z., *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*, Poznań 1995.
33. Miczka T., *Postmodernistyczne gry w kino, gry w kinie i gry o kino*, [w:] *Postmodernizm w literaturze i kulturze krajów Europy Środkowo-Wschodniej*, red. H. Janaszak-Ivaničkowa, D. Fokkema, Katowice 1995.
33. Mizińska J., *Ponowoczesność a prawo do metafory w refleksji nad kulturą*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34).
34. *Moderniści, postmoderniści i inni*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34).
35. Morawski S., *List do profesora Richarda Rorty’ego*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. A. Szahaj, Toruń 1995.
36. Możdżyński P., *Duchowość ponowoczesna. Ruch Reiki w Polsce*, Kraków 2004.

37. Mroczkowski I., *Kondycja moralna człowieka ponowoczesnego*, [w:] „*Fides et ratio*” w poszukiwaniu ideału człowieka XXI wieku. *Wystąpienia na Sympozjum Naukowym w Płocku 25–26 września 2002 roku*, Płock 2001.
38. Norris Ch., *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*, Kraków 2001.
39. Ozdowski P., *Prawda obroniona, czyli: jak przepędzić ponure i beztroskie nastroje we współczesnej filozofii?*, [w:] *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?*, red. T. Kostyrko, Warszawa 1994.
41. Pangle T. L., *Uszlachetnianie demokracji*, Kraków 1994.
41. Penati G., *Czasy nowożytne a postmodernizm we współczesnej myśli filozoficznej*, „*Communio*” 1994, nr 6 (84).
42. Pawluczuk W., *Miłość ponowoczesna*, Łomża 2005.
43. Piana G., *La cultura dell'indifferenza*, „*Rivista di Teologia Morale*” 1992, nr 2 (96).
44. Przypilak M., *Tam gdzie rodzą się sny*, „*Film na Świecie*” 1990, nr 5 (377).
45. Roberts D., *Marat/Sade or the Birth of Postmodernism from the Spirit of the Avant-Garde*, [w:] *Postmodern Conditions*, red. A. Miner, Ph. Thomson, Ch. Worth, New York – Oxford – Munich 1990.
46. Szahaj A., *Co to jest postmodernizm?*, „*Ethos*” 1996, nr 1–2 (33–34).
47. Szahaj A., *Nadzieja w postnowoczesności. Poglądy Zygmunta Baumana na mapie stanowisk w kwestii oceny postmodernizmu*, [w:] *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, cz. 1, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1995.
48. Szkudlarek T., *Postmodernistyczne pedagogie: amerykańska edukacja wobec wyzwań kulturowego przełomu*, [w:] *Edukacja alternatywna. Dylematy teorii i praktyki*, red. B. Śliwierski, Kraków 1992.
49. Szkudlarek T., Śliwierski B., *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*, Kraków 1992.
50. Szymik J., *Kino połowy lat dziewięćdziesiątych – postmodernizm i okolice*, „*Ethos*” 1996, nr 1–2 (33–34).
51. Thorne T., *Słownik pojęć kultury postmodernistycznej*, Warszawa 1995.
52. Vloet van der J., *Wiara wobec wyzwań postmodernizmu*, „*Communio*” 1994, nr 6 (84).
53. Walczewska S., *Feminizm jako odkrywanie kultury kobiecej*, [w:] *Różnica i różnorodność: o kulturze ponowoczesnej – szkice krytyczne*, red. A. Jawłowska, Poznań 1996.
54. Węclawski T., *Postmodernizm i teologia*, „*Ethos*” 1996, nr 1–2 (33–34).

55. Wierzbicki A., *Postmodernizm, czyli kłopoty z moderną*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34).
56. Więckowski R., *Edukacja alternatywna. Jej istota, podstawowe problemy*, [w:] *Edukacja alternatywna. Dylematy teorii i praktyki*, red. B. Śliwerski, Kraków 1992.
57. Zabielski J., *Wolność a prawa człowieka w kulturze końca XX wieku*, „Studia Teologiczne Białostocko-Drohiczyńsko-Łomżyńskie”, 1996, nr 14.
58. Zalewski J., *AMWAY*, Kraków 1997.
59. Zdybicka Z., *Dlaczego kompleks feminizmu?*, „Ethos” 1995, nr 1 (29).
60. Zeidler- Janiszewska A., *Etyczno – lingwistyczne podstawy kultury. O Apłowskiej wersji obrony Kantowskiego „Projektu nowoczesności”*, „Etyka” 27 (1994).
61. Ziemiński I., *Postmodernizm a dylematy człowieka*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34).
62. Zięba M. OP, *Demokracja i anty-ewangelizacja*, „Tygodnik Powszechny” 1996, nr 49 (2473).
63. Życiński J., *Apoteoza relatywizmu etycznego w postmodernizmie*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34).
64. Życiński J., *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001.

III. Literatura pomocnicza

1. Janion M., *Romantyzm*, [w:] *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1985.
2. Wyka K., *Modernizm*, [w:] *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1985.

SUMMARY

The Church, faithful to the task it was assigned, has always attempted to accomplish its mission doing it, if possible, along with the cultural trends of the last twenty centuries. The current turn of the millennium cannot be an exception no matter what cultural tendencies are dominating and what values are being popularised.

The Church, faithful to the task it was assigned, has always attempted to accomplish its mission doing it, if possible, along with the cultural trends of the last twenty centuries. The current turn of the millennium cannot be an exception no matter what cultural tendencies are dominating and what values are being popularized.

The particularly widespread cultural phenomena of the second half of the twentieth and the beginning of the twenty first century include the trend or rather a set of trends called 'postmodernism', which among the modern cultural elites is claimed to be the leading motto of this period. The popularity of the postmodernist trends as well as the awareness of the richness of the Christian message and its validity both of which were propagated with concern about the present-day man by the Pope John Paul II are the main theme of the presentation.

Its objective is to indicate how the teachings of John Paul II responds to the postmodernist propositions. The intension of this work is to show to what extent the moral teachings of the Pope are polemical towards the ethics based on the postmodernist trends.

In order to achieve this purpose the following method was chosen: presented are those texts by John Paul II in which one can find responds to the topics and propositions originally coming from the postmodernist views. The richness of the views makes it necessary to limit their presentation solely to the points concerning the subject and referred to by those authors who are mentioned in Polish literature.

Among the topics which are the controversial views of postmodernism and the Church are: the question of truth and its importance in human life; goodness and its contemporary understanding, man and his condition and cultural phenomena as a manifestation of theoretical assumptions. The presentation of the whole spectrum of problems and differences will be helpful in understanding the modern world and man for whom the Church is supposed to conduct a salvatory mission. It will also make it easier to understand the difficulties which are and will be encountered in the mission and to counter the attacks and claims based on the postmodernist concept of man and truth.

This work presents some foundations around which detailed solutions are constructed, based both on the postmodernist ideas and the Christian view of man and the world. As it is presently observed some changes in the human consciousness indicate that despite the correction which the former has made and still does, the latter, preached so firmly by John Paul II, does not cease to be the only valid and complete offer for man: "Jesus is the genuine newness which surpasses all human expectations and such he remains for ever, from age to age".

thum. Grzegorz Leśnik