

KS. ALFRED M. WIERZBICKI

KULTURA CHRZEŚCIJAŃSKA WOBEC PLURALIZMU KULTUR

BARWY PLURALIZMU W AKSJOLOGICZNEJ GŁĘBI

Czytelnika książek abpa Józefa Życińskiego poświęconych problemom współczesnej kultury uderza ich wyraźnie polemiczny charakter i wysoki poziom autorskiego zaangażowania. Nie oznacza to jednak, że biskup myśliciel nie wypracowuje swej oryginalnej koncepcji kultury, nie czyni tego jednak z pozycji jakiegoś gotowego systemu, lecz dochodzi do ważnych teoretycznych konstatacji na drodze wręcz empirycznego badania – przyglądania się nurtom i meandrom współczesności. Pisząc o kulturze współczesnej, umieszcza ją na szlaku odysei człowieka, wyłaniającej się z odysei kosmosu, co pozwala spojrzeć na antynomie współczesnej kultury w paradygmacie rozszerzonej teorii ewolucji. W swej refleksji nad kulturą abp Życiński nie odrywa człowieka od przyrody, jak czynią to radykalni humaniści, i nie redukuje spraw ludzkich do wymiarów czysto biologicznych, jak czynią to przedstawiciele socjobiologii. Jego empiryczna metoda badania współczesnej kultury, ukazująca jej podstawowe tendencje, napięcia i sprzeczności, przypomina jakoś metodę Sokratesa. Jedna z jego książek ma nawet tytuł *Medytacje sokratejskie*. Przyglądając się współczesnej kulturze, stawia jej szereg pytań podważających zarówno potoczne, jak i filozoficzne oczywistości.

Pluralizm kultur jest faktem, i to faktem problematycznym, domagającym się refleksji i oceny. Trzeba mówić o różnych aspektach i niejednorodnych znaczeniach pluralizmu, dlatego abp Życiński w swej ocenie pluralizmu podkreśla semantyczną ambiwalencję i aksjologiczną niewystarczalność tej kategorii. Po pierwsze, pluralizm to wielość faktów i wielość możliwości. Alternatywa sym-

bolizuje dystans i brak konieczności, jest z istoty kulturotwórcza, dzięki niej dokonuje się identyfikacja wartości i ich wybór. Z drugiej strony pluralizm polega na fragmentaryzacji obrazu świata, posuniętej aż do ciasnoty umysłowej i postaw wykluczających możliwość innego ujęcia tej samej rzeczywistości. Ten typ pluralizmu niesie konflikt i walkę kultur. Dalej pluralizm to zapętlenie w gąszczu, jak mówią postmoderniści, w kłęczach, stanowiących konglomerat pozbawionych spójności i sensu doświadczeń, i to doświadczeń najczęściej naskórkowych. Ale pluralizm to także spotkanie we wspólnocie sensu ludzi i środowisk wychodzących z odmiennych doświadczeń oraz odmiennych założeń. Podejmując omówienie abpa Józefa Życińskiego wizji relacji kultury chrześcijańskiej do pluralizmu obecnego we współczesnej kulturze, trzeba mieć na uwadze znaczeniowe niuanse samego pojęcia „pluralizm”.

Co więcej, również rzeczywistość kultury chrześcijańskiej nie jest monolityczna. Każda bowiem kultura podlega przemianom. Na przemiany współczesnej kultury chrześcijańskiej, nie wolnej bynajmniej od napięć i pytań, wpływa przede wszystkim świadomie podejmowana troska o wierność duchowej substancji chrześcijaństwa w świecie, który stanowi zarówno wyzwanie dla chrześcijańskiego humanizmu, jak i otwiera przed nim nowe szanse, nieznane ludziom wcześniejszych epok. Ewolucyjne i historyczne rozumienie kultury chrześcijańskiej nie ma nic wspólnego z relatywizmem, przeciwnie – chroni przed traktowaniem pewnej kulturowej postaci chrześcijaństwa jako formy ostatecznej i niezmiennej. Absolutyzacja jednej z kulturowych form chrześcijaństwa, uznająca ponadczasowość jakiejś formy myśli chrześcijańskiej, stylu w sztuce czy instytucji, sama może stać się przypadkiem relatywizmu, zatracającego całość na rzecz elementu, ignorującego proces na rzecz jego fazy.

Refleksja abpa Życińskiego na temat relacji kultury chrześcijańskiej do współczesnego społeczeństwa pluralistycznego ma swą wyraźną inspirację w nauczaniu Jana Pawła II. W nawiązaniu do myśli Papieża Metropolita Lubelski opowiadał się za prymatem kultury w integracyjnych procesach zachodzących w Europie na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia. Nie znaczy to, że pomniejsza się rolę czynnika politycznego i ekonomicznego, chodzi o właściwą skalę aksjologiczną, stanowiącą punkt odniesienia dla rozwiązań politycznych i ekonomicznych. Afirmacja demokracji jako systemu politycznego oraz wolnego rynku jako systemu ekonomicznego zakłada aksjologię upowszechnioną w tradycji chrześcijańskiej. U podstaw politycznej i ekonomicznej integracji Europy powinna się znaleźć integracja aksjologiczna¹.

¹J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha*, Warszawa: Wydawnictwo Fundacji ATK 1998, s. 39-43.

W tradycji europejskiej ukształtowanej przez chrześcijaństwo wykrystalizował się zbiór prawd o charakterze aksjologicznym, na których się opierając pokolenia narodów Europy rozwijały swą wyjątkową cywilizację. Nawet kiedy myśl nowożytna świadomie zrywała z religijną interpretacją ładu społecznego, nie zrywała jednak z katalogiem wartości stanowiących intelektualny dorobek cywilizacji zapoczątkowanej w starożytności w basenie śródziemnomorskim. Za Janem Pawłem II abp Życiński wylicza następujące wartości, charakterystyczne dla zakorzenionej w chrześcijaństwie cywilizacji europejskiej:

1. antropologia połączona z autorefleksją nad ludzkim „ja”,
2. teza o centralnej wartości osoby ludzkiej, nieporównywalnej z niczym innym,
3. przekonanie o sensie historii,
4. wiara w postęp w każdej dziedzinie,
5. nadzieja na zbudowanie świata opartego na sprawiedliwości i solidarności,
6. optymizm, w którym zło nie stanowi najwyższej instancji,
7. realizm, w którym dąży się do ideałów, mimo rozczarowań i niepowodzeń².

Integracja aksjologiczna Europy po 1989 r. może dokonać się na gruncie ponownego odczytania aksjologicznej głębi chrześcijańskiej wizji człowieka. Abp Życiński podkreśla, że nowa ewangelizacja nie powinna mieć charakteru restauracji jakiegoś minionego modelu chrześcijańskiej obecności w dziejach Europy, lecz należy wypracowywać nowe formy obecności, adekwatne do powagi wyzwań dotyczących aksjologicznej tożsamości „europejskiego człowieczeństwa”. Wyzwania te są naznaczone doświadczeniem totalitaryzmów wstrząsających porządkiem aksjologicznym oraz postawą postmodernistyczną jako formą odpowiedzi na totalitaryzm, która eliminuje doniosłość wartości uniwersalnych. Totalitaryzm w swej nazistowskiej i komunistycznej wersji został przewyżniony dzięki świadomości wartości uniwersalnych, przeciwstawionych absolutyzacji kategorii narodu i klasy społecznej. Nihilistyczne doświadczenia rozdartej w XX wieku Europy skłaniają do poszukiwania jedności opartej na wspólnocie wartości. Jest to trudny proces domagający się pogłębionej refleksji nad sensem kulturowego doświadczenia Europy. Można patrzeć na nie, jak czynił to już w latach 30. ubiegłego wieku José Ortega y Gasset, nie dostrzegając w kulturze europejskiej niczego innego jak lot roju pszczoł, które przypadkowo opuszczają swe ule. W ten sposób na pierwszy plan wysuwa się wielość i przypadkowość doświadczeń. Można jednak odwołać się do metafory innego lotu, choćby dzikich gęsi, które swą wędrówkę odbywają w charakterystycznym kluczu.

² Tamże, s. 38.

Istota kultury europejskiej zdaje się polegać na stałym poszukiwaniu aksjologicznego fundamentu ludzkiej wspólnoty, złożonej z różnorodnych podmiotów indywidualnych i zbiorowych. Nie można zrozumieć kultury europejskiej bez chrześcijaństwa zdolnego do integracji elementów humanistycznych, rozwiniętych na podłożu innych religii i prądów umysłowych. Nie oznacza to, że chrześcijaństwo sprowadza się do humanizmu, powód otwartości chrześcijaństwa na uniwersalne treści humanistyczne tkwi w wypływającym z religijnych źródeł przekonaniu o jedności natury ludzkiej. Pluralizm źródeł humanizmu, takich jak: religia, filozofia, nauka, prawo, sztuka czy instytucje, nie stanowi argumentu przeciwko istnieniu wartości uniwersalnych, przeciwnie – domaga się respektu dla tego, co w polu ograniczonego doświadczenia, właściwego dla odpowiedniej dziedziny kultury, przejawia się jako nieuwarunkowane i transcendentne.

KU SYNTEZIE TRZECH KULTUR

Świat nowożytny cechuje rozchodzenie się dróg religii i nauki, izolacja nauk przyrodniczych i humanistyki, autonomizacja sztuki, wzrost ogólnego dobrobytu i atrofia wartości duchowych w kulturze masowej. Co najmniej od lat 60. ubiegłego wieku procesy te są wnikliwie opisywane przez socjologię kultury, ale kultura ma to do siebie, że wymyka się opisowi. To, co jest w niej faktyczne, wcale nie musi być konieczne, to, co jest zaawansowane, nie może zostać uznane za nieodwracalne i nieprzekraczalne. Kultura wyrasta z ludzkiej aktywności, wyraża się w niej świadomość i wolność. Rozwój kultury domaga się krytycznej refleksji nad nią samą. Taką refleksję podejmuje abp Życiński w swej pracy *Trzy kultury*³. Analizuje w niej autonomizację nauki, sztuki i religii, aby zarysować możliwość spójnej, metodologicznie poprawnej, syntezy różnorodnych dziedzin ludzkiej działalności kulturotwórczej. Syntezie tej przyświeca jakaś pełniejsza wizja humanizmu, respektująca całość doświadczenia ludzkiego. Sam abp Życiński czerpie inspirację z próby integrowania dziedzin kultury zarysowanej w dojrzałej fazie filozofii Alfreda Northa Whiteheada, ale można proponować przezeń model humanizmu, uwzględniającego bogatą wiedzę o współczesnej nauce, humanistyce i duchowych przygodach człowieka nowoczesnego, określić mianem humanizmu integralnego, nawet jeśli Jacques Maritain, filozof, który wprowadził ten termin i nadał mu personalistyczne znaczenie, nie należy do autorów komentowanych przez abpa Życińskiego.

³J. Życiński, *Trzy kultury*, Poznań: W drodze 1990.

Rozdarcie między dziedzinami kultury prowadzi do poszukiwania na skróty dróg ludzkiej samorealizacji. Rygorystyczna nauka pozytywistyczna zakreśla wąski horyzont przedmiotów swego zainteresowania, w rezultacie prowadzi do „bałkanizacji” czy „parkinsonizacji”⁴ (terminy używane przez abpa Życińskiego) różnych dyscyplin nauki, niezdolnych do przedsięwzięć interdyscyplinarnych. Irracjonalny estetyzm oparty na założeniu szkodliwości nauki dla duchowości i pokoju społecznego prowadzi do utopizmu. Znamienne, że może on mieć różne odmiany: romantyczne, rewolucyjne lub konserwatywne. Analizując przypadek buntu przeciw nauce u Jana Jakuba Rousseau, autor *Trzech kultur* zauważa eksplozję postaw narcystycznych, związanych z utratą zasady obiektywizmu w podejściu do rzeczywistości. Narcyzm, poszukiwanie utraconej rzekomo Arkadii, fascynacja paranauką, można tłumaczyć jako reakcję na schorzenia scjentyzmu i jednostronnego rozwoju technologicznego, ale tego typu lekarstwo okazuje się jednak bardziej szkodliwe od choroby, którą miałyby leczyć. Według abpa Życińskiego w poszukiwaniu sensu ludzkiego życia należy wyjść poza naukę, ale bez porzucania postawy racjonalności, której humanistyczna wartość została potwierdzona przez nowożytną naukę.

W metaforycznym błysku przypomina, że Akademia Platowska bardziej przyczyniła się do rozwoju kultury niż ogrody Epikura⁵. Rdzeniem kultury europejskiej jej racjonalizm, stanowiący wspólną postawę wyrażającą się w filozoficznych dociekaniach Platona oraz w nowożytnej nauce zrodzonej z bezinteresownego zaciekawienia i jednocześnie zorientowanej na pragmatyczne zastosowanie. Podczas gdy postawa racjonalna dąży do scalania aspektów ludzkiego doświadczenia, irracjonalizm zdaje się wyrastać z absolutyzacji jednego z aspektów, z zagubienia intelektualnej zdolności ogarniania całości i pomijania znaczenia kontekstów.

Eskapistyczna, irracjonalna w gruncie rzeczy, reakcja humanistów na zdehumanizowaną wersję uprawiania nauki odsłania w formach patologicznych obecność w naturze ludzkiej stałej tęsknoty za pięknem. Zamiast przeciwstawiać piękno prawdzie, logice i nauce, należy te kategorie we właściwy sposób integrować. Abp Życiński nie ukrywa swej fascynacji platonizmem, do którego prowadzi refleksja nad dziejami nauki nowożytnej i współczesnej. Zauważa, że niektóre z praw przyrody zostały sformułowane w języku matematyki, zanim zostały potwierdzone w badaniach empirycznych. Matematyczna struktura kosmosu odsłania jego ukryte piękno. Świadomość tego, jak głęboko piękno tkwi w naturze, zdaje się przerzucać most między przyrodoznawstwem a ludzką tęsknotą za

⁴ Tamże, s. 6.

⁵ Tamże, s. 37.

pięknem, otwiera perspektywę pytań metafizycznych oraz perspektywę nadziei religijnej. Krytyczne myślenie, uprawianie sztuki i religijna mistyka nie są tym samym, ale nie wykluczają się, zamiast konfliktu między tymi dziedzinami ludzkiej kultury trzeba widzieć konieczność ich integracji poprzez pogłębioną refleksję nad sensem piękna i prawdy. Abp Życiński chętnie przywołuje w tym kontekście formułę Hansa Ursa von Balthasara: „prawda jest symfoniczna”.

Symfoniczność prawdy to nic innego jak jej nacechowanie różnorodnymi refleksami piękna. Metafizyka abpa Życińskiego jest zaledwie w powijkach, autor *Trzech kultur* nie przeprowadza gruntownych rozważań metafizycznych, ale nobilitacja kategorii piękna towarzysząca refleksji nad logosem, etosem i sakralnością kultury, zdaje się wskazywać na potrzebę przemyślenia porządku transcendentaliów. Być może okaże się, że pierwsze, co nam się jawi, to piękno i to, czego szukamy w głębi bytu, to również ukryte, niewidzialne, tajemnicze Piękno. Istotnie w swej metafizyce Życiński nawiązuje do panenteizmu Whiteheada, dokonuje nawet intrygującej reinterpretacji myśli Spinozy, odrzucając zarzut panenteizmu. Dyskurs metafizyczny, niezależnie od swej fundamentalnej rangi, pojawia się w rozważaniach abpa Życińskiego niejako w tle, jakby pozostawiony do podjęcia przez innych. To, na czym zasadniczo skupia on swą uwagę, to kulturowe wyzwanie syntezy trzech kultur, a więc przyrodoznawstwa, humanistyki i religii. Synteza taka zakłada adekwatną analizę doświadczenia ludzkiego, z jakiego te dziedziny wyrastają, doświadczenia analizowanego w świetle kluczowej intuicji jedności i integralności osobowego podmiotu. Nic więc dziwnego, że zwłaszcza w eseistyce z okresu lubelskiego częściej pisze o postaciach, rozpoznawanych jako piękne dusze, przeżywające integralnie różnorodne wymiary piękna, aniżeli wchodzi na strome ścieżki metafizyki piękna.

Chrześcijaństwo wypełnia pojęcie piękna nadprzyrodzonym blaskiem. Tłumaczy ono obecność piękna we wszechświecie i jednocześnie ukazuje dramat ludzkiej egzystencji skażonej grzechem. Konsumpcyjne nastawienie do piękna napotyka na barierę w samym człowieku.

Turystyczno-zaliczeniowe podejście do problemu harmonii i piękna świata definitywnie unika trudnych pytań o ciemne zakamarki zła i dysharmonię bytu ukrytą zarówno w tajnikach naszej świadomości, jak i w konkretnych naszych działaniach. Prawdę o tej zasadniczej dysharmonii wzniosłych ideałów i przyziemnych motywów znamy zarówno z klasycznych tekstów Owidiusza czy św. Pawła (Rz 7,15), jak z osobistego doświadczenia opartego na samokrytycznej refleksji⁶.

⁶ Tamże, s. 232.

Chrześcijaństwo wnosi w kulturę humanizmu zarówno świadomość ludzkiej niewystarczalności wobec dramatu egzystencji, jak i świadomość łaski. Krzyż i zmartwychwstanie Jezusa rzucają światło na kondycję człowieka. Żłudną alternatywą dla chrześcijańskiej nadziei jest pokusa gnozy, obecna zarówno w kontekście kultury scjentystycznej, jak i artystycznej. Fałsz gnozy polega na tym, że ignoruje ona doświadczenie bólu i zła, akcentując jednostronnie optymistyczną stronę człowieczeństwa. Wcielenie Chrystusa nie ignoruje ludzkiego cierpienia, lecz ukazuje kenozę jako czynnik wzrostu człowieczeństwa i nadprzyrodzonej przemiany.

Teoretyczna śmiałość myśli abpa Życińskiego zaznacza się w próbie kenotycznej interpretacji sensu ewolucji. Kultura ludzka, wraz z obecnością w niej chrześcijaństwa, nie da się zrozumieć jako działanie sił niezależnych od ludzkiej wolności. Ewolucja, w której pojawia się człowiek ze swą działalnością kulturotwórczą, domaga się świadomego udziału człowieka, rozpoznania warunków brzegowych człowieczeństwa. Kenoza Boga staje się wzorcem i drogowskazem kultury, w której miłość człowieka jest realnie bezgraniczna, znosząc granice egoizmu i pychy. Mówiąc o kenotycznym wymiarze ewolucji na etapie kultury, abp Życiński we właściwy sobie sposób podejmuje Dantejski topos „miłości poruszającej wszystkie gwiazdy”. W syntezie tej wiara, nauka i poezja nie są sobie obce, dziedziny te nie wykluczają się, lecz dopełniają się, gdyż każda z nich rzuca światło na prawdę o człowieku w perspektywie niedostępnej dla innych dziedzin intelektualnej działalności człowieka. Kenotyczna interpretacja ewolucji wydaje się być zdolna do uchwycenia ludzkiego etapu ewolucji jako tego, w którym realizują się wartości absolutne związane z sensem ludzkiego życia, i dlatego zasada siły i walki jest podporządkowana zasadzie miłości i samoograniczenia.

W tekstach abpa Życińskiego tylko sporadycznie pojawiają się odniesienia do transhumanizmu czy posthumanizmu, ale trzeba podkreślić, że jego myśl inicjująca syntezę trzech kultur w kluczu teorii ewolucji stanowi przeciwległy biegun wobec projektu transhumanizmu przypisującego nauce zadanie stworzenia rozumnej istoty doskonalszej od człowieka. To, co łączy myśl abpa Życińskiego z transhumanizmem, to traktowanie ewolucji jako procesu ciągłego, obejmującego dzieje kultury, uznanie nauki za czynnik inteligentnego sterowania dalszym biegiem ewolucji. Transhumanizm odrzuca etyczny fundament nauki, opowiadając się za autotelicznością działań naukowych, a nawet wyprowadza wszystkie normy moralne z samego opisu działalności naukowej. W skrajnej wersji jest on rodzajem naturalistycznej soteriologii, która obiecuje osiągnięcie przez człowieka nieśmiertelności za pomocą środków technologicznych. W umiarkowanej wersji dąży do przedłużenia życia ludzkiego, zwiększenia jego jakości, wzrost poten-

cjału intelektualnego za sprawą procedury *mind loading*, a więc stworzenia hybrydy żywego organizmu i komputera.

Chociaż transhumanizm akcentuje racjonalny pierwiastek nauki, to jako światopogląd ma cechy właściwe dla postaw irracjonalnych. Wyrasta on ze stopienia Nietzscheańskiej idei „woli mocy” i „świata jako baśni” z ideą nauki jako narzędzia realizacji utopii. Woluntaryzm posthumanizmu zdradza pokrewieństwo z totalitaryzmem. Riccardo Campa dopuszcza nawet użycie przemocy przez istoty nadludzkie w stosunku do istot ludzkich. Akcentuje on bowiem wolę mocy jako wystarczający czynnik usprawiedliwiający posthumanistyczny przewrót w ewolucji istoty inteligentnej.

Jeśli rzeczywiście wyłoni się gatunek nadludzki, jest nieprawdopodobne, aby zgodził się na zebranie od gatunku ludzkiego praw obywatelskich i politycznych. Jeśli tak się stanie, to jest rzeczą bardziej prawdopodobną, że „nahludzie” odrzucą rządy ludzi, nawet jeśli ci ostatni legitymizują swą władzę liczbą i regułami demokratycznymi. Dlaczego rządzący, którzy są mniej silni, mniej długowieczni i mniej inteligentni, mieliby prawo decydować o losie istot biologicznie od nich wyższych, których wymagań nie potrafiliby nawet zrozumieć⁷.

Włączenie kultury w proces ewolucji i akcentowanie roli nauki w kierowaniu ewolucją ma inne założenia antropologiczne w myśli abpa Życińskiego aniżeli te, na których opiera się projekt transhumanistów. Podczas gdy transhumaniści odwołują się wyłącznie do mocy ludzkiej, rozumianej jako „wszechmoc”, katolicki filozof ewolucji uwzględnia fakt słabości człowieka. Jest to kruchość ontyczna, zrośnięta w sposób konieczny i nienaruszalny z godnością osoby, której należna jest bezwzględna afirmacja. Istotną charakterystyką ewolucjonizmu abpa Życińskiego jest orientacja humanistyczna, uznająca nieredukowalną i nieutralną godność osoby ludzkiej.

KŁĄCZE CZY DRZEWO POZNANIA?

Wiele swych tekstów – artykułów i książek – abp Życiński poświęca demaskacji uproszczeń właściwych dla antropologii postmodernizmu, przy czym jego krytyka postmodernizmu nie jest wyrazem nostalgii za utraconą Arkadią. Podobnie jak postmoderniści traktuje człowieka jako istotę w drodze, tyle że

⁷ R. Campa, *Mutare o perire. La sfida del transumanesimo*, Bergamo: sestante edizioni 2010, s. 300. Tł. fragmentu A.M. Wierzbicki.

zamiast błędzenia bez celu mówi o wędrowce Odyseusza i pielgrzymowaniu Abrahama. Niepokoi go postmodernizm populistyczny, wyrażający się w kulturze masowej, zredukowanej do rozrywki i użycia. Zauważa rażącą dysproporcję w rozwoju społeczeństw epoki globalizacji, gdzie wysokiemu poziomowi techniki towarzyszy przerost retoryki i moralny prymitywizm. W publicystycznych skrótach mówi o sytuacji kultury na rozdrożu, przedstawiając coś w rodzaju pojedynku Pana Cogito i Tarzana, a kiedy indziej Odyseusza i playboya.

Dla większości postmodernistów tak wyraźne przeciwstawianie dwóch antropologii nie ma sensu. Uważają oni bowiem, że nie ma jakiegos ponadczasowego modelu człowieczeństwa, nie ma absolutnego, niezależnego od przygodnych doświadczeń, systemu wartości – to, co jest udziałem ludzi w ich kondycji ponowoczesnej, to sytuacja kłaczy, jak powiada Deleuze, a więc sytuacja subiektywnych, zasadniczo zmysłowych, przeżyć i doznań. Abp Życiński jest świadomy, że dyskusji z postmodernizmem nie da się prowadzić z pozycji metafizyki, która została uznana za przewyciężoną konwencję myślenia o człowieku. Dyskusję z postmodernizmem prowadzi natomiast na terenie refleksji nad dziejami cywilizacji zachodniej, zastanawiając się nad szlakiem Odyseusza – poszukiwacza sensu i ojczyzny.

Odyseusz naszych czasów staje wobec konieczności nazwania na nowo swej ojczyzny – czy jest ona ziemią człowieka racjonalnie ją uprawiającego, przeobrażającego jej oblicze, czy też jest to kraj playboya, zanurzonego w dostatku i przyjemnościach. Syreni śpiew uwodzący Odyseusza sprawia, że traci on pamięć, a wraz z nią swą tożsamość, ogarnia go kulturowa amnezja. Do pewnego stopnia postmodernizm można rozumieć jako wynik rozczarowania utopiami oświeceniowymi, ale całkowite zanurzenie się w niepamięci, preferowanie kultury chwili jest niczym innym jak tworzeniem innej utopii. Abp Życiński proponuje przyjrzeć się czynnikom, które stworzyły cywilizację Zachodu, aby w samej historii człowieka odnaleźć jego istotę. Za Karolem Wojtyłą metodę tę można nazwać redukcijną, polegającą na przechodzeniu od fenomenu do fundamentu, wolną od apriorycznych założeń. Stosując tę metodę, Karol Wojtyła poprzez analizę ludzkiego czynu dochodził do metafizyki osoby jako podmiotu sprawy działania.

Aktualne możliwości technologiczne i konsumpcyjne są rezultatem racjonalnej ludzkiej aktywności. Prymat rozumu nad biologią stanowi źródło cywilizacyjnego rozwoju.

Wychodząc poza dziedzinę biologicznych potrzeb, intelektualne otwarcie człowieka inspirowało jego wielką odyseję kulturową, prowadząc z afrykańskiego buszu w stronę znamienych dla naszego gatunku wielkich pytań metafizyki, arcydzieł sztuki, dylematów moralnych, w których wyraża się nasza wrażliwość etyczna. Wejście na

ten właśnie szlak pozwala zrozumieć zachowanie Odyseusza, wędrującego szlakiem wiernej pamięci dla swej Penelopy⁸.

Abp Życiński nie zwykł popadać w tony katastroficzne, jego myślenie o człowieku i losach ludzkiej cywilizacji cechuje się względnym optymizmem. Względność owa polega na tym, że nie przypisuje on pierwiastkowi rozumnemu żadnej ponadludzkiej chytryści, rozum może zawieść człowieka. Cywilizacja ludzka ma wszystkie znamiona ludzkiego dramatu: jest wspaniała i zarazem przygodna. Jej dotychczasowe doświadczenia pozwalają w dostatecznym stopniu stworzyć portret człowieka jako *animal rationale*. Rdzeniem racjonalnej działalności człowieka jest działalność poznawcza i to jej zawdzięcza człowiek w swej historycznej odysei kulturotwórcze osiągnięcia. Pochwale wielości dróg dochodzenia do prawdy, dobra, piękna i świętości towarzyszy w myśli abpa Życińskiego przestroga przed zerwaniem z antropologiczną wizją istoty zdolnej do poznania. Kształtowanie odpowiedzialności za przyszłość naszego gatunku staje się zadaniem łączącym naukowców, artystów, filozofów i teologów. Wbrew założeniom postmodernizmu nie da się uciec od pytań o fundamentalnej randze dla treści kultury. U podłoża dylematów takich jak: godność czy sukces, solidarność czy dominacja, duchowość czy przyjemność, znajduje się pytanie o to, skąd czerpiemy treści: z drzewa poznania czy kłaczy? Abp Życiński konsekwentnie przypomina, że o przewodze drzewa poznania stanowi to, że nie okazało się ono drzewem bezowocnym.

W ETYCE NIE MA SIŁY PRZEWODNIEJ

Humanizm europejski ma wiele imion. Epoka nowożytna została naznaczona ostrym sporem między humanizmem oświeceniowym a humanizmem chrześcijańskim. Podczas gdy humanizm laicki odwołuje się wyłącznie do czysto racjonalnego doświadczenia wielkości człowieka, humanizm chrześcijański, odwołując się do doświadczenia naturalnej godności osoby ludzkiej, wskazuje na Chrystusa jako pełnię człowieczeństwa i źródło ludzkiego braterstwa. Międzyludzka solidarność zakłada elementarną aksjologię godności osoby ludzkiej. W miejsce sporu możliwa jest wspólnota krytycznej refleksji. Wielość uzasadnień moralności rodzi potrzebę dialogu.

⁸J. Życiński, *Odyseusz czy playboy? Kulturowa odyseja człowieka*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2005, s. 86.

W przekonaniu abpa Życińskiego dialog połączony z krytycznym namysłem jest alternatywą dla postmodernistycznej kultury papki i antyintelektualnego bigosu. Zauważa, że „dokonująca się obecnie rewolucja informacyjna może pochłonąć jeszcze więcej ofiar, niż uczyniła to rewolucja październikowa”⁹. Retoryczna hiperbola? Raczej świadomość wykluwania się nowej formy totalitaryzmu, która rodzi się z negacji i ignorancji elementarnych wartości humanistycznych, wypieranych przez narcystyczną kulturę banału i sloganu.

Świadectwem troski o humanistyczne dziedzictwo Europy jest wspólna publikacja z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim, zawierająca ich korespondencję z końca XX wieku. Aksjologiczna wspólnota pozwala pisarzowi wywodzącemu się z tradycji Oświecenia, sympatyzującemu z lewicą, i katolickiemu biskupowi, świadomemu, że podstawową drogą Kościoła jest człowiek, prowadzić dialog w miejsce sporu, dialog, w którym nie zaciera się różnic, ale również ich się nie wyolbrzymia. *Pięć dialogów* – taki tytuł ma ich wspólna książka – wyrasta z troski o aksjologiczny krajobraz w świecie po komunizmie, w którym zanikają tradycyjne intuicje moralne.

W pierwszym dialogu poświęconym relacji etyki laickiej do etyki chrześcijańskiej Gustaw Herling-Grudziński, w nawiązaniu do opinii Umberta Eco, formułuje hipotezę o wyższości etyki laickiej nad chrześcijańską. Sądzi, że etyka laicka w swych założeniach jest całkowicie bezinteresowna, gdyż motywacja etyczna nie potrzebuje dodatkowego wsparcia. Na planie jednak historii owa racjonalna pewność ulega zachwianiu. Przywołując próbę człowieczeństwa w hitlerowskich obozach koncentracyjnych i łagrach sowieckich, Herling-Grudziński zauważa, że „w sytuacjach ekstremalnych etyka laicka zdaje się ustępować etyce religijnej”¹⁰. Tezy o wyższości etyki laickiej nie podziela abp Życiński. W swojej odpowiedzi podkreśla:

[...] Najtrudniej byłoby mi zrozumieć, [...] iż tylko ateista może kochać swoich bliźnich. Wersja przewodniej siły w kochaniu bliźnich budzi moje opory z kilku powodów. Staram się jednak wniknąć, jak bardzo różne mogą być doświadczenia świata, których następstwem pozostają później skrajne sformułowania. Przy dobrej woli i zastosowaniu metodologii znanej z kart *Małego księcia* można usiłować przezwyciężyć te różnice, aby poszukiwać środków odnowy tych podstawowych wartości, które zespalają chrześcijaństwo z tradycją sokratejską oraz dziedzictwem Oświecenia¹¹.

⁹ G. Herling-Grudziński, J. Życiński, *Pięć dialogów*, Warszawa: Biblioteka Więzi 1999, s.12.

¹⁰ Tamże, s. 8.

¹¹ Tamże, s. 14.

W cytowanym fragmencie warto zauważyć charakterystyczny brak pryncypializmu w abpa Życińskiego filozofii spraw ludzkich, połączonej z empatią, pozwalającą na zrozumienie stanowiska, z którym dyskutuje. Niezgoda na czyjąkolwiek hegemonię moralną nie jest zwykłą pochwałą pluralizmu opinii, wpływa ona w sposób oczywisty z przekonania, że wielość stanowisk w sprawie źródeł motywacji moralnej nie kłóci się z uniwersalizmem moralnym, natomiast uznanie jakiegokolwiek grupy za eksperta w sprawach moralności zdaje się podważać prawdę o wrodzonej każdej istocie rozumnej zdolności do rozróżniania dobra i zła. Odrzucając ekskluzywizm moralny czy to w wersji chrześcijańskiej, czy to w wersji laickiej, abp Życiński wskazuje na prymat sumienia jako istotny element uniwersalnej prawdy o człowieku. Dlatego dialog na temat moralności jest zakorzeniony w dialogu sumień, angażuje on realnych ludzi, a nie stanowiska ideologiczne.

BIBLIOGRAFIA

- C a m p a R.: *Mutare o perire. La sfida del transumanesimo*, Bergamo: sestante edizioni 2010.
- H e r l i n g - G r u d z i ń s k i G., Ż y c i ń s k i J.: *Pięć dialogów*, Warszawa: Biblioteka Więzi 1999.
- Ż y c i ń s k i J.: *Europejska wspólnota ducha*, Warszawa: Wydawnictwo Fundacji ATK 1998.
- *Odyseusz czy playboy? Kulturowa odyseja człowieka*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2005.
- *Trzy kultury*, Poznań: W drodze 1990.

Information about Author: Rev. Prof. ALFRED M. WIERZBICKI, Ph.D. — Department of Ethics, Centre for Research on the Thought of John Paul II — John Paul II Institute, Faculty of Philosophy at the John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raclawickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: a.wierzbicki@kuria.lublin.pl