

ABP JÓZEF ŻYCIŃSKI

## HUMANIZM TRAGICZNY JAKO NASTĘPSTWO KULTUROWEJ ŚMIERCI BOGA

Śmierć Boga, zadeklarowana jako zjawisko kulturowe przez Nietzschego w 1882 r., niesie obecnie wiele niepokojących następstw. W perspektywie, która miała przynieść wyzwolonym istotom dionizyjską radość życia, uwięzieniem racjonalnego dyskursu okazuje się nieoczekiwane tanatologia. Bóg umarł, człowiek umiera, sens znika, teodycea, metafizyka i historia doszły do swego ostatecznego kresu. Pozostaje jeszcze powrót do małej mitologii, w której tzw. słaba myśl kieruje uwagę w stronę sezonowych bożków. W zsekularyzowanej kulturze, z której konsekwentnie usiłuje się usuwać wszelkie znamiona Absolutu, można jeszcze praktykować współczesniony politeizm, przyjmując kult bożków narodu, przyjemności, konsumpcji albo tolerancji. W perspektywie tej coraz trudniej jest natomiast bronić ludzkiej godności i klasycznej wersji humanizmu. Na tle deklaracji o zaniku ludzkiego podmiotu można albo nihilistycznie deklorować śmierć człowieka, albo też poszukiwać jakiejś wersji humanizmu tragicznego.

### I. INTELEKTUALNE KORZENIE POSTMODERNY

Postmodernistyczna negacja wartości i sensu nie pojawiła się nagle jako wynik rozczarowań cywilizacją XX w. Jeszcze przed Nietzschem narastał

proces negacji wielu wartości, które kształtowały oblicze kultury europejskiej, włącznie z jej teologią, metafizyką, antropologią. Narastanie radykalnych nastrojów towarzyszące XIX-wiecznym osiągnięciom techniki opisywał Thomas Carlyle, porównując średniowiecze z wiekiem pary i magnetyzmu. Pisał on: „[...] zamknęliśmy nasze oczy na wieczyste substancje i otwarliśmy je na cienie i pozory rzeczy. [...] Nie ma już dla nas żadnego Boga. [...] Prawa Boskie stały się Zasadą najwyższego szczęścia albo skuteczności parlamentarnej. [...] Nie ma już żadnej religii ani żadnego Boga. Człowiek zatracił swą duszę i na próżno poszukuje antyseptycznej soli”<sup>1</sup>. Znamienne jest, że te właśnie zdania przepisał z Carlyle’a w 1844 r. 24-letni Fryderyk Engels. Te same fascynacje pociągały młodego A. Ch. Swinburne’a (1837-1909), gdy formułował prowokacyjne tezy o wyższości Johna Stewarta Milla nad Biblią i proponował, aby *Te Deum laudamus* zastąpić szybko przez *Te hominem laudamus*<sup>2</sup>. Tę samą ideologiczną perspektywę prezentował przy trumnie Marksa Wilhelm Liebknecht, twórca I Międzynarodówki i ojciec Karola Liebknechta, informując uczestników pogrzebu, że to Bóg umarł, Karol Marks zaś jest nieśmiertelny<sup>3</sup>.

Poetycką ekspresję deklaracji o śmierci Boga znajdujemy w opublikowanym w 1910 r. poemacie Thomasa Hardy’ego, w którym wyobraża on sobie pogrzeb Pana Boga<sup>4</sup>. W jego strofach nie było tej agresji, która uderza w tekstach Nietzschego. Była tylko wizja Boga jako projekcji ludzkich oczekiwań i marzeń. Nie zmieniło to faktu, że w niektóre niedziele, mieszkający w Cambridge, Hardy nawet trzy razy dziennie nawiedzał kościoły, podziwiając piękno muzyki liturgicznej bądź też szukając duchowego wyciszenia w ich zaciszu. W postawie takiej można mówić o estetyzacji przeżycia religijnego: Bóg obiektywnie nie istnieje, lecz na poziomie zachowań kulturowych zachowujemy się tak, jak gdyby istniał. Odmienną perspektywę odnajdujemy we współczesnym postmodernizmie: Bóg znika z naszej kultury, zanika również tradycja estetyczna, która tworzyła naturalny kontekst spotkania z Bogiem. Powstaje natomiast elementarne pytanie, czy w zmienionej estetyce i w kulturze poddanej bardzo głębokim przemianom można wyobrazić sobie egzystencję człowieka pozbawioną obiektywnego odniesienia do Boskiej transcendencji i otwarcia na rzeczywistość łaski. Ewolucja współczesnych nurtów kultu-

---

<sup>1</sup> Cyt. za: A. N. Wilson, *God's Funeral: A Biography of Faith and Doubt in Western Civilization*, New York: Balantine Books 1999, s. 69.

<sup>2</sup> *The Swinburne Letters*, vol. II, ed. C. Y. Lang, New York: AMS Press 1972, s. 312.

<sup>3</sup> R. Payne, *Marx*, New York: Simon and Schuster 1968, s. 503.

<sup>4</sup> Zob. Wilson, dz. cyt., s. 3.

rowych skłania do odpowiedzi: następstwem kulturowej śmierci Boga jest śmierć człowieka i tych wersji humanizmów, które głosiły niepowtarzalną godność osoby ludzkiej<sup>5</sup>.

Połączenie radykalizmu społecznego z wyraźnym antyintelektualizmem zaowocowało w opiniotwórczych środowiskach zachodnich subkulturą 1968, w której niechęć do klasycznej tradycji intelektualnej znalazła ekspresję równie silną, jak wcześniejsza niechęć tychże środowisk do wypowiedzi o sowieckich obozach pracy. Retuszowanie historii doprowadziło konsekwentnie do prób retuszowania antropologii. Symbolem tego nurtu pozostają zarówno liczne prace Foucaulta, jak i słynny wykład o końcu człowieka wygłoszony w 1968 r. przez Derridę. Wystąpienia te wywołały mocne oskarżenia o radykalny antyhumanizm filozofii dekonstrukcji oraz przyniosły krytyczne reakcje Episkopatu Francji dotyczące filozoficznych propozycji Lacana i Foucaulta.

## II. NIHILIZM ZAMIAST HUMANIZMU?

„Cała kultura po Oświęcimiu, włącznie z jej wnikliwą krytyką, stanowi śmiecie”<sup>6</sup>. Przytoczona opinia, którą Peter Sloterdijk sformułował w *Krytyce rozumu cynicznego*, miała w latach sześćdziesiątych wielu obrońców w kręgach intelektualistów francuskich. Niektórzy z nich usiłowali konsekwentnie poszukiwać radykalnie nowych wzorców kultury, inni szokowali obrazoburczymi projektami, jeszcze inni posuwali się do apokaliptycznych wizji, formułując prognozy, których nie powstydziliby się Nostradamus. Częsta zmiana poglądów była zjawiskiem normalnym. Natomiast w określaniu kierunku tych zmian główną rolę odgrywał protest przeciw tradycyjnym schematom oraz wiara w nadzwyczajne możliwości tych środowisk, których cywilizacja zachodnia nie miała jeszcze okazji bliżej poznać. Dlatego też rekonstruując ewolucję myśli Sartre’a, Mark Poster konkluduje: „w każdej sytuacji łączył się on z siłami postępu”<sup>7</sup>.

Paradygmatu postępowości dla opiniotwórczych środowisk Paryża dostarczali wtedy przedstawiciele środowisk lewicowych. Stąd też można łatwo zrozumieć, że Sartre czy Aragon cyzelowali kolejne warianty uczuć do mark-

---

<sup>5</sup> Por. *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?*, pod red. T. Kostyrki, Warszawa: Instytut Kultury 1994.

<sup>6</sup> P. Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, London: Verso 1988, s. 287.

<sup>7</sup> *Sartre's Marxism*, Cambridge: Cambridge University Press 1982, s. 115.

sizmu, uczestnicy seminariów na Sorbonie z zainteresowaniem słuchali o działalności Pol Pota propagującego oświecone ludobójstwo w Kampuczy, Foucault wyrażał swe uznanie dla fanatycznych przywódców rewolucji islamskiej, Barthes razem z grupą Tel Quel sławił głębię myśli towarzysza Mao. W rewolucyjnym zapale ta sama grupa Tel Quel proponowała nawet zainicjowanie „rewolucji tekstualnej”. Bezkrytyczny radykalizm podobnych fascynacji lewicą przyczynił się do tego, że Ferdinand Brunetière zdecydował się określić intelektualistów jako „biedactwa, które potrafią używać osobistego autorytetu do kultuwowania nonsensów w dziedzinie swej niekompetencji”. Niezależnie od sceptycznych krytyków wiele znanych osobistości angażowało wtedy swój osobisty autorytet do walki z imperializmem rozumu czy tradycyjną moralnością ograniczającą wolność.

Po rewolucji 1968 studenci traktowali wypowiedzi o wartościach za przejaw faszystowskiej praktyki, natomiast ich profesorowie deklarowali profetycznie: „W wolnym społeczeństwie przyszłości wartości znikną [...], by ustąpić miejsca ponownie odkrytej *praxis*”<sup>8</sup>. Jeśli ktoś nie chciał się stosować do podobnych prognoz i, podobnie jak czynił to Miłosz w Berkeley, konsekwentnie używał w swych wykładach słowa „wartość”, zostawał szybko uznany za faszystę. Zarówno tradycyjna metafizyka, jak i klasyczna logika czy epistemologia równie łatwo bywały uznawane wtedy jako środki zniewolenia. Nadzieję na wyzwolenie łączono z rewolucją. Dla zwolenników myśli Mao miała to być przede wszystkim rewolucja kulturalna. Występując w roli jej naczelnego ideologa, Sartre pisał: „Nadchodząca rewolucja będzie się bardzo różnić od poprzednich. Będzie trwała dłużej, będzie ostrzejsza i dużo głębsza. Nie myślę tylko o Francji. Obecnie identyfikuję siebie z walką rewolucyjną, która toczy się na całym świecie. [...] Będzie potrzeba przynajmniej 50 lat do częściowego zwycięstwa mas ludowych nad burżuazją. Będą osiągnięcia i straty, umiarkowane sukcesy i ponowne porażki, aby ostatecznie stworzyć nowe społeczeństwo. [...] Nic nie może zagwarantować nam sukcesu ani też nic nie może nas racjonalnie przekonać, że przegrana jest nieunikniona. Prawdziwą alternatywę stanowi jednak socjalizm albo barbaria”<sup>9</sup>.

W niektórych ośrodkach intelektualnych dało się uniknąć Sartre’owskiej alternatywy między socjalizmem a barbarią. Zaczęto tam realizować wzorce socjalistyczne o wyraźnie barbarzyńskim charakterze. Wielu badaczy ograni-

---

<sup>8</sup> J.-P. S a r t r e, *Critique de la raison dialectique (précédé de „Question de méthode”)*, t. I: *Théorie des ensembles pratiques*, Paris: Librairie Gallimard 1960, s. 301, przyp. 1.

<sup>9</sup> *Self-portrait at Seventy*, [w:] t e n ż e, *Life/Situations: Essays Written and Spoken*, transl. P. Auster, L. Davis, New York: Pantheon Books 1977, s. 84.

czyło się jednak do poszukiwania bardziej wyważonych stanowisk. Zdecydowaną negację Hegłowskiej wiary w rozum i w sens dziejów połączyli oni z nawiązaniem do nietzscheańskiej tradycji protestu przeciwko uświęconym stereotypom. Protestując usiłowali wykazywać, że umarł już nie tylko Bóg, lecz również podmiot i sens. Zakończyła się metafizyka i historia. Sztuka wyczerpała już swoją rolę, pozostając jedynie terenem gier artystycznych. Codziennność przynosi nam coraz wyraźniej „psychiatryzację” życia, w którym aksjologiczna pustka znajduje dopełnienie w grze pozorów. Świat iluzji coraz wyraźniej tworzy rzeczywistość wirtualną, w której nie sposób ocalić klasyczne pojęcie realizmu. W kulturowym Disneylandzie współczesności „Los Angeles i cała Ameryka [...] nie są już realne. Należą one do porządku hiper-rzeczywistości i symulacji. [...] Idzie o to, by ukryć, że realne nie jest już realne, i przez to uratować jakoś zasadę realności”<sup>10</sup>.

Zmienia to w zasadniczy sposób tradycyjne pojmowanie filozofii, sensu, obiektywnej rzeczywistości. W nowych realiach filozofować to przede wszystkim odkrywać dramatyczny wymiar życia – doświadczać czystych sił, które oddziałują na nasz umysł i wyobraźnię, łączą człowieka zarówno z naturą, jak i z historią<sup>11</sup>. Między bólem pustki a doświadczeniem przesytu pojawiają się radykalne propozycje interpretacyjne, które zakładają *implicite* rewolucję epistemologiczną. Jean Baudrillard, który przeszedł przez młodzieńcze fascynacje Marksem i Freudem, prowokacyjnie wyraża postmodernistyczną epistemologię, utrzymując: „[...] teoria nie ma absolutnie żadnego odniesienia do czegokolwiek [...] Sekretem teorii jest, że prawda nie istnieje. [...] Jedyna rzecz, jaką można robić, to grać przy pomocy pewnego rodzaju prowokacyjnej logiki”<sup>12</sup>.

Jeśli zakwestionuje się klasyczne pojęcie prawdy, sensu i obiektywnych wartości, nie widać możliwości podtrzymywania tez zasadniczych dla chrześcijańskiej antropologii. Można wtedy poszukiwać jakichś substytutów humanizmu, w którym nihilizm łączy się z poczuciem tragizmu ludzkiej egzystencji, będzie to jednak antropologia *post mortem hominis*, bliższa tanatologii niż jakiegokolwiek innej dyscyplinie. Sami przedstawiciele postmodernizmu dostrzegają arbitralność wielu intelektualnych analiz dotyczących współczesnego

---

<sup>10</sup> J. B a u d r i l l a r d, *Agonie des Realen*, Berlin: Merve 1978, s. 34.

<sup>11</sup> Por. G. D e l e u z e, *Różnica i powtórzenie*, „Colloquia Communia”, 1988, nr 1-3 (36-38), s. 195.

<sup>12</sup> J. B a u d r i l l a r d, *Forget Baudrillard: An Interview with Sylvere Lotringer*, [w:] t e n ż e, *Forget Foucault*, New York: Semiotext(e) 1987, s. 129 n. – cyt. za: A. S z a h a j, *Jean Baudrillard – między rozpaczą a ironią*, „Kultura Współczesna”, 2(1994), nr 1 (3), s. 19.

społeczeństwa i kultury. Sygnalizuje to, w liście do Augustina Nancy z 5 I 1985 r., Lyotard pisząc: „Schyłek nowoczesnych ideałów [...] pociąga za sobą zluźnienie intelektualistów (w stylu Zoli). Zauważ tragiczne pomyłki, jakich ofiarami padli ci, którzy nie chcieli uznać głębi kryzysu: Sartre, Chomsky, Negri, Foucault. I nie śmieję się z tego. Trzeba wpisać te zbłądzenia w obraz ponowoczesności”<sup>13</sup>. Błąd, kryzys i rozpacz stanowią niewątpliwie element składowy naszego pejzażu intelektualnego. Zachęta do śmiechu na zbiorowisku błędów stanowi jednak wysoce wątpliwy składnik etosu intelektualisty.

### III. WYZWOLENI Z PODMIOTOWOŚCI

Francuscy strukturaliści nadali skrajną postać tezie o uzależnieniu naszego „ja” od struktur społecznych, językowych, kulturowych. Struktury mają odgrywać tak wielki wpływ na nasze zachowania, decyzje czy wypowiedzi, że zamiast kartezjańskiego *cogito ergo sum* bardziej uzasadnione okazuje się twierdzenie *cogito ubi sum*. Treść naszych refleksji zostaje uzależniona od zewnętrznych uwarunkowań w tak wielkim stopniu, że samo *cogito – ja myślę* okazuje się tylko przejawem pewnej konwencji językowej. W istocie bowiem prawomocne byłoby jedynie sformułowanie bezosobowe „myśli się”, by określić bezosobowy nurt świadomości, w którym pojawiają się konkretne oceny, odczucia i pragnienia. To właśnie Michel Foucault na kartach *Qu’est-ce qu’un auteur* posunął się do radykalnego twierdzenia, że ludzka podmiotowość i subiektywność zostaje rozproszona w języku. Człowiek nie może być więc traktowany jako suwerenny podmiot własnych wypowiedzi i myśli, gdyż w wypowiedziach tych główną rolę odgrywają zespoły struktur językowych pierwotne w stosunku do naszych wypowiedzi.

Jeśli ktoś chciałby protestować przeciw zastosowaniu technik dekonstrukcji do naszego „ja”, można mu jeszcze dodatkowo przypomnieć poglądy Baudrillarda akcentujące, iż nie sposób odróżnić rzeczywistości od złudzeń, ponieważ znamioną cechą naszej kultury stanowi także i to, że imitacja, iluzja czy symulacja są tak sugestywne, iż czynią niemożliwym odróżnienie realnego świata od sfery wyobrażeń. Naszą obecną sytuację kulturową opatruje Baudrillard mianem „świata po orgii”, za jej zaś cechę charakterystyczną uważa to, że wszystko, co można było wyzwolić, zostało już wyzwolone.

---

<sup>13</sup> J. F. L y o t a r d, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, tł. J. Migaśiński, Warszawa: Fundacja Aletheia 1998, s. 98 n.

Wyzwoleni z teologii i metafizyki, z moralności i klasycznej estetyki mogliśmy praktykować jakiś uniwersalny agnostycyzm w formie poezji czy miniatur literackich. W tej nowej perspektywie antropologia jawi się tylko jako pewna forma poezji z nadmiernie ambitnymi pretensjami do naukowości<sup>14</sup>.

W następstwie dekonstrukcji klasycznej koncepcji osoby ludzkiej następuje głęboka przemiana zarówno w ujmowaniu samego podmiotu ludzkiego, jak i jego roli w społeczeństwie i kulturze. Następstwem tego są próby postmodernistycznej interpretacji humanizmu czy wprowadzenia radykalnie nowej interpretacji ludzkiego psychizmu. Dalszą konsekwencją stanowi radykalne zakwestionowanie klasycznej koncepcji osoby ludzkiej, sensu życia, koncepcji prawdy. Na miejscu wielkich pytań filozofii pojawiają się małe narracje, niosąc możliwość gier językowych, ironicznym aforyzmów i niekontrolowanych metafor. Procedury takie zostały usprawiedliwione metodologicznie i – jak pisze René Wellek – w postmodernistycznej teorii wiedzy wielu myślicieli przyjęło tę teorię jako „wyzwolenie, gdyż pozwala ona na dowolne snucie metafor, potoki kalamburów, na zwyczajne gry językowe”<sup>15</sup>. Jeśli uznaje się, że klasyczne rozróżnienie między rzeczywistością a fikcją jest niemożliwe do konsekwentnej obrony, wówczas na miejscu refleksyjnego podmiotu budującego świat ludzkich wartości odnajdujemy bezosobowy strumień skojarzeń i pragnień funkcjonujący na poziomie kalamburów i metafor. Uznawany przez postmodernizm kryzys humanizmu ma swe głębokie korzenie w odrzuceniu metafizyki i wprowadzeniu na jej miejsce literackiej gry metafor i skojarzeń.

#### IV. ŻYCIE LUDZKIE JAKO FORMA LITERATURY

W sygnalizowanej perspektywie życie ludzkie można traktować jako pewną formę literatury, w której określonym formom pisma przypisuje się różnorodne interpretacje<sup>16</sup>. Sztuka życia, w której zniknął podmiot ludzki i zatarto granice między rzeczywistością a fikcją, wikła się jednak w głębokie niekonsekwencje. W jej metodologii odnajdujemy składniki autodestrukcyjne. Skoro bowiem znika pojęcie podmiotu i obiektywnej rzeczywistości, wtedy można

---

<sup>14</sup> Por. K. V o n n e g u t, Jr., *Wampeters, Foma and Granfalloon*, New York: Delta Books 1974, s. 176.

<sup>15</sup> *Czy kres literaturoznawstwa?*, „Pamiętnik Literacki”, 77(1986), z. 2, s. 323.

<sup>16</sup> Por. J. D e r r i d a, *Marges de la philosophie*, Paris: Les Éd. de Minuit 1972, s. 348 n.; t e n Ź e, *De la grammatologie*, Paris: Les Éd. de Minuit 1967, s. 229.

już wszystko traktować jako formę fikcji i nie ma powodów, by przypisywać jakąkolwiek wagę także i tekstom postmodernistów. Ich krytycy mogą wtedy traktować cały dorobek Derridy tylko jako pewną postać literatury, której uwarunkowań należy poszukiwać na poziomie psychologii czy nauk społecznych. Korzystając z pierwszej ze wspomnianych możliwości, Vincent B. Leitch utrzymuje w pracy *Deconstructive Criticism*, że najbardziej reprezentatywna dla dorobku Derridy praca *Glas* ujawnia nerwicę, a nawet schizofrenię nie tylko autora, lecz także jego zagorzałych zwolenników.

Z kolei Klaus Laermann utrzymuje, że styl autorów nawiązujących do dorobku Lacana i Derridy wyrasta z narcystycznej frankolatrii oraz z tęsknoty za podziwem ze strony odbiorców niekonwencjonalnych tekstów. Swój esej poświęcony tej tematyce Laermann zaopatruje w znamienity tytuł *Lacancan und Derridada. Über die Frankolatrie in den Kulturwissenschaften*<sup>17</sup>. Równie jednoznacznie ocenia aksjomatykę dekonstrukcjonizmu Maciej Świerkocki, pisząc: „Aby nie dać się zwabić w sidła metafizyki, która uniemożliwia czytanie Derridy, musimy czytać go i pisać jako pisarza/pismaka, który usunął granice pomiędzy gramatologią i grafomanią, przewyższając śmiałością tych pisarzy postmodernistycznych, którzy [...] pragną nadać sens fikcji życia”<sup>18</sup>.

Dekonstrukcjonistyczna rezygnacja z klasycznej racjonalności i z postulatu uzasadniania wprowadzanych tez filozoficznych wiedzie więc ostatecznie do autodestrukcji. Nie zmienia to faktu, że nowe propozycje filozoficzne dekonstrukcjonizmu jawią się jako atrakcyjne dla wielu autorów, którzy unikają podstawowych pytań metodologicznych. Zacierając obiektywne różnice między dialogiem Platona a felietonem grafomana, otwierają one szerokie pole eksperymentowania dla ambitnych dyletantów, którzy chcieliby wystąpić w roli erudytów. Dekonstrukcja zarówno podmiotu ludzkiego, jak i klasycznej koncepcji racjonalności i realizmu poznawczego stwarza wyjątkową możliwość ucieczki w antyintelektualizm.

O tym, że kwestionowanie wymienionych tez pozostaje raczej przejawem twórczości literackiej stanowiącej ekspresję subiektywnych doznań niż uzasadnioną merytorycznie koncepcję, wymownie świadczy ewolucja poglądów Michela Foucaulta. Autor *Słów i rzeczy* przez długi czas uchodził za naczelnego krytyka klasycznej koncepcji podmiotowego „ja”. Jego poglądy uległy zmianie podczas wizyty w USA w wyniku osobistych doświadczeń w sytuacjach granicznych. Należała do nich m.in. wyprawa do Doliny Śmierci, zorga-

<sup>17</sup> „Kursbuch”, 1986, Nr. 84, s. 34-43.

<sup>18</sup> *Derrida jako postmodernistyczny pismak czyli doskonałość niedoskonałości*, [w:] *Derrida*, wybór i oprac. B. Banasiak, Kraków: Inter Esse 1994, s. 145.



nizowana przez kalifornijskich przyjaciół. Skrajnie wysoka temperatura, pęsnny pustynny pejzaż, pozbawiony wszelkich oznak życia, odcienie szarości wśród surowych skał i piasku, granat nieba, przychodzący szybko wraz z mrokiem wieczoru. Organizatorzy wyprawy zaproponowali gościowi z Paryża spożycie dwóch tabletek LSD. Obawiał się, lecz w końcu przełamał lęk i przyjął ich propozycję. Efektem, który nastąpił szybko, był wirujący świat, w którym nocne niebo z obrazu Van Gogha łączyło się z wyjątkowo mocnym doświadczeniem realności nietypowej kombinacji wrażeń. Było to dla Foucaulta tak mocne przeżycie, iż nie miał już więcej wątpliwości, że to właśnie jego podmiotowe „ja” doświadczało tej wyrazistej sytuacji. Od tej wizyty zmienił swe wcześniejsze poglądy na temat realnego istnienia podmiotu ludzkiego. To, co wydawało się iluzją w anonimowej atmosferze Paryża, okazywało swą wyrazistą realność w kontekście jakościowo nowych amerykańskich doświadczeń.

W zapiskach amerykańskich Foucaulta fascynacja odkrytym ponownie osobowym „ja” łączy się z zachwytem nad anonimowym seksem, którego kalifornijskie warianty odkrywał nawiedzając kluby gejów w San Francisco. Poczucie szczęścia, spełnienia i wielkich uniesień, utrwalone w notatkach z podróży, nabiera dodatkowych odcieni, gdy uwzględni się, że francuski filozof sporządzał te notatki nosząc w organizmie wirusy HIV jako biologiczną reminiscencję kalifornijskich wizyt. Atmosfera niezdrowej sensacji towarzyszącej jego chorobie przygasła, gdy po śmierci w czerwcu 1984 r. poinformowano, że zgon nastąpił w wyniku AIDS. Tragizm rozdarcia towarzyszącego poszukiwaniom nowych wersji humanizmu ujawnił wtedy jeszcze wyraziściej swe oblicze.

## V. WŁAŚCIWOŚCI BEZ CZŁOWIEKA

Emil M. Cioran wyraża przejmująco dramatyzm humanizmu tragicznego pisząc o swej egzystencji: „Jestem filozofem wyjącem. Moje myśli, o ile są to myśli, czekają; niczego nie wyjaśniają, tylko wybuchają”. „Gdybym miał odwagę codziennie wyć przez kwadrans, byłbym doskonale zrównoważony”. „Lekarz, do którego poszedłem wczoraj [...], spytał, czy mam «samobójcze myśli». – «Przez całe życie nie miałem żadnych innych» – brzmiała moja odpowiedź. Spojrzał na mnie z zadowoleniem, to znaczy g ł u p i o”<sup>19</sup>. Anonimowość międzyludzkich relacji kształtuje psychikę istot, które funkcjo-

---

<sup>19</sup> *Z nie wydanych zeszytów*, „Zeszyty Literackie”, 16(1998), nr 3 (63), s. 56-61.

nują jako osobnicy bez życiorysu czy bez indywidualnych właściwości, niczym bohater powieści Musila. W literackich konstrukcjach może on czasem doświadczać swych konkretnych pragnień, ale w morzu zmiennych właściwości nie doświadcza podmiotowego „ja”. Odkrycie własnej osobowości dokonuje się dopiero w dramatycznym kontekście, który łączy patologię z poczuciem tragicznego wymiaru ludzkiej egzystencji. Problem w tym, by przeciwdziałać paraintelektualnym praktykom, w których patologię podnosi się do rangi standardowego wzorca, tragedię zaś usiłuje się przedstawiać jako jedną z wielu imion burleski, łączącej wyzwolenie patos ze zwykłą wulgarnością.

W imię rewolucyjnych haseł usiłowano już w przeszłości kłaść fundamenty radykalnie nowych dyscyplin. Pośród patologii wytworzonych w minionym stuleciu znalazły się antropologia nazistowska, biologia proletariacka czy fizyka aryjska. U podłoża podobnych prób znajdowała się mentalność prowincji – generując postawy – w której ograniczenie przestrzeni oraz niszczenie perspektywy historycznej stawały się ważnym instrumentem sprawowania rządu dusz. W nam współczesnych warunkach zagadnieniem szczególnej wagi pozostaje połączenie kulturowej globalizacji z uniwersalizmem, wolnym od mentalności prowincji, która odreagowuje kulturowy przesył po orgii. Procesu tego nie sposób realizować według jednego scenariusza. Pomocne mogą okazać się jednak nasze wcześniejsze doświadczenia, które pozwalają odróżnić relatywnie trwałe dziedzictwo humanistyczne od popularnych, lecz bezpodstawnych merytorycznie deklaracji.

W okresie, gdy w powojennej Europie pojawił się egzystencjalizm, pojawiły się także głębokie różnice w ocenach tego nurtu. Kiedy jedni przeżywali fascynację pesymistyczną wizją świata, jej radykalni krytycy usiłowali stawiać znak równości między filozofią Sartre’a i technikami upodlenia stosowanymi w nazistowskich obozach koncentracyjnych. Płynący czas ukazał, że z perspektywy półwiecza niewiele przetrwało z filozoficznych dywagacji Sartre’a, głośne zaś ongiś powieści z kluczem, w rodzaju *Mandarynów* Simone de Beauvoir, oceniane są dziś jako wzorcowy produkt kompleksów i salonowych uprzedzeń. Przetrwało natomiast z egzystencjalistycznej tradycji tamtego okresu zarówno humanistyczne przesłanie Alberta Camusa czy Gabriela Marcela, jak i świadectwo ludzkich rozterek i poszukiwań, obecne choćby w dramatach samego Sartre’a.

Podobne rozróżnienia trzeba odnosić także do współczesnego postmodernizmu, w którym znajdujemy opracowania o drastycznie różnej wartości. Najślabszym punktem tej tradycji pozostaje krytyka podmiotu ludzkiego, dająca obiektywne podstawy do oskarżeń o antyhumanizm. Następstwem zakwestionowania szczególnej roli refleksyjnego podmiotu jest zniszczenie

właściwego człowiekowi horyzontu sensu i wartości. W perspektywie tej odchodzi się zarówno od wiary w racjonalne możliwości człowieka, jak i w jego etyczną wrażliwość, podporządkowaną obiektywnym normom. Stąd bardzo łatwo już do odrzucenia tych wartości, które jawią się jako najbardziej istotne w dorobku kulturowym rodziny ludzkiej. Zagrożenie to jest tym bardziej realne, gdyż niepokojącą specyfikę naszej epoki stanowi połączenie globalizmu z relatywizmem. Podczas gdy świat stał się już globalną wioską, w której szybki przepływ informacji tworzy nowy typ więzi, nie znanej wcześniejszym pokoleniom, uniwersalnym czynnikiem jednoczącym pozostają przede wszystkim hasła reklamowe lub seriale adresowane do powszechnego odbiorcy. Brak w nich natomiast uniwersalnych wartości, które wyrażałyby bądź to godność osoby ludzkiej, bądź też jakąś wersję humanizmu pozostającą w ścisłym związku z wielką tradycją przeszłości.

Relatywizm moralny byłby w tej perspektywie jedyną dopuszczalną filozofią. Nie byłoby wtedy merytorycznych podstaw, by bronić praw, które jawią się jako niekwestionowalne w naszej wizji człowieka, jego dziejów i zachowań.

Gdyby rasizm i antysemityzm stanowiły jedynie wersję antropologicznych metafor, którym nie można przypisać moralnej oceny, wówczas nie byłoby podstaw ani do odrzucania nazizmu, ani do organizacji procesu w Norymberdze. Skazanych w Norymberdze należałoby w tej perspektywie zrehabilitować, choćby tylko dlatego, że NSDAP doszła do władzy zgodnie z wolą większości elektoratu, natomiast późniejsze regulacje prawne nazistowskich Niemiec miały taki sam status, jaki akceptowany jest w wielu innych krajach uwikłanych w działania wojenne. Podobne pytania musiałyby pozostać bez przekonującej odpowiedzi, jeśli nie wprowadzi się odwołania do niezbywalnych praw człowieka czy do pojęcia godności osoby ludzkiej. Trzeba jednak zauważyć, że zarówno pojęcie osoby, jak i jej godności jest wyrazem metafizycznej antropologii, która wychodzi daleko poza dane empirii i poza wzorce interpretacyjne bliskie tzw. współczesnej mentalności. Kultuwując tę ostatnią, Richard Rorty jednoznacznie odrzuca pojęcie natury ludzkiej, uważając je za metafizyczny relik. Píše on: „Nie sądzę, aby istniało coś takiego jak ludzka natura. Uważam, że istoty ludzkie tworzą się same poprzez naukę języka, to znaczy ukulturalniają się i przyjmują zestaw społecznych praktyk, włączając w to sposób mówienia”<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> *Filozofia pasożytuje na wyobraźni poetyckiej. Rozmowa z Richardem Rortym*, [w:] B. W i l d s t e i n, *Profile wieku*, Warszawa: Politeja 2000, s. 147.

Ośrodki badawcze, które z racji metodologicznych odrzucają zarówno pojęcie osoby, jak i natury ludzkiej, wikłają się w głębokie niespójności wewnętrzne, gdy na fundamencie metodologicznym behawioryzmu usiłują sprowadzać osobę ludzką do zespołu operacji i zachowań. Konkretnie propozycje z zakresu bioetyki stały się ostatnio przedmiotem burzliwych dyskusji w następstwie radykalnych propozycji, jakie przedstawił Peter Singer<sup>21</sup>, Australijczyk pracujący naukowo w Ośrodku Badania Wartości Ludzkich w Princeton. Singer znany jest szerokim kręgom jako radykalny działacz Ruchu Wyzwolenia Zwierząt. Jego radykalizm otrzymał jednak zaskakujące ukierunkowanie. Kiedy większość sympatyków Ruchu dąży do tego, by prawa zwierząt upodobnić do praw człowieka, Singer zaproponował, by prawa człowieka sprowadzić do poziomu praw przysługujących zwierzętom, konkretnie szympansom. Zaszokował on środowisko swych kolegów publikując radykalne tezy o tym, że nie tylko przerywanie zaawansowanej ciąży winno być dopuszczalne, lecz również zabicie dziecka poniżej pierwszego roku życia winno być niekaralne z tych samych powodów, przez które niekaralne jest zabicie szympansa. W swej radykalnej antropologii Singer odrzuca zarówno koncepcję godności osoby ludzkiej, jak i wiarę w nieśmiertelny charakter ludzkiej duszy. Po odrzuceniu tych pojęć jako główny empiryczny przejaw specyfiki człowieka jawi się jego poziom inteligencji. Inteligencja kilkumiesięcznego dziecka nie różni się w sposób istotny od inteligencji szympansa. Stąd też Singer, głoszący filozofię wolnego wyboru, opowiada się za zasadniczym dopuszczeniem możliwości zabijania zarówno małych dzieci, jak i szympanсів o porównywalnym poziomie inteligencji.

Radykalne propozycje Singera wywołały żywą reakcję zarówno w ośrodkach akademickich, jak i w publicystyce<sup>22</sup>. Przywoływane są one w dyskusjach dotyczących eutanazji czy opieki nad chorymi z upośledzeniem umysłowym. Krytycy Singera zwracają uwagę, że jego etyka „jakości życia” wykazuje wyraźne analogie z propozycjami nazistowskich sympatyków eugeniki<sup>23</sup>. Mimo że sam Singer nie powołuje się na postmodernistyczne inspiracje swych poglądów, jego radykalne sformułowania ukazują w sposób dra-

---

<sup>21</sup> *Re-thinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, New York: St. Martin's Press 1994.

<sup>22</sup> Zob. np. S. Z a g ó r s k i, *Świętość przeciw jakości*, „Gazeta Wyborcza”, 17-18 VII 1999, s. 20-22; G. W e i g e l, *Prawda i wolność: konsekwencje dla demokracji*, „Ethos”, 12(1999), nr 1-2 (45-46), s. 329 n.; *Stara etyka się kruszy* [rozmowa Sławomira Zagórskiego z Peterem Singerem], „Gazeta Wyborcza”, 10-11 IV 1999, s. 9-11 (przedruk fragmentów: *Nowy bioetyczny porządek; Ciemnogrodzkie nawyki*, „Fronda”, 1999, nr 15/16, s. 251-253; 253 n.).

<sup>23</sup> W e i g e l, art. cyt., s. 330.

styczny konsekwencje relatywizmu, w którym zakwestionowano pojęcie osoby ludzkiej jako podmiotu racjonalnych działań. Treści, które mogły uchodzić za nieszkodliwy margines życia akademickiego, nabierają w tej perspektywie nowego sensu, niosąc zarówno różnorodne warianty nihilizmu, jak i realną postać społecznych zagrożeń w postaci totalitaryzmu nihilistycznego.

## VI. FETYSZE ZAMIAST OSOBY

W rozwoju myśli europejskiej chrześcijaństwo odegrało wielką rolę w kształtowaniu zarówno pojęcia osoby ludzkiej, jak i zasad współczesnego personalizmu<sup>24</sup>. Ciernista i długa droga, która prowadziła do sekularyzacji pojęcia osoby we współczesnym humanizmie, znajduje obecnie zaskakującą metodologicznie kontrpropozycję, w której kategorii o podstawowym znaczeniu dla szeroko pojętego humanizmu usiłuje się eliminować na podstawie subiektywnych impresji czy gry metafor uwolnionej z zasad logicznej dedukcji. Praktyka taka prowadzi nie tylko do zarzucenia klasycznego pojęcia osoby i korespondujących z nią terminów. Jej wynikiem jest zniszczenie humanistycznego świata wartości i sensu. Na ich miejscu pojawia się najczęściej epatowanie pustką lub polityczną poprawnością.

Myśliciele tak odlegli, jak Czesław Miłosz, Ernst Gombrich i Leszek Kołakowski wyrażają ubolewanie, że w lewicujących ośrodkach naukowych Zachodu warunkiem postępowości i nowoczesności ma być relatywizm lub nihilizm. Dlatego też czołowy przedstawiciel myśli liberalnej Friedrich von Hayek ostrzega przed „demokracją totalitarną”, w której można praktykować tyranie większości dzięki temu, że sloganowo pojęta demokracja jest obecnie zarazem fetyszem i tabu<sup>25</sup>. W świecie fetyszy wprowadzanych w populistycznym postmodernizmie ginie zarówno wielka tradycja humanistyczna, jak i oświeceniowa wiara w postęp, naukę czy rozum.

Zakwestionowanie absolutnych ogólnoludzkich wartości prowadzi do tworenia sztucznych absolutów. Ich wynikiem jest absolutyzowanie więzi plemiennych, czynników rasowych, układów towarzysko-politycznych czy nawet sympatii do klubów sportowych. Kulturowym następstwem takiej postawy jest zarówno logika Hutu, jak i etyka szalikowców. Genezy tej ostatniej nie wolno jednak łączyć przyczynowo z postmodernizmem. Jest ona bowiem skutkiem

<sup>24</sup> Piszę o tym w pracy *Europejska wspólnota ducha*, Warszawa: ATK 1998, s. 59-71.

<sup>25</sup> *Friedrich von Hayek. Liberalowie muszą być liderami*, [w:] G. S o r m a n, *Prawdziwi myśliciele naszych czasów*, tł. M. Miszański, Warszawa: „Czytelnik” 1993, s. 249-258.

ogólniejszego mechanizmu: desperackich prób wypełniania pustki agresją. Puste miejsce po zdebronizowanych absolutach najłatwiej wypełniać podnosząc do rangi absolutu wartości, które mają przygodny i ograniczony charakter. Kult bożków znany starożytnym pojawia się jako kulturowe wyzwanie epoki deklarującej śmierć Boga, człowieka i sensu. W nowych formach mentalności plemiennej zaczynają funkcjonować nowe fetysze, których obecność nie pozwala odnosić już do człowieka dumnego miana *animal rationale*. Politeizm przychodzi znowu jako atrakcyjna propozycja ożywienia świata, z którego zniknęły absoluty.

Formę przeciwdziałania nowej postaci kultu bożków winno stanowić wyodrębnienie podstawowego zbioru wartości ogólnoludzkich, który nie zależy od uwarunkowań społecznych czy kulturowych. Do zbioru tego należą wartości opatrywane w klasycznej tradycji mianem transcendentálnych. Stanowią je prawda, dobro i piękno. Wśród wartości tych winny znaleźć się także godność osoby ludzkiej, wolność, miłość bliźniego, sprawiedliwość, solidarność, tolerancja. Nie wymaga osobnych komentarzy ich odniesienie do aksjologicznego przesłania zawartego w Kazaniu na Górze. Problemem pozostają natomiast te radykalne propozycje postmodernizmu, w których usiłuje się wykazywać, że akceptacja prawdy stanowi formę zniewolenia umysłu i że należy ją odrzucić jako wartość, aby uniknąć tzw. imperializmu prawdy. W tej samej konwencji utrzymane są próby reinterpretowania wolności w kategoriach skrajnego indywidualizmu lub odrzucania całościowej wizji życia jako tzw. wielkich narracji. Przy podobnych praktykach reinterpretacyjnych trudno uniknąć pytania: Czy można jeszcze mówić o egzystencji ludzkiej, jeśli zakwestionuje się Tomaszową zasadę, przypomnianą przez Jana Pawła II w siedzibie UNESCO, „genus humanus arte et ratione vivit”?

## VII. EKOLOGIA HUMANIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Podkreślając kulturowe uwarunkowania ludzkiej egzystencji, Ojciec Święty przypominał w tym samym wystąpieniu 2 VI 1980 r.: „Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą im więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze jego bytowania. [...] Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest». [...] Wszystko, co człowiek «ma», o tyle jest [...] kulturotwórcze, o ile człowiek przez to, co posiada, może

równocześnie pełniej «być» jako człowiek, pełniej stawać się człowiekiem we wszystkich właściwych człowieczeństwu wymiarach jego bytowania”<sup>26</sup>.

Współczesne dyskusje dotyczące podmiotowości człowieka winny znaleźć swe dopełnienie w poszukiwaniu wzorców kultury, które umożliwiają pełny rozwój osoby ludzkiej. Nie można oczekiwać powszechnej zgody przy określaniu kryteriów tego rozwoju, gdyż dla niektórych krytyków moderny samo pojęcie osoby ludzkiej stanowi metafizyczny relikw, z którego należy definitywnie zrezygnować. Niezależnie od występujących różnic trzeba dostrzec, że kultura stanowi ten element ludzkiej ekologii, którego niszczenie może mieć następstwa szczególnie bolesne dla naszego gatunku. W XIX w., w imię naiwnej fascynacji techniką, niszczone przyrodę, dewastując środowisko naturalne człowieka. Także i obecnie można tworzyć klimat intelektualny, w którym ideologiczne deklaracje i arbitralne oceny będą inspirować kolejną próbę burzenia wartości podstawowych dla ludzkiego świata.

Prowadząc dialog ze współczesnością, chrześcijaństwo pozostaje otwarte na nowe środki przekazu ewangelicznej prawdy, które umożliwiłyby wypracowanie humanizmu na miarę kulturowych potrzeb epoki. Absolutyzowanie form, które winny służyć ukazaniu treści, byłoby przejawem antyewangelicznego podejścia. Dlatego też zarówno formy pojęciowe bliskie postmodernizmowi, jak i znamienne dla tego nurtu afirmację wolności można wykorzystać do przekazu ponadczasowych prawd, które winny dotrzeć do współczesnych środowisk, kształtowanych przez wpływy postmodernizmu. W perspektywie tej wolność łączy się z odpowiedzialnością, po to, by poszukiwać nowych wzorców duchowości, pojęciowo bliskich dla generacji, która przeszła przez doświadczenie rozczarowań dziedzictwem moderny.

Samo użycie kategorii postmodernistycznych nie upoważnia do dyskredytowania poszczególnych propozycji jako niezgodnych z myślą chrześcijańską. W domu naszego Ojca jest mieszkań wiele. Prawdę Ewangelii przekazywano przez długi czas w środowisku, któremu nie znany był ani chorał Bacha, ani filozoficzny dorobek arystotelików. Podważanie tego dorobku trudno uważać za osiągnięcie. Trzeba jednak uwzględnić realia obecnych przemian kulturowych. Trzeba się liczyć z tym, że w przeobrażeniach przyszłości dominującą rolę mogą odgrywać środowiska, dla których albo obcy, albo też mało istotny okaże się dorobek wielkich twórców kultury europejskiej. Nie wolno wykluczać z góry dialogu z tymi środowiskami. Kiedy przed 20 wiekami apostoło-

---

<sup>26</sup> J a n P a w e ł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980*, [w:] *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Wydawnictwo Znak 1997, s. 270 n.

wie dotarli na kontynent europejski, nie narzucali Europie kulturowego dziedzictwa judaizmu; potrafili rozróżniać między tym, co sympatyczne i bliskie, a tym, co uniwersalne i istotne. Wierność temu stylowi zobowiązuje do troski o świadectwo ewangelicznej miłości i prawdy w świecie, który doświadcza głębokich kryzysów i przeobrażeń.

We współczesnym dialogu kultur szczególnie inspirującą rolę winna odgrywać prawda o Wcieleniu. Osobowa więź między boskim Absolutem a przygodną naturą ludzką, z wiadomymi ograniczeniami i słabościami ciała, świadczy, że chrześcijaństwo nie powinno ignorować tego, co przygodne, przemijające i kruche. Zmienne elementy kulturowe winny zostać zespolone z niezmienną transcendentną rzeczywistością Boga bliskiego człowiekowi, przychodzącego w różnych kulturach i czasach, aby zbawiać. Dzieło zbawcze dokonuje się w kontekście wielkiej integracji, w której nie może braknąć blasku piękna. Ów *splendor pulchri*, podobnie jak *veritatis splendor*, bywa często nie dostrzegany przez współczesną cywilizację, przeżywającą dramat głębokiego kryzysu kulturowego. Szansę przewyciężenia tego kryzysu stwarza odwołanie do zasad i wartości ewangelicznych. W zmieniających się realiach można za pomocą nowych środków kontynuować odwieczną misję Kościoła, aby w codziennej rzeczywistości blasku piękna nie przesłonił cień brzydoty i prymitywizmu. Zagrożenie wartości humanistycznych występowało już w różnych epokach i w różnych formach. Chrześcijańską odpowiedzią wobec kolejnych zagrożeń było konsekwentne pielęgnowanie wartości i sensu inspirowanych przez aksjologię Ewangelii.

#### BIBLIOGRAFIA

- B a u d r i l l a r d J.: Agonie des Realen, Berlin: Merve 1978.
- C i o r a n E. M.: Z nie wydanych zeszytów, „Zeszyty Literackie”, 16(1998), nr 3 (63), s. 56-62.
- D e l e u z e G.: Różnica i powtórzenie, „Colloquia Communia”, 1988, nr 1-3 (36-38), s. 191-220.
- D e r r i d a J.: Marges de la philosophie, Paris: Les Éd. de Minuit 1972.  
– De la grammatologie, Paris: Les Éd. de Minuit 1967.
- Filozofia pasożytuje na wyobraźni poetyckiej. Rozmowa z Richardem Rortym, [w:] B. W i l d s t e i n, Profile wieku, Warszawa: Politeja 2000, s. 145-156.
- Friedrich von Hayek. Liberałowie muszą być liderami, [w:] G. S o r m a n, Prawdziwi myśliciele naszych czasów, tł. M. Miszalski, Warszawa: „Czytelnik” 1993, s. 249-258.



- J a n P a w e ł II: Przemówienie w siedzibie UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980, [w:] Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków: Wydawnictwo Znak 1997, s. 267-286.
- K o s t y r k o T. (red.): Dokąd zmierza współczesna humanistyka?, Warszawa: Instytut Kultury 1994.
- L a n g C. Y. (ed.): The Swinburne Letters, vol. II, New York: AMS Press 1972.
- L y o t a r d J. F.: Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985, tł. J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia 1998.
- P a y n e R.: Marx, New York: Simon and Schuster 1968.
- P o s t e r M.: Sartre's Marxism, Cambridge: Cambridge University Press 1982.
- S a r t r e J.-P.: Critique de la raison dialectique (précédé de *Question de méthode*), t. I: Théorie des ensembles pratiques, Paris: Librairie Gallimard 1960.
- Self-portrait at Seventy, [w:] t e n ż e, Life/Situations: Essays Written and Spoken, transl. P. Auster, L. Davis, New York: Pantheon Books 1977.
- S i n g e r P.: Re-thinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics, New York: St. Martin's Press 1994.
- S l o t e r d i j k P.: Critique of Cynical Reason, London: Verso 1988.
- S z a h a j A.: Jean Baudrillard – między rozpaczą a ironią, „Kultura Współczesna”, 2(1994), nr 1 (3), s. 19-29.
- Ś w i e r k o c k i M.: Derrida jako postmodernistyczny pismak czyli doskonałość niedoskonałości, [w:] Derridiana, wybrał i oprac. B. Banasiak, Kraków: Inter Esse 1994, s. 137-145.
- V o n n e g u t K., Jr.: Wampeters, Foma and Granfalloon, New York: Delta Books 1974.
- W e i g e l G.: Prawda i wolność: konsekwencje dla demokracji, „Ethos”, 12(1999), nr 1-2 (45-46), s. 323-341.
- W e l l e k R.: Czy kres literaturoznawstwa?, „Pamiętnik Literacki”, 77(1986), z. 2, s. 319-330.
- W i l s o n A. N.: God's Funeral: A Biography of Faith and Doubt in Western Civilization, New York: Balantine Books 1999.
- Ż y c i Ń s k i J.: Europejska wspólnota ducha, Warszawa: ATK 1998.

THE HUMANISM OF DESPAIR  
AS A RESULT OF THE DEATH OF GOD IN CONTEMPORARY CULTURE

S u m m a r y

The philosophy of the death of God, pronounced by Friedrich Nietzsche in 1882, resulted in many negative consequences experienced in contemporary culture. The Nietzschean critique of the classical hierarchy of values inspired radical declaration about the death of metaphysics and the end of human history. In its form developed in deconstructive postmodernism, this philosophy proclaims the dissolution of the human subject. Consistently, it rejects the very concept of human person and tries to reduce human existence to the level of psychoanalytic, social and/or cultural phenomena. In this conceptual framework, either the classical version

of humanism must be questioned or its nihilistic reinterpretation, in terms of a humanism of despair, should be adopted.

*Summarized by Józef Życiński*

**Słowa kluczowe:** egzystencjalizm, humanizm, kultura, nihilizm, osoba ludzka, postmodernizm, sekularyzacja, śmierć Boga.

**Key words:** existentialism, humanism, culture, nihilism, human person, postmodernism, secularisation, death of God.