



KS. JAN PERSZON*

TORUŃ

PRAWDA W SPOŁECZEŃSTWIE RELATYWIZMU

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2014.015>

Świat współczesny egzystuje w procesie dynamicznych przemian. Począwszy od XIX wieku postęp naukowo-techniczny w coraz szybszym tempie wpływa na życie jednostek i całej rodziny ludzkiej. Z jednej strony – jak stwierdza Sobór Watykański II – osiągnięcia te godne są podziwu, czynią bowiem ludzki los lepszym. Jednocześnie wytwory człowieka (technologie) częstokroć stają się dla samego człowieka zagrożeniem. Niezwykle trudny do realizacji (jeśli nie niemożliwy) wydaje się postulat harmonizacji postępu technicznego z rozwojem moralnym i duchowym człowieka. Konstatacje te dotyczą także mediów, czyli środków społecznej komunikacji, których błyskawiczny rozwój przynosi ludziom wiele korzyści oraz szans na wszechstronny rozwój – także duchowy, intelektualny i kulturalny. Ich rosnące znaczenie i wpływ niesie ze sobą niemałe zagrożenia. Jednym z nich jest relatywizm moralny i towarzyszący mu utylitaryzm. Dlatego Kościół katolicki – co jest ewidentne w nauczaniu Jana Pawła II i Benedykta XVI – nie przestaje podkreślać znaczenia, jakie w komunikacji (i w ogóle w relacjach międzyludzkich) ma prawda. Takie

* Ks. prof. dr hab. Jan Perszon jest kierownikiem Zakładu Teologii Fundamentalnej i Religiologii na Wydziale Teologicznym UMK.

stanowisko ma implikacje filozoficzno-teologiczne, które, poczynając od Oświecenia, zostały w kulturze europejskiej nadwątlone.

1. MEDIA – CENTRUM I KRWIOOBIEG CYWILIZACJI

Świat mediów z jednej strony odzwierciedla sposób myślenia społeczności (funkcjonuje bowiem w sprzężeniu zwrotnym nadawca–odbiorca), z drugiej zaś twórczo (bądź destrukcyjnie) mentalność społeczną tworzy i buduje. Aspekt pierwszy uwydatnia bezpośrednią zależność nadawcy (właściciela, producenta, redaktora, dziennikarza) od oczekiwań (zapotrzebowania) odbiorców, czyli rynku. Drugi podkreśla formacyjną – czy jak kto woli – misyjną funkcję mediów. Stanowią one bowiem, poza oczywistą funkcją informacyjną (wydarzenia polityczne, sportowe, artystyczne, dane ekonomiczne etc.) i rozrywkową (film, teatr, koncerty, kabarety), potężny instrument w kształtowaniu wyobraźni i gustów odbiorców, ich poglądów politycznych, postaw moralnych, a także wyborów religijnych i światopoglądowych. Dlatego nie można mówić o mediach (w tym także o ich wymiarze etyczno-moralnym) bez analizy szeroko pojętego kontekstu kulturowego, w którym funkcjonują.

Dla przeważającej części współczesnej populacji świata niemal całą wiedzę o rzeczywistości, o życiu (we wszystkich jego wymiarach) dostarczają media, w największej zaś mierze telewizja i Internet. Zdobyta w ten sposób wiedza jest zazwyczaj bardzo powierzchowna, informacje zaś przyjmowane są najczęściej bezkrytycznie. Co więcej, znaczna grupa odbiorców niektórych informacji po prostu nie rozumie (po części nie jest w stanie: brak zdolności lub przygotowania)¹. Nie przeszkadza jej to bynajmniej w pielęgnowaniu miłego złudzenia co do własnej inteligencji i rozległości posiadanej wiedzy. W sytuacji społecznego „kryzysu rozumienia”, który wynika z – najdelikatniej rzecz ujmując – lenistwa intelektualnego tudzież z dobrodziejstw kulejącej powszechnej edukacji, wpływ masowych mediów na stan świadomości społecznej (a co za tym idzie na poglądy, postawy i zachowania obywateli) jest ogromny². Jeśli

¹ Zob. M. Howiecki, *Obraz chrześcijaństwa w mediach. Refleksje dziennikarza*, w: M. Rusecki i in. (red.), *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18–21 września 2001*, Lublin 2001, s. 97 n.

² Por. J. S. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 27 n. Autor charakteryzuje kształtowanego przez współczesną kulturę „człowieka masowego” jako istotę

dodać, że stosowane przez dysponentów mediów dobrze już opisane zabiegi i techniki wykorzystujące specyfikę ludzkiej percepcji (m.in. perswazja ukryta, „logika” reklamy, komunikacja emocjonalna, preselekcja – czyli cenzura – informacji, wymogi poprawności politycznej, zamierzone „milczenie” nałożone na wybrane tematy i osoby) częstokroć służą celom od integralnego „dobra” odbiorcy odległym, można się o przyszłość ludzkości zasadnie martwić³.

Adam Boniecki zwraca uwagę, że konstatacja, iż komunikacja jest dla wieku XXI bodaj najważniejszą „gałęzią przemysłu”, jest niesłychanym wyzwaniem dla Kościoła i chrześcijaństwa w ogóle. Gigantyczne konsorcja medialne „produkują” bowiem przekaz na potrzeby „rynku”, który kieruje się nie kryterium prawdy (rzetelności informacji), ale zasadą sprzedaży i popytu. Komunikacja masowa stała się „towarem”. Troska o społeczną relewantność orędzia zbawczego, które głosi Kościół, wymaga więc dostosowania się, na ile to tylko możliwe, mediów katolickich do wyznaczanych przez „rynek” standardów. Skoro jednak „prawda nie jest na sprzedaż”, konieczne jest – niezwykle trudne – wyznaczenie granic logice komercji. Z drugiej strony, by zachować wysoki poziom mediów katolickich (co nie zawsze musi znaczyć kościelnych) konieczne jest zaangażowanie wystarczających środków finansowych⁴. Zupełnie nową sytuację stworzyła komunikacja przez Internet. Wszechobecność „sieci” radykalnie zmienia relację nadawca–odbiorca, podważa też tradycyjną definicję kultury i odpowiedzialność za prawdę⁵.

bezkrytyczną i infantylną, niezdolną do samodzielnego myślenia, rozleniwioną, a przez to w jakiejś mierze narażoną na niedorozwój moralny i duchowy.

³ A. Boniecki zwraca uwagę na dominację obrazu w mediach, co prowadzi do wypierania komunikacji symbolicznej, na której przez wieki (słowo mówione i pisane) opierał się w przekazie wiary Kościół. Komunikacja, w której dominuje obraz, nie wymaga wysiłku intelektualnego. W konsekwencji powstaje coraz większe zapotrzebowanie na „łatwy” w odbiorze przekaz telewizyjny i zanika zdolność do percepcji treści trudniejszych. Dlatego kultura masowa jest z natury „kulturą niską”. Zob. *Cywilizacja medialna jutra. Szanse i zagrożenia dla chrześcijaństwa (szkic), Chrześcijaństwo jutra...*, s. 555 n. Analizą technik manipulacji i propagandy w mediach zajmuje się w Polsce A. Lepa. Zob. tenże, *Świat propagandy*, Częstochowa 2008; tenże, *Świat manipulacji*, Częstochowa 2011.

⁴ Zob. A. Boniecki, dz. cyt., s. 557. Autor dodaje, że znaczenia mediów (zwłaszcza telewizji) w ewangelizacji nie należy przeceniać. Nikt bowiem nie nawrócił się, patrząc w telewizor. Decydującą rolę w „przekonywaniu do Chrystusa” redaktor Tygodnika przypisuje osobistemu świadectwu chrześcijan.

⁵ Zob. McLuhan, *Kościół i nowe media*, w: *Media katolickie: szanse i zagrożenia. II Międzynarodowy Kongres 20–21 listopada 2009*, red. K. Bieliński, Toruń 2010, s. 18 n.

Zdając sobie sprawę z przemożnego wpływu mediów na współczesnego człowieka i praktycznie całą kulturę, Magisterium Kościoła od dziesięcioleci angażuje się we właściwą ich formację. Instrukcja duszpasterska *Aetatis novae* stwierdza, że media, ponieważ są splecione z powszednią egzystencją ludzi, wpływają na ich rozumienie sensu życia. Potęga mediów jest tak wielka, że definiują one nie tylko to, „jak ludzie myślą”, ale także to, o czym myślą⁶. Mają więc w pewnym sensie możliwość „kreowania” rzeczywistości oraz jej percepcji przez człowieka.

2. MENTALNOŚĆ RELATYWISTYCZNA I JEJ KORZENIE

Jeśli skądinąd warto jednak się upierać przy staroświeckim postulacie, by media „mówiły prawdę”, konieczna jest analiza szerokiego kontekstu społecznego, w jakim one funkcjonują. Jest to – jak się wydaje – kontekst w coraz większym stopniu zdominowany przez relatywizm. Specyficzną cechą tej filozoficznej (metafizycznej) postawy jest kilka zasadniczych założeń, które – przez większość społeczeństwa przyjmowane *a priori* (i raczej nieświadomie) – faktycznie prowadzą do jego stopniowego i nieuchronnego rozpadu. Jednym z procesów, które – działając długofalowo – przyczyniły się do ugruntowania relatywizmu (w jego różnorodnych postaciach), jest sekularyzacja. Chodzi o stopniowy, acz nieprzerwany, proces emancypacji kolejnych sfer życia społecznego w Europie (państwa, społeczeństwa, kultury, nauki) spod wpływu Kościoła i religii⁷. Według niektórych sekularyzacja kolejnych obszarów

⁶ Zob. *Aetatis novae*, nr 4.

⁷ Jak pisze M. Seckler (*Zeitgenössischer Philosophisch-Theologischer Kontext und „Dominus Iesus“*. *Sakularisierung, Postmodernismus, Religiöser Pluralismus*, „PATH“ vol. 1, „Gesu Cristo, via, verita e vita“ (Gv 14,6). *Per una rilettura della „Dominus Iesus“*, Vaticano 2002/2, s. 147 n.) proces ten współcześnie został – w imię ideologii sekularyzmu – rozszerzony o trzy elementy: odkościelnienie (*Entkirchlichung*), dechryścianizację (*Entchristlichung*) i odreligijnienie (*Entreligionisierung*). Za sprawą Friedricha Gogartena (rok 1966) sekularyzację zaczęto oceniać pozytywnie. Przyniosła bowiem – jako rezultat chrześcijańskiej wiary – „odbóstwienie” (*Dezauberung*) i desakralizację świata (przywróciła mu świeckość), podniosła kwestię autonomii i wolności jednostek. Z kolei L. Kołakowski (*Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 59 n.) uważa, że teza, iżby sukces sekularyzacji wynikał z postępu nauki (i dlatego nie ma już miejsca na Boga) i niezdolności Kościoła do zmierzenia się z wielkimi problemami społecznymi XIX i XX wieku, jest fałszywa. Scjentyistyczny racjonalizm nie jest ani logiczną konsekwencją nauki, ani jej społecznym następstwem. Jest on raczej wyrazem określonej hierarchii wartości.

życia społecznego i mentalności jest logicznym następstwem objawienia biblijnego⁸.

Innym czynnikiem destabilizującym tradycyjny obraz społeczeństwa i świata jest postępująca (wskutek procesów globalizacyjnych) pluralizacja: stylów życia, światopoglądów, religii, systemów moralnych⁹. W Europie, a potem w Ameryce Północnej paradygmat pluralizmu wiązał się z Reformacją i faktem „konkurencyjnych” względem siebie modeli chrześcijaństwa. Aby zapobiec konfliktom na tle religijnym, należało – prędzej czy później – przejść do koncepcji wolności religijnej jednostek i zasady tolerancji. Musiało to skutkować relatywizacją religii (czyli w praktyce chrześcijaństwa), prywatyzacją religii, a w rezultacie pozbawieniem jej społecznego znaczenia i sceptycyzmem względem proponowanego przez nią obrazu świata¹⁰. Pluralizm występuje też jako filozofia społeczna; dyferencjacja w społeczeństwie i nauce staje się nowym „sposobem istnienia”, pożądanym i rzekomo sprzyjającym rozwojowi człowieka. Pluralizm form myślenia, gier językowych, kryteriów racjonalności i norm znaczeniowych uznaje się za wartość samą w sobie; niepotrzebne są systemy, które całościowo objaśniają świat. Jedyną rzeczą, którą liberalna demokracja ma robić, jest „funkcjonalna harmonizacja” różnorodności, by zapobiec anarchii lub totalitaryzmowi¹¹.

Na jej czele stoją dobra doczesne, których wytwarzanie uznano za pierwszą funkcję nauk empirycznych. W konstrukcji tej Bóg jest – jako nienadający się do wykorzystania – po prostu zbędny. Z taką koncepcją koresponduje ten rodzaj teologii, który sugeruje, że Boga (przez kult czy inne sposoby) można zaprząć do służby ludzkim dążeniom. Ateizm i scjentyzm wzmacniają się wzajemnie; nie są one jednak produktem nauki. Ich źródła należy raczej szukać w skłonności do pogardzania wszystkim, co wydaje się bezużyteczne dla ludzkiego pragnienia dominacji i posiadania.

⁸ Taką interpretację procesów sekularyzacyjnych proponuje F. X. Kaufmann, *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, Kraków 2004, s. 53 n. Autor za najważniejsze uważa idee transcendentnego wobec świata Boga (co prowadzi do „odczarowania”, odarcia z nimbu boskości kosmosu) oraz wolności (co umożliwiło wypracowanie koncepcji osoby i jej praw).

⁹ Zob. M. Seckler, dz. cyt., s. 150 n. Autor stwierdza, że faktyczny pluralizm, który dawniej harmonizowała koncepcja obejmującego cały kosmos królestwa Bożego, współcześnie stanowi „nieogarniony” chaos. Następstwem tego są dezorientacja, wykozerzenie i relatywizm.

¹⁰ Rozwój scjentystycznego modelu nauki sprawił, że religii w ogóle coraz częściej odmawiano kompetencji w zakresie „prawdy”, w konsekwencji zaś (po drodze pojawiły się jeszcze tzw. religie rozumu) wszystkie religie i ich namiastki wrzucono do jednego worka: społecznie nieważnych mniemań i wierzeń. Zob. M. Seckler, dz. cyt., s. 151 n.

¹¹ Ponieważ żadna *philosophia perennis* nie jest w stanie ująć rzeczywistości, nie mamy już do czynienia z *universum*, ale z „multiversum”. Pluralizm nie ominął także

Niezwykle istotne znaczenie w „dekonstrukcji” klasycznego (i zdroworozsądkowego) pojęcia prawdy ma – ze względu na swą rozległość niedający się adekwatnie zdefiniować – a od połowy XX wieku dominujący w kulturze Zachodu ruch określany jako postmodernizm¹². Kultura postmodernistyczna (reprezentowana przez elity „ekspertów”, myślicieli, twórców) odrzuca wiele uznawanych dotąd za podstawowe wartości i norm kultury europejskiej, a wiele innych przewartościowuje. Dlatego niektórzy intelektualiści mówią o permanentnym kryzysie zachodniej kultury. Postmodernizm kreuje nowe „mity” i „narracje”; przestrzeń publiczną uważa za aksjologicznie neutralną, umieszczając sferę wartości i religię w sferze prywatnej. Zacierą się granica między ideologią i nauką, opinią i wiedzą. W polemice ze scjentyzmem i oświeceniowym racjonalizmem postmodernizm zakwestionował istnienie obiektywnej prawdy, podważając jednocześnie zdolność człowieka do jej poznania¹³. Zmierza się do stworzenia społeczeństwa egoistów (celem życia jest samorealizacja), odznaczających się permissywnym, nihilizmem moralnym, irracjonalizmem i pozbawionych celu. Postępuje fragmentaryzacja kultury; stąd zanika możliwość odwołania się do własnej tradycji kulturowej¹⁴. Zamiast pytania o prawdę proponuje się pytanie o efektywność. Postuluje się nieobstawanie przy „twardych” poglądach czy zasadach, czyli faktyczne „zniesienie prawdy”. Jedną z najważniejszych cnót staje się tolerancja, pojmowana jako respekt i szacunek dla wszelkiej maści

chrześcijańskiej teologii. Istnieje wprawdzie tylko jedno objawienie chrześcijańskie, ale – zgodnie z paradygmatem teologii pluralistycznej – uchwycić i zinterpretować je można tylko w „wielości” ujęć. Zob. M. Seckler, dz. cyt., s. 152 n.

¹² Obszernie o postmodernizmie jako pojemnej ideologii pisze A. Bronk, *Spór o postmodernizm*, w: tenże, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 23 n. M. Seckler, dz. cyt., s. 160 wiodące idee filozofii postmodernizmu streszcza następująco: odejście od myślenia w kategoriach jedności i całości; depotencjalizacja rozumu jako narzędzia jednej prawdy; deprecjacja racjonalności i opartej na rozumie wiedzy; de – absolutyzacja wszystkich zdań twierdzących; relatywizacja systemów społecznych, kulturowych, naukowych i religijnych; pozbawienie historii „centrum” i sensu; pozbawienie mocy Logosu; mityzacja i mistycyzacja doświadczenia; relatywizacja wszelkich twierdzeń; de – systematyzacja (rozcłonkowanie) typów racjonalności, gier językowych, decyzji egzystencjalnych; przede wszystkim zaś afirmacja nieusuwalnego prawa dla tego, co różne i pluralistyczne.

¹³ Współczesną dyskusję nad obiektywizmem (w perspektywie filozofii hermeneutycznej H. G. Gadamera) obszernie komentuje A. Bronk, *Filozoficzna hermeneutyka w sporze o obiektywność poznania*, w: A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, s. 115–144.

¹⁴ Zob. A. Bronk, *Spór o postmodernizm*, s. 36 n.

„odmienności”; także takiej, która niesie niszczące skutki dla społeczeństwa. W nurcie ideologii postmoderny pożądana jest możliwie największa różnorodność; wszystkie „mocne” – czyli oparte na pewności (prawdzie) lub do niej aspirujące – idee uznaje się za zagrożenie wolności. Nie wolno bowiem nikomu „narzucać” wzorców życia, norm moralnych, poglądów filozoficznych. Wyznawców postmodernizmu łączy swego rodzaju *horror unitatis*, czyli lęk (odraza) przed systemem filozoficznym (i religijnym), który proponuje spójną i całościową wizję świata i człowieka¹⁵. Dlatego nie dziwi, że koryfeusze tej ideologii szczególnie zawzięcie zwalczają chrześcijaństwo, a popierają zainteresowanie alternatywnymi ruchami religijnymi¹⁶. W rezultacie w społeczeństwie postmodernistycznym człowiek jest coraz mniej wolny; struktury społeczne (media, show–biznes, autorytety kultury masowej) pozbawiają go realnego wpływu na bieg własnego życia¹⁷. Postmodernistyczna antropologia oparta na samorealizacji głosi, że każdy sam decyduje o tym, co dla niego wartościowe i dobre. Odrzucenie uniwersalnych, powszechnie obowiązujących norm moralnych nie musi jednak – zdaniem niektórych postmodernistów – prowadzić do moralnego nihilizmu i społecznego rozprężenia. Moralność można bowiem budować na naturalnej dobroci, altruizmie i międzyludzkiej solidarności¹⁸. Niemniej jednak egzystencja człowieka w postmodernistycznym świecie jest „dramatyczna”. Jest tak przede wszystkim dlatego, że odebrano mu uporządkowany, inteligibilny kosmos, którego czuł się panem. Odczarowaniu świata towarzyszy bowiem detronizacja człowieka, który postrzega

¹⁵ Zob. M. Seckler, dz. cyt., s. 168. Filozof dodaje, że w myśleniu postmodernistycznym każdy system, który prezentuje ideę jedności, utożsamiany jest z totalitaryzmem. Dlatego wysiłek dekonstrukcji takich systemów społecznych, politycznych i religijnych jest obowiązkiem moralnym. Zmierza bowiem do wyzwolenia jednostek z wszelkich absolutyzmów.

¹⁶ Zob. A. Bronk, dz. cyt., s. 45. M. Seckler, dz. cyt., s. 162 n., stwierdza, że w zmaganiu z absolutyzmem prawdy postmoderniści postulują użycie represji. Dzieje naukowego sporu, dotyczącego teorii nieuchronnej (związanej z modernizacją społeczną) sekularyzacji nowoczesnych społeczeństw (zwłaszcza w Europie) wnikliwie analizuje J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006, s. 11 n. Autor optuje za tezą, że nie można mówić o kryzysie religijności (czy zaniku religii), albowiem w miejsce konfesyjnej przynależności eklezjalnej „wchodzą” różne, częstokroć synkretyczne, elementy *sacrum* i poszukiwania przeżyć religijnych. Podobne zjawisko zachodzi od kilkudziesięciu lat w Polsce. Zob. J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne*, Lublin 2005.

¹⁷ Zob. A. Bronk, dz. cyt., s. 43.

¹⁸ Zob. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 20 n.

rzeczywistość jako chaotyczne nagromadzenie rzeczy, a siebie samego jako igraszkę irracjonalnych dynamizmów¹⁹. Filozofia postmodernistyczna odrzuca także pokartezjański, oświeceniowy „mit” podmiotowości, czyli koncepcję człowieka jako świadomego, rozumnego i autonomicznego podmiotu – poznającego i wartościującego²⁰. Kwestionuje się także – w ramach konsekwentnego nastawienia antymetafizycznego – istnienie niezmiennej natury (istoty) człowieka. Koncepcja ta jest bowiem wykwitem europejskiego logocentryzmu, który należy przewyciężyć. Bardzo ważne jest odrzucenie – w procesie poznawczym – dychotomii podmiot–przedmiot. Poznając, nie mamy do czynienia z obiektywną prawdą (rzeczywistością), ale z „idealizującymi” interpretacjami i gramami językowymi. Podważenie zdolności rozumu do poznania obiektywnego prowadzi do epistemologicznego relatywizmu i sceptycyzmu. Jacques Derrida uważa wręcz prawdę za pojęcie teologiczne, w badaniach naukowych zbędne²¹. Nie dziw tedy, że prawdę rozumianą absolutnie postrzega się jako formę totalitaryzmu, zagrażającego nowoczesnym społeczeństwom liberalnym. Andrzej Bronk zarzuca postmodernistycznemu myśleniu cechy utopii i brak konsekwencji²². Nie ulega jednak wątpliwości, że konsekwencją tych rozstrzygnięć filozoficzno–teoriopoznawczych jest relatywizm jako zjawisko społeczne.

¹⁹ Przyjęcie systemu Kopernika sprawiło, że Ziemia przestała być centrum kosmosu; ewolucjonizm K. Darwina sprowadził człowieka do produktu ewolucji, Z. Freud zaś odebrał mu zdolność do świadomego kierowania swym losem. Zob. A. Bronk, dz. cyt., s. 50.

²⁰ A. Bronk (dz. cyt., s. 54 n.) wśród tych myślicieli wymienia m.in. M. Heideggera, M. Horkheimera, Th. W. Adorno, G. Vattimo, H. G. Gadamera.

²¹ O ile prawda w ujęciu klasycznym jest jedna i uniwersalna, a istnieje (dla poznającego) w obiektywnym świecie zewnętrznym, o tyle w ujęciu postmodernistycznym wyłania się ona w społeczno-kulturowym procesie dialogu. Kryterium prawdy jest „swobodna konkurencja” pragmatycznie lepszych argumentów i społeczna zgoda na nie. Zob. A. Bronk, dz. cyt., s. 56 n.

²² Odrzucając filozofię, sami ją uprawiają; ogłaszając koniec wszelkich ideologii (metanarracji) czynią to z pozycji własnej ideologii; krytykując kategorię podmiotu, sami się na niej koncentrują; odżegnując się od fundamentalizmu, sami wypowiadają się kategorycznie (czyli fundamentalistycznie); dezawuuując rozum, czynią to w imię własnej racjonalności; odrzucając pojęcie metafizycznej natury człowieka, przyjmują, że podstawy wyborów moralnych trzeba szukać w samym człowieku; relatywizując tradycyjne wartości (prawda, dobro, piękno), kreują własne absoluty: wolność, tolerancja, solidarność; kwestionując wszelki sens dziejów ludzkich, akcentują sensowność przejścia od kultury modernistycznej do postmodernistycznej. Zob. A. Bronk, dz. cyt., s. 71–72.

3. RELATYWIZM W WERSJI „LUDOWEJ”

Od czasu do czasu pojawiają się, zdaniem niektórych przesadzone, diagnozy (raczej nauczycieli akademickich niż socjologów) bijące na alarm z powodu relatywizmu młodego pokolenia. Przytoczę tylko dwa głosy: z USA i z Polski. M. R. Tripole, wykładający w amerykańskiej uczelni katolickiej pisze, że jego studenci są stuprocentowymi relatywistami. Twierdzą bowiem, że nie istnieje religia prawdziwa (wszystkie są równe), nie da się też ich zdaniem ustalić obiektywnych norm moralnych. Rolą zaś Kościoła jest „zaspokajać potrzeby duchowe” tzw. wiernych²³. Prof. Jan Hartman twierdzi, że większość młodzieży, z którą ma do czynienia, wyznaje radykalny relatywizm aksjologiczny i poznawczy (wszyscy ludzie są równi; każdy ma swoją prawdę), czego skutkiem jest moralny nihilizm, ubrany w niezborne hasła szczątkowego patriotyzmu i religijności²⁴. Zdaniem autora studenci są bardzo przywiązani do „posiadania własnego zdania” i cenią „niezależność własnej opinii”. Jednocześnie zaś charakteryzują się jednolitością wyobrażeń o świecie, „deklamując brednie” zasugerowane im przez „wychowawczy i medialny kartel”. Posiadanie takiej „własnej opinii” zdaniem młodych nie wymaga jednak trudu jej logicznego uzasadnienia. Ma to istotny związek z obojętnością na ewentualne „poznawanie prawdy”. Ta bowiem kojarzy się z religią, a więc czymś mglistym i nudnym. Z religią kojarzy się też „etyka”. Skoro „nikt nie ma prawa oceniać innych ludzi” (bo jest równość i każdy ma prawo do szacunku), przestrzeganie „pewnych zasad” ma na celu zgodę między ludźmi. Odniesienie do Boga, czyli wiara w „rzeczy, których nie można udowodnić”, jest sprawą subiektywną; wszak w tych sprawach nie ma jednej prawdy. Dlatego każdy ma prawo wyobrażać Go sobie „po swojemu” i po swojemu z Nim rozmawiać. Każdy ma jedno życie i ma prawo je przeżyć tak, jak sądzi, że „jest dobrze dla niego”. Hartman uważa, że ta „kakofonia idei” jest efektem przyjęcia przez młodzież fragmentów „odprysków” zdeformowanych poglądów filozoficznych (greckich), zmieszanych z populistyczną ideologią egalitarnego społeczeństwa liberalnej demokracji.

²³ Zob. M. R. Tripole, *The American Church in Jeopardy*, „America” (September 28, 1996), s. 9–15.

²⁴ Zob. J. Hartman, *Godne, bo wygodne*, „Tygodnik Powszechny” 12(3219) 12 marca 2011, s. 14–15.

Ten „niespójny” konglomerat zawiera też elementy pozytywistycznego scjentyzmu. Od klasycznej myśli greckiej dzieli ten pseudoświatopogląd (i jego specyficzną antropologię) przepaść. Podczas gdy Grecy (eudajmonizm, epikureizm) uważali, że warunkiem szczęścia jest umiar, opanowanie i rozumność, człowiek szczęśliwy zaś to ten, kto stale doskonali (przez trud moralny w zdobywaniu cnoty) swój charakter (rozwój wewnętrzny), współcześnie mówi się o „samorealizacji” bez wysiłku. Skoro wszyscy są równi i wiele wariacji, wysiłek jednostki nie służy przewyciężaniu „własnej nędzy”, ale spełnianiu jej pragnień. U podstaw „nowego etosu” jest całkowita odmowa uznania własnej słabości (czyli negacja grzechu pierworodnego i jego antropologicznych konsekwencji), a także odrzucenie obiektywnych – istotnych i istniejących niezależnie od tego, czy przynoszą nam osobiste korzyści – celów społecznych. W konsekwencji mamy do czynienia z rozpadem pojmowania społeczeństwa jako „wspólnoty moralnej”, koncepcji leżącej u podstaw nowoczesnej demokracji obywatelskiej. Zamiast tego mamy zbiorowość egoistów, realizujących własne „prawo do szczęścia”.

Niejako przy okazji objawia się ostrze radykalnego egalitaryzmu; młodzi wierzą, że skoro „wszyscy są równi”, nie można oceniać (wartościować) decyzji i postaw innych. Nie ma znaczenia, co czynią i ile umieją; wszyscy bezwarunkowo zasługują na szacunek²⁵. Nawet udział w akcjach dobroczynnych opiera się na utylitarnym założeniu *do ut des*; dziś ty pomagasz innym, jutro oni przyjdą ci z pomocą. Nieodłączną cechą osobliwego „racjonalizmu” młodzieży jest odrzucanie prawdy. Jeśli nie można jednym przyznać racji (prawdy), a innym jej odmówić, okazuje się, że rozum jest zbędny. Pozostają jedynie subiektywne „odczucia”. Nie ma więc już „prawdy”; poglądy są sferą czystej wolności. „Myślimy sobie, co chcemy i nie wchodzimy sobie w drogę”. Przy takim nastawieniu uchodzi wszystko; z wyjątkiem twierdzenia, że oto ktoś mógłby jednak mieć rację. Nie „swoją”, subiektywną, ale rację domagającą się uznania publicznego. Taki musi zostać uznany za wroga „równej” wolności i stanowczo potępiony; nikt bowiem – jak głosi relatywistyczny dogmat – „nie ma prawa narzucać swego zdania innym”.

²⁵ Autor w tym poglądzie dostrzega pokłosie populistycznego egalitaryzmu, który został na dodatek zepsuty przez współczesną „demokrację medialną”, schlebiającą wyborcom. „Brzydką stroną” tej współczesnej wersji równości jest „nieświadomy” egoizm. Zob. tamże, s. 15.

Wniosek jest oczywisty: Benedykt XVI mówiący o „dyktaturze relatywizmu” ma rację. Odrzucając rozum „związany prawdą” (jak uczył Jan Paweł II) i prawdę poznać zdolny, czyli rozum „nie-instrumentalny”²⁶, pozostaje się bez rzeczywistych ideałów. Obiektywna jest tylko materia i technologia, czyli to, co możemy z nią zrobić. W tej perspektywie nie da się utrzymać przekonania, że ludzkie życie to coś więcej niż „można dotknąć”. Egzystencja jest tedy ciągiem, sekwencją „przeżyć”, doznań, doświadczeń. Zamknięcie życia człowieka i jego sensu w strumieniu przeżyć to idea Epikura i nurtu zwanego hedonizmem. Jan Hartman uważa jednak, że współczesny hedonizm, czyli życie nastawione na to, co przyjemne, na „satisfakcję z życia”, „nie dorasta” nawet do klasycznego epikureizmu, który przecież stawiał swym adherentom konkretne – związane z pojęciem cnoty – wymagania²⁷.

Mentalność relatywistyczna nie oszczędziła też religii. Ewolucja w tym zakresie została doskonale opracowana przez socjologów religii i historyków kultury. Poniekąd właśnie przemiany w zakresie religijnym w Europie stały się katalizatorem i motorem transformacji społeczności europejskich w kierunku pluralistycznej demokracji²⁸. Przejście Europejczyków od „religii losu” do „religii wyboru” jest zdaniem niektórych immanentnym postulatem orędzia Chrystusa i konsekwencją zastosowania jego wymagań. Franz- Xaver Kaufmann, stwierdzając bezwyznaniowość znacznej części Niemców (zwłaszcza w tzw. landach wschodnich), stawia pytanie, czy w dzisiejszej Europie może istnieć chrześcijaństwo „dające odpór współczesności”²⁹.

²⁶ Jan Paweł II w *Evangelium vitae* (nr 19) pisze: „wolność która zapiera się samej siebie, zmierza do autodestrukcji i do zniszczenia drugiego człowieka, gdy przestaje uznawać i respektować konstytutywną więź, jaka łączy ją z prawdą”.

²⁷ Autor (tamże, s. 15) stwierdza: „Liczy się jedno: przyjemne, dające wiele radości i satysfakcji życie, a wszystko inne: nauka, sztuka, religia, nabiera wartości tylko o tyle, o ile daje się temu projektowi podporządkować”.

²⁸ Problem ten obszernie analizuje J. Ratzinger, który sądzi, że źródłem „choroby” cywilizacji europejskiej jest zwątpienie chrześcijan w prawdziwość (z czym wiąże się kwestia poznawalności Boga i racjonalności, czyli „racjonalnej wiarygodności”) Boga Objawienia judeo-chrześcijańskiego. Pierwotna jedność między rozumem i wiarą „pękła” wskutek roszczeń racjonalizmu pozytywistycznego (A. Comte). Zob. J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2005, s. 130–146. O pozytywistycznym zakwestionowaniu chrześcijaństwa i symbiozy rozumu i wiary traktuje klasyczne studium H. de Lubaca, *Dramat humanizmu ateistycznego*, Kraków 2004. Autor analizuje koncepcję A. Comte’a na s. 157–287.

²⁹ Zob. F.-X. Kaufmann, *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, s. 11 n.

Od kilkudziesięciu lat w Europie obserwuje się rosnącą nietolerancję dla chrześcijaństwa. George Weigel pisze wręcz o szeroko rozpo-
wszechnionej „chrystofobii”, czyli niechęci i agresji wobec wszystkiego,
co w przestrzeni publicznej symbolizuje chrześcijaństwo³⁰. Odnosił się do
tego fenomenu także Joseph Ratzinger w homilii z 18 kwietnia 2005 r.:
„Wyznawanie jasno określonej wiary, zgodnej z Credo Kościoła jest często
określane jako fundamentalizm. Natomiast relatywizm, to znaczy pod-
dawanie się «każdemu powiewowi nauki», jawi się jako jedyna postawa
godna współczesnej epoki. Tworzy się swoista dyktatura relatywizmu,
który niczego nie uznaje za ostateczne i jako jedyną miarę rzeczy pozos-
tawia tylko własne ja i jego zachcianki”³¹.

Podobny wniosek, aczkolwiek wywiedziony z innych przesłanek,
formułuje znany amerykański socjolog P. L. Berger. Uważa on mianowicie,
że prawdziwa religijność jest zawsze jakoś powiązana z „heretyckim
imperatywem”, czyli koniecznością wyboru. Żadna bowiem z religii nie
narzuca się człowiekowi jako oczywistość. W społeczeństwie religijnie
zróżnicowanym każdy „musi” dokonywać wyborów; także wtedy, gdy
uważa się za ortodoksyjnego wyznawcę konkretnej religii. Wolność jawi
się więc jako brzemię; ciężar, który człowiek musi podjąć. W tym sensie
pluralizm współczesny stawia chrześcijan w sytuacji analogicznej do
Kościoła pierwotnego, który rozwijał się w kontekście „bujnego plura-
lizmu” świata grecko- rzymskiego. Także wtedy wiara chrześcijańska

³⁰ Amerykański publicysta poświęcił tej problematyce książkę *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, Warszawa 2005. Powołując się na analizy Josepha Weilera (*Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*, Poznań 2003), streszcza źródła „urazy” Europejczyków do chrześcijaństwa. Są to: doświadczenie Holocaustu związane z chrześcijańskim antysemityzmem; rebelia 1968 r. (jej uczestnicy są dzisiaj u władzy); niechęć zachodnich elit do inspirowanej przez chrześcijan (z udziałem Jana Pawła II) antykomunistycznej pokojowej i zwycięskiej rewolucji 1989 r. we wschodniej Europie; resentyment wobec dominującej roli partii chadeckich w powojennej Europie; podział myślenia (w każdej sprawie) w schemacie lewica–prawica (ta druga utożsamiona z ksenofobią, nietolerancją, chrześcijaństwem); uraz wobec papieżstwa (zwłaszcza Jana Pawła II), który w roli duchowego lidera (wpływ na młodzież, sprzeciw wobec aborcji itd.) jest nie do pogodzenia z postmodernizmem; wiara w wyłącznie oświeceniowe korzenie europejskiej demokracji. Przykłady alergii (sankcjonowanej prawnie) na obecność symboli chrześcijańskich w miejscach publicznych i instytucjach w krajach europejskich podaje G. Kucharczyk, *Nienawiść i pogarda. Dwa stulecia walki z Kościołem*, Kraków 2010, s. 110 n.

³¹ Cytat z homilii wygłoszonej podczas Mszy *Pro eligendo Romano Pontifice*. Cyt. za R. de Mattei, *Dyktatura relatywizmu*, Warszawa 2009, s. 16.

była sprawą wyboru³². Jednak sama możliwość wybierania religii (lub choćby świadomość realnej alternatywy wobec już wyznawanej) rodzi niebezpieczeństwo teoretycznego i praktycznego relatywizmu, wyrażanego stwierdzeniami „we wszystkich religiach chodzi o to samo” lub „wszystkie religie są równe”. Skutkiem takiej postawy intelektualnej najczęściej bywa indyferentyzm³³.

Osobną kwestią pozostaje kryzys autorytetów. Bez nich bowiem nie można wyobrazić sobie zdrowego moralnie, zbudowanego na prawdzie, człowieczeństwa³⁴.

4. KATOLICKA OBRONA ROZUMU I PRAWDY

Punktem wyjścia namysłu filozofii klasycznej nad relacją między człowiekiem a prawdą – co wiąże się z kwestią wolności – jest odniesienie do natury. Jest ona bowiem pierwotnym (i uprzednio „danym”) „tekstem”, który człowiek odczytuje w procesie poznawczym. Dlatego Jan Paweł II zaczął swą encyklikę *Veritatis splendor* od zdania: „Blask Prawdy jaśnieje we wszystkich dziełach Stwórcy, w szczególności zaś sposób w człowieku, stworzonym na obraz i podobieństwo Boga [...]; prawda oświeca rozum i kształtuje wolność człowieka, który w ten sposób prowadzony jest ku poznaniu i umiłowaniu Pana”³⁵. Kluczowe jest więc uznanie prawa naturalnego, które – będąc ostatecznie odwiecznym prawem Boga – odznacza się uniwersalnością³⁶. Filozofia chrześcijańska (a w konsekwencji antropologia) upiera się przy realności i rozumności bytu, a jednocześnie

³² Zob. P. L. Berger, *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*, Warszawa 2007, s. 11.

³³ Zob. K. Berger, *Wierzyć bez Kościoła?*, Poznań 2007, s. 29 n. Autor podkreśla siłę poprawności politycznej, która nakazuje społeczną akceptację religijnego pluralizmu, niwelując niejako „mocne” tożsamości poszczególnych wyznań i religii.

³⁴ Zob. A. Szostek, *Autorytet czy wartości?*, w: *Chrześcijaństwo jutra...*, s. 773 n. O zaufaniu społecznym do Kościoła w Polsce pisze J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Lublin 2005, s. 109–158.

³⁵ Zob. Encyklika *Veritatis splendor* Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 705.

³⁶ „Prawo naturalne, obecne w sercu każdego człowieka i ustanowione przez rozum, jest uniwersalne w swoich przepisach i jego władza rozciąga się na wszystkich ludzi” – stwierdza *Katechizm Kościoła Katolickiego* nr 1956.

możliwości jego poznania przez rozumnego człowieka³⁷. Dawał temu wielokrotnie wyraz Biskup Rzymu, broniąc rozumu przed relatywizmem i sceptycyzmem³⁸. W encyklice *Fides et ratio* papież rozróżnia ludzkie poznanie na takie, które dokonuje się na drodze rozumu, i takie, które jest właściwe dla wiary. Wykazuje jednak, że drogi te nie mogą istnieć niezależnie (rozłącznie) od siebie, albowiem w pewien sposób wzajemnie się warunkują. Człowiek może poznać prawdę uniwersalną (obiektywną); dążenie to jest niejako „centrum” kultury ludzkiej³⁹.

Jan Paweł II nie miał złudzeń co do następstw relatywistycznej ideologii, która opanowała areopagi Europy. W *Centesimus annus* (nr 44) stwierdza: „Totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki między ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim”.

Zdecydowanym obrońcą racjonalności świata i adwokatem zdolności człowieka do poznania prawdy jest Benedykt XVI. W jego ujęciu (czemu dawał przez lata wyraz w licznych publikacjach) Bóg jest stwórczym Rozumem; co więcej, jest jednocześnie Rozumem-Miłością. Papież dodaje, że rozwój nauk przyrodniczych nastąpił w oparciu o dwa czynniki: zastosowanie metod eksperymentalnych i założenie, że materia jest racjonalna. Racjonalność stworzenia i jego inteligibilność korespondują z racjonalną naturą człowieka. Joseph Ratzinger formułuje „chrześcijańską propozycję” w charakterystyczny dla siebie sposób. Bóg jest Logosem, czyli rozumnym początkiem całej rzeczywistości, rozumem stwórczym, z którego świat

³⁷ H. Urs von Balthasar pisze, nawiązując do greckiego terminu *aletheia* i biblijnego słowa *emeth*, o immanentnej cesze bytów; mianowicie to co istnieje, „otwiera się” na akt poznania, ofiarując jednocześnie „wiarygodność”. Ilekroć w polu poznania podmiotu (istoty rozumnej, człowieka) pojawi się przedmiot, człowiek staje się receptywny, jego samoświadomość zostaje uzupełniona, prowadząc go do pełni bytu. Receptywność ta oznacza jednocześnie, że podmiot pozwala się obdarować prawdą innego bytu. Zob. K. Smykowski, *Hansa Ursa von Balthasara filozoficzna natura prawdy*, „Studia Gdańskie” t. XXVII, Gdańsk 2011, s. 49 n.

³⁸ O Janie Pawle jako obrońcy ludzkiego rozumu w polemice z scjentyzmem, pozytywizmem i relatywizmem pisze K. Baker, *The Pope of Truth*, „Homiletic&Pastoral Review” July 1999, s. 14–19. Zob. też M. Zięba, *Jestem z wami. Kompendium twórczości i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2010 (o *Fides et ratio* s. 102 oraz w odniesieniu do *Veritatis splendor*, s. 111–115).

³⁹ Zob. Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, nr 15, 70 i 71.

powstał i którego jest odbiciem. On jest sensem, racją, słowem; człowiek jednoczy się z Nim, otwierając na Niego swój intelekt. Dlatego człowiek bytuje w świecie „ustanowionych” standardów moralnych. Logos jest bowiem nie tyle „funkcją matematyczną”, ale przede wszystkim fundamentem i gwarancją dobra. Wiara w Boga – Logos oznacza wiarę w twórczą moc rozumu, a także odkrycie, że człowiek został stworzony na Jego obraz i uczestniczy w Jego nietykalnej godności. Z tego wynika najgłębsza racja dla uzasadnienia praw człowieka⁴⁰. Dla Benedykta XVI jest oczywiste, że ten Odwieczny Rozum jest miłością; dlatego wchodzi – w Jezusie Chrystusie – w dialog z człowiekiem. Rys ten sprawia, że osią całej moralności i najgłębszą zasadą istnienia człowieka jest Miłość⁴¹.

Człowiek pragnie poznawać, pragnie prawdy. Ta zaś nie jest jedynie „widzeniem” i „rozumieniem”, czyli *theoria*. Celem poznania prawdy jest poznanie dobra, a ściślej „przyłgnięcie” do niego. Benedykt XVI jest jednocześnie zwolennikiem takiej koncepcji racjonalności, która nie eliminuje podstawowych pytań człowieka: o prawdziwą naturę i prawdziwy sens bytu człowieka. Papież ten wskazuje na niebezpieczeństwo, jakie niesie dla współczesnej ludzkości uznanie użyteczności za „ostateczne kryterium” rozumu. Zanim do tego doszło, w kulturze europejskiej doszło do znamienego „przejścia” pojęciowego. Giambattista Vico (1688– 1744) scholastycznemu przekonaniu, że *verum est ens* czyli „byt jest prawdą”, przeciwstawił formułę *verum quia factum* (poznawalne jest dla nas to, co sami zrobimy). W ten sposób narodziła się mentalność nowożytna. Wcześniej „prawdziwy”, czyli poznawalny był byt, ponieważ uczynił go Bóg będący rozumem. Uczynił go pomyślawszy; dlatego dla starożytności i średniowiecza wszelki byt jest „bytem pomyślanym”, jest myślą absolutnego Ducha. Ponieważ każdy stworzony byt jest „rezultatem” przed- myślenia, byt boski jest prawdą, Logosem, myślenie ludzkie zaś jest wtórne w stosunku do samego bytu⁴².

Jego zdaniem chrześcijański postulat „rozszerzonej” racjonalności, a co za tym idzie otwarcie ludzkiego poznania na wymiar transcendencji (Boga) zabezpiecza rozum i naukę przed pułapką pozytywizmu i utylitarizmu. W konsekwencji zaś broni samego człowieka przed zapoznaniem

⁴⁰ Zob. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005, s. 95.

⁴¹ Zob. Tamże, s. 95–96. Papież dodaje, że Bóg miłości i rozumu jest jednocześnie – jako gwarant sprawiedliwości – Sędzią ludzkich czynów.

⁴² Zob. tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1996, s. 51.

jego godności⁴³. Podczas gdy starożytni odróżniali jeszcze *ratio* (rozum w odniesieniu do tego co empiryczne) i *intellectus* (wysiłek zrozumienia najgłębszych pokładów bytu), współczesność redukuje koncepcję racjonalności do tego, co weryfikowalne na drodze empirycznej. W ten sposób dziedziny moralności i religii spychane są w sferę poza- racjonalną, subiektywną, zindywidualizowaną, „prywatną”. W rezultacie pojawia się pogląd, że dobro obiektywne, dobro „jako takie” nie istnieje; konsekwentnie nie da się też określić, czym jest zło. Papież, analizując skutki „zastosowania” w moralności politycznej zasady użyteczności (m.in. przez totalitaryzmy i demokracje zezwalające na aborcję), pisze: „Wszelkie twierdzenia na temat wartości nieprzemijających, wszelka obrona zdolności rozumu do przyjmowania prawdy wydają się posiadaczom chorego rozumu fundamentalizmem. [...]. Rozum, który nie potrafi niczego uznać poza samym sobą i przyjmuje tylko pewność empiryczną, popada w stan paraliżu i ginie”⁴⁴. Autor dodaje, że chrześcijanie winni przekonywać, iż nie wolno zawęzać rozumu tylko do „sfery zewnętrznego działania”. Jest on bowiem „zdolny do poznania dobra i Tego, który jest Dobry; do poznania tego, co święte, i Tego, który jest Święty”. Tylko w ten sposób można skutecznie walczyć w obronie człowieka i postawić zaporę odczłowieczeniu. Co więcej, papież uważa, że tylko wtedy, gdy rozum otworzy się na Boga, a zasad moralnych nie spycha się do sfery prywatnej, staje się on zdolny stawić opór instrumentalizacji pojęcia Boga i patologicznym postaciom religii⁴⁵. Prawo naturalne jest przez współczesne Magisterium postrzegane jako najważniejszy element obrony przeciw woluntaryzmowi władzy i dyktatowi laickich ideologii. Benedykt XVI mówi wręcz o „apostazji” zsekularyzowanej Europy, która „zdradza” samą siebie, odcinając się od własnych korzeni⁴⁶.

Odniesienie do Boga, który jest Logosem, ma swe konsekwencje dla prawa stanowionego. Winno ono respektować prawo naturalne, które

⁴³ Zob. Benedykt XVI, *Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 29 (2008) nr 3, s. 12–16. Jest to niewyłoszone (z powodu protestów części społeczności akademickiej wizyta papieża została odwołana) przemówienie, które papież przygotował na inaugurację roku akademickiego w uniwersytecie La Sapienza w Rzymie.

⁴⁴ Zob. J. Ratzinger, *Europa*, s. 93. Autor stwierdza, że również religia może ulec instrumentalizacji. Pozytywistyczne „zawężenie” racjonalizmu, które przyznaje priorytet „rozumowi technicznemu” J. Ratzinger określa też jako „okaleczenie” rozumu. Zob. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, s. 59 n.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 94.

⁴⁶ Zob. R. de Mattei, dz. cyt., s. 19.

człowiek odczytuje w sobie i w świecie⁴⁷. Benedykt XVI stwierdza: „Każdy porządek prawny, zarówno krajowy, jak i międzynarodowy, odnajduje swą zasadność i legitymizację w prawie naturalnym, tym przesłaniu etycznym wpisanim w samą istotę ludzką. Prawo naturalne stanowi jedyną skuteczną ochronę przed nadużyciami władzy czy manipulacjami ideologicznymi”⁴⁸.

ZAKOŃCZENIE

Stwierdzenie, że sytuacja mediów (także w rozważanym tu aspekcie relacji względem prawdy) stanowi lustrzane odbicie permanentnego kryzysu, w jaki uwikłana jest współczesna kultura, wydaje się więcej niż zasadne. Z jednej bowiem strony tzw. opinia publiczna nie przestaje oczekiwać od mediów (instytucji i osób) rzetelnej, uczciwej, czyli odpowiadającej prawdzie informacji. Z drugiej strony ta sama opinia w znacznej mierze hołduje relatywistycznej wizji człowieka i prawdy; jeśli bowiem „każdy ma swoją prawdę” i nie sposób (w oparciu o jakieś kryteria) dojść w tej kwestii do konsensu, przestaje istnieć sama społeczność. W jej miejsce wchodzi z definicji spluralizowana i różnorodna, zbiorowość indywiduów. Dopóki spaja ją jeszcze rozwój ekonomiczny, wzrost konsumpcji i działająca sprawnie administracja, można naiwnie sądzić, że „wszystko jest w porządku”. Nie ulega jednak wątpliwości, że na dłuższą metę rozpad wygenerowanej w kulturze chrześcijańskiej wizji człowieka (czyli kryzys antropologiczny) musi doprowadzić do rozpadu więzi społecznych. Egzemplifikacją tego procesu jest postępująca w Europie i Ameryce Północnej destrukcja małżeństwa i rodziny, a także coraz dotkliwszy kryzys ekonomiczny. Autentyczna, prawdziwie ludzka kultura, której nośnikiem i rezerwuarem jest żywe chrześcijaństwo, jest możliwa tylko w oparciu o prawdę. Jest ona – jak od dwudziestu wieków głosi Kościół – zakorzeniona w objawieniu Bożym, którego pełnią jest osoba i dzieło Chrystusa. „Kultura życia” jest możliwa tylko wtedy, gdy ludzie pozostają w życiodajnym związku z Tym, który jest „drogą, prawdą i życiem”.

⁴⁷ Jan Paweł II (*Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Warszawa 2007, s. 123–124) mówi: „Prawo stanowione przez człowieka, przez parlamenty i każdą inną instancję prawodawczą, nie może pozostawać w sprzeczności z prawem natury, czyli ostatecznie z odwiecznym prawem Boga”.

⁴⁸ Przemówienie na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, 12 lutego 2007. Cyt. za R. de Mattei, dz. cyt., s. 38.

Streszczenie. Prawda w społeczeństwie relatywizmu. Na kształt współczesnego społeczeństwa decydujący wpływ mają mass-media, zwłaszcza telewizja i Internet. One dyktują mody kulturowe, kształtują mentalność społeczną i wyobraźnię, upowszechniają określony (zamierzony przez nadawcę) sposób myślenia, poglądy na całość rzeczywistości i „nowoczesny” styl życia. Przekaz medialny, adresowany do tzw. zwykłego człowieka, z reguły bywa „spreparowany” w ten sposób, by wywołał skutek oczekiwany przez nadawcę. Towarzyszy więc mu jakaś forma manipulacji. Taki przekaz trafia do społeczeństwa, które – wskutek trwającej od niemal trzech wieków erozji pojęcia prawdy – w znacznej mierze hołduje relatywizmowi. Nie ma już obiektywnej prawdy, która obowiązywałaby wszystkich; każdy ma „swoją”. Konsekwencją takiego podejścia jest – jak to określił Benedykt XVI – „dyktatura relatywizmu”. Jest ona groźna dla Kościoła i jego misji – bo jest oskarżany o „narzucanie innym” swojej prawdy religijnej. Prowadzi też do faktycznego rozpadu społeczeństwa, rozumianego jako wspólnota moralna. Dlatego Kościół katolicki (Jan Paweł II, Benedykt XVI) wytrwale broni rozumu (jego zdolności do poznania prawdy) i samej prawdy, zapisanej przez Stwórcę w stworzeniu. W kontekście zwątpienia w rozum i zdolność człowieka do poznania obiektywnej prawdy, szczególnie nośna jest – rozwinięta przez Józefa Ratzingera – koncepcja Boga-Logosu i postulat „rozszerzonej racjonalności”.

Słowa kluczowe: mass media, relatywizm, prawda, Logos

Abstract. Truth in a Relativistic Society. Mass media, especially television and the Internet, have a decisive impact on the shape of modern society. They dictate cultural fashions and shape social mentality and imagination; they disseminate a certain manner of thinking and opinions on the reality as well as “modern” lifestyle intended by the broadcaster. Mass media message addressed to a so-called ordinary man is mostly prepared in such a way so that it should achieve the result expected by the broadcaster. Thus it is accompanied by some form of manipulation. This message reaches the society that due to the three-century-old erosion of the notion of truth professes relativism to some extent. There is no objective truth which would bind everybody, but everyone has their “own” truth. The consequence of this approach is the “dictatorship of relativism”, as Benedict XVI put it. It is dangerous for the Church and her mission as She is accused of imposing on others her own religious truth. This leads to the actual dissolution of society understood as a moral community. Therefore, the Catholic Church (John Paul II, Benedict XVI) persistently defends reason and its ability to learn the truth as well as the truth itself inscribed in the creation by the Creator. In the context of lack of faith in reason and human faculties of learning the objective truth, the concept of God-Logos and the postulate of “extended rationality” developed by Josef Ratzinger is of paramount importance.

Keywords: mass media, relativism, truth, Logos