

Ks. Jacek GRZYBOWSKI

ŹRÓDŁA WSPÓŁCZESNYCH PRZEMIAN KULTUROWYCH SPOŁECZNO-RELIGIJNE INTUICJE JACKA WORONIECKIEGO OP

Treść: 1. Błędy poznawcze i ich konsekwencje społeczne; 2. Aktualność intuicji o. Woronieckiego – konsumpcjonizm i sakralizacja kultury; 3. Autonomia moralna jednostki; 4. Naiwna nadzieja społecznej rozumności; 5. Pragmatyzm – ostateczna instancja społeczna; 6. Wychowanie jako nadzieja kultury.

Słowa kluczowe: Woroniecki Jacek, etyka, prawda, Rorty Richard, Habermas Jürgen, relatywizm, kultura, pragmatyzm, racjonalizm, religia, wychowanie

Keywords: Woroniecki Jacek, ethics, truth, Rorty Richard, Habermas Jürgen, relativism, culture, pragmatism, rationalism, religion, breeding

W twórczości o. Jacka Woronieckiego wielkiego dominikanina, duszpasterza i nauczyciela wiary, żyjącego w pierwszej połowie XX, szczególne miejsce zajmują rozważania na temat trendów kultury i ich wpływu na kształt życia społecznego i religijnego. Woroniecki, etyk i teolog, w swojej refleksji wiele miejsca poświęcił analizie inspiracji, jakie doprowadziły do zrodzenia się dwudziestowiecznych trendów kulturowych. W swoich książkach, między innymi *Katolickiej etyce wychowawczej* i *U podstaw kultury katolickiej*, analizował tendencje i nurty, jakie wpływały na ówczesne postawy społeczeństwa polskiego. Rozważania o. Jacka były próbą wskazania źródeł charakterystycznych cech kształtującego się społeczeństwa, a zarazem stanowiły wezwanie do swoistej czujności wobec dominujących tendencji filozoficzno-społecznych i rodzących się na ich kanwie postaw konfesyjnych i wspólnotowych. Szczególną uwagę dominikanin poświęcił wadliwym cechom polskiej religijności. Zdefiniował je jako fideizm, sentymentalizm i intelektualizm moralny.¹

1. Błędy poznawcze i ich konsekwencje społeczne

Swoje przemyślenia polski dominikanin stara się oprzeć o najważniejszą, według niego, cechę jaka winna charakteryzować ludzką refleksję i działanie – o obiektywizm. Woroniecki ma oczywiście na myśli obiektywizm tradycji filozoficznej sięgającej Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu – realistyczny konceptualizm – w którym intelektu-

¹ Por. I. Z. BŁESZYŃSKA, *O. Jacek Woroniecki, dominikanin – wychowawca – patriota, 1878-1949*, Lublin 2006, 71; J. WORONIECKI, *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002, 29-37; TENŻE, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II, *Etyka szczegółowa*, cz. 2, Lublin 1995, 103. W *Przewodniku po literaturze religijnej dla osób pragnących pogłębić swe wykształcenie w dziedzinie wiary katolickiej* (Lwów-Włocławek 1914, s. 11), autor wymienia sentymentalizm, fideizm i modernizm.

alne poznanie polega na uzgodnieniu pojęć z istniejącymi rzeczami. Uważa, że takie stanowisko poznawcze jest warunkiem postawy, którą nazywa także zmysłem bądź instynktem katolickim – *sensus catholicus*.² Taki jednak sposób poznania i działania – Woroniecki zwracał na to uwagę w latach międzywojennych – nie jest już dziś powszechny. To, co dokonało się w filozofii nowożytnej, a za jej sprawą również w szeroko rozumianej kulturze, spowodowało dominację tendencji subiektywistycznych. Kartezjusz, Kant, Hegel to filozofowie, którzy poprzez przesunięcie akcentu poznawczego z przedmiotu na podmiot, wprowadzili w kulturę (a zatem całość ludzkich twórczych aktywności) potężny prąd ideowy subiektywizmu i partykularyzmu.³

Woroniecki nie tylko analizuje przyczyny i źródła tych tendencji, ale wskazuje także na skutki, jakie taki rozwój idei spowodował w życiu religijnym Polaków. Uważa bowiem, że w atmosferze subiektywizmu uległo ono głębokiemu spaczeniu. Subiektywizm zabija bowiem ducha służby – a przecież istotą autentycznej religijności jest bezinteresowna służba Bogu, którego człowiek wierzący rozpoznaje jako najwyższe dobro, prawdę i doskonałość. Partykularyzm natomiast traktuje wiedzę i wiarę jak własność prywatną – każe ją zdobywać w oderwaniu od poszukiwań innych – budując w ten sposób własny oryginalny światopogląd.⁴

Oczywiście Woroniecki nie podejmuje jedynie aktu negacji tych postaw. Jako teolog i duszpasterz rozróżnia i analizuje, a jako nauczyciel wiary, podejmuje trud docierania do istoty tych zjawisk, by ukazać zarówno ich przyczyny, jak i skutki. Subiektywizm i partykularyzm rodzą wspomniane już postawy umysłowe i społeczne: sentymentalizm (kierowanie się przez człowieka przy podejmowaniu decyzji niższą władzą zmysłowo-uczuciową), fideizm (wiara odrzucająca sensowność i zasadność pytań rozumem) i moralny intelektualizm (rezygnacja z pracy nad sobą i subiektywizm w decyzjach etycznych).⁵

Według o. Woronieckiego wszystko to ma swe źródła w przemianach światopoglądowych, jakie nastąpiły w czasach nowożytnych. Inspirowane filozoficznie prądy myślowe dały podstawę dla takich – scharakteryzowanych przez dominikanina – postaw społecznych i religijnych. Ich podłożem był sensualizm i empiryzm europejski, a potem niewątpliwie silny wpływ pozytywizmu, zarówno nurtu comptowskiego jak i neopozytywizmu Koła Wiedeńskiego.

Dynamiczny rozwój nauk przyrodniczo-matematycznych w XIX wieku, a wraz z nim osiągnięć techniki i industrializacji, spowodował materialistyczne odwrócenie wartości. Nastąpił proces swoistej „emancypacji” w odniesieniu do wiary i ludzkich przekonań o istnieniu Boga i Jego działania w świecie. Społeczeństwa XIX wieku coraz mocniej dają wyraz temu, że znają tylko jedno panowanie – wolę ludu, jako źródło

² Por. J. WORONIECKI, *U podstaw kultury katolickiej*, dz. cyt., 11

³ Por. J. WORONIECKI, *Z powodu ostatniego dzieła profesora Dziechowskiego*, Lwów 1916, 2

⁴ Por. J. WORONIECKI, *U podstaw kultury katolickiej*, dz. cyt., 13; 17.

⁵ Zob. szerzej: G. WISTUBA, *Koncepcja duszpasterstwa w ujęciu o. Jacka Woronieckiego. Studium historyczno-pastoralne*, praca doktorska napisana na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w Katedrze Teologii pastoralnej fundamentalnej pod kierunkiem ks. prof. dr hab. J. Przybyłowskiego, UKSW, Warszawa 2009 [maszynopis], 203-214.

wszelkich praw i wszelkiej władzy. Obecne w średniowieczu i jeszcze w czasach nowożytnych przekonanie o panowaniu Boga nad światem i obowiązywalności Jego praw w naturze i w ludzkich wspólnotach, przestaje być zarówno oczywiste, niepodważalne jak i obowiązujące.

Woroniecki zdaje sobie sprawę, że taka zmiana światopoglądowa i społeczna dokonała się niewątpliwie pod wpływem ateizmu pozytywistycznego i scjentyistycznego, jako określonych wniosków wyprowadzanych z metodologii i rozwiązań nauk szczegółowych. Poglądy te zrodziły totalizującą regułę metodologiczną obejmującą obszary etyki, moralności i kultury, ograniczając zasięg ludzkiego poznania do możliwości wyznaczanych przez nauki ścisłe. Klimat ateizmu naukowego ujawnił się i oddziałał na ludzką mentalność w trzech porządkach – ontologicznym, gdzie XIX-wieczna nauka propagowała ontologię zasadniczo materialistyczną; teoriopoznawczym, jako próba wyjaśniania świata bez odwoływania się do zasad transcendentalnych i etycznym, w którym postęp teoretyczny i praktyczny nauki i techniki tworzy postęp społeczny jako ostateczne dobro człowieka.⁶ Ludzkie zachowania i działania zaczęły być postrzegane w wymiarach czysto świeckich, a ich podstawę miały odtąd stanowić rozum i wola obywateli. W ten sposób powstaje społeczeństwo i państwowość jako twory o charakterze laickim, porzucające i pozostawiające na uboczu boskie gwarancje opieki i zbawienia. W postoświeceniowej kulturze zachodniej rolę Boga zaczęła grać społeczna utopia demokracji.⁷ Narrację religijną zaczyna się uważać za wyraz mitologicznej wizji świata, określającej Boga jako sprawę czysto prywatną, nie mającą związku z życiem publicznym.⁸

Dopiero uświadamiając sobie te filozoficzne i światopoglądowe procesy, można zrozumieć analizę, jakiej dokonuje Woroniecki. W jego przekonaniu bowiem wadliwe postawy wyrastają z tak ukształtowanego myślenia. W tej perspektywie sentymentalizm jest ucieczką w stronę zachowań irracjonalnych spowodowanych uleganiem woli wbrew racjom rozumu, ale dyktowanych wewnętrznymi odruchami; fideizm rodzajem fałszywej obrony przed naukowo-empirycznymi tezami ateizmu pozytywistycznego a intelektualizm moralny skutkiem zagubienia człowieka w społeczeństwie pozbawionym transcendentnych (a więc obiektywnych) wzorów. Wszystko to zaś przyczynia się do upowszechniania zachowań subiektywistycznych i partykularnych.⁹

Jak wskazują diagnozy o Woronieckiego, postawy polskiego społeczeństwa ukształtowane w czasach zaborów, konfliktów i wojen, mają zatem swoje źródło, z jednej strony w specyficznej sytuacji narodu polskiego i jego charakterologicznych oraz historycznych uwarunkowaniach, z drugiej w tym co stało się w filozofii europejskiej od czasów renesansu.¹⁰ Nastąpił wtedy rozwój takich koncepcji filozoficznych, które niezwykle

⁶ Zob. J. SOCHOŃ, *Ateizm*, Warszawa 2003, 247. Trzeba zaznaczyć, że rozwój i postęp oznaczają tutaj raczej ewolucję, również w dziedzinach moralnych, w przekraczaniu utartych, głównie chrześcijańskich wzorców kulturowych i etycznych.

⁷ Por. R. RORTY, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tł. B. Baran, Warszawa 2009, 49

⁸ Por. J. RATZINGER, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tł. S. Czerwik, Kielce 2005, 18, 50

⁹ Szczegółowej analizie tych postaw dokonuje o. Woroniecki w pracy *U podstaw kultury katolickiej*, dz. cyt., 29-54

¹⁰ Zob. J. WORONIECKI, *Z powodu ostatniego dzieła profesora Zdziechowskiego*, dz. cyt., 13, 17

silnie akcentowały element subiektywistyczny. Zrodziło się przywiązanie filozoficznych idei do samoistności podmiotu poznającego i działającego, wyrażające się w przekonaniu, że człowiek sam może ustanawiać świat wartości i tworzyć sensy rzeczywistości. To oderwanie od kontemplacji bytu, charakterystycznej przecież dla scholastyki, spowodowało jednak utratę filozoficznej mądrości. Ostatecznym skutkiem stał się sceptycyzm wobec rozwiązań metafizycznych i wynikających z tego implikacji dla określonej wizji świata. Europa oddaliła się od żywych źródeł mądrości metafizycznej.¹¹ Wielu intelektualistów zaczęło przekonywać, że nie są już potrzebne osadzone w religii zasady troski o człowieka i wspólnotę. W kształtowaniu życia społecznego można spokojnie się bez nich obchodzić.¹²

Rozważania Woronieckiego dotyczyły sytuacji społecznej społeczeństwa polskiego w XIX i początkach XX wieku. To okres szczególny dla Polski wychodzącej w tym czasie z ponad stuletniej niewoli. W takim, nowo rodzącym się w swej suwerenności i wolności społeczeństwie, polski dominikanin widział zarówno nadzieje jak i zagrożenia dla przyszłych pokoleń Polaków. Jego analizy okazały się trafne – wskazał od razu na błędy wychowawcze i duszpasterskie, jakie zaciążyły na społeczeństwie polskim II Rzeczypospolitej.¹³

Tragizm II Wojny Światowej, a potem lata stalinowskiego i komunistycznego zniewolenia przerwały proces kształtowania nowych pokoleń wolnej Polski.¹⁴ Jednak po roku 1989, w Europie wyzwolonej już z komunistycznego jarzma i uwolnionej od jałtańskiego dziedzictwa, w społeczeństwie polskim, stanowiącym nowy suwerenny naród III Rzeczypospolitej, proces wychowawczy pokoleń rozpoczął się niejako na nowo.

2. Aktualność intuicji o. Woronieckiego – konsumpcjonizm i sakralizacja kultury

Czy rozważania polskiego dominikanina sprzed stulecia mają jakieś znaczenie dla współczesnych religijnych i społecznych zachowań Polaków? Czy można wskazać na konsekwencje błędów poznawczych i wychowawczych jakie w dwudziestoleciu międzywojennym opisywał o. Jacek Woroniecki? Jakie współcześnie proble-

¹¹ Por. J. KALINOWSKI, S. SWIEŻAWSKI, *Filozofia w dobie Soboru*, tł. M. C. Gawrysiowe, Warszawa 1995, 62n.

¹² Por. R. RORTY, *Filozofia jako polityka kulturalna*, dz. cyt., 50

¹³ Potwierdza to prof. Stefan Swieżawski w swych wspomnieniach z młodości i działalności apostołskiej w Stowarzyszeniu „Odrodzenie”, w którym ważną rolę pełnił również o. Woroniecki. To on uczył wtedy młodych ludzi na błędy polskiej religijności. „Woroniecki wskazywał właściwą linię w zdobywaniu podstaw filozoficznych całego naszego myślenia. O. Jacek wytyczył właściwą drogę religijności przez znakomita analizę polskich wypaczeń życia religijnego (indywidualizm, sentymentalizm, subiektywizm) i wskazywał na myśl filozoficzną św. Tomasza jako na najpewniejszą bazę całego poglądu na świat i całej moralności.” S. SWIEŻAWSKI, *Wielki przełom 1907-1945*, Lublin 1989, 143; S. SWIEŻAWSKI, *Lampa wiary. Rozważania na przełomie wieków*, Kraków 2000, 149-152

¹⁴ Celnej analizy tego, co dokonało się w polskim społeczeństwie, dokonał Ryszard Legutko w swojej książce *Esej o duszy polskiej*. Wskazał, że Polska przedwojenna i ta, którą znamy dziś, to Polska zerwanej ciągłości, niejako nowy „twór”, budowany w opozycji do tego, co tworzyło ten kraj przez wieki tradycji i kultury. Zob. R. LEGUTKO, *Esej o duszy polskiej*, Kraków 2008, 7-10

my można zaobserwować w tworzącym się ładzie politycznym i społecznym po pokonaniu zniewolenia komunistycznego i odzyskaniu przez naród suwerenności i wolności? Podobnie bowiem jak po roku 1918, tak i teraz, wchodząc w nowy europejski pojałtański porządek polityczny, społeczeństwo polskie i instytucje nim kierujące są odpowiedzialne za edukację, wychowanie, religię czy ekonomię, tworząc na nowo zręby etosu polskiego państwa. Uważam, że kontynuację błędnych postaw wskazanych przez polskiego dominikanina dostrzec można również we współczesnych formach życia wspólnotowego i religijnego.

W moim przekonaniu sentymentalizm, o jakim mówił Woroniecki, przybiera dziś postać konsumpcjonizmu. Jeśli bowiem postawa ta polega na tym, iż niższe czynniki poznawcze natury ludzkiej – zmysłowo-uczuciowe – kierują działaniami i wyborami człowieka, to obecnie proces ten objawia się w często niekontrolowanym sposobie życia i nabywaniu ponad miarę dóbr zupełnie zbędnych. Nikt już chyba nie ma dziś wątpliwości, że zmiany kulturowe i społeczne, jakie nastąpiły w ciągu minionych kilkunastu lat, zostały spowodowane zasadniczo przez powszechność konsumeryzmu – jak najwięcej dóbr dla jak największej liczby osób. Źródłem takich dążeń jest dokonywanie wyborów nie na podstawie racji rozumowych, ale właśnie uczuciowych. Dzięki temu jednak znacznie łatwiej jest kierować człowiekiem-konsumentem oferując mu kolejne (często zupełnie zbędne) dobra.¹⁵

Z kolei pewien rodzaj fideizmu dostrzec można w odejściu od religii instytucjonalnych bądź potraktowaniu ich instrumentalnie. Żywe w człowieku i społeczeństwie pragnienie przekroczenia siebie, uchwycenia choćby substytutów duchowości, staje się dziś źródłem specyficznego folkloru religijnego. Skutkiem jest, między innymi, uczestniczenie w obrzędach religijnych nie z wewnętrznej potrzeby spotkania z Bogiem i przemiany, ale ze względów kulturowych. Procesje, poświęcenia, ceremonie postrzegane są jako specyficzny rodzaj teatru, a uczestniczenie w nim stwarza namiastkę duchowości.¹⁶ Podobnie jest z ogromną wciąż popularnością duchowości typu New Age, proponujących odejście od instytucjonalnych struktur kościelnych ku transcendencji osiągalnej indywidualnie i bez restrykcji dyscyplinarnych. Rytuale, instytucje, formy stają się najważniejsze. Bez głębokiego doświadczenia przemiany, religia staje się formą samą w sobie i celem dla samej siebie.

¹⁵ Problem wpływu reklamy, strategii marketingowych i manipulacji jakiej dokonują producenci na konsumentach jest dość dobrze opracowany. Zob. szerzej: B. BARBER, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*, tł. H. Jankowska, Warszawa 2008, 15; *Kulturowe instrumentarium panowania*, red. R. PARADOWSKI, P. ZAŁĘCKI, Toruń 2001; A. FALKOWSKI, *Psychologia zachowań konsumenckich*, Gdańsk, 2006; A. LEPA, *Świat manipulacji*, Częstochowa, 1995; A. KISIELEWSKI, "Głód rzeczy: retoryka przedmiotów", *Kultura popularna* 2002, nr 2, 115; A. KISIELEWSKI, "W fabryce tożsamości", *Więź* 44(2001) nr 9, 47-48; E. BABICZ-ZIELIŃSKA, "Czynniki wpływające na zachowania konsumentów", *Zeszyty Naukowe Akademii Morskiej w Gdyni* 2003, nr 48, 60; D. SZEPIENIEC-PUCHALSKA, "Podatność konsumentów na działania reklamowe firm", *Handel Wewnętrzny* 2002, nr 6, 42; E. WÓJCIK, "Kultura a globalizacja konsumpcji", *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Handlu i Prawa im. Ryszarda Łazarskiego w Warszawie. Seria Ekonomia* 2003, z. 7, 230.

¹⁶ Por. J. MARIANŃSKI, "Zmieniająca się tożsamość religijna we współczesnej Europie. Religijność pozakościelna", w: *Wokół tożsamości, Teorie, wymiary, ekspresje*, red. I. BOROWIK, K. LESZCZYŃSKA, Kraków 2007, 246

Powodem tego zjawiska jest rozejście się doświadczenia religijnego (osobistego zaangażowania) z religijnymi rytuałami.¹⁷

Specyficzny rodzaj fideizmu widziałbym także we współczesnych para-religijnych praktykach kulturowych. Idea kultury ma bowiem pewien wymiar *quasi-sakralny*. Dlatego często dziś proponuje się kulturę jako świecką alternatywę dla pogrążającej się i będącej w defensywie (szczególnie na Zachodzie) religii. Staje się to możliwe, ponieważ kulturę można oprzeć o wartości absolutne. Jej paradygmaty można sformułować na pewnych intuicyjnych przekonaniach, kulturowanych tradycjach, rozpoznawalnych symbolach, ugruntowanych tożsamościach, wspólnych przekonaniach i ogólnie rozumianemu poczuciu tajemnicy egzystencji i transcendencji.¹⁸ Między innymi dlatego liberalne i zsekularyzowane państwo właśnie na kulturze chce oprzeć przedprawny etos wspólnoty; żadnej zbiorowości nie da się bowiem na dłuższą metę oprzeć jedynie na koncentracji władzy, przymusie i ekonomii. Państwo potrzebuje także duchowej legitymizacji. Dla wielu ludzi, godzących się na kapitalistyczno-liberalny model, właśnie kultura, a nie religia, jest niejako *quasi-sakramentem* współczesnego świata. Kultura, jej symbolika i treści stają się poniekąd widzialnym znakiem niewidzialnej (ale laickiej) rzeczywistości. W pozbawionym Boga, często zimnym i coraz bardziej techniczonym świecie kultura staje się namiastką religii.¹⁹

Współczesny fideizm bazuje zatem na obecnym w każdej społeczności *elemencie nieredukowalności* czyli wewnętrznej obronie przed sprowadzeniem człowieka jedynie do „tu i teraz”, ograniczenia jego świata do tego, co przydatne i użyteczne. W tym tkwi naturalne otwarcie na to, co transcendentne, co nie mieści się w naszym świecie. Ukie-runkowanie takie stanowi niewątpliwie podstawę i źródło doświadczenia religijnego, na którego bazie może rodzić się duchowość czysto kulturowa, pozbawiona zakorzenienia w religiach instytucjonalnych.²⁰ Ernest-Wolfgang Böckenförde nazywa to religią cywilną bądź świecką. Są to, z jednej strony zasoby kultury religijnej włączone w system polityczny, z drugiej mentalne fakty wspólnoty, tradycje, rodzaje habitualnych zachowań i związanego z nim etosu. Stworzone jako płaszczyzna dla postaw w świecie spluralizowanym, migracyjnym i heterogenicznym, nie są ani restrykcyjne, ani elitarne, ani roszczeniowe.²¹

Woroniecki w swojej diagnozie wskazał również na indywidualizm i moralny intelektualizm, który dziś związać można z subiektywizmem i relatywizmem. Oczywiście należy pamiętać, że współczesny indywidualizm i subiektywizm jest znacznie mocniejszy niż ten, o którym myślał i pisał polski dominikanin. Źródła jego jednak są te same – pokartezjańska filozofia oświeceniowa, według której poznający podmiot nie ma moż-

¹⁷ Por. M. SZULAKIEWICZ, *Religia i czas*, Toruń 2008, 151-152; J. HOROWSKI, *Paedagogia perennis w dobie postmodernizmu. Wychowawcze koncepcje o. Jacka Woronieckiego a kultura przelomu XX i XXI wieku*, Toruń 2007, 133

¹⁸ Por. G. RITZER, *Magiczny świat konsumpcji*, tł. L. Stawowy, Warszawa 2009, 27nn

¹⁹ Por. T. EAGLETON, "Kultura i barbarzyństwo", tł. T. Bieroń, *Europa. Magazyn Idei Dziennika*, nr 266 (2009) 19, 14

²⁰ Por. M. SZULAKIEWICZ, *Religia i czas*, dz. cyt., 134-136

²¹ Zob. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München 2007, 23

liwości dotarcia do realnej i obiektywnej wiedzy o otaczającej go rzeczywistości. Poznawczy paradygmat został przeniesiony z przedmiotu na podmiot. W XX wieku ta tendencja jeszcze się pogłębiła. Filozofia dwudziestowieczna bowiem, między innymi za sprawą Ludwika Wittgensteina, Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera i Jacquesa Derridy, została w jakiejś mierze sprowadzona do języka – interpretacji, komentarza tekstów, hermeneutyki filozoficznej. Spełniło się w ten sposób przeświadczenie, jakie jeszcze w XIX wieku wyraził Fryderyk Nietzsche: „fakty nie istnieją, tylko interpretacje”²². Ponieważ kluczowy okazał się język filozofia stała się rodzajem językowej gry. Pośrednikiem, medium, a jednocześnie jedyną dostępną formą nazywania i odczytywania tego, co nazywamy „rzeczywistością” jest język.

3. Autonomia moralna jednostki

W perspektywie tak opisanych zmian kultura przeobraża się w proces kształtowania znaczeń, pojęć i tekstów po to, aby za pomocą metafor i alegorii tworzyć nowe konteksty i znaczenia. Cały dyskurs poznawczy odbywa się w obrębie języka, tekstów, metafor, powiedzeń. Tekstualność kultury powoduje przesunięcie granicy poznawczej z podmiotu na język, bo w nim, w jego kontekście, rozgrywa się proces „ustalania znaczeń”.²³ To zaś powoduje, że wolność i moralność jest postrzegana jako subiektywny wybór sumienia, wolnego w swoich decyzjach i sądach. Skutkiem jest relatywizm rozumiany jako wybór różnorodnych, ale równorzędnych sposobów funkcjonowania i postępowania. Życie społeczne i polityczne, kultura i religia stają się przedmiotem swobodnego wyboru i konsumpcji. Na tym etapie dziejów, jak stwierdza Zygmunt Bauman, nie ma już ani awangardy, ani akceptowanej i szanowanej tradycji. Nie ma, bo po traumatycznych doświadczeniach dwudziestowiecznych totalitaryzmów, żadnych uniwersalnych systemów głoszących jedną prawdę być nie może. Uniwersalizm polityczny, religijny czy moralny postrzegany jest jako zagrożenie dla uważanych za największe dokonania współczesności – pluralizmu i tolerancji.²⁴ Kluczowym osiągnięciem społeczności demokratycznej jest fakt, iż każdy może czcić taki symbol jaki pragnie, byleby tylko – w duchu Milla – nie przeszkadzało to innym obywatelom w dążeniu i osiągnięciu szczęścia.²⁵

A zatem wielość poglądów i przekonań, tak charakterystyczna dla obecnej kultury, wyznacza specyficzny sposób rozumienia słowa *moralność*, które we współczesnym postnowoczesnym świecie nabiera przede wszystkim charakteru zwyczajowego i pragmatycznego. Kultura, która rozprawiła się z uniwersalizmami przekonuje, że nie da się filozoficznie uzasadnić żadnych powszechnych norm etycznych opartych na obiektywnym ujęciu dobra i zła. To natomiast wprost prowadzi do subiektywizmu i relatywizmu. Możemy zachować termin *moralność* pod warunkiem, że przestaniemy ją

²² F. NIETZSCHE, *Pisma pozostałe 1876-1889*, tł. B. Baran, Kraków 1994, 211

²³ J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 165; M. P. MARKOWSKI, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz, 1997, 215; P. DYBEL, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004, 448

²⁴ Por. Z. BAUMAN, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, 156; J. WORONIECKI, *Z powodu ostatniego dzieła profesora Zdziechowskiego*, dz. cyt., 15

²⁵ Por. R. RORTY, *Filozofia jako polityka kulturalna*, dz. cyt., 75

uważać za głos „boskiej części nas samych” i uznamy, że jest ona głosem nas jako członka społeczności, jako użytkowników wspólnego języka. Wszystkie ludzkie sądy są eksperymentalne i możliwe do obalenia. W liberalnej koncepcji życia społecznego etyka polega na takim konstruowaniu życia wspólnotowego, by zapewnić ludziom coraz więcej szczęścia oraz bogatsze i bardziej wolne życie.²⁶

W takiej perspektywie poznawczo-społecznej moralność staje się wyborem autonomicznych podmiotów, z których każdy ma swoją prawdę, swoje kryteria etyczne i swoje cele. Dziś – jak mówi Bauman – „akt moralny rozpoczyna się w samotności i posiada charakter indywidualno-osobisty.”²⁷ Nie istnieją żadne prawa naturalne, żadne dobro wspólne, żadne uniwersalne kodeksy. Istnieje suwerenny podmiot i jego wolne decyzje moralne, których gwarantem jest indywidualny *impuls moralny*, tradycyjnie nazywany sumieniem.²⁸

4. Naiwna nadzieja społecznej rozumności

Z tego skrótowego przedstawiania współczesnego rozumienia wolności i moralności jasno wynika, iż partykularyzm i indywidualizm wskazany wiele lat temu przez Woronieckiego, jest ważnym elementem wciąż obecnych w kulturze tendencji subiektywistycznych. Doszło przecież do tego, że moralność i zachowania społeczne są współcześnie całkowicie konwencjonalne. Zachodni intelektualisci przebyli od czasów renesansu – jak mówi Rorty – trzy etapy: spodziewali się zbawienia najpierw od Boga, potem od filozofii, a dziś spodziewają się go od literatury. Współczesne myślenie jest zatem zdominowane przez język jako pragmatyczny wyraz idei liberalnego racjonalizmu wolnego od jakichkolwiek transcendentnych i religijnych legitymizacji. Bóg czy natura przestały być wspólnotową i indywidualną ideą regulatywną, a stał się nią język i praktyka społeczna.²⁹

Czytając refleksje o Jacku Woronieckiego, dokonane w latach międzywojennych oraz rozważając jego ówczesną próbę oceny błędów kulturowych i wynikających z tego zagrożeń dla wychowania, społeczeństwa i religii, widzimy, iż z dzisiejszej perspektywy nie tylko nie są to wywody anachroniczne. Okazuje się bowiem, że intuicje dominikanina mogą pomóc w zdiagnozowaniu wielu obecnych problemów. Chrześcijaństwo, ale także zatroskani o kształt kultury ludzie niewierzący, dostrzegają współcześnie realnie pogłębiające się *dziczenie dusz*³⁰ wynikające z nasilającego się i coraz bardziej powszechnego relatywizmu.

²⁶ Por. R. RORTY, *Przygodność, ironia i solidarność*, tł. W. J. Popowski, Warszawa 1996, 92; TENŻE, *Filozofia jako polityka kulturalna, dz. cyt.*, 282

²⁷ Z. BAUMAN, *Etyka ponowoczesna*, tł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996, 84

²⁸ Por. A. SZAHAJ, *Relatywizm i fundamentalizm, oraz inne szkice z filozofii kultury i polityki*, Toruń 2008, 16-18; R. DE MATEI, *Dyktatura relatywizmu*, tł. P. Tobola-Pertkiewicz, E. Turlińska, Warszawa 2009.

²⁹ Por. R. RORTY, *Filozofia jako polityka kulturalna, dz. cyt.*, 147, 287

³⁰ „Czyż patrząc na współczesne dzieje nie przychodzi nam stwierdzić, że nie uda się stworzyć pozytywnego porządku świata tam, gdzie dziczej dusze?” BENEDYKT XVI, *Spe salvi*, nr 15; G.E.M. ANSCOMBE, *Ethics, Religion and Politics*, Minneapolis 1981, 34

Taka jednak perspektywa jest, szczególnie chyba dla środowisk liberalnych, bardzo trudna do zaakceptowania. Życie społeczne wymaga bowiem zasad, ram a nawet dyscypliny, jeśli zaś wszystko jest możliwe kulturowo i moralnie, to bardzo trudno zatrzymać się przed dryfowaniem w kierunku anarchizacji postaw społecznych czy swoistej kastowości. Stąd próby zaproponowania teorii, które pomogą zagwarantować rozumne podstawy dla zasad życia społecznego. Fundamentem takiej postawy jest przekonanie, iż społeczny indywidualizm oparty na pragmatyzmie, a nie absolutyzmie działań moralnych, wynika z kantowskiego zaufania do Rozumu. To swoista nadzieja rozumności. Jednak dziś jest to raczej współczesna odmiana egzystencjalizmu, starająca się wszelkimi sposobami zapewnić nas, że nie mając już żadnego metafizycznego oparcia, a jednocześnie dysponując darem nieograniczonej wolności, społeczeństwo będzie kierowało się racjonalnością. Świadczy to jednak raczej o naiwności bądź specyficznej „społecznej nadziei”, jak mówi Bogdan Baran, jednak nadziei, która coraz bardziej wydaje się heroiczna.³¹

Podobne trudności dostrzec można w powszechnym zastosowaniu habermasowskiego projektu idealnej komunikacji społecznej. Propozycja niemieckiego myśliciela jest bardzo ciekawa i także zawiera „nadzieję na rozumność”. Dla Jürgena Habermasa dyskurs bowiem, który toczy się w przestrzeni publicznej, winien mieć charakter racjonalnej i rzeczowej wymiany poglądów. Jest w tym projekcie pragnienie, by tak skonstruować demokratyczną sferę publiczną, by wszystkie dysputy toczyły się w niej zgodnie z racjonalnymi regułami debaty. Habermas jest bowiem przekonany o konieczności oparcia porządku konstytucyjno-prawnego państwa na wspólnych dla wszystkich obywateli uniwersalnych ideach i wartościach, zakorzenionych w wypracowanym przez niego idealnym modelu komunikacji społecznej.³²

Teoria ta ma także inny ważny dla środowisk liberalnych element. Podstawowym wyznacznikiem, który przyświeca tej oświeceniowej wykładni społecznej racjonalności jest przekonanie, że sam człowiek jest w stanie odnaleźć we własnym umyśle ostateczne kryterium wszelkiej prawdy o sobie, innych i o świecie.³³ Tym samym może wypracować w sposób racjonalny rozwiązania wszelkich problemów społecznych. Od razu trzeba jednak zaznaczyć, że fundamentem tej racjonalności jest wymóg światopoglądowej neutralności państwa oraz całej sfery publicznej i idea tolerancji.

Mimo jednak tak ciekawych rozwiązań, sprzyjających z jednej strony indywidualizmowi, z drugiej tworzeniu właściwych ram współżycia wspólnotowego, słabą jej stroną jest właśnie swoista „wiara w racjonalność”. Habermasowska „racjonalność komunikacyjna” nie jest bowiem w przekonaniu Rorty’ego naturalnym uposażeniem

³¹ Por. B. BARAN, „Szczyt Rorty’ego”, w: R. RORTY, *Filozofia jako polityka kulturalna*, dz. cyt., 16

³² Por. Zob. J. HABERMAS, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tł. W. Lipnik, Warszawa 2004, 43; TENŻE, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I. *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999, 475; TENŻE, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tł. A. M. Kaniowski, Warszawa 2002, 92; TENŻE, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tł. M. Łukaszewicz, Kraków 2000, 384; TENŻE, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tł. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa 2005, 166

³³ Por. P. DYBEL, S. WRÓBEL, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Warszawa 2008, 501

ludzkim. To swoisty zbiór praktyk społecznych. Zdarza się tam, gdzie ludzie chcą wysłuchać drugiej strony, uzgodnić racje, rozumnie spierać się aż do ustalenia płaszczyzny porozumienia i przestrzegać zawartego konsensusu. A to oznacza wspomnianą już, swoistą „pewność racjonalności” komunikacyjnej i oparte na niej porozumienie. Wizja taka wydaje się dziś jednak raczej utopijną mrzonką. Sam Rorty uznaje i zauważa nieobecność racjonalności w publicznym dyskursie. Tylko profesorowie filozofii – pisze – traktują jeszcze serio kartezjańską tezę „naturalnego porządku rozumu”.³⁴

W argumentacji Rorty’ego i Habermasa, nie bierze się pod uwagę, na co zwracają uwagę nawet komentatorzy życzliwi wobec liberalizmu, ogromnej dziś roli mediów, które przecież (każdy to zauważy) wcale nie gwarantują przebiegu dyskursu publicznego zgodnie z racjonalnymi regułami modelu idealnej komunikacji.³⁵ Problematiczne jest założenie, iż podmioty dyskursu publicznego mają decydujący wpływ na formowanie się „krytycznego” samozrozumienia się jednostek, że muszą zostać wypracowane racjonalne reguły dyskursu, umożliwiające z jednej strony wydobycie uniwersalnych aspektów podejmowanych problemów, z drugiej przyjęcie ich poprzez porozumienie. To mit. Publiczny dyskurs ustalający reguły zachowań, w tym także reguły moralne, nie tylko nie zawsze kieruje się merytorycznymi argumentami, ale wręcz niejednokrotnie często ukrytymi przesłankami ideologicznymi bądź światopoglądowymi. Pragmatyczny kompromis, jaki proponuje się dla relatywnej (a zatem wolnej od transcendentnych reguł) idei indywidualizmu etycznego, nie przebiega według zasad racjonalności.³⁶

Teorii habermasowskiej słusznie zarzuca się zatem zbyt idealistyczne ujęcie samej sytuacji komunikacyjnej i ignorowanie różnego rodzaju sił, układów i lobby działających w przestrzeni społeczno-kulturalnej, przede wszystkim za sprawą mediów. Współczesny dyskurs publiczny nie toczy się w przestrzeni racjonalno-merytorycznej, ale jest sterowany i określany przez różnego rodzaju interesy grup społecznych, instytucji światopoglądowych, grup biznesowych. Habermas nie bierze pod uwagę faktu, że

³⁴ Por. R. RORTY, *Filozofia jako polityka kulturalna*, dz. cyt., 128, 144. Ernest-Wolfgang Böckenförde wyraża przekonanie, że w zauważalny dziś konflikt kulturowy i mentalny liberalnego świata Zachodu z mieszkającymi w nim muzułmanami (jako przedstawicielami ortodoksyjnej religii związującej państwo z wyznaniem) może zostać rozwiązany poprzez „odesłanie do fundamentu rozumowego”. Stałoby się to możliwe, gdyby islam dokonał, jak zrobił to Kościół katolicki na II Soborze Watykańskim, przepracowania swojego stosunku do dziedzictwa Oświecenia i rozdziału państwa wobec wspólnoty religijnej. W moim przekonaniu nie jest to jednak możliwe z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że współcześnie zanika już racjonalny fundament (czy oświeceniowy czy pozytywistyczny), a zachowaniami ludzkimi rządzą racje pragmatyczne i emocje (a zatem dowolność), a nie rozumowe ustalenia, po drugie, ponieważ wspólnota religijna jaką jest islam na taki relatywizm społeczny nigdy się nie zgodzi. Będzie z nim w ciągłym sporze, podobnie zresztą jak Kościół. Katolicyzm jednak w swojej refleksji świadomie zrezygnował z bieżącej walki politycznej (zmagania o supremację), ale nigdy nie zrezygnował z walki duchowej. Czy islam dokona podobnego kroku? Osobiście w to powątpiewam. Zob. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Der säkularisierte Staat*, dz. cyt., 34

³⁵ Por. P. DYBEL, S. WRÓBEL, *Granice polityczności*, dz. cyt., 458.

³⁶ Habermas zwracał uwagę na ogromną rolę mediów w komunikacyjnych strukturach interakcji społecznej. Przypisywał im szczególnie rolę edukacyjną i opiniotwórczą tak, by wzmagały chęć do nauki i zdolność krytycyzmu. Zob. R. WONICKI, *Spór o demokratyczne państwo prawa. Teoria Jürgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa*, Warszawa 2007, 156, 183

w każdym typie dyskursu jest niestety obecny element przemocy, który przecież ma niewiele wspólnego z komunikacyjną racjonalnością.³⁷ I chociaż teoria ta ma głębokie zakorzenienie w społeczeństwach o europejskiej tradycji racjonalnej samowiedzy, wyrastającej z ideałów oświeceniowych, to jej urzeczywistnienie w politycznej i społecznej praktyce jest w moim przekonaniu raczej mrzonką. Dyskurs, którego jesteśmy wciąż świadkami – społeczny, polityczny czy kulturowy – dawno przestał mieć charakter racjonalnego sporu na argumenty, a stał się przestrzenią niewybrednej walki o wpływy, władzę i pieniądze.

5. Pragmatyzm – ostateczna instancja społeczna

Skutki fiaska racjonalnego modelu komunikacji są dla kultury bardzo poważne. Akceptacja faktu, iż rozumność podmiotu nie jest już wystarczającym atutem w dylematach społecznych czy politycznych i nie pełni już roli „zbawiennej wiedzy”, przypomina (zaznacza to wyraźnie Rorty) sprowadzenie Ewangelii przez oświeceniowych racjonalistów jedynie do funkcji porady moralnej. Po tej rezygnacji pozostaje poszerzenie ludzkiej wyobraźni i podjęcie prób poszukiwania takiej formuły polityczno-społecznej, która zrealizuje liberalno-praktyczne postulaty. Konieczność takiej próby wynika z faktu, że zawsze „jakieś” zasady współegzystowania muszą łączyć wspólnoty, społeczności, grupy i państwa. Innym słowem potrzebna jest formuła wiążąca funkcjonowanie społeczeństwa całej ludzkości poprzez określone idee. Dlatego obecna dyskusja polityczna i współczesne spory światopoglądowe dotyczą wspólnoty globalnej, która szanuje prawa człowieka, zapewnia równość szans zwiększając możliwości rozwoju i osiągnięcie szczęścia coraz szerszej grupie obywateli. „Przyzwoite Społeczeństwo Globalne” – tak tę ideę nazywa Rychard Rorty.³⁸

Kantowska teoria praktycznego rozumu jest najlepiej znaną próbą odkrycia niezależnego i zarazem niepodważalnego źródła moralnej pewności. Jednak w przestrzeni publicznej dokonały się bardzo poważne zmiany – nie ma już obowiązywalności kantowskiej idei racjonalnej moralności. Należy ją porzucić, mówi Rorty, na rzecz heglowsko-marksowskiej idei mówiącej, że tak zwane prawo moralne jest w najlepszym razie *poręcznym skrótem* wobec konkretnej sieci praktyk społecznych. Takie ujęcie kłóci się także z tezami Jürgena Habermasa o transcendentnych przesłankach użycia języka stwarzających etykę dyskursu. Jedyna etyka jaka ma uznanie, to powstające w ramach praktyk społecznych zwyczajne współczesnych społeczeństw liberalnych.³⁹

Rezygnacja najpierw z oświeceniowego i kantowskiego modelu etyki racjonalności, potem z ideału racjonalności jako komunikacji rozgrywanej w ramach gier językowych, stwarza możliwość dla zaistnienia innego dyskursu. Rorty, jako czołowy przedstawiciel amerykańskiego pragmatyzmu, przekonuje, że w dyskusji na temat kształtu liberalnej społeczności globalnej przyjęcie perspektywy pragmatystycznej zmienia przestrzeń kultury na lepsze. Kończy rozpoczęty w Oświeceniu proces sekularyzacji, w

³⁷ Por. P. DYBEL, S. WRÓBEL, *Granice polityczności*, dz. cyt., 523

³⁸ Por. R. RORTY, *Filozofia jako polityka kulturalna*, dz. cyt., 124, 166

³⁹ Por. *Tamże*, 86

którym dokonało się przekonanie o daremności pozajęzykowego dostępu do rzeczywistości i pragnieniu zbawienia przez zewnętrzny wymiar transcendencji. Pozwala to w końcu ogłosić, iż ludzie osiągnęli świadomość swej absolutnej doczesności i skończoności. Nie tylko wiedzą już, iż *wszystkie bóstwa mieszkają w ludzkiej piersi* – ale także, że praktyka życia wymaga uwolnienia się od problematyki przedmiot-podmiot, pozór-rzeczywistość, a akcentowania konkretnych społecznych rozwiązań.⁴⁰ W tych propozycjach kluczową rolę odgrywa oczywiście pragmatyzm, w którym nie uznaje się żadnych nienaruszalnych – ani naturalnych, ani racjonalnych – podstaw praktyki społecznej. Pozostaje *uzus* ludzkich zachowań i działań.

6. Wychowanie jako nadzieja kultury

Na tle powyższych rozważań musi w moim przekonaniu zrodzić się jednak pytanie – gdzie swoje rzeczywiste źródło mają zachowania moralne i zasady życia wspólnotowego? Czy moralność jest czystą konwencją, zależną od historycznych, kulturowych i przestrzennych uwarunkowań? Czy winna być oparta na tradycji, czy też na naturze? Czy wyrasta z religii? W kulturze zachodniej o tradycji judeochrześcijańskiej odpowiedź na ostatnie pytanie brzmi – tak. Nie powinno zatem dziwić, że wraz z osłabnięciem religii tradycyjnych i ich oddziaływania kulturowego, następuje zacieranie się wyraźnych wyznaczników mówiących co jest dobre, a co złe. Jeżeli Boga nie ma (nie jest nam dany jako obiektywny wyznacznik metafizyczny) pozostają kryteria światopoglądowe i konwencjonalne. Sam człowiek decyduje, jakie zasady moralne i społeczne mają obowiązywać. Skutkiem tego staje się przekonanie, że cokolwiek się uczyni, można dowieść, iż jest to dobre. W tej perspektywie słynne powiedzenie Dostojewskiego – *jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno* – zachowuje ważność nie tylko jako reguła moralna, ale także jako reguła epistemologiczna. Tylko bowiem przy założeniu absolutnego „Umysłu” prawomocne jest używanie pojęcia „prawda” i przekonanie, że „prawda” może być w sposób zasadny orzekana o naszej wiedzy. Jeśli brak owego kryterium, „prawda” staje się rezultatem społecznej dyskusji i umowy. Dostrzec jednak należy, że konsekwencją tego dylematu jest dość prosty wybór, ukazany krótko przez Kołakowskiego – albo Bóg (jako gwarant jednej absolutnej prawdy) albo nihilizm poznawczy – nie ma nic pośredniego.⁴¹

Dlatego o. Woroniecki widząc błędy poznawcze, a w konsekwencji wychowawcze, dominujące już za jego czasów w coraz szerszych kręgach społecznych, rozumiał potrzebę wielkiej nadziei, jaką daje przekonanie o wartości takich pojęć jak prawda i dobro, rozumianych jednak nie relatywnie, ale absolutnie. To dzięki wartościom, przeżywającym jako nienaruszalny fundament, przyszłość kultury i cywilizacji może być widziana w perspektywie nadziei. Stąd widoczne w aktywności duszpasterskiej i naukowej polskiego dominikanina poczucie, iż jedynie dobrze przemyślana praca wychowawcza może być receptą na postępujące zmiany kulturowe. Woroniecki widział nadzieję w

⁴⁰ Por. W. BLAKE, *Małżeństwo Nieba i Piekła*, tł. F. Wygoda, Wrocław 2002, 45; R. RORTY, *Filozofia jako polityka kulturalna*, dz. cyt., 186

⁴¹ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tł. T. Baszniak, M. Panufnik, Warszawa 1988, 84, 94

pedagogice opartej na fundamentach filozofii i teologii tomistycznej. Istotą proponowanej przez niego pracy dydaktycznej ma być wskazywanie na znaczenie cnót przyrodzonych i nadprzyrodzonych jako sprawności moralnych, z jednoczesnym integralnym wychowywaniem charakteru opartym na właściwej, realistycznej antropologii. Istotny klimat do tak rozumianej działalności formacyjnej mogą stworzyć przede wszystkim warunki zewnętrzne wspólnoty – rodziny, narodu i państwa. Dlatego dominikanin podkreślał ogromne znaczenie elementów kulturowych i społecznych w wychowywaniu, uświadamiał dydaktyczną doniosłość struktur wspólnotowych i instytucjonalnych.⁴² Miał świadomość, że ludzkie wspólnoty, od rodziny poczynając na globalnym społeczeństwie kończąc, opierają się na relacjach osoby wobec osoby. Stąd doniosłość realizmu poznawczego i wychowawczego kształtującego nie wirtualny świat pozorów, ale realny świat rzeczy i ludzi. Tylko taka perspektywa może być podstawą dobrej antropologii, ta zaś fundamentem motywacji i wyboru życiowych celów.⁴³

Czy jednak taka wizja wychowawcza będzie propagowana powszechnie? Trudno zawyrokować. Być może wspólnoty chrześcijańskie pozostaną jednym z niewielu miejsc, gdzie dokonywać się będzie twórcza praca wychowawcza. Okazuje się bowiem, że ewolucja religijności w społeczeństwach ponowoczesnych zmierza w kierunku wiązania wyznania bardziej z doświadczeniem religijnym niż doktrynalnym nauczaniem kościelnym. Bardziej z tym, co osobiste, niż tym, co instytucjonalne. Karl Rahner zwrócił kiedyś uwagę, że być może chrześcijaństwo w przyszłości będzie bardziej religią diaspory niż religią powszechną. Wspólnoty chrześcijańskie, a tym bardziej katolickie, staną się małymi grupami, ponieważ chrześcijaństwo nie będzie efektem ani zwyczajów i tradycji, ani jednorodnego środowiska społecznego i opinii publicznej a osobistego aktu wiary.⁴⁴ Podobne refleksje wyrażał już w latach dziewięćdziesiątych poprzedniego wieku Joseph Ratzinger. Kościół mniej będzie tożsamy z państwem, a przez to stanie się bardziej Kościołem mniejszości – niewielkich kręgów ludzi wierzących, żywych wspólnot religijnego zaangażowania.⁴⁵

Jaką rolę będzie odgrywała wtedy narracja chrześcijańska, z jej stylem życia i wartościami? Wydaje się, że będzie ona polegać na tworzeniu nisz kulturowych, niewielkich miejsc i niewielkich wspólnot, gdzie będzie utrwalano styl życia według wartości – taki, jaki jeszcze uda się ocalić. Podobnie jak zdarzyło się to u zarania średniowiecznej Europy, kiedy w opactwach i klasztorach bibliotekach, „w czasach barbarzyńców”, przetrwało najcenniejsze dziedzictwo antyku.⁴⁶

⁴² Por. J. WORONIECKI, "Program integralnej pedagogiki katolickiej", *Ateneum Kaptańskie* 1947, nr 47, 272; TENŻE, *Wychowanie społeczne i praca społeczna*, Warszawa 1921, 7nn; TENŻE, *W szkole wychowania. Teksty wybrane*, Lublin 2008, 37-40; J. HOROWSKI, *Paedagogia perennis w dobie postmodernizmu*, dz. cyt., 171, 206

⁴³ Por. B. INLENDER, "O. Jacek Woroniecki", *Znak* 18(1966) nr 144, 678

⁴⁴ Por. K. RAHNER, *The Christian of the Future*, New York 1967, 78-79; TENŻE, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, 46

⁴⁵ J. RATZINGER, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, tł. G. Sowiński, Kraków 1997, 191

⁴⁶ Zob. A. MCINTYRE, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tł. A. Chmielewski, Warszawa 1996; "Opóźniamy tylko katastrofę. Z Andrzejem Nowakiem rozmawia Cezary Michalski", *Dziennik. Dodatek Europa. Magazyn idei* 2009, nr 13/261 (4-5.04.2009), 14.

Być może do tego przygotowywał nas o. Jacek Woroniecki przez swoje refleksje, snute już w początkach XX wieku, nad kondycją kulturowych opowieści i znaczeń. Uczył bowiem rozumienia konsekwencji tego co „wydarza się” w kulturze z jednocześnie zachętą do duszpasterskiej i akademickiej aktywności. Kładł nacisk na pracę wychowawczą w długofalowym programowaniu działalności duszpasterskiej. Trzeba sobie jednak zdawać sprawę, że dziś deformujący wpływ konsumizmu, dążącego do osłabienia wyborów kierowanych wartościami duchowymi, powoduje, iż wychowywanie staje się coraz trudniejsze. Potrzeba działalności pedagogicznej, opartej na zasadach chrześcijańskich, staje się znakiem czasu i niesie nowe wyzwania. Bez względu jednak należy je podjąć z biblijną nadzieją, że ostatecznie cała ludzka historia należy do Boga.

SOURCES OF MODERN CULTURAL CHANGE

FATHER'S JACEK WORONIECKI SOCIAL AND RELIGIOUS INTUITIONS

Summary

In works of father Jacek Woroniecki, who was a great Dominican, priest and faith teacher, the particular role plays his deliberation on tendencies (trends) of culture and their influence on the shape of social and religious life. In his thoughts, Woroniecki, a moral philosopher and theologian, concentrated on the analysis of inspiration, which led to the rise of the twentieth-century cultural trends. What took place in modern philosophy and owing to it also in the widely understood culture, caused the domination of the subjectivistic tendencies. Descartes, Kant and Hegel are the philosophers who having moved the cognitive accent from object to subject, brought in the powerful ideological current of subjectivism and particularism into the culture. The continuation of incorrect attitudes indicated by the Polish Dominican may be noticed also in modern forms of communal and religious life. Sentimentalism, which Woroniecki wrote about, today takes the form of consumerism. Certain kind of fideism may be perceived in departure from institutional religions as well as in treating them in an instrumental way and also in modern para-religious cultural observances. Nowadays the concept of culture has the quasi-sacral dimension. In his diagnosis, Woroniecki indicated also individualism and moral intellectualism that today may be associated with subjectivism and relativism. Multiplicity of opinions and beliefs, so characteristic for present-day culture, appoints a peculiar way of understanding of the word 'morality', which in the contemporary post modern world first of all assumes a customary and pragmatic nature - particularly in concepts of Richard Rorty and Jürgen Habermas.