

KULTURA PRZEJAWEM PODMIOTOWOŚCI OSOBY

Dawno temu, w pewnym obozowisku, po południowym posiłku przygotowanym z resztek mięsa ostatnio zabitego zwierza, mężczyzna postanowił wyruszyć na polowanie. Pożegnał się z żoną, zabrał prymitywnie wykonany topór i wyszedł. Po kilku godzinach drogi poczuł znajomy sobie zapach pieczonego zwierzęcego mięsa. Zbliżył się na bezpieczną odległość i zaczął obserwować. W obozowisku zobaczył mężczyznę oprawiającego skóry zwierząt, kobietę krzątającą się wokół ogniska, usłyszał płacz dzieci. Niby wszystko znajome, podobne czynności. Jednak oglądane obozowisko nie do końca przypominało jego własne. Wszystko wyglądało niby tak samo a jednak inaczej. Wracając czuł, że wzmaga się w nim zazdrość, że nie może czekającej na niego kobiecie powiedzieć całej prawdy. Postanowił, że opowie to, co widział, ale inaczej, na korzyść własnego obozowiska. Przecież nawet nie porozmawiał z tamtym mężczyzną. Może jego rozwiązania są zupełnie нефункционалне? Tak powstała pierwsza plotka o sąsiedzie. Wiele wieków później, Herodot, oddzielając zmyśloną część historii mężczyzny od tego, co widział on naprawdę, stworzył pierwszy opis kulturowy¹.

Stworzyłem to krótkie opowiadanie, by lepiej uzmysłwić sobie, że tak właśnie funkcjonuje człowiek. Patrząc na inną kulturę nakłada na nią okulary swojej własnej (R. Rorty)². I jeśli nie ma odwagi pytać o prawdę rzeczy, jeśli nie wejdzie w dialog³, który zweryfikuje jego pierwsze sądy, pozostanie na etapie międzykulturowej plotki, dalekiej od konfrontacji z prawdą a przez to pozbawiającym możliwości rozwoju samego siebie.⁴

W niniejszym artykule chciałbym ukazać kulturę jako miejsce ujawniania się człowieka jako podmiotu w jego tożsamości. Poddając ocenie różne koncepcje, spróbuję rozważyć szczególnie wymiar kultury jako sposobu odczytywania i poznawania rzeczywistości. Konsekwencją tego będzie teza, iż wszelka kultura oderwana od rzeczywistości i prawdy staje się faktycznie nie-kulturą. Następnie przedstawię wpływ realizmu poznawczego na kulturę oraz niebezpieczeństwo tworzenia kultury w oparciu o

¹ Por. R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, Warszawa 1975, s. 39.

² Por. H. Mamzer, *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Poznań 2002, s. 44.

³ Por. R.C. Arnett, *Communication and community. Implications of Martin Buber's dialogue*, Southern Illinois University Press, Illinois 1986; R. Claude, *Existe-t-il des formes canoniques du dialogue*, w: J. Lavédrine (red.), *Essais sur le dialogue*, Grenoble 1980, s. 247.

⁴ Por. A. Biancofiore, A. Ponzio, *Dialogue et altérité dans les genres littéraires*. Documents de Travail et pré-publication, Università di Urbino, nr 202, marzec 1991, seria D, s. 2.

konceptje nihilistyczne. Szczególną uwagę pragnę zwrócić na kulturę jako miejsce ujawniania koncepcji antropologicznej, a w związku z tym postawię pytanie o specyfikę kultury chrześcijańskiej wobec różnorodności kultur. Te podstawy posłużą do zasygnalizowania szczególnego obowiązku podmiotu, jakim jest odpowiedzialność za przekaz wartości będących fundamentem kultury. Refleksje zakończę przywołaniem zasadniczych niebezpieczeństw związanych z nową formą kultury - kulturą telewizyjną.

1. Próba zdefiniowania kultury

Wśród wielu definicji kultury (a można ich przywołać kilkaset) Ralph Linton proponuje następującą: *kultura jest konfiguracją wyuczonych zachowań i ich rezultatów, których elementy składowe są podzielane i przekazywane przez członków danego społeczeństwa*.⁵ W definicji tej ważne jest ukazanie roli zachowań i ich rezultatów, przy czym zachowania są efektem naśladowania. Drugi element definicji podkreśla fakt, iż elementem kultury może być to, co podzielane. Za podzielane zaś uważa się to, co jest przekazywane. Oznacza to, że tylko podzielane jest przekazywane, a przekazuje się to, co godne podzielenia. Wpływa z tego wniosek, iż nie każdy element występujący w danej kulturze może być uznany za element tej kultury.⁶

Spośród pierwszych definicji kultury można przywołać tę, która pochodzi od Cycerona: *cultura animi philosophia est*.⁷ Filozofia zaś jako umiłowanie mądrości jest nie tyle wyliczaniem przedmiotów refleksji, co przede wszystkim określeniem stosunku do nich. Drogą, jaka dzieli/łączy intelekt z poznawaną rzeczą jest stosunek do prawdy. Prawdę tę odkrywa się niewątpliwie w wymiarze obiektywnym⁸, natomiast przeżywa subiektywnie.⁹ Kultura zaś musi na powrót odzwierciedlić drogę, jaka dzieli/łączy intelekt z rzeczą.¹⁰

Człowiek nie jest jednak osamotniony w poznaniu. Towarzyszy mu zawsze jakies przedrozumienie, które wpływa z faktu, iż jest on członkiem danej społeczności. Oznacza to, że kultura ma wymiar podmiotowy, ale także międzypodmiotowy. Potwierdzenie wyboru takiego właśnie rozumienia można znaleźć w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w

⁵ R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, dz. cyt., s. 44.

⁶ Obszerną analizę tej definicji można znaleźć w powyższym opracowaniu, s. 44-51.

⁷ *De Tusculanibus Quaestionibus*, 8a, 11, 5, cyt. za: F.W. Bednarski, *Teologia kultury*, Kraków 2000, s. 7.

⁸ Por. A. de Muralt, *Y a-t-il un critère de la vérité ?* w: M. Buscaglia, C. Lalive d'Épinay, B. Morel, H. Ruegg, J. Vonèche, *Les critères de vérité dans la recherche scientifique. Un dialogue multidisciplinaire*, Actes du Colloque de l'Association des Professeurs de l'Université de Genève, Maloin S.A, Paris 1983, s. 41.

⁹ Por. Ch. Alsaleh, *L'usage des sens*, « Revue de Métaphysique et de morale », avril - juin 2004, nr 2, s. 196.

¹⁰ Por. M.A. Krapiec, *Człowiek w kulturze*, Dzieła XIX, Lublin 1999, s. 107, 111-112.

świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Czytamy w niej: Kulturą jest wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenie duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu a nawet całej ludzkości.¹¹

Z powyższej definicji wynika, że tworzywem kultury jest natura samego człowieka, zaś doskonalenie tej natury opiera się na świecie wartości, których ostatecznym celem jest nakierowanie wysiłku człowieka na uczynienie życia bardziej ludzkim, co pokazuje, że celem i sprawcą kultury jest człowiek.¹² Jego rozwój ma jednak charakter nie tylko indywidualny, ale również historyczny i społeczny. Taki też charakter musi mieć kultura odzwierciedlająca naturę człowieka i otaczającej rzeczywistości, jako kontekstu jego życia.¹³

Kultura nie jest jednak naturą, lecz tym, co z niej wypływa.¹⁴ Silny akcent na różnicę, jaka zachodzi pomiędzy kulturą a naturą kładzie Mieczysław Gogacz. Według niego naturą jest wszystko to, co istnieje niezależnie od woli i świadomości. Natomiast kultura to wszystko to, co ludzie wytworzyli w swoich dziejach oraz poszczególni ludzie sobie przyswoili.¹⁵ Oznacza to, że kultura jest poznaniem natury, nacechowanym wiernością tej naturze. Wynika z tego heteronomiczny i autonomiczny charakter kultury. Heteronomia kultury przejawia się w poznaniu. Skoro bowiem kultura ma być odzwierciedleniem natury (rzeczywistości), to jednocześnie należy stwierdzić, iż realizm poznawczy kreśli granice poznania: poznać mogą to, co jest, co istnieje. Z kolei autonomia kultury wyraża się w utrwalaniu i obiektywizacji owego poznania. Kultura – ciągle zdaniem Gogacza – nie jest rzeczywistością, ale jest w służbie rzeczywistości. Z powyższego wyprowadza on radykalny wniosek: wszelka kultura fałszująca rzeczywistość jest nie-kulturą.¹⁶

¹¹ KDK 53.

¹² W kulturze, pojmowanej jako „właściwe” i zarazem „konieczne” środowisko człowieka, osoba ludzka występuje w podwójnej roli. Jest podmiotem kultury, ale jednocześnie jest przedmiotem i celem jej oddziaływania” (T. Borutka, *Prymat wartości duchowych i znaczenie kultury w życiu społecznym według Jana Pawła II*, „Analecta Cracoviensia” 35(2003), s. 117). Por. także J.-L. Chédin, *La condition subjective. Le sujet entre crise et renouveau*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1997, s. 41- 51.

¹³ Por. F.W. Bednarski, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 103-106.

¹⁴ Por. O. Abel, *Austin et la question éthique de la crédibilité*, « Revue de Metaphysique et de morale », avril - juin 2004, nr 2, s. 153. Zagadnienie to w ujęciu refleksji antropologicznej przedstawia W.J. Burszta (tenże, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 36.).

¹⁵ Por. M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków – Warszawa - Struga 1985, s. 11.

¹⁶ Por. tamże, s. 101-102; J. Jagoszewska, *Z problemów współczesnej katolickiej myśli o kulturze*, w: *Współczesna myśl o kulturze. Szkice metateoretyczne*, Prace Kulturoznawcze VI, red. S. Pietraszko, Wrocław 1996, s. 36-37.

Kultura jest jednak twórczością człowieka, a skoro tak, można postawić pytanie o to, czy jest ona obiektywna czy subiektywna? Wątpliwość ta nie zachodzi w odniesieniu do rzeczywistości. Natomiast czy o kulturze - która jest *dziełem stworzenia dnia ósmego*, czyli kontynuacją stwórczej misji Boga przez człowieka¹⁷ - można orzec, iż jest obiektywna czy subiektywna?

W kulturze chodzi o rozwinięcie tego, co wewnątrznie założone, subiektywny charakter bytu potrzebuje bowiem realizacji i spełnienia w wytworze¹⁸. Kultura jest wytworem podmiotu, ale pod wpływem dziedziczenia przedmiotowej przeszłości. Potrzebuje on jednak uniezależnienia się od życia poprzez rozwój własnej autonomii.¹⁹ Kultura jest więc udziałem w nieskończonej rzeczywistości, ale w skończonym wymiarze.²⁰ Wyrażając to konkretnym przykładem można by powiedzieć, że człowiek mądry nie jest nieskończenie mądry, bo nieskończenie mądry jest tylko byt nieskończony. Czy to jednak oznacza, że człowiek nie jest mądry?

Powróćmy jeszcze na moment do wspomnianej już autonomii podmiotu. Jak wspomniałem, zabezpiecza ją tożsamość.²¹ Ale droga ludzkiej tożsamości przebiega od tożsamości społecznej, poprzez indywidualną do kulturowej.²² Najpierw jednak przypomnijmy zasadnicze cechy ludzkiej tożsamości, jakimi są: poczucie stałości, poczucie spójności i poczucie odrębności. Pierwsza (stałość) pokazuje, iż identyfikacja człowieka z kulturą nie jest wystarczająca do tworzenia własnej tożsamości - kultura się zmienia. Gdyby człowiek bazował wyłącznie na zmienności kultury, nigdy nie zbudowałby spójnego obrazu siebie. Spójność, jako druga cecha tożsamości, chroni człowieka przed poczuciem pustki i bezsensu egzystencji oraz zmusza do obrony przed utratą poszczególnych elementów tożsamości. Poczucie odrębności pokazuje, iż człowiek musi przynależeć, jednak ta

¹⁷ Por. F.W. Bednarski, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 23; por. także: K. Jeżyna, *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*, Lublin 2002, s. 351.

¹⁸ Por. K. Łukasiewicz, *Kultura obiektywna a kultura subiektywna w filozofii G. Kimmla*, w: *Kultura a jednostka ludzka*, Prace Kulturotwórcze V, red. S. Pietraszko, Wrocław 1995, s. 98.

¹⁹ Por. M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, tłum. J. Rączaszek, Warszawa 2002, s. 73; por. także T. Szkołut, *Tradycja kulturowa w refleksji filozoficzno-estetycznej Michała Bachtina*, w: *Dialog kultur. O granicach pluralizmu*, red. P. Bytniewski, J. Mizińska, Lublin 1998, s. 48.

²⁰ *Kultura, wyrastająca na podglebiu naturalnym, jest jednocześnie niezbywalnym pierwiastkiem duchowości człowieka, dzięki któremu transcenduje on świat materialny i uwzniośla swoją egzystencję.* (T. Borutka, *Prymat wartości duchowych i znaczenie kultury w życiu społecznym według Jana Pawła II*, art. cyt, s. 119).

²¹ Por. E. Morin, *Le concept de sujet, w : Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*, Colloque de Cerisy, Fayard, Paris 1995, s. 56.

²² Por. H. Mamzer, *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, dz. cyt, s. 86. J. Nikitorowicz zauważa: *Kształtowanie tożsamości człowieka współczesnego stało się (...) procesem niekończącym się, dynamicznym, zmiennym kontekstualnie, nastawionym w dużej mierze na przyszłość, wielokierunkowym, ponadnarodowym, niekiedy realizującym się w odrębnych, sprzecznych kierunkach.* (J. Nikitorowicz, *Typy tożsamości człowieka w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo*, „Chowanna” XLVI(2003) t. 1(20), s. 56.

przynależność nie może pozostawać na poziomie tożsamości lustrzanej, odbijającej otoczenie, musi ona doprowadzić do tożsamości dojrzałej integrującej trzy wspomniane cechy.²³

Pierwszą płaszczyzną tożsamości jest tożsamość społeczna. Cechuje ją przyjmowanie wartości w imię przynależności. Inaczej mówiąc, ceną za przynależność jest akceptacja systemu wartości nałożonego z zewnątrz.²⁴ Reakcją na heteronomiczny charakter wartości pierwszej płaszczyzny jest tożsamość jednostkowa.²⁵ Charakteryzuje ją *postulat wolności bez uzasadnień*, wyrażający się w obronie własnego przed obcym. Pomocą w przejściu do kolejnej płaszczyzny jest niewątpliwie uświadomienie sobie wartości relacji. Tożsamość kulturowa jest na powrót tożsamością relacyjną.²⁶ Powstaje w wyniku napięcia pomiędzy tożsamością społeczną i jednostkową. Tożsamość kulturowa jest wyższym stadium tożsamości jednostkowej wyzwolonym od pierwotnie rozumianej tożsamości społecznej.²⁷

2. Antropologia wobec różnorodności kultur

Antropologia zajmuje się fenomenem człowieka. Jednak sam człowiek ujawnia siebie jako byt złożony z wielu płaszczyzn. Z samych jednak przejawów nie można odczytać ani jego natury ani istoty. Niemniej, obserwacja przejawów pozwala uchwycić istotę człowieka oraz istotne elementy jego natury.²⁸

Szczególnym niebezpieczeństwem w procesie poznania natury osoby jest odrzucenie realizmu poznawczego, czego konsekwencją jest nihilizm. Realizm poznawczy znajduje swoje uzasadnienie już w Biblii, gdzie jest mowa o stwórczym charakterze Słowa: Bóg powiedział i stało się. Jednakże słowo ludzkie ma charakter tylko odtwórczy, może od-

²³ Por. H. Mamzer, *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, dz. cyt, s. 52-59.

²⁴ Por. J.-L. Brackelaire, *La personne et la société. Principes et changements de l'identité et de la responsabilité*, Bruxelles 1995, s. 240.

²⁵ *L'identité individuelle définie en tant que disposition personnelle et l'identité sociale définie par rapport à l'existence de stéréotypes, normes, schémas de comportements propres à un groupe social sont des définitions qui opposent individuel et social et par conséquent excluent le fait que l'identité personnelle du sujet se construit par rapport au social et qu'il n'y a pas de différences de nature entre l'une et l'autre.* (H. Chauchat, A. Durand-Delvigne (red.), *De l'identité du sujet au lien social. L'étude des processus identitaires*, Presses Universitaires de France, Paris 1999, s. 9).

²⁶ Ciekawe studium na temat tożsamości relacyjnej przedstawia J. Francis. Autor ten podkreśla, że człowiek, aby mógł istnieć, musi wejść w relacje. O istnieniu bytu świadczy jego relacyjność. (Por. J. Francis, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Aubier Montaigne, Paris 1982, s. 371nn).

²⁷ Dokładną analizę poszczególnych płaszczyzn tożsamości przedstawiono w: H. Mamzer, *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, dz. cyt, s. 100-112.

²⁸ Por. P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, Éditions Kimé, Paris 1999, s. 190.

tworzyć to, co już jest stworzone.²⁹ Jeśli nie przyjmie tej prawdy, nie może stworzyć prawdy rzeczy, co najwyżej - jej zafalszowanie, i konsekwentnie, odrzucając rolę Boga w procesie stwórczym - dochodzi do wniosku, iż natury rzeczywistości poznać nie można.³⁰ Rodzi to swoisty a-teizm poznawczy polegający na tym, że człowiek nie mogąc stworzyć rzeczywistości, może jednak stworzyć pojęcie świata. Musi jednak konsekwentnie skrywać możliwość dotarcia do realnego świata a nawet chęć samych poszukiwań (agnostycyzm i nihilizm).

Po odrzuceniu Boga, który wypowiada się rzeczywistością, pozostaje tylko człowiek wypowiadający się symbolami jako znakami rzeczywistości. Z tym jednak dopowiedzeniem, że zbudowana na takim gruncie kultura symboliczna³¹ ma niewiele wspólnego z symbolami, jakimi są np. sakramenty jako znaki rzeczywistości. Symbolizm zrodzony przez nihilizm ma na celu zagrodzenie drogi do rzeczywistości a nie jej komunikowanie.³²

Potrzeba zatem powrotu do kultury jako przekazu sensu rzeczywistości istniejącej. Kultura może przekazywać tylko sens tego, co istnieje. Gdyby natomiast tworzyła sens w oderwaniu od rzeczywistości istniejącej byłaby faktycznie nie-kulturą. Dla natury człowieka jako tworzywa kultury oznacza to, że antropologia, która zagroziłaby drogę dotarcia do konkretnego bytu nie byłaby w stanie wygenerować sensu, który mógłby stać się nośnikiem kultury i działań kulturotwórczych człowieka.³³

3. Specyfika kultury chrześcijańskiej: piękno czy wartość? Bóg czy sacrum?

W artykule J. Czarnego czytamy: *... kultura skupia w sobie cztery wątki: poznawczy (nauka), [wy]twórczy (sztuka i technika), moralny i religijny (...) a integruje je wszystkie religia. Odpowiada to czterem podstawowym wartościom, które filozofia nazywa transcendentalnymi, a które są naturalnymi celami wszystkich prawie ludzkich dążeń. Mowa*

²⁹ J. Francis twierdzi, że Bóg stwarza słowem, człowiek jako obraz też – człowiek nie jest bowiem martwym obrazem. Jednak tworzy słowem tylko wtedy, gdy odczytuje swoje życie jako dar Ducha Świętego. (Por. J. Francis, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, dz. cyt., s. 264.).

³⁰ Por. A. de Muralt, *Y a-t-il un critère de la vérité ?* w : Buscaglia M., Lalive d'Épinay C., Morel B., Ruegg H., Vonèche J., *Les critères de vérité dans la recherche scientifique. Un dialogue multidisciplinaire*, dz. cyt., s. 41.

³¹ Por. I. Topp, *Symbol jako kategoria socjopragmatycznej koncepcji kultury*, w: *Współczesna myśl o kulturze. Szkice metateoretyczne*, dz. cyt., s. 72-74.

³² Por. I. Topp, *Człowiek jako symbol*, w: *Kultura a jednostka ludzka*, dz. cyt., s. 167.

³³ Por. W.J. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, dz. cyt., s. 205; por. także M.A. Krapiec, *Człowiek w kulturze*, dz. cyt., s. 116-117. Por. także P. Million, *Dialogue et subjectivité*, w : Vernant Denis (red.), *Du dialogue*, Recherches sur la philosophie et le langage 14, Grenoble 1992, s. 177.

tu o prawdzie, dobru i pięknu i o tym, co „święte”. Na tych drogach ludzki intelekt dokonuje przemiany tego, co nazywamy naturą.³⁴

Rozumienie wartości w dzisiejszym znaczeniu istnieje od niedawna. Można też zauważyć, że w minionych wiekach przeakcentowano wymiar ekonomiczny wartości. Należy zatem przywołać krótką etymologię słowa „wartość”. Pochodzi ono od łac. *valeo*, *-ere*, co oznacza *być zdrowym*. Przy integralnej koncepcji człowieka to o wiele więcej niż wartość ekonomiczna. Oznacza to, że pierwotnie wartość dotyczyła w pierwszym rzędzie bytu a nie sfery posiadania bytu.

Przełomem w refleksji na temat wartości była filozofia Kanta. Oddzielił on wartość od natury i bytu.³⁵ Jeśli zatem piękno rozważano jako taką właśnie wartość, to nie musiało ono już oznaczać jego etycznych konotacji, np. piękna życia. Piękno miało odtąd odbijać rzeczywistość sztuki.³⁶ Prawdziwa sztuka opuszcza jednak rzeczywistość tylko po to, by zmierzać do Absolutu. Jeśli zanegowałaby Absolut, to opuszczając rzeczywistość zmierzałaby donikąd. Gdyby z kolei pozwoliła uwikłać się wyłącznie w rzeczywistość byłaby sztuką użytkową. W kluczu *valeo* piękno oznacza to, co jest piękne dla zdrowia rozumianego jako zdrowie bytu-osoby, zaś piękno absolutne nie oznacza absolutnego zerwania z rzeczywistością, lecz zmierzanie do Absolutu, jako celu drogi piękna.³⁷

Również na poziomie rozważań drugiej relacji „Bóg czy sacrum” należy odnotować wpływ filozofii Kanta. Otóż jego droga poznawcza jawi się następująco: *Możemy co prawda myśleć o Bogu, ale możemy o Nim myśleć tylko za pomocą symboli. Myślenie o Bogu w terminach usystematyzowanych kategorii, byłoby wprowadzeniem Go w świat zmysłów*. W ten sposób powstają dwa pojęcia: sacrum i świętość. Sacrum jako miejsce przechowywania idei Boga, zaś świętość jako zgodność człowieka z prawem moralnym, ale kosztem zerwania relacji z samym Bogiem.³⁸ Podobne niebezpieczeństwo tkwi w przejściu od religii do religijności, gdzie religijność charakteryzowałoby zerwanie z bytem Boga.³⁹

³⁴ J. Czarny, *Dialog interkulturowy ku cywilizacji miłości i pokoju – wyzwania duszpasterskie w obliczu globalizacji*, „Saeculum Christianum” 11(2004) nr 1, s. 172.

³⁵ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2002, s. 200.

³⁶ Por. J. Kurowicki, *Kultura jako źródło piękna. Wprowadzenie*, Warszawa 1997, s. 24; Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000, s. 112-114.

³⁷ Por. Cz.S. Bartnik, *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 266-267, 280.

³⁸ Por. Z. Kunicki, *Z dziejów pojęcia sacrum*, w: *Czy sacrum jest jeszcze święte? (Przedmiot – interpretacje – deformacje)*, red. tenże, Olsztyn 2000, s. 19.

³⁹ Por. Z. Zdybicka mówi o zamianie *religii jako relacji człowieka do Boga na religijność rozumianą jako szczególny przypadek ludzkiej kreatywności, która realizuje się w kulturze*. (Z.J. Zdybicka, *Rola religii w kulturze współczesnej*, „Człowiek w kulturze” 15(2003), s. 55.).

Powyższe refleksje pokazują, że współczesny ateizm i kultura go wyrażająca nie muszą odrzucać Boga, wystarczy, że zamkną Go w ograniczonej świadomości człowieka.⁴⁰ Dobitnie wyraził to Jan Paweł II w *Centesimus annus: Człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego; dar ten jest możliwy dzięki podstawowej „zdolności transcendencji” osoby ludzkiej. Człowiek nie może oddać się czemuś, co stanowi projekcję rzeczywistości czysto ludzkiej, abstrakcyjnemu ideałowi lub fałszywej utopii. Będąc osobą, może uczynić z siebie dar dla innej osoby czy innych osób, a w końcu dla Boga, bo Bóg jest sprawcą jego istnienia i tylko On może w pełni ten dar przyjąć.*⁴¹

4. Troska o przekaz i zachowanie wartości wyrazem odpowiedzialności moralnej

Chrześcijańska koncepcja wartości ma trzy zasadnicze elementy: po pierwsze wartości wyprowadza się z faktu transcendencji człowieka; po drugie, doświadczenie minionych wieków jest elementem przyszłościowego projektu przestrzeni społecznej; po trzecie, pozwala zachować właściwe napięcie i autonomię pomiędzy transcendentnym charakterem zbawienia a autonomią porządku doczesnego.⁴² Szczególny obowiązek tworzenia kultury jako twórczego wyrazu cywilizacji chrześcijańskiej rozgrywa się na poziomie rodziny, szkoły i państwa.

Na poziomie rodziny niewątpliwie znaczenie ma zauważenie jej kryzysu (pisałem o tym w jednym z artykułów poświęconym tej problematyce)⁴³. Obecnie ograniczę się do ukazania szczególnych niebezpieczeństw związanych z rodziną na poziomie przekazu wartości. Według Durkheimowskiej wizji miejsca rodziny w życiu społecznym, musi się ona kurczyć w miarę wchodzenia osób-członków rodziny w relacje ze środowiskiem. Prowokuje to zanegowanie tradycyjnych funkcji rodziny: przekazu wartości kulturowych i religijnych,

⁴⁰ Poczawszy od Pascala zauważa się rozdźwięk w samym człowieku i to w płaszczyźnie jego myślenia „sacrum-profanum”. Na poziomie sacrum dopuszcza racjonalnie istnienie innego poza nim fundamentu jego istnienia. Natomiast na poziomie „profanum” podmiot buntuje się przeciwko takiemu rozumieniu własnego bytu i jego podstaw. W tym też duchu zauważa się sprzeczność pomiędzy naszymi codziennymi praktykami a naszymi ideami transcendentnymi. (Por. A.J. Cascardi, *Subjectivité et modernité*, tłum. z ameryk. Ph. de Brabanter, Presses Universitaires de France, Paris 1992, s. 167n., 173).

⁴¹ CA 41.

⁴² Por. J. Krucina, *Człowiek drogą Kościoła, wspólnota drogą człowieka*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 3(1995) nr 1, s. 53.

⁴³ Por. J.A. Sobkowiak, *Współczesne zagrożenia małżeństwa i rodziny w aspekcie teologicznomoralnym*, „Soter”. Ephemerides Sacrarum Disciplinarum Theologicae Facultatis In Universitate Vytauti Magni. Kaunas, 2004, nr 12(40); por. także W. Majkowski, *Zagrożenia współczesnej rodziny polskiej*, w: *Rodzina Polska u progu trzeciego tysiąclecia. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Instytut Socjologii UKSW w dniach 17-18 listopada 2001 roku*, red. W. Majkowski, Warszawa 2003, s. 11-30.

bycia miejscem socjalizacji osoby, miejscem społecznej integracji (szczególnie rodziny wielodzietne i wielopokoleniowe) oraz miejscem stabilizacji i integracji osoby. Współcześnie zjawiskiem szczególnie niebezpiecznym kulturowo na poziomie rodziny jest „zjawisko matriarchatu”. Wyraża ono, w przeciwieństwie do „prawa ojca” nachylenie ku „prawu pragnienia”.⁴⁴ Współbrzmi to z wcześniej wspomnianym nihilizmem poznawczym. Na poziomie poznania osoba nie chce wchodzić w kontakt poznawczy z rzeczywistością, natomiast na poziomie *prawa pragnienia*, całą swoją egzystencję przeżywa w postawie odcięcia od otaczającej zewnętrzności. Rodzina straciła też miejsce bycia substancją etyczną przekazującą wartości oraz wyznaczającą ramy przeżywania tych wartości.⁴⁵

Niemówność realizacji podstawowych funkcji przekazu sensu kultury i wartości na poziomie rodziny usiłuje się zaspokoić na gruncie szkoły. Niemniej tu napotykamy na problem w postaci szkół publicznych. Co prawda całe ustawodawstwo europejskie (Traktat Ustanawiający Wspólnotę Europejską, art. 149 i 150; Karta Praw Podstawowych, art. 14; Europejska Karta Praw Człowieka, art. 2) zapewnia prawo do wychowania dzieci zgodnie z przekonaniami religijnymi, światopoglądowymi i pedagogicznymi rodziców, w praktyce jednak jest to niemożliwe, gdyż szkoła publiczna w państwie nowoczesnym jest jednocześnie szkołą neutralną światopoglądowo. Pokazuje to, iż również szkoła nie ma możliwości wychowania młodego człowieka w duchu wartości tradycyjnych, gdyż nie są one już elementem powszechnie przyjmowanym i przekazywanym.

Państwo ma niewątpliwą rolę w kształtowaniu wartości i tworzonej w oparciu o nie kultury⁴⁶, niemniej definicja państwa zaproponowana przez Maxa Webera akcentuje szczególnie element przymusu ze strony państwa, który może wynikać jedynie ze wspólnych wartości. Zaś do tego, by wartości były wspólne, musiałyby być wspólnie przyjmowane i przekazywane. To zaś kryterium spełniają nie wszystkie wartości i nie w całościowym rozumieniu. Pozostają standardy minimalne.⁴⁷

Powyższe refleksje pokazują, jak wielką rolę ma do odegrania podmiot na poziomie przekazu wartości będących fundamentem kształtowania człowieka i przejawów jego życia

⁴⁴ Por. J.M. Burgos, *Rodzina wobec przemian*, tłum. M. Masny, „Społeczeństwo” 6 (1996) nr 1, s. 86-89.

⁴⁵ Por. H. Skorowski, *Rodzina miejscem przekazu wartości moralnych*, „Saeculum Christianum” 3(1996) nr 1, s. 181-184; J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich*, Lublin 2003, s. 442; E. Mitek, *Potrzeba katechizowania rodzin*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 11(2003) nr 1, s. 61. Tezę tę potwierdza również fakt związany z coraz częściej stosowaną drogą rozwiązywania konfliktów. Dawniej większość z nich była zażegnana w oparciu o autorytet rodziny. Dzisiaj do większości z nich angażuje się policję. (Por. J.-P. Bonafé-Schmitt, *La médiation: une justice douce*, Syros-Alternatives, Paris 1992, s. 178-179.).

⁴⁶ Por. S. Lazarus, *Anthropologie du nom*, Editions du Seuil, Paris 1996, s. 104.

⁴⁷ Na temat kryzysu wartości uniwersalnych we współczesnych społeczeństwach pisze J. Mariański (J. Mariański, *Religia a wartości uniwersalne*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 11(2003) nr 2, s. 50-53).

jako szeroko pojętej kultury.⁴⁸ Świeckość państwa nie może oznaczać obojętności na wartości, gdyż wartości stanowią istotny element rozwoju człowieka. Kultura nie zastąpi niewątpliwie wychowania do wartości, które jest przywilejem sfery moralnej, niemniej to właśnie kultura jest pierwszym kontekstem realizacji świata wartości.

5. Zamiast podsumowania: kultura telewizyjna nową formą kultury?

Można postawić pytanie o rolę telewizji w procesie tworzenia kultury.⁴⁹ Otóż niewątpliwie jest ona kulturą o tyle, o ile upowszechnia fakty kulturowe, sama też wytwarzając kulturę przekazu. Niemniej należy zauważyć, że ta forma kultury niesie konkretne niebezpieczeństwa. Po pierwsze, jedynym produktem kultury telewizyjnej w wymiarze komercyjnym nie jest wyłącznie towar (program czy informacja). Konkretnym produktem jest człowiek. Dzisiaj nie sprzedaje się samego czasu antenowego, lecz także ilość odbiorców np. reklamy czy filmu.⁵⁰

Innym zjawiskiem jest nachodzenie na siebie sfery prywatnej i publicznej. J. Habermas mówi o niebezpieczeństwie „sfery pseudopublicznej”, która skutecznie odcina człowieka od rzeczywistości.⁵¹ Widz domowy mając poczucie poznawania świata przez telewizję, wpływu na kształt życia społecznego i kulturę, faktycznie nie zauważa, że po drugiej stronie ekranu istnieje jakies „Ja formujące”.⁵²

Kolejnym niebezpieczeństwem jest zabawa w informację. Polega ona nie tyle na tym, iż dostarcza się człowiekowi faktów i opisów zdarzeń, co raczej „pakietów świadomości” zawierających gotowe schematy myślenia na dany temat.⁵³

⁴⁸ Por. Cz.S. Bartnik, *Kultura i świat osoby*, dz. cyt., s. 523; T. Borutka, *Prymat wartości duchowych i znaczenie kultury w życiu społecznym według Jana Pawła II*, art. cyt., s. 120.

⁴⁹ M. McLuhan, zapowiadał, że społeczności ludzkie będą modyfikowane zarówno na poziomie kulturowym, jak i intelektualnym i społecznym przez wielkie techniki – idąc w kolejności: pismo, druk, masmedia. (Por. Ph. Breton, *L'utopie de la communication*, Editions La Découverte, Paris 1992, s. 6).

⁵⁰ Por. W. Godzic, *Telewizja jako kultura*, Kraków 2002, s. 11.

⁵¹ Por. tamże, s. 32.

⁵² Por. tamże, s. 45; M. Filipiak nazywa to zjawisko złudzeniem „życia z drugiej ręki” (M. Filipiak, *Homo communicans. Wprowadzenie do teorii masowego komunikowania*, Lublin 2003, s. 72.). Ph. Breton, mówi o narodzinach „homo communicans”, który jest człowiekiem bez wnętrza. Pod wpływem eksplozji technik komunikacyjnych przestał być kimś, kto jest kierowany od wewnątrz, a stał się tym, który jest inspirowany przez otoczenie i środowisko. (Por. Ph. Breton, *L'utopie de la communication*, dz. cyt., s. 50-51).

⁵³ Podstawowa nowość współczesności to taka koncepcja i konstrukcja świata, która nie opiera się na dobru i trwałych podstawach, lecz na opinii. (Por. A.J. Cascardi, *Subjectivité et modernité*, dz. cyt., ze wstępu, s. 7.). Por. także W. Godzic, *Telewizja jako kultura*, dz. cyt., s. 87; T. Zasępa, *Media, człowiek, społeczeństwo. Doświadczenie europejsko-amerykańskie*, Częstochowa 2000, s. 30; M. Filipiak, *Homo communicans. Wprowadzenie do teorii masowego komunikowania*, dz. cyt., s. 62.

Na koniec należy zauważyć niebezpieczeństwo wirtualności. Znaczący mediów mówią dzisiaj o braku „nocy informacyjnej”. Oznacza to, że wszystko dzieje się w *czasie realnym*, który odrzuca przyczynowość, a przywołuje kombinatorykę. Człowiek może pojmować świat jak komputerowy hipertekst.⁵⁴ Rodzi to wrażenie, że wszystko jest dostępne a wybór i złożenie poszczególnych elementów zależy od podmiotu.

Czy więc nadszedł moment, od którego wszystko zacznie zależeć od człowieka? Pozornie tak. Jednak to, co zależy od człowieka jest rzeczywistością wirtualną tworzoną przez mnożenie wyobrażeń rzeczywistości, do której człowiek nie ma już możliwości dotrzeć.⁵⁵ Co więc lepsze: dotarcie do rzeczywistości obozowiska sąsiada (przykład ze wstępu) i lekkie przekłamanie opisu, czy wytwarzanie wrażenia obiektywizacji przy świadomości pełnego odejścia od obiektu rzeczywistego?

Przede wszystkim wydaje się, iż człowiek musi odczytać pełną prawdę o sobie, o swojej złożoności i naturze. Następnie zrozumieć, że świat, który jest dany, nie jest jednym z możliwych światów, ale jest jedynym miejscem uświęcenia i zbawienia. Skoro zaś jedynym domaga się pełnego poznania i zaangażowania. Człowiek może transcendować ten świat przez kulturę jako wyraz szczególnej aktywności. Kultura jednak, by mogła rozwijać człowieka musi być oparta na poznaniu rzeczywistości. Ta zaś, podobnie jak natura człowieka będąca obrazem Boga, potrzebuje odniesienia do rzeczywistości Boga, do Absolutu, inaczej grozi absolutyzacją rzeczy, historii, również kultury.⁵⁶ Odpowiedzialność za świat przez kulturę znajduje szczególny wyraz w kulturze audiowizualnej.⁵⁷ Chrześcijanin nie może zgodzić się na bierne odbieranie przesłania medialnego, czy co najwyżej do tworzenia

⁵⁴ Niebezpieczeństwo wirtualności wiąże się z nowym porządkiem obrazu, o którym pisze D. Régis. Jedną z cech tego porządku jest tzw. ontologia fantazmatyczna, która funkcjonuje w kluczu: widzialne – realne – prawdziwe. (Por. D. Régis, *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en occident*, Editions Gallimard, Paris 1992, s. 385-396.).

⁵⁵ Przykładem tego jest chociażby rozumienie przestrzeni. *Zaawansowane technologie medialne i komunikacyjne pozwalają na bycie w tym samym czasie w wielu miejscach na Ziemi, czyli jednoczesne przebywanie wszędzie i zarazem nigdzie, blisko i gdzie indziej (...)*. (Por. M. Nieszczerzewska, *Przestrzenie supernowoczesności*, „Kultura Współczesna” 10(2004) nr 1(39), s. 51). Por. także O. Abel, *Austin et la question éthique de la crédibilité*, « Revue de Metaphysique et de morale », avril - juin 2004, nr 2, s. 151.

⁵⁶ Por. Z.J. Zdybicka, *Rola religii w kulturze współczesnej*, dz. cyt., s. 60-61.

⁵⁷ Można w tym miejscu przywołać myśl Ph. Bretona, który w kontekście komunikacji (w tym również medialnej) mówi o „teologii entropii”. Polega ona na tym, że tak jak są dwa sposoby działania diabła (wg św. Augustyna – niedoskonałość i drugi, manichejski, polegający na świadomym sianiu zła i nieporządku), podobnie w komunikacji istnieje entropia naturalna polegająca na tym, że pojawia się niedoskonałość oraz drugi sposób komunikacji (odpowiednik manichejskiego rozumienia zła), to świadome i celowe sianie destrukcji i wprowadzanie w błąd – tu szczególna rola dyskursu komunikacyjnego. Maszyny komunikacyjne nie sprowadzają się wyłącznie do indywidualnej wymiany informacji, ale są po to, by powstrzymać entropię w skali globalnej. (Por. Ph. Breton, *L'utopie de la communication*, dz. cyt., s. 29-32.).

kryteriów i ocen proponowanych programów.⁵⁸ Chrześcijanin jest odpowiedzialny za tworzenie kultury w sensie pozytywnym.⁵⁹

Tworząca się przed wiekami Europa znalazła spoiwo w chrześcijaństwie, które wypełniło praktycznie wszystkie sfery życia. Co dzisiaj jest spoiwem kultury europejskiej, co jest spoiwem kultury naszego kraju? Niech te kilka refleksji posłużą do przedłużenia refleksji i dyskusji nad rolą podmiotu w tworzeniu kultury, takiej jednak, która nie byłaby gettem, lecz prawdziwym miejscem dialogu ze współczesnością. Pierwszym zaś elementem zdrowego dialogu jest zdrowy podmiot. Kulturę zaś – jako przejaw działalności podmiotu – można uzdrowić tylko pod warunkiem wcześniejszego uzdrowienia podmiotu. To zaś może dokonać się poprzez „zrodzenie osoby”⁶⁰

⁵⁸ Por. P. Steczkowski, *Obowiązki wiernych pracujących w środkach społecznego przekazu (w świetle orędzi Jana Pawła II na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu)*, w: *Lex Tua in corde meo. Studia i materiały dedykowane Jego Magnificencji Bp. Tadeuszowi Pieronkowi z okazji 40-lecia pracy naukowej*, red. P. Majer, A. Wójcik, Studia IX, Kraków 2004, s. 384-386.

⁵⁹ Na temat obowiązków chrześcijan w stosunku do kultury piszą m.in. F.W. Bednarski, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 112-114; K. Jeżyna, *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*, dz. cyt., s. 353.

⁶⁰ A. Scola, *Człowiek: zanikający podmiot czy nowe centrum?*, „Społeczeństwo” 13(2003) nr 2, s. 184.