Przegląd Tomistyczny, t. XVIII (2012), s. 229–238
ISSN 0860-0015

*Michał Mrozek OP*
Instytut Tomistyczny, Warszawa

# KONIEC PRAWDY ABSOLUTNEJ?

Dzieło Tomasza z Akwinu, jednego z największych umysłów Kościoła, doczekało się niedawno kolejnej próby interpretacji, podjętej przez Tadeusza Bartosia. Proponuję przyjrzeć się uważniej jednej z ostatnich książek tego autora, noszącej tytuł *Koniec prawdy absolutnej*[1]. Święty Tomasz zostaje nam tutaj ukazany jako zapoznany prekursor postmodernizmu oraz zdecydowany wróg wszelkich doktrynalnych ujęć absolutnej prawdy. Szczególnie gorzkie słowa Autor kieruje pod adresem tomistów, jednoznacznie się od nich odżegnując; w zamian zapowiada oczyszczone, i tym samym głębsze, odczytanie oryginalnej myśli św. Tomasza (5).

Na początek warto zwrócić uwagę na swoiście złożony stosunek Bartosia do myśli św. Tomasza. Autor omawianej książki łączy dwie skrajności: przekonanie o wyjątkowej wartości myśli św. Tomasza z jej radykalną krytyką. I tak z jednej strony Akwinata zostaje ukazany jako genialny intelektualista, dla którego warto tracić czas. Dowodem tego niech będzie twórczość Tadeusza Bartosia: od tłumaczeń dzieł Akwinaty do próby odczytania go na nowo[2]. Oczyszczone i wolne od ideologii przedstawienie św. Tomasza jest szczerze wyrażaną intencją Autora *Końca prawdy absolutnej* (30). Celem tej pracy jest „zniesienie barier interpretacyjnych", które nie pozwalają na głębsze zrozumienie myśli św. Tomasza oraz wyrażenie jej komunikatywnym językiem (30–31). Bartoś staje w pozycji przewodnika w zgłębianiu Tomaszowych tekstów i dokonywaniu ich właściwej

---

[1] T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej*, Warszawa: Wydawnictwo AB, 2010.

[2] Bartoś przełożył tak ważne dzieło św. Tomasza, jakim jest *Komentarz do Ewangelii Jana*, liczący około 1200 stron (Kęty: Antyk, 2002). Poświęcił Akwinacie następujące książki: *Tomasza z Akwinu teoria miłości. Studium nad komentarzem do księgi „O imionach Bożych" Pseudo-Dionizego Areopagity* (Kraków: Homini, 2004); *Metafizyczny pejzaż. Świat według Tomasza z Akwinu* (Kraków: Homini, 2006), omawiany *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*. Częste odwołania do Tomasza można znaleźć także w publicystyce Bartosia; szczególnie warto przywołać najważniejsze artykuły zebrane w książce *Wolność, równość, katolicyzm* (Warszawa: Wydawnictwo AB, 2007), gdzie można znaleźć m.in. artykuł zatytułowany *Gdy sumienie nakazom przeczy*, opublikowany pierwotnie w „Gazecie Wyborczej" 14 listopada 2003.

interpretacji, w opozycji do ujęć, które czynią z myśli Tomasza narzędzie ideologicznej walki (31).

Z drugiej jednak strony Bartoś dokonuje na tyle daleko idącej krytyki Akwinaty, że rodzi się wątpliwość, czy w ogóle średniowieczne teksty Tomasza mają nam dzisiaj coś wartościowego do zaoferowania. Pisze bowiem Bartoś: „wiele wskazuje, iż Tomaszowa synteza na głębszym poziomie jest porażką" (152). Ze względu na filozoficzne niespójności skłonny jest uznać myśl Tomasza nie tyle za „wielką syntezę", ile raczej „wielką kompilację" (461, przypis 113). Różne elementy składają się na tę „porażkę". „Średniowieczna zasada autorytetu sprawiała, że w wielu kwestiach występuje Akwinata raczej jako pasywny i bezrefleksyjny propagator obiegowych opinii" (32–33). Innym elementem jest wewnętrzny konflikt założeń, takich jak na przykład „nieciągłość optyki neoplatońskiej i arystotelesowskiej w myśli Tomasza" (461, przypis 113). „Nie mogło udać się pogodzenie do końca narracji biblijnej z metafizyką grecką. Ofiarą była narracja biblijna" (152). Wreszcie, według Bartosia, Tomasz dążył do spójności dyskursu (468), choć nie zbudował spójnego systemu (5). Tomaszowy sposób postrzegania świata zostaje porównany do wizji „humanitarnego więzienia" (sic!, 106) oraz powiązany dalej z obrazem platońskiej jaskini. A oto uzasadnienie: „Paradygmat neoplatoński zostaje zachowany u Tomasza w stanie prawie nieskażonym, a inspiracja biblijna niewątpliwie także skłania do takich interpretacji" (106). Bartoś swobodnie łączy ze sobą podziw dla Akwinaty z jego krytyką, nie dbając o konsekwencję.

Bartoś zwraca uwagę na wewnętrzne nieścisłości w myśleniu Akwinaty, skoro ten „nie podkreślał immanentnych aporii swojego systemu, choć także szczególnie ich nie ukrywał" (468–469). Trudno powiedzieć, co dokładnie Bartoś ma tutaj na myśli. Jeśli Akwinata ich nie ukrywał, to znaczy, że doskonale zdawał sobie sprawę z ograniczonej spójności własnego dzieła, co z postmodernistycznego punktu widzenia byłoby pochwałą. Zarazem jednak Bartoś odmawia Tomaszowi tej krytycznej samoświadomości: „nie dociekał następstw własnych tez, które prowadzą do paradoksów, nie badał aporii rodzących się wtedy, gdy próbuje się ujmować skończonym umysłem nieskończone Bycie" (110). Bartoś z jednej strony chwali apofatykę Tomasza, podając ją za wzór właściwego i świadomie krytycznego myślenia i orzekania o Bogu, co pozwala mu ukazać Akwinatę jako prekursora postmodernizmu. Z drugiej jednak strony przypisuje Tomaszowi nieświadomość aporii i pomijanie problemów wynikających z apofatycznego orzekania, które dopiero następcy Akwinaty, przede wszystkim autor omawianej pracy, po Mistrzu Eckharcie i Mikołaju z Kuzy, podjęli w szerszym zakresie i na głębszym poziomie (110–111).

Tomasz grzeszył zatem prostoduszną nieświadomością ograniczeń i uwikłań swojego systemu, a zarazem nie krył się ze świadomością tych trudności. Bartoś chwali go i gani, podziwia i pobłaża, jest dumny z jego myśli i się jej wstydzi. Do czego dąży? Być może tym, co ma się ostać po tej krytyce, jest szukanie inspiracji wywodzącej się z zamiłowania autora *Końca prawdy* do „pęknięć", skoro „w miejscach nieciągłości rodzą się pytania istotne" (5). Może więc Bartosiowi w istocie nie chodzi o naukową krytykę św. Tomasza? Wymagałoby to znacznie staranniejszych analiz tekstów Akwinaty w ich historycznym kontekście oraz precyzyjnego ustosunkowania się do badań współczesnych autorów, nie poprzestając na luźnych skojarzeniach i częstym sygnalizowaniu pokrewnych ujęć za pomocą ogólnikowego „w tym samym / podobnym duchu".

W istocie Bartoś sygnalizuje po prostu osobistą wyższość nad Akwinatą. Ma ona wynikać między innymi z perspektywy czasowej: „Prawdą jest też, że dostrzegać niespójność myśli jest tym łatwiej, im więcej czasu upłynie od jej sformułowania. Mamy więc już prawie siedemset czterdzieści lat przewagi" (sic!, 326). Intrygujące jest to, jak Bartoś rozumie słowo 'prawda' otwierające stawianą przez niego tezę, tym bardziej że ma ona charakter dogmatu. Ogólne bowiem przesłanie jego książki jest dokładnym zaprzeczeniem zarówno tej tezy, jak i wszelkich dogmatów. Jeśli nie ma żadnych trwałych idei, wobec tego upływ czasu nie ma najmniejszego znaczenia. A jeśli jest inaczej, to wchodzimy na niebezpieczny dogmatyczny teren podpadający pod ostrze krytyki skierowanej przeciw tomistom. Może owi tomiści winni znaleźć nieco więcej zrozumienia u Bartosia, skoro każda interpretacja jest jednakowo ulotna i chwilowa? Wspomniane kryterium coraz korzystniejszej filozoficznie perspektywy czasowej ma sens tylko przy założeniu stałego rozwoju naszej wiedzy, czegoś w rodzaju budowania wiecznej filozofii, w której dzięki wysiłkowi kolejnych pokoleń jesteśmy zdolni do weryfikowania pewnych tez na podobieństwo rozwoju i postępu naukowego i technicznego. Niech to wystarczy tytułem ogólnego przedstawienia ambiwalentnego, jako się rzekło, stosunku Bartosia do Akwinaty.

Z pewnością natomiast należy uznać przewagę komunikatywnego języka Tadeusza Bartosia nad suchym językiem scholastycznych analiz św. Tomasza[3]. Nic dziwnego. Kluczową sprawą dla Bartosia jest wyczucie czasu, w którym żyjemy, oraz wyrażenie jego ducha i paradygmatu w przystępny i atrakcyjny sposób. „Idzie więc o taką hermeneutykę niektórych pojęć słownika filozoficznego Akwinaty, która odsłoni ich wartość w spotkaniu z duchem ponowożytności" (30). Bartoś dzieli się swoją wrażliwością, próbując dotrzeć do współczesnego człowieka tam, gdzie on jest, wywołać w nim rezonans, pobudzić, poruszyć, sprowokować, wciągnąć w rozmowę na temat przeczytanych lektur, rozumienia

[3] Por. M. Paluch, *Dlaczego Tomasz*, Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2012, s. 20–21.

świata i siebie. Osnową tej rozmowy jest postmodernistyczny światopogląd, wokół którego tworzy się barwny kobierzec poglądów, refleksji, inspiracji, także tych wydobywanych z Akwinaty i przekładanych na współczesny język.

Z tego powodu trudno jednoznacznie określić formę literacką książki Bartosia. Dużo w niej popularyzatorskiego, filozoficznego eseju, który ma trafić pod strzechy: skojarzenia, przerzucone mosty między myślicielami i książkami, zabawne i paradoksalne powiedzenia, pełne swobody i aluzji. Jest to zarazem praca naukowa, zawierająca elementy osobistego wyznania poglądów i, co jeszcze ciekawsze, żarliwego sporu o ten światopogląd. Autorowi towarzyszy przekonanie, że jego praca stanowi udaną próbę — w przeciwieństwie do prac tomistów posługujących się szkolnym żargonem — aktualnej, dogłębnej oraz przemawiającej do dzisiejszego czytelnika interpretacji Akwinaty. Jest to więc pochwała postmodernizmu jako postawy odnoszącej światopoglądowy sukces, którego św. Tomasz okazuje się zapoznanym prekursorem i protagonistą.

Wstęp i zakończenie odbiegają co do stylu i formy od pozostałej części książki: jak gdyby tworzyły oprawę pochodzącą z nieco innego, bardziej literackiego świata, oczywiście wewnątrz specyficznej Bartosiowej poetyki. Jednocześnie zawierają one najbardziej osobiste wyznania autora. Zasadniczą część książki stanowi natomiast rozbudowana i przypominająca naukową rozprawę apoteoza postmodernizmu, w którego ramy próbuje się wpisać św. Tomasza. Strategią Bartosia wydaje się osnuwanie różnych tematów na kanwie świadomości człowieka postnowoczesnego, aby jak najciekawiej opowiedzieć i wyrazić wyznawany przez siebie światopogląd: „Intencją tego przedsięwzięcia badawczego jest takie zaprezentowanie myśli Akwinaty, by mogła ona przemówić zrozumiałym dziś językiem, aby znieść bariery interpretacyjne" (30). Jest to zatem tworzenie kolażu idei na wcześniej założonym, światopoglądowym aksjomacie niewyrażalności ostatecznej prawdy oraz jej ciągłej zmienności, co staje się zarówno przesłaniem, jak metodą. Ten przekaz zostaje rozciągnięty na różne domeny życia, i jest odmieniany przez szereg autorów i tematów, bez jakiegoś jednolitego metodologicznie zaplecza lub naukowych, jednoznacznych założeń.

Bartoś otwarcie przyznaje, że prowadzi czytelnika swego rodzaju bezdrożami metodologicznymi. Negując bezzałożeniowość, prowadzącą do uprzywilejowanego i ostatecznego punktu widzenia[4], postuluje: „Wobec powyższego, zgodnie z zasadami hermeneutycznego kręgu, możemy raczej dokonać przeglądu możliwych interpretacji pojęcia prawdy u Akwinaty, przy różnych, wariantowo dobieranych przedzałożeniach, aniżeli podać jedno kompletne wyjaśnienie" (53). Bartoś odsłania tutaj swoją „metodę" wobec tekstów św. Tomasza: odczytuje

[4] „Bezzałożeniowość, owa bezpośredniość wglądu definitywnego, której szukali z zapałem Kartezjusz i Husserl, nie istnieje. To niebezpieczna iluzja, skłaniająca do poszukiwania absolutu w tym, co nieabsolutne, totalizująca i podatna na totalitaryzm myślenia" (s. 52).

go przez pryzmat zmiennych założeń, bez podania jakiegoś wyższego kryterium ich wyboru, może z wyjątkiem wskazanej już powyżej potrzeby rezonansu i sprowokowania czytelnika do refleksji i reakcji. Jakkolwiek Bartoś jest także świadomy problemów, jakie wynikają z uwikłania we własne czasy: „Tak bardzo człowiek jest częścią czasów, które go kształtują, że nie potrafi wznieść się ponad owe najogólniejsze i nieuchwytne zależności, które stanowią jakby »pierwsze — nieuświadomione — zasady jego myślenia«" (315), to jednak nie wydaje się odnosić tej zasady do siebie. Zastosowanie bowiem tej zasady do własnej metody badawczej musiałoby zrodzić więcej metodologicznej ostrożności w ocenie cudzych poglądów i sposobów odczytania św. Tomasza. W końcu każdy wariant lektury powinien być jednakowo dobry, skoro z zasady jest chwilowy i cząstkowy.

Bartoś nie wydaje się nakładać na siebie takiego ograniczenia, więc dokonuje radykalnych ocen, nie tylko zresztą wobec potępianych *en bloc* tomistów. I tak na przykład krytykuje ontologię i użycie metafizycznej analizy Boga, proponując proste rozwiązanie dylematu przez „przypomnienie dróg orzekania teologicznego, które znoszą jednoznaczności w wypowiedziach o Bogu" (396). Celem jest tutaj przekroczenie „uprzedmiotawiającego języka ontologii", aby „ocalić te sensy myśli Tomasza, które zasługują na uwagę" (396). Dlaczego jednak pewne teksty zasługują na uwagę, a inne są pomijane, pozostaje tajemnicą Autora *Końca prawdy absolutnej*. Być może należy patrzeć na to w świetle intencji całej książki, czyli przystawalności tych prawd do gustu współczesnego czytelnika. Tak czy inaczej, ontologiczne próby uprawiania teologii, które prowadzą do jednoznacznych interpretacji dogmatów, Bartoś ocenia z góry za niewłaściwe. Trudno zrozumieć, jak pogodzić to z postulowanym przez św. Tomasza naukowym *par excellence* charakterem teologii oraz metodą polegającą na udzielaniu na każde pytanie możliwie dokładnej i jednoznacznej odpowiedzi. Jest to też o tyle zdumiewające, że skoro Bartoś postuluje równouprawnienie i pluralizm hermeneutycznych interpretacji, to nie powinien, jak to czyni, tak radykalnie odrzucać żadnego ujęcia. Każda anatema wynika bowiem zawsze z jakiegoś dogmatu, który jednostka wykluczona w taki czy inny sposób narusza.

Co zaś się tyczy teologii i komunikatywności jej języka — dziwi podejmowanie tego tematu przez Bartosia: wszak nie powinno się oceniać teologa oraz jego sposobu wypowiedzi z perspektywy *stricte* filozoficznej, co więcej, agnostycznej. Bartoś jednak nie stroni od wydawania sądów na bazie różnych, wykluczających się perspektyw. Trzymając się podanego przykładu: mamy tutaj negację ontologii w oparciu o filozofię dialogu, ze względu na jej nieprzystawalność do osobistego doświadczenia Boga (396). Bartoś jednak neguje także wszelkie doświadczenie religijne ze względu na przyjmowaną przez siebie koncepcję teoretyczną (czyż nie ontyczną?) oddzielenia Boga i świata. „Prawda

odwieczna pozostaje wtedy faktycznie »w zaświatach«, w tym świecie zaś borykamy się jedynie z prawdami zmiennymi i czasowymi" (87). Posiłkując się autorytetem Gianniego Vattima, Bartoś radykalizuje postulat desakralizacji świata, obejmującej „świat ludzi […] kapłanów, systemów liturgicznych" (337). Jest to radykalne przeciwstawienie Boga i świata, prawdy absolutnej i stworzonej, niezmienności i zmienności. Jest to *nolens volens* ontologiczny opis rzeczywistości Boga i świata, który Bartoś zakłada w swoim podejściu. Oscylując między teorią i doświadczeniem, Bartoś czasem argumentuje na korzyść jednej perspektywy, podczas gdy w innym kontekście argumentuje na korzyść drugiej. Doświadczenie jest dla niego argumentem za zniesieniem ontologicznie uprawianej teologii, a zarazem w imię niepoznawalności Boga proponuje on dogłębną rewizję praktyk religijnych, z rygorystycznym postulatem rezygnacji z wszelkich dogmatycznych twierdzeń.

Przy hermeneutyce zmiennych wariantowo założeń uzasadnione staje się pytanie, czym miałaby się ona różnić od zwykłej swobody i dowolności interpretacyjnej. Zmienność paradygmatów i prawd otwiera przed nami zupełnie nieograniczony swobodny tok rozumowań i analiz, które nie muszą — w imię tak rozumianej metody — być nawet racjonalnie uzasadnione i spójne, skoro podstawiamy zmienne dane. Ponadto z powodu ciągłej zmienności te same poglądy i opinie mogą być raz takie, a raz inne.

Tytułowe hasło „Koniec prawdy absolutnej" jest wieloznaczne. Czasem, mówiąc o prawdzie, Bartoś odnosi ją do Boga (80), a czasem do religijnych doktryn, które postrzega jako źródło przemocy (39). Jest to także prawda rozumiana w odniesieniu do czegoś wiecznego i niezmiennego „w naszej ubogiej doczesności" (259), co zbliża się do klasycznego rozumienia prawdy. Wszystkie te znaczenia są zanegowane przez Bartosia. Głosząc koniec prawdy absolutnej, Bartoś postuluje przede wszystkim konieczność uznania radykalnej niepoznawalności Boga. Od czasu do czasu daje na kartach swojej książki wyraz moralnej powinności rewolucyjnego zniesienia wszelkich sztywnych doktryn i instytucji religijnych (40). Neguje on wreszcie istnienie jakiejkolwiek trwałej prawdy w ludzkim życiu (263): „Stąd bronić trzeba tezy, że wszelka prawda (z wyłączeniem radykalnej transcendencji) jest zmienna, czasowa i przygodna" (280); „Jak już wielokrotnie powtarzaliśmy, prawda jest zmienna w tym sensie, że zmieniają się stany rzeczy i sądy te stany rzeczy wyrażające" (302). Jest to całkowita płynność wszelkiego odniesienia do prawdy.

W ten sposób Bartoś wyraża swój postmodernistyczny światopogląd polegający na odrzuceniu wszelkiej trwałości i jakiegokolwiek absolutnego punktu odniesienia w stworzonej rzeczywistości. Radykalizm tego stanowiska dobrze podsumowuje ostatni podrozdział: „Taniec pustki". Jest on wyrazem czegoś w rodzaju mistyki irracjonalnie rozumianej wolności: nicości, niepamięci, wolności

od wszelkich ograniczeń (531–533). Można w tym dostrzec jakieś ogromne pragnienie nieograniczonej wolności, które chce wyrwać się absolutnie z wszystkiego. Droga do wolności staje się synonimem celu ostatecznego, osiągniętego poprzez zerwanie wszelkich więzów między „ja" i światem, a nawet między sobą i własną tożsamością. Chodzi o to, aby już nic nie ograniczało absolutu znalezionego w samym sobie, absolutu wolności. W podręcznikowy sposób wypełniają się tutaj wszystkie charakterystyczne cechy tego modelu wolności, który od nominalizmu Ockhama zawładnął europejską wyobraźnią i zasłonił klasyczne rozumienie wolności reprezentowane przez Tomasza[5]. Obecne są też dobrze znane konsekwencje praktyczne i teoretyczne tego stanowiska, np. woluntarystyczne rozumienie Boga: „[Stwórca] sam jest Sprzecznością *par excellence*. Nie jest jednak poddanym sprzeczności, raczej jest jej Panem" (110).

Jeśli chodzi o założenia światopoglądowe, Bartoś, przy całym swoim krytycyzmie np. wobec tomizmu, sam pozostaje pozytywnie i bezkrytycznie nastawiony do kultury współczesnej i jej założeń, a postmodernizmu w szczególności. Metodologicznie tworzy to o tyle kłopoty, że czytając św. Tomasza „w okularach postmodernisty" (13), natrafiamy na cały szereg trudności. Można oczywiście bronić tego rodzaju lektury w imię programowych założeń samego postmodernizmu: „Spójność nauki według postmodernistów nie jest wymagana"; „Wystarczy samo przebywanie naukowców ze sobą i rozmawianie" (za Wikipedią). Trudno jednak wówczas zrozumieć naukowość tak rozumianego przedsięwzięcia, może oprócz, wspomnianego wyżej, „ułatwiania komunikacji". Czy możliwy jest jednak rzetelny naukowy wywód bez żadnych punktów odniesienia i założeń? Niespójność założeń jest źródłem krytycznych ocen filozoficznie rozumianego postmodernizmu. Na przykład Andrzej Bronk w artykule *Krajobraz postmodernistyczny*, próbując uchwycić, „czym jest [postmodernizm] i jak nazwać to, co robią i głoszą postmoderniści", zauważa: „Dużo tu uproszczeń i ogólników, przemieszania opisu z wyjaśnieniem, faktycznego stanu rzeczy z normą, diagnozy z oceną oraz generalizujących, nie dających się kontrolować przepowiedni na temat dalszych losów kultury i cywilizacji zachodniej"[6]. Bronk pokazuje tamże następujące przykłady braku konsekwencji w postmodernizmie, który:

- „Wyrzekając się filozofii, właśnie ją uprawia, minimalizując wszakże jej zadania i zmieniając stawiane wymogi;
- ogłaszając koniec wszelkich ideologii (metanarracji), czyni to z pozycji własnej ideologii — postmodernistycznej;

[5] Por. S. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze, 1994, szczególnie rozdz. XIV „Wolność obojętna wobec wartości u podstaw moralności zbudowanej wokół powinności", s. 299–320.

[6] „Ethos", 33–34 (1996), s. 97.

– poddając totalnej krytyce rozum, zwłaszcza oświeceniowy, dokonuje tego w imię m.in. rozumu, tyle że postmodernistycznego;
– podnosząc zasadę autonomiczności każdej gry językowej, nie stosuje jej do moderny, którą krytykuje i odrzuca jako metanarracyjną mistyfikację;
– krytykując humanizm i bytowo wyróżnioną pozycję człowieka, równocześnie przypisuje mu wolność i podnosi ją do naczelnej wartości postmodernistycznej;
– dokonując destrukcji oświeceniowego pojęcia wolności, czyni to właśnie w imię postmodernistycznej, absolutnie pojętej wolności, doprowadzając w ten sposób oświeceniową subiektywizację filozofii do skrajności".

Ten dłuższy cytat dobrze opisuje trudności, których Bartoś nie wydaje się świadomy. Ów brak krytycznej autorefleksji jest, jak się wydaje, jego największą słabością. W imię metodologicznej konsekwencji musiałby bowiem przyjąć, że po prostu nikt nie jest w stanie stwierdzić, jak to jest — lub nie jest — z prawdą absolutną. Postulat końca prawdy absolutnej niesie w sobie sprzeczność: sam ma charakter absolutnego stwierdzenia. Jeśli jednak Archimedesowym punktem oparcia Bartosia jest jego pragnienie trafienia do współczesnego człowieka, to wówczas łatwiej zrozumieć jego krytykę Tomasza. „Czy myśl Tomasza przy uwzględnieniu wszystkich ograniczeń i specyfiki swej epoki, potrafi przemówić dziś w sposób interesujący dla współczesnego człowieka?" (17) Próba wyłowienia z pism św. Tomasza kilku atrakcyjnych elementów użytecznych dla wsparcia postmodernistycznego światopoglądu prowadzi do raczej karkołomnej wycinanki Tomaszowych poglądów. Jeśli to „sukces" i komunikatywność postmodernistycznego paradygmatu jest powodem jego przyjęcia przez Bartosia, to ze św. Tomasza ocali on wyłącznie to, co z tym paradygmatem zgodne, oraz pominie lub oceni negatywnie wszystko inne.

Gdyby szukać ogólnego rodowodu postmodernistycznych poglądów w mniej odległej przeszłości, warto wspomnieć o ciekawej pracy Marguerite Peeters, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej*[7]. Autorka, przyglądając się procesom globalizacyjnym ostatnich dziesięcioleci, dostrzega bliski związek między przewrotem kulturalnym lat sześćdziesiątych a postmodernizmem. Peeters wskazuje między innymi na ciekawy a zarazem niepokojący proces świadomego i ideologicznego przekształcania języka w określonych celach często powiązanych z potężnymi wpływami politycznymi i gospodarczymi. Jej analizy pokazują dwa istotne wątki w postmodernizmie. Po pierwsze jest on swego rodzaju filozoficznym uzasadnieniem przełomu w kulturze ostatnich dziesięcioleci wraz

[7] M.A. Peeters, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy działania*, tłum. G. Grygiel, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 2010.

z towarzyszącym mu procesem odcinania się od wcześniejszej tradycji i niesionych przez nią wartości w imię subiektywnie i spontanicznie rozumianej wolności. Po drugie można wskazać na związki między postmodernistycznym językiem oraz określonymi interesami wielkich firm, które czerpią z dekonstrukcji zwykłych ludzkich wartości w różnych społeczeństwach i rejonach świata wymierne zyski.

Abstrahując od tego, czy intencją Bartosia jest promowanie tego rodzaju procesów, chciałbym tylko wyraźnie podkreślić, że światopogląd przez niego przyjmowany i głoszony nie przeciwstawia się w tym wypadku w najmniejszym stopniu realizacji ponurego scenariusza wydarzeń opisywanego przez Peeters. Poglądy prezentowane przez Bartosia zastosowane w praktyce niosą bowiem dekonstrukcję zwyczajnych ludzkich trwałych wartości, oraz z drugiej strony podane przez niego kryteria raczej dekonstruują, niż wspomagają naszą krytyczną zdolność rozeznania przemian zachodzących w naszej kulturze i społeczeństwie. Nowy paradygmat proklamuje, jak trafnie zauważa Peeters, pewien specyficzny sposób mówienia, oddalający się od tradycyjnego, konkretnego opisywania rzeczywistości na rzecz konstruowania bardzo ogólnikowych opisów i diagnoz, które nie są pomocą w procesie praktycznego poszukiwania prawdy i rozwiązywania konkretnych problemów naszego życia społecznego, kulturalnego czy osobistego. Jest to taki rodzaj formalnego zatrzymania się na poziomie krytyki, zabawy słowem, erudycyjnej dekonstrukcji, tworzących razem rodzaj retorycznej perswazji, z której niewiele więcej wynika poza samą dekonstrukcją, sofistyczną krytyką uporządkowanego myślenia i promocją postmodernizmu. Dyskurs ten odsłania swoją jałowość, jeśli spróbować zastosować go do konkretnych problemów niesionych przez życie, takich jak rosnąca potrzeba psychologicznej pomocy czy zagubienie męskiej i kobiecej tożsamości dorosłych już osób, które czują się niezdolne do podejmowania wielkich życiowych decyzji z ich konsekwencjami rozciągającymi się na całe życie.

Książka Bartosia wydaje się owocem postrzegania rzeczywistości w postmodernistycznym zwierciadle: w nim wszystko zmienia swoje proporcje i kształty. Wszystko jest w nim przejawem chwilowych złudzeń i przekonań, wszystko jest tańcem i iluzją. Jest to salon luster, w którym to, co było przed chwilą wielkie, za chwilę staje się małe oraz zostaje odrzucone i zanegowane. Jest w tym głębokie pragnienie całkowitej i boskiej wolności, która zamienia się w iście dionizyjski i donikąd nieprowadzący korowód.

Wartość analiz tekstów św. Tomasza wydaje mi się mocno ograniczona przez fakt czytania ich w zbyt jednostronnym świetle. Jest to bowiem niekończące się dowodzenie niezdolności człowieka do poznania jakiejkolwiek trwałej prawdy o Bogu czy o świecie. Bartosiowi chodzi o wykazanie bliskości Tomasza i postmodernizmu, co zakłada na samym początku i czego stara się dowieść; być może

jest to kolejne kryterium oceny tekstów mistrza z Akwinu. Kwestie metodologiczne nie ogrywają tutaj znaczącej roli: w punkcie wyjścia (8) zostają podporządkowane dążeniu do dekonstrukcji, zniszczenia i rozkładu oraz zmienności założeń, które nie muszą do siebie pasować. Trwałe natomiast jest w książce Bartosia bezkrytyczne odwoływanie się do współczesności i światopoglądu postmodernistycznego, z którego tworzy on swoistą syntezę, oraz wrogość do tomizmu w uproszczonej wersji i do wszelkich ideologii walczących w imię prawdy. W imię czego natomiast Bartoś z nimi właśnie walczy, trudno określić w taki sposób, który nie naruszałby jego własnych założeń i postulatów.

Jeśli chodzi natomiast o język, przystępność, grę słów, aforyzmy, paradoksy — jest to prawdziwa kopalnia stwierdzeń błyskotliwych, śmiesznych, ciekawych i prowokujących. Niech ostatnie zdanie i podsumowanie należy do samego Bartosia: „Jest to droga, powiedzielibyśmy dziś, hermeneutycznych kręgów, czy też — duchowa droga człowieka ku coraz pełniejszej świadomości świata, siebie i swego losu, rozpisana w języku przedmiotowej analizy struktury bytowej kosmosu. To droga ducha stykającego się ze światem symboli" (526).

mrozekop@dominikanie.pl

## A CRITICAL ASSESSMENT OF A BOOK BY TADEUSZ BARTOŚ ENTITLED *KONIEC PRAWDY ABSOLUTNEJ* (*THE END OF ABSOLUTE TRUTH*)

### Summary

This article is a critical assessment of a book by Tadeusz Bartoś entitled *Koniec prawdy absolutnej* (The End of Absolute Truth). Bartoś's intention is to free Aquinas from Thomists' overly scholastic interpretation of his work and to present the medieval theologian as a precursor of postmodernism.

Bartoś's relationship to Saint Thomas is ambivalent. Although he affirms the genius of Aquinas, and in particular the value of his apophatic theology, Bartoś criticizes Thomas for, among other things, the inconsistency and even failure of the synthesis he attempted.

Bartoś cares about reaching the contemporary person, who has a postmodern sensibility. He thus denounces Thomists and, more generally, the abuses which arise from the belief that one can possess absolute truth. Bartoś affirms the value of the leading postmodernist thinkers and the notion of the end of metanarratives.

This article's critique of Bartoś's book focuses on the weaknesses of the postmodern worldview he adopts. To Bartoś apply all of the observations that A. Bronk has made of the methodological and substantive problems of postmodernism. The foremost of these is a lack of critical perspective on postmodernism's own philosophical postulates. Bartoś does not undertake such critical reflection, nor does he seem to recognize the need for it. He appears unaware that his own critique of others' positions, which is often ambiguous and authoritarian, emerges from a dogmatic position not subject to the radical relativity and impermanence he applies to others' views. Bartoś tries to assert general truths and make assessments of the history of Thomism that are in some sense objective while denying others the right to do the same. The ideas advanced by Bartoś could lead, in practice, to an uncritical acceptance of the worldwide cultural revolution now being carried out in the name of postmodernism, which, as M. Peeters has pointed out, is driven by ideology and threatens human freedom and culture in the broad sense.

Bartoś's book is an interesting example of a superficial reading of Saint Thomas. Its arguments may become part of the eclectic mix of postmodern ideas. Yet it is essentially a deconstruction of the theology of Aquinas and his belief in the truth revealed by Christ. Any ultimate truth is submerged by Bartoś in the quicksand of apophatic skepticism. He attempts to convince his readers of the necessity of rejecting a priori any possibility of the revelation of ultimate truth. That would include, among other things, the mystery of the Incarnation.