

ks. Stanisław Wszolek SCJ

WPŁYW WARTOŚCI EWANGELICZNYCH NA WSPÓŁCZESNĄ KULTURĘ

Jeśli prawdą jest, że żyjemy w czasie ponowożytnym, dającym się odpowiednio określić i wyraźnie oddzielić od czasu nowożytnego, trzeba dopuścić myśl, że podstawowe trendy postmodernistycznego myślenia są w jakiś sposób obecne w myśli chrześcijańskiej i katolickiej. Wychodząc z tego założenia spróbujemy poszukać śladów myślenia postmodernistycznego w katolickich ośrodkach pracy twórczej, takich jak uniwersytety i seminaria duchowne. Jasne uświadomienie sobie zagrożeń jest zawsze pierwszym warunkiem obrania właściwej terapii. Mam nadzieję, że wyrażony tu pogląd zostanie przyjęty jako głos w dyskusji w sprawie seminaryjnego *ratio studiorum*.

1. „Niedbałe myślenie” postmodernistów

W październiku 1997 roku ukazała się we Francji książka pt.: *Impostures intellectuelles (Intelektualne szalbierstwa)*, której powstaniu towarzyszyła atmosfera skandalu i sensacji¹. Sensacyjną historię rozpoczął jeden z autorów wymienionej książki, Alan Sokal, profesor fizyki w New York University, który w 1996 roku, w wiosennym numerze głośnego pisma postmodernistycznego „Social Text” opublikował artykuł *Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity (Przekraczając granice: W kierunku transformatywnej hermeneutyki kwantowej grawitacji)*². W artykule tym Sokal przeprowadził zdecydowaną krytykę tzw. nauki oświeceniowej i, powołując się na osiągnięcia współczesnej fizyki, opowiedział się za modelem nauki postmodernistycznej. Sokal już we wstępie wyraził cel swej publikacji, gdy skrytykował stanowisko zajmowane przez swoich kolegów-fizyków. Sprzeciwiając się myśli, iż *Cultural Studies* mają istotny wpływ na kształt

nauki, fizycy ci hamują jedynie rozwój nauki. Tymczasem właśnie *Cultural Studies* jasno pokazują, że podstawy naszego obrazu świata winny zostać na nowo przemyślane, a kartezjańsko-newtonowska metafizyka definitywnie odrzucona. W szczególności należy odrzucić oświeceniowe dogmaty, jak np. to, że istnieje świat niezależny od poznającego podmiotu, że prawa fizyki są systemem dekodującym własności świata, że ludzie mogą w ogóle poznać takie prawa stosując procedury naukowe itp. Sokal uzasadniał wszystkie wspomniane tezy odwołując się do współczesnej fizyki. „Autor – pisze ks. Michał Heller, od którego zaczerpnąłem informację o tekście Sokala – umiejętnie posługiwał się postmodernistyczną frazeologią i udokumentował swoje wywody bogatym «aparatem krytycznym», w którym celowo mieszał cytaty najwybitniejszych fizyków z pseudointerpretacjami ignorantów w ten sposób, że całość sprawiała wrażenie głębokich przemyśleń. Jedynie w kilku miejscach bardziej wnikliwy czytelnik mógł nabrać podejrzeń, że autor nie głosi swoich przekonań, lecz że «coś kombinuje» (np. wtedy, gdy Sokal pisze, że «niektórzy myśliciele feministyczni podkreślali konieczność bardziej adekwatnej analizy aspektu cieczowego [de la fluidité], w szczególności przepływów turbulentnych»)³. Morał wynikający z treści artykułu był więc następujący: nie ma żadnej obiektywnej prawdy nie tylko w naukach społecznych, lecz także w naukach przyrodniczych. Prawdziwość dowolnego stwierdzenia zależy bowiem od wypowiadającej je osoby, bądź grupy społecznej, do której dana osoba należy.

Publikacji wypowiadających podobne tezy jest dziś dużo; wszelako artykuł Sokala znalazł uznanie w oczach redaktorów pisma „Social Text”, S. Aronowitza i A. Rossa, którzy umieścili go w specjalnym numerze poświęconym rozprawie z niektórymi przedstawicielami „nauki oświeceniowej”. Głos Sokala na rzecz demistyfikacji nauki nie wzbudziłby zapewne sensacji, gdyby nie fakt, że ten sam autor wkrótce po jego opublikowaniu ogłosił drugi artykuł pt.: *A Physicist Experiments with Cultural Studies (Eksperymenty fizyka ze studiami nad kulturą)*,⁴ w którym stwierdził, że pierwszy artykuł był prowokacją – zbiorem umiejętnie zestawionych nonsensów, mających skompromitować postmodernizm, a zwłaszcza posmodernistyczne traktowanie nauki. Sprawa odbiła się głośnym echem. Nic więc dziwnego, że Alan Sokal postanowił uczynić ją przedmiotem większej rozprawy. Wraz z Jeanem Bricmontem,

profesorem fizyki teoretycznej w Université Catholique de Louvain, napisali przytoczoną na początku książkę pt.: *Szalbielstwa intelektualne*, poświęconą analizie stosunku postmodernizmu do fizyki i matematyki. Wynik tej analizy był jednoznaczny: postmoderniści, ale także społeczni konstruktywiści i relatywiści poznawczy grzeszą „niedbałym myśleniem”. Ilekroć piszą na tematy dotyczące fizyki i matematyki zawsze dają dowód nie tylko ignorancji, lecz także bardziej lub mniej świadomego oszustwa polegającego na manipulowaniu niewiedzą niezorientowanych czytelników. Omawiani przez Sokala i Bricmonta postmodernistyczni autorzy (a są wśród nich m.in: Jacques Lacan, Bruno Latour, Gilles Deleuze) wypowiadają się na temat nauki w sposób urągający elementarnym zasadom filozoficznej dyskusji i argumentacji.

2. Postmodernizm jako reakcja na modernizm

Morał przytoczonej historii jest dość jasny. Dodatkowe światło rzuca nań wyznanie Sokala, że potrzebował on trzech miesięcy, żeby przygotować się do napisania artykułu-pułapki, podczas gdy zdolny student fizyki potrzebuje kilku lat intensywnej pracy, aby móc napisać artykuł rokujący nadzieje na publikację w średnio renomowanym piśmie fizycznym. Wydaje się, że przytoczone rewelacje wystarczają do wyciągnięcia wniosku, że przynajmniej w przypadku filozofii (a zwłaszcza filozofii nauki) postmodernizm jest synonimem nierzetelności, ignorancji i pazerstwa, a przekonanie o wyzwalającym charakterze tej myśli jest *de facto* zgodą na myślowy bałagan.

W tym punkcie musimy zrobić małe zastrzeżenie. Przytoczony wyżej sąd nie rości sobie pretensji do wyczerpującej charakterystyki tego kierunku, a zaprezentowana w ostatnim akapicie krytyka postmodernizmu jest sumaryczna i agresywna. Przedstawiona opinia, nawet jeśli wyraża ona trafnie pewną cechę myśli ponowoczesnej, nie powinna przesłonić nam możliwości zrozumienia genezy postmodernizmu. Na przekór powierzchownym skojarzeniom myśl ponowoczesna wpisuje się dobrze w historię rozwoju idei. Żeby to dostrzec, wystarczy sobie uświadomić, że postmodernizm jest dzieckiem modernizmu. Myśl ponowoczesna jest reakcją na myśl nowocześniejszą. Chodzi tu o podobną reakcję, aczkolwiek o znacznie większych rozmiarach, jaką zaprezentował romantyzm na „zmechanizowanie” kartezjańsko-newtonowskiego obrazu świata⁵. Tym razem jednak powodem reakcji nie była bezdusność świata mechani-

stycznego, ale nieumiejętność uporządkowania, czy nawet przyswojenia sobie informacji, których dostarczyły czasy nowożytnie.

Spróbujmy zilustrować wysuniętą tezę kilkoma przykładami, rozpoczynając od współczesnej sztuki. W sztuce i w literaturze postmodernizm zdaje się być tak dobrze zdomowiony, że trudno przypuścić, aby to była jedynie chwilowa moda. Przykładem jest tzw. pop-art, reprezentowana przez takie postaci jak Richard Hamilton, Roy Lichtenstein czy Andy Warhol. Pop-art była – wedle określenia Cleasa Oldenburga – głosem protestu przeciwko elitarności sztuki. Zrodziła się w okresie zmęczenia sztuką abstrakcyjną w malarstwie, modernizmem w rzeźbie i architekturze, oraz „czystą” estetyką w muzyce. W tym sensie nie była wybrykiem kilku ekscentryków, ale ruchem społeczno-kulturowym, którego podstawy rodziły się w wielu dziedzinach naraz. Istnieje uzasadnione przypuszczenie, że zjawisko pop-artu było inspirowane nie tyle przez samych artystów, ile przez potrzeby ludzi, zauważone przez dealerów kupujących za duże nieraz pieniądze w latach 50. prace Warhola i innych⁶. Dlaczego twórczość, którą niektórzy nazywają kiczem, będąca kuriozalnym połączeniem technik nowoczesnych z czymś tak banalnym, jak puszka Coca-coli w twórczości Warhola, znalazła się nieoczekiwanie w centrum zainteresowania? Przypuszczalnie dlatego, że taka sztuka łatwo nawiązywała kontakt z szeroką publicznością. Nieumiejętność dotarcia do mas, cechująca lwią część tzw. sztuki abstrakcyjnej, groziła zerwaniem ciągłości z przeszłością. Stąd przypuszczenie, że postmodernizm w sztuce jest remedium na chorobę, wydaje się nie tylko rozsądne, ale dobrze uzasadnione.

Podobny proces *mutatis mutandis* obserwujemy w innych dziedzinach, z tym że w dziedzinie myśli rezultaty nie są tak „neutralne” jak w sztuce, gdyż mogą prowadzić do groźnych konsekwencji⁷. Filozofia przynosi doskonałą ilustrację wspomnianej tendencji. Mówi się dość często, że filozofia współczesna jest eklektyczna, zdominowana przez konwersację, której nie ma końca. Zjawisko to można niewątpliwie traktować jako reakcję na wyostrome kryteria epistemologiczne, które myśl nowożytna postawiła przed poznaniem. Nie chodzi tu tylko o to, że we współczesnej filozofii nie ma widoków na porozumienie między systemami; chodzi raczej o to, że z pewnego punktu widzenia można stwierdzić, jak w różnych systemach myśl spekulatywna dochodzi do

tych samych niemożliwych do sforsowania przeszkód. Studia porównawcze zdają się wskazywać na podobne tendencje zachodzące w obszarze różnych kierunków myślowych. Rezultatem podejmowanych wysiłków jest zbieżność perspektyw wyłaniających się z rozmaitych tradycji filozoficznych. Nie jest przypadkiem, że spadkobiercy Heidegera dochodzą do podobnych wniosków, co filozofowie pozostający pod wpływem Wittgensteina, a obydwie grupy znajdują wspólny język z neopragmatystami. Zbieżność ta ujawnia się w niewralgicznym punkcie: unieważnieniu pytania metafizycznego i epistemologicznego. Nie jest to, rzecz jasna, koniec filozofii (Rezygnacja z nadziei ostatecznego wytłumaczenia świata i miejsca, które zajmuje w nim człowiek, nie przekreśla motywów skłaniających do proponowania ułomnych i cząstkowych tłumaczeń!). Jest to jednak potężny czynnik formujący kształt filozofii współczesnej.

W filozofii nauki ta tendencja jest jeszcze bardziej widoczna. Wszyscy widzą, choćby z ilości publikacji, jak silną jeszcze w latach czterdziestych i pięćdziesiątych logikę nauki zastępuje powoli socjologia wiedzy. Istnieją przesłanki, by sądzić, że proces ten jest reakcją na filozofię uprawianą przez takich klasyków filozofii nauki jak Carnap, Popper, Lakatos czy Kuhn. Jednakże i tym razem musimy zrobić podobne zastrzeżenie, jak w przypadku filozofii w ogóle. Analizowana tendencja ujawnia się nie tyle w tym, że podkreślenie relatywizmu badań naukowych przyczyniło się do zdegradowania obrazu nauki, ile raczej w tym, że samo podkreślenie relatywizmu było wynikiem nieudanych prób rekonstrukcji logiki uzasadnienia i odkrycia naukowego.

Pozostając w obrębie dyscyplin filozoficznych weźmy jeszcze pod uwagę przykład lansowanego obecnie modelu etyki narratywnej. Czy historia etyki przynosi jakieś uzasadnienie tej tendencji? Nie trudno zgadnąć, że podobnie jak w przypadku filozofii w ogóle, etyka narratywna jest rezultatem impasu spowodowanego jałową konfrontacją wielu teorii moralnych. W sytuacji, w której każdą teorię można bronić praktycznie w nieskończoność, bo zaproponowano tyle argumentów, meta-argumentów i meta-meta-argumentów, że definitywne ustalenie czegokolwiek staje się praktycznie niemożliwe, opowieść będąca nośnikiem wartości moralnych, których odczytanie i przyjęcie zależy od odbiorcy, jawi się jako rozsądne wyjście z impasu. W obliczu współzawodnictwa wielu teorii moralnych, a jeszcze bardziej w obliczu mnogości informacji,

które z trudem dają się wkomponować w spójny system wyjaśniający, narratywna koncepcja etyki stanowi racjonalną odpowiedź na trudności związane etyką systemów⁸.

3. Trudne zadanie środowisk chrześcijańskich

Czy możemy zrobić jeszcze jeden krok i scharakteryzować zarysowane tendencje jako proces w kierunku abdykacji rozumu? Charakterystyka ta byłaby tylko częściowo usprawiedliwiona. Nawet powierzchowne przyglądnięcie się współczesnym trendom postmodernistycznym pozwoliło nam dostrzec w nich rozumną odpowiedź na przyczyny tkwiące swymi korzeniami w modernizmie. Z drugiej strony – doceniwszy te przyczyny – nie sposób nie widzieć całego procesu jako postępującej rezygnacji z rozumu.

W tej sytuacji jedno z zadań stojących przed ludźmi bliżej związanymi z Kościołem winno polegać na obronie *ratio* i tego wszystkiego, co jest z tym słowem związane. Obowiązek zajęcia się tymi sprawami spoczywa w pierwszym rzędzie na katolickich uniwersytetach i szkołach. Na samym początku trzeba powiedzieć, że ośrodki te nigdy nie rezygnowały z wypełnienia tego zadania. Wszelako w trakcie realizacji tego szczytnego zadania nie obeszło się bez pewnych trudności, które najlepiej wyjaśniają przykłady.

Ojciec J.M. Bocheński opowiada, z charakterystycznym poczuciem humoru, jak to w *Angelicum*, w latach 40. nie mógł podjąć pracy badawczej w dziedzinie logiki formalnej. „Okazało się rychło, że zadanie przekracza moje siły. Nie tylko z punktu widzenia czysto naukowego jego rozmiar był ogromny, ale znalazłem się także prawie sam w obliczu zwartego frontu wszystkich empirystów starej daty, kantystów, pragmatystów i naturalnie neotomistów. A ci ostatni mogli być dla mnie egzystencjalnie groźni. (...) Zorientowałem się szybko, że jeśli będę się upierał przy spełnianiu mojego zadania, skończę niebawem jako misjonarz w Patagonii, albo w innym równie pięknym i intelektualnie pociągającym kraju”⁹. Inny współczesny filozof, Anthony Kenny z Oxfordu, w autobiografii intelektualnej wspomina, że podczas studiów w Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie nie był w stanie dostrzec wielkości św. Tomasza z Akwinu, mimo że tomizm był główną doktryną wykładaną w tym uniwersytecie. „Wygląda na ironię – dodaje – to, że zacząłem doceniać filozoficzny

geniusz i trwałą wartość Akwinaty, Szkota i innych średniowiecznych uczonych dopiero po przejściu do Oxfordu¹⁰.

Przytoczone świadectwa, nawet jeśli uwzględnimy związane z nimi ograniczenia, są dość wymowne. Katolickie ośrodki uniwersyteckie – mimo generalnie właściwej orientacji – nie są wzorem rzetelności i pracy twórczej. Przyczyn tego stanu rzeczy jest zapewne wiele. Jedna z nich – paradoksalnie – może się łączyć z tendencjami, które w naturalny sposób kłócą się z postmodernizmem. W katolickich ośrodkach zawsze bowiem wyznawano umiarkowaną, czyli zdrową wiarę w rozum, prawie zawsze na przestrzeni dziejów były one też krzewicielami postawy intelektualnej, którą przyjęło się określać mianem „realizmu poznawczego”. Ale właśnie (o ironio!) z taką postawą może się łączyć inercja i niechęć do twórczej pracy. Przekonanie, że skoro jesteśmy w posiadaniu prawdy, to nie musimy być dociekliwi, zdaje się być dość głęboko zakorzenione. Warto więc w tym miejscu uświadomić sobie, że słowa Jezusa z Ewangelii św. Jana: „Ja jestem (...) prawdą” (J 14,6) i „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy” (J 1,14) – nie charakteryzują prawdy w znaczeniu *adaequatio* sądu, bądź zbioru sądów ze światem. Jeśli więc jesteśmy w posiadaniu prawdy – jak wierzymy – to musimy pamiętać, że Prawda, której jesteśmy świadkami, jest Osobą. Oznacza to, że nasze posiadanie prawdy związane jest z ciągłym jej szukaniem, które nie jest pozbawione elementu niepewności i niewiedzy. Przekształcając nieco Galileuszowskie rozróżnienie, myśl tę możemy wyrazić w następujący sposób: wiara daje pewność związaną z kwestiami odpowiadającymi na pytanie *come si vadia in Cielo* (jak iść do nieba), ale nie daje jednoznacznych odpowiedzi (jeśli w ogóle daje jakieś odpowiedzi!) na pytanie *come vadia il cielo* (jak nieba chodzą). W tym fakcie znajduje głębokie uzasadnienie postawa szacunku wobec tych, którzy myślą inaczej oraz postawa nieustannego szukania odpowiedzi na najbardziej podstawowe pytania dręczące człowieka.

Innym źródłem przeciętności katolickich środowisk edukacyjno-formacyjnych jest, zdaje się, lęk przed otwarciem intelektualnym. Lęk ten wynika ze zrozumiałych pobudek. Chrześcijanie dość wcześnie zdali sobie sprawę z niebezpieczeństwa skażenia wiedzy Boskiej naukami świeckimi. Równocześnie jednak ustami swoich wybitnych przedstawi-

cieli wcześniej wyznali, że nie można się odizolować od świeckich źródeł wiedzy. Prawda musi być uznawana – stwierdził św. Augustyn – bez względu na jej pochodzenie i błędem byłoby „stawianie autorytetu Pisma świętego przeciw jasnym i oczywistym dowodom”¹¹. Nawiązując do tej i innych wypowiedzi biskupa z Hippony, św. Tomasz z Akwinu napisał: „Gdy bowiem ktoś przytacza dla udowodnienia wiary argumenty nieścisłe, naraża się na pośmiewisko niewiernych; przypuszczają bowiem, że posługujemy się tego rodzaju argumentami i dla nich wierzymy”¹². Siłą tych słów dostrzeże ten, kto się zapozna choćby pobieżnie z wyśiłkami Akwinaty zmierzającymi do osiągnięcia harmonijnej syntezy rozumu i wiary w XIII wieku. „Całą mocą swego wewnętrznego życia Tomasz ukształtował syntezę dwóch postaw: świeckiej, ale opartej na teologicznych podstawach, i teologicznej, ale otwartej na świat. Jasno i precyzyjnie przedstawił nam koncepcję, do której zdążyła myśl chrześcijańska od Justyna poprzez Augustyna, Boecjusza i Anzelma, której poszukiwała cała epoka chrześcijańska w dążeniu do *coniunctio rationis et fidei* – do połączenia tego, co się wie, z tym, w co się wierzy. Była to koncepcja bardzo złożona, zewsząd zagrożona i łatwa do podważenia. Zaledwie Tomasz ją sformułował i przedstawił, natychmiast zaczęły ją drażnić siły rozkładowe”¹³.

Autor tych słów, znawca i miłośnik myśli Tomasza, z zalem stwierdza, że podobna synteza już się nie powtórzyła. Otóż, nie powtórzyła się, bo się powtórzyć nie mogła. Przecież nawet w myśli Tomasza – nie wolno nam tego zapomnieć – zaistniała w pełni tylko jako ideał, choć Tomasz mógł jeszcze ogarnąć całość ówczesnej wiedzy. Odtąd przed każdym pokoleniem myślicieli chrześcijańskich ideał ten staje jako wyzwanie. Sam ten fakt wystarczy do stwierdzenia, że zarówno opieszałość intelektualna, jak i brak otwartości są poważnym zaniedbaniem. W doniosłym, aczkolwiek mało znanym liście Jana Pawła II czytamy: „Sprawa jest paląca. Współczesny rozwój nauki rzuca teologii wyzwanie sięgające o wiele dalej, niż uczyniła to recepcja Arystotelesa w trzynastowiecznej Europie Zachodniej. Wszelako rozwój ten oferuje teologii także potencjalnie ważne środki. Jak przez posługę wielkich scholastyków w postaci św. Tomasza z Akwinu, filozofia arystotelesowska otrzymała postać głębokiego wyrazu doktryny teologicznej, tak samo czy nie możemy mieć nadziei, że nauki dnia dzisiejszego wraz z wszystkimi formami ludzkiego

poznania, mogą umacniać i dostarczać informacji tym sektorom działalności teologicznej, które dotyczą relacji zachodzących między przyrodą, ludzkością i Bogiem? (...) Nauka może oczyścić religię z błędów i przesądów; religia może oczyścić naukę z idolatrii i fałszywych absolutów. Każda z nich może wprowadzić drugą w szerszy świat, w którym obie mogą się rozwijać¹⁴. Świadomi swego zadania chrześcijanie powinni podjąć zadanie twórczego dialogu jako swoją misję.

4. Kryczne uwagi o *ratio studiorum*

Jest to tym bardziej naglące, im wyraźniej uświadamiamy sobie zagrożenia opatrywane ogólnie hasłem „postmodernizmu”. Jeśli cechą myśli modernistycznej rzeczywiście jest abdykacja rozumu, to każda, nawet wypływająca z inspiracji wrogich postmodernizmowi, próba przedstawiania i wykładania prawdy, oparta na niedopowiedzeniach, strzępach informacji, myślach wyrwanych z kontekstu jest wodą na młyn postmodernizmu. Obawiam się, że projektowane nowe *ratio studiorum* jest krokiem w tym właśnie kierunku.

Chciałbym być dobrze zrozumiany. Nowe *ratio studiorum* nie musi prowadzić we wskazanym kierunku. Kierunek będzie, rzecz jasna, zależec od ludzi wprowadzających go w życie. Biorąc jednak pod uwagę zwyczajną tendencję do minimalizmu, planowany rozkład zajęć przyczyni się do ugruntowania tendencji, na które narzekamy. Prognozuję tę opinię na prostym spostrzeżeniu. W proponowanej reformie studiów seminaryjnych przewiduje się dalsze pomnożenie drobnych przedmiotów, ze szczególnym uwzględnieniem tzw. przedmiotów pastoralnych. Konsekwencje takiego stanu rzeczy nie są trudne do przewidzenia. Wedle optymistycznego scenariusza przyszli głosiciele ewangelii będą znali wiele metod i technik oddziaływania i przekazywania dobrej nowiny, tylko nie będą wiedzieć, co mają przekazywać. Co więcej, ten ponury scenariusz może się okazać „optymistyczny”, gdy się uwzględni powszechną praktykę nauczania „pastoralnych” przedmiotów w sposób nie-pastoralny, tzn. od katedry. Może bowiem być i tak, że wyuczone techniki, z trudem doniesione na egzamin, ulecą zaraz po skończeniu studiów. Reforma rozkładu edukacji seminaryjnej, powstałego w czasie ograniczonego dostępu do podręczników i znikomego wpływu telewizji

na potencjalnych studentów, nie może się ograniczyć do „kosmetycznych” i kontrowersyjnych poprawek.

Jest w nas potrzeba rozumienia siebie i świata, w którym żyjemy. Postmodernizm jest również jej wyrazem – choć karykaturalnym. Dlatego nie zdoła on zniszczyć autentycznego pragnienia sensu i zrozumienia. Spadkobiercy tradycji Tomasza z Akwinu nie powinni o tym zapominać.

Przypisy

- ¹ Editions Odile Jacobs, Paris 1997.
- ² „Social Text”, nr 46-47 (wiosna/lato 1996), s. 217-252.
- ³ M. Heller, *Przypadek Sokala. Postmodernizm i współczesna fizyka*, [w:] „Tygodnik Powszechny”, nr 19, 1998, s. 8.
- ⁴ „Lingua Franca”, nr 6/4 (May/June 1996), s. 62-64.
- ⁵ M. Heller, *Przypadek Sokala*, art. cyt., s. 8.
- ⁶ Zob. D. Folga-Januszewska, *Pop-art*, [w:] „Wiedza i Życie”, nr 5, 1998, s. 45.
- ⁷ Wspomniana „neutralność” nie jest oceną wartości sztuki ponowoczesnej. W tej sprawie warto posłuchać surowego osądu specjalistów. Zob. np. S. Rodziński, *Sztuka w czasach zamętu*, [w:] „Tygodnik Powszechny”, nr 17, 1998, s. 6.
- ⁸ Kto zdaje sobie sprawę z tych ogólnych tendencji, ten nie rezygnując z możliwości uzasadnień skorzysta z takiej formy przekazu etycznego, który byłby czytelny dla człowieka doby postmodernistycznej. Chrześcijaństwo dysponuje takim środkiem, który zdaje się być obecnie mało doceniany. Są nim „żywoty” świętych. Człowiekowi, którego urzekną wartości „niesione” przez opowieść, łatwiej będzie zdobyć się na wysiłek przyswojenia sobie teorii uzasadniającej wybór dostrzeżonych wartości.
- ⁹ J. Bocheński, *Wspomnienia*, Kraków 1993, s. 94.
- ¹⁰ A. Kenny, *A Path from Rome*, Oxford 1985, s. 51.
- ¹¹ Augustinus, *Epistola 7 ad Marc.*, PL 33, s. 588. Por. tenże, *De Genesi ad litteram*, I, 19-20; PL 34, s. 260n.
- ¹² STh 1, q. 32, a. 1.
- ¹³ J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, Kraków 1966, s. 104.
- ¹⁴ *Message of His Holiness Pope John Paul II*, [w:] R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne (eds), *Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding*, „Vatican Observatory”, Vatican City State 1988, s. M13.