

KS. JACEK GRZYBOWSKI

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Przyzwoity laicki świat – realna przyszłość ludzkich społeczności? Rozważania o racjach polityki i zasadach etyki

Streszczenie: Teoretycy kultury i cywilizacji głoszą koniec epoki, w której dominowała kultura oświeceniowa. W XX wieku dokonało się przekroczenie horyzontu tradycji rozumu, z którego kiedyś wyłoniła się samowiedza europejskiej nowoczesności. Erozji i dewaluacji uległy podstawowe pojęcia, na których wspierał się zachodni racjonalizm, a rozum został zdemaskowany jako władcza, choć zarazem ujarzmiona podmiotowość instrumentalnego panowania nad kulturą. Siła i władza racjonalizmu narzucającego swe dyskursywne rozumienia została osłabiona, a raczej – używając terminologii filozofii ponowoczesnej – zdekonstruowana. Także religia traci funkcję „świętej kosmizacji”, choć przez wiele wieków dla rzesz ludzi była podstawą socjalizacji, prawa, obyczaju. Współcześnie można wręcz dostrzec tęsknotę za dniami, kiedy to cała nasza kultura osiągnie stan, w którym nie będziemy już dłużej niczego ubóstwiać. Współcześni ateści, pragmatycy i postmoderniści mają nadzieję, że jeśli publiczna i polityczna przestrzeń zostanie pozbawiona religijnej symboliki i pozostanie pusta, to tym samym, niejako z definicji, stanie się lepsza. Przestrzeń skrupulatnie oczyszczona z symboliki religijnej, uchodzi w tej wizji za bardziej demokratyczną i tym samym zdolną do wyprowadzenia, na bazie innej niż religijna, właściwych zachowań społecznych. Dzięki temu zaś owa „pusta przestrzeń” ujawni się jako miejsce debaty, w której mogą zostać wypracowywane lepsze niż konfesyjne rozwiązania problemów społecznych. Ateizm może być sposobem bycia dobrym i moralnym człowiekiem, który nie wspomaga swych etycznych działań inspiracją wiary. Ateści i agnostycy zdają się dziś pokazywać, że choć w laickiej społeczności należy być świadomym nieobecności Boga, którego „śmierć” stwierdzono i ogłoszono, to przede wszystkim należy z nadzieją starać się stworzyć lepszy świat. Jednakże, choć wspólnoty demoliberalne współczesnych państw Zachodu szczycą się swymi osiągnięciami – wybór (demokracja), postęp, wolność, prawo, odwaga, wspaniałomyślność, łagodność, sprawiedliwość – to okazuje się, że dla obrony tych zdobyczy nie wypracowały skutecznego projektu uczenia odpowiedzialności, oddania i poświęcenia. Tym samym kosmopolityczno-wielokulturowe ideały nie stają się przestrzenią powściągliwości, tolerancji, cierpliwości, gotowości do kompromisów, zaufania, wspólnoty, wierności, tradycji, entuzjazmu, wyobraźni, pracy, lojalności czy społecznej dyscypliny. Rolę tę wciąż jeszcze dzierżą wspólnoty zdeterminowane, tożsame w sobie, z bardzo wyrazistym przesłaniem ideowym i konfesyjnym – rodzina, wspólnoty religijne, zespolone tradycją społeczności lokalne, naród.

Słowa kluczowe: sekularyzm, postmodernizm, religia, ateizm, etyka, Richard Rorty, Jürgen Habermas, Jacek Woroniecki

Wszyscy dziś dość zgodnie przyznają: żyjemy w czasach wolności i pluralizmu, wielogłosowości i ogromnej różnorodności. Oryginalność i możliwość zaprezentowania nawet najbardziej kontrowersyjnego punktu widzenia czy postawy, zdaje się wyznaczać współczesny sposób myślenia, życia czy twórczości. Międzyludzkie i społeczne odniesienia coraz częściej zaczyna cechować zmienność i tymczasowość. Doświadczamy już nie tylko odejścia od zasad, ale wręcz jawnej negacji jakichkolwiek kanonów kulturowych czy wymogów ortodoksji. Końcówka XX i początek XXI wieku uświadomiły, szczególnie ludziom Zachodu, że po czasach totalitarnych potworności nikt już nie chce i nie może zgodzić się na obowiązującą moc jednej, jedynie słusznej wykładni życia i przeznaczenia człowieka. Uniwersalizm polityczny, religijny czy moralny postrzegany jest jako zagrożenie dla największych osiągnięć współczesności – pluralizmu i tolerancji¹.

Przestrzenią, w której zdobyć wolności i wolnościowe pragnienia mogą być realizowane w sposób pełny, jest liberalny model życia społecznego. Jednak w świecie wyleczonym z jednogłosowości niezbywalne pytania o dobra i cele, jakie stawia sobie społeczeństwo, wciąż należą do najważniejszych. Jakie dobro politycznie doniosłe powinno być proponowane dziś, w czasach różnorodności i wielości stylów życia – dobrobyt, dostatek, zamożność czy też mocno liberalnie definiowana wolność (jeśli nie naruszam wolności innych, czynię co chcę)? A może celem działania politycznego winno być – jak chciał Arystoteles – dobre i prawe życie obywateli przejawiające się w prawości charakteru, czyli cnocie (*areté*)? Czy kultury spotykające się w dzisiejszym świecie ze sobą mogą znaleźć jakieś wspólne aksjologiczne i etyczne podstawy, które ukazałyby pluralistycznemu światu odpowiednią drogę koegzystencji i umożliwiłyby odnalezienie wspólnej, uregulowanej prawnie i społecznie racji dla swych dążeń, nadziei, celów?

Właściwie przedstawienie i uzasadnienie odpowiedzi na tak postawione pytania wymaga zrozumienia, iż dwa czynniki i zjawiska kulturowo-cywilizacyjne wyznaczają obecnie horyzont rozważań dotyczących relacji polityki i etyki: postmodernizm i sekularyzacja.

1. Nie ma już nic pewnego – postmodernizm

Teoretycy kultury i cywilizacji głoszą koniec epoki, w której dominowała kultura oświeceniowa. W XX wieku dokonało się przekroczenie horyzontu tradycji rozumu, z którego kiedyś wyłoniła się samowiedza europejskiej nowoczesności. Erozji i dewaluacji uległy podstawowe pojęcia, na których wspierał się zachodni racjonalizm, a rozum został zdemaskowany jako władcza, choć zarazem ujarzmiona pod-

¹ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 156.

miotowość instrumentalnego panowania nad kulturą². Siła i władza racjonalizmu narzucającego swe dyskursywne rozumienia została osłabiona, a raczej – używając terminologii filozofii ponowoczesnej – zdekonstruowana. W tym ujęciu świat pojęć, wartości i znaczeń przestał już być przejrzysty, a stał się raczej rhizomą: czymś nieokreślonym, splątanym, pozbawionym struktury, powodując, że stałe i jednoznaczne terminy, ustalenia i kategorie nie są już możliwe³.

Ponowoczesna kultura, w której żyjemy na początku XXI wieku, głosi zatem ideę rezygnacji z prób odkrycia istoty rzeczywistości, jej fundamentów i reguł. Nie ma żadnej zasady, która dziś mogłaby stać się źródłem wiarygodności dla naszej wiedzy, nauki, czy moralności, ponieważ nie istnieje wspólna ludziom zdolność poznawcza. To, co prezentuje wiedza późnej nowoczesności, ma charakter tylko i wyłącznie subiektywny. Autonomiczny i niezależny podmiot, który w nowożytności stanowił podstawę pewności odkrywania rzeczywistości, nie nosi już w sobie obiektywnych pojęć, idei i myśli. Dziś ostatecznie nic nie ma charakteru uniwersalnego⁴. Oznacza to jednak, a co ważne dla rozważań o dobru i wartościach w polityce, że nie da się zająć „boskiej pozycji”, z której można byłoby we właściwy sposób zobaczyć, zrozumieć i opisać świat. W miejsce absolutnego i niepodważalnego fundamentu postaw i moralności, jaki cechował Europę jeszcze w XIX wieku, postmodernizm wprowadził niestabilność i różnorodność.

Tym samym filozofia, która przez wieki próbowała w sposób ostatecznościowy wyjaśnić świat, w epoce ponowoczesnej, uległa bardzo poważnemu osłabieniu. Postmodernizm głosi bowiem konieczność zrezygnowania z prób odkrycia istoty rzeczywistości, jej fundamentów i zasad. Nie tylko dlatego, że kompetencje ludzkiego rozumu są niewystarczające, a jego możliwości poznawcze są zbyt ograniczone. Przede wszystkim dlatego, że w tej koncepcji prawdziwy obraz świata, absolutne, uniwersalne wartości, a tym samym obiektywna prawda, nie istnieją. Wszystko, co nas otacza i kim jesteśmy, ma charakter przygodny w tym sensie, że został sprowadzony do poznawczo-ludzkich wymiarów, i tylko tak należy go rozumieć. Nie można zatem doszukiwać się w świecie i poznaniu jakiegoś fundamentu, jakiejś idei jednoczącej. Różnorodność świata jest niepokonywalna, a on sam – w gruncie rzeczy – nieprzedstawialny.

Niczego w tym świecie nie wie się na pewno, ale wie się, że o wszystkim, o czym się wie, wiedzieć można w zgoła odmienny sposób – a każda wiedza jest tyle samo warta, co inna, ani lepsza ani gorsza, a już z pewnością nie mniej od innych tymczasowa i ulotna. Gdzie pewność niegdyś rządziła, dziś podejmuje się zakłady, nieustępliwą realizację celu zastępuje kalkulacja ryzyka. Mało więc w tym świecie punktów opar-

² Por. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa 1998; J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 12.

³ Por. G. Deleuze, F. Guattari, *Kłaczce*, tł. B. Banasiak, „Colloquia Communia”, 1-3 (1988); M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997, s. 11-34; V. Szydłowska, *Nihilizm i dekonstrukcja*, Warszawa 2003, s. 59-87.

⁴ Zob. J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 131, 169.

cia, które można by uznać za solidne i godne zaufania; daremnie szuka się krzepkiej i sztywnej kanwy, na której haftować by się dało szlak własnej życiowej wędrówki⁵.

Postmodernizm jest zatem orientacją filozoficzną przeciwstawiającą się – jak mówi Andrzej Szahaj – oświeceniowym wyobrażeniom na temat racjonalności, nowożytnym ambicjom wyznaczenia mocą spekulacji intelektualnej, w szczególności naukowej, jakichś wzorców bądź wartości, które powinny obowiązywać wszystkim. Cała ponowoczesna tendencja jest antyscjentystyczna: skierowana przeciwko wywodzącemu się z oświeceniowo-pozytywistycznego uwielbienia dla Rozumu kultowi racjonalności⁶.

2. Nie ma już nic nadnaturalnego – sekularyzacja

Drugim istotnym czynnikiem charakteryzującym dziś społeczeństwa Zachodu, który należy uwzględnić w rozważaniach na temat racji zasad społecznych, są silne dążenia sekularyzacyjne. Jest to oczywiście związane z opisanym już pluralizmem idei, postaw, światopoglądów, kultur i etnicznych wpływów, sprawiających, iż w polu ludzkich wyborów pojawia się wiele różnorodnych sposobów życia, etyki czy prawa. Religia traci, i wielu przestrzeniach straciła już funkcję „świętej kosmizacji”, choć przez wiele wieków dla rzesz ludzi była podstawą socjalizacji, prawa, obyczaju⁷. Obecnie wielu intelektualistów i polityków twierdzi, iż wszyscy powinniśmy bronić osiągnięć ery oświecenia, które zrodziło przekonanie, że religia jest sprawą wyłącznie prywatną, a jej treść i rozstrzygnięcia muszą być trzymane z daleka od tego, co publiczne i polityczne. Współcześnie można wręcz dostrzec tęsknotę za dniem, kiedy to cała nasza kultura osiągnie stan, w którym nie będziemy już – mówił Richard Rorty – dłużej niczego ubóstwiać, w którym nic nie będzie traktowane przez nas jako niemal boskie, w którym wszystko – nasz język, nasze sumienie, nasza społeczność – uznane zostanie za produkt naszych czasów i naszych możliwości⁸.

Samo pojęcie „sekularyzm” pochodzi od łacińskiego słowa *saeculum*. W tłumaczeniu ten łaciński termin znaczy „stulecie” i pierwotnie oznaczał najdłuższy czas życia człowieka. W języku chrześcijan słowo *saeculum* wskazuje na świat doczesny, przeciwstawiony światu nadprzyrodzonemu, który ma nadejść. To przesunięcie znaczenia bierze się stąd, że wierzący w Boga żywią nadzieję przekraczającą to, na co ludzie realnie i normalnie mogą liczyć w swoim życiu. Dla wierzących życie, które wiemy w ramach wyznaczonych przez maksymalny czas ludzkiej egzystencji, ma się dopełnić w „życiu wiecznym w przyszłym świecie”. Można więc powiedzieć, że sekularyzm to dosłownie to, co nie wykracza spojrzeniem dalej niż sto lat do przodu, stanowiąc tym samym granicę ludzkich ambicji i realnych planów.

⁵ Z. Bauman, *Ponowoczesność*, s. 49.

⁶ Por. A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004, s. 38.

⁷ Por. K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tł. R. Babińska, Kraków 2008, s. 50.

⁸ Por. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, New York 1999, s. 169-170.

Osoba zsekularyzowana to ktoś, kto cieszy się życiem, ale nie może, jeśli jest choć trochę konsekwentny, poszerzyć swojej perspektywy tak, by objąć nią „następne sto lat”⁹. Dziś zatem sekularyzacja ujawnia się – jak mówi Vittorio Possenti – jako przebiegający w trzech etapach proces społeczno-polityczny: dechrystianizacji, de-teologizacji i ostatecznej desakralizacji, przez którą zostaje całkowicie zarzucone odniesienie do transcendencji, a wszystkie ważne wartości zostają sprowadzone do doczesnej, jedynie ziemskiej, perspektywy¹⁰.

Zaznaczmy także, iż również czysto przyrodniczo-techniczne spojrzenie na świat sprawiło, że człowiek nie musi (i nie powinien) dostrzegać w nim żadnych elementów sakralnych – obecności i realnego działania Boga. Z Bogiem nie można się przecież spotkać na płaszczyźnie fizykalnych obserwacji, ujętych w dane nauk pozytywne. Nauka sama przez się ani nie stwierdza, ani nie jest zdolna zaprzeczyć istnieniu Boga. Nie da się bowiem uchwycić Jego istnienia ani w bezpośrednim doświadczeniu, ani wyśledzić przy pomocy choćby najczulszych aparatów badawczych czy dalekosiężnych pojazdów kosmicznych. Żadne ludzkie urządzenia, czy to naziemne, czy międzyplanetarne, nie zarejestrowały i nigdy nie rejestrują nam śladów Boga. Empiryczno-pragmatyczna postawa sprzyja więc porzuceniu pierwiastka sakralnego i zmysłu religijnego. Przyrodniczo i pozytywistycznie ukształtowany człowiek nie odczuwa zatem ani potrzeby istnienia Boga, ani konieczności aktów konfesyjnych czy modlitw. Wydaje się, iż w rozwiniętych materialnie krajach świata człowiek współczesny liczy przede wszystkim na pomoc ze strony nauki, techniki, psychologii i medycyny. Potrzeba modlitewnego błagania i Bożego błogosławieństwa schodzi na plan dalszy, a może i całkowicie znika. Tym samym agnostycyzm i ateizm stają się niejako naturalnym zarówno indywidualnym i społecznym ludzkim wyborem¹¹.

Można zatem śmiało powiedzieć, że sekularyzacja określa proces zmniejszania się wpływu, prestiżu i władzy instytucji wyznaniowych. Towarzyszy temu zastępowanie legitymizacji religijnych, na których dotąd opierało się społeczeństwo, legitymizacjami świeckimi¹². Tworzy się nurt ideowy, dzięki któremu społeczeństwa, kultury a nawet całe cywilizacje, które przez wieki w różnorodnych przejawach oddziaływały na jednostki, rodziny, wspólnoty, a często i na całe życie społeczne, uwalniają się od wpływu organizacji kościelnych¹³.

Opisany proces sprawia, iż obecna w kulturze europejskiej zgoda na usuwanie „hipotezy Boga”, ma obecnie już nie tylko wymiar jednostkowy, ale także i publiczny. Teza o Bogu i związana z nią narracyjna rola religii zaczynają mieć znacze-

⁹ Zob. R. Brague, *Boga prawdopodobnie nie ma*, tł. M. Horodeńska-Ostaszewska, „Teologia Polityczna”, 6 (2012), s. 226.

¹⁰ Zob. V. Possenti, *Zarys filozofii politycznej. Społeczeństwa liberalne na rozdrożu*, tł. A. Fiegel, Lublin 2012, s. 295-296.

¹¹ Por. F. Bargieł, *Niektóre źródła współczesnego ateizmu*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, red. F. Adamski, Kraków 2011, s. 262.

¹² Zob. K. Dobbelaere, *Sekularyzacja*, s. 36.

¹³ Por. A. Grumelii, *Sekularyzacja pomiędzy religią a ateizmem*, tł. D. Pawłowska, w: *Ateizm*, s. 143.

nie wyłącznie prywatne. Jak przekonuje Mark Lilla, od kilkudziesięciu lat żyjemy świadomości wielkiej i ostatecznej separacji, jaka dokonała się na Zachodzie Europy pomiędzy życiem politycznym a religijnym¹⁴. Uprzymiśnienie sobie tych tendencji i dążeń wyznacza obowiązujące dziś (zaznaczymy: w kręgu kultury i cywilizacji euroatlantyckiej) przekonanie o zdobyczy, jaką jest oddzielenie polityki od wpływów religii. Dla wielu myślicieli i polityków jest to niewątpliwie niekwestionowany sukces, z którego Zachód uczy się korzystać, jednocześnie przysposabiając do tak rozumianej „separacji” inne regiony świata. Wyraźnie postuluje się areligijność państwa i apolityczność religii, całkowitą „prywatyzację” konfesji, a w konsekwencji jej radykalne oddzielenie od sfery publicznej¹⁵. W tak budowanym modelu społeczno-politycznym rodzi się sekularna, ale gorąca nadzieja, iż ślady, jakie ludzie pozostawią po sobie, to ważne i wielkie czyny w służbie ludzkości, nieśmiertelne znaki na ceglach rosnącej wieży Babel, która nieustannie wznosi się ku gwiazdom, nie zagrażając jednocześnie już żadnemu Bogu¹⁶.

Wydaje się więc, że wielu czołowych współczesnych ateistów, pragmatystów i postmodernistów Zachodu, łączy nie tyle sama negacja Boga i religii, ile nadzieja i przeświadczenie, że jeśli publiczna i polityczna przestrzeń zostanie pozbawiona religijnej symboliki i jej narracji – pozostanie pusta – to tym samym, niejako z definicji, stanie się lepsza. Religijne emblematy (np. krzyż, gwiazda Dawida, półksiężyc, ikona) zmieniają swe znaczenie. Będą postrzegane jako kulturowe gadżety, swoiste pamiątki i symbole, znaki wiary, która „wyemigrowała” w sferę prywatną, stając się tym samym ukrytym skarbem, do którego dopuszcza się jedynie zaufanych. Przestrzeń skrupulatnie oczyszczona z symboliki religijnej uchodzi w tej wizji za bardziej demokratyczną i tym samym zdolną do wyprowadzenia, na bazie innej niż religijna, właściwych zachowań społecznych. Dzięki temu zaś – co dziś tak ważne –, „pusta przestrzeń” ujawni się jako miejsce debaty, w której mogą zostać wypracowywane lepsze niż konfesyjne rozwiązania problemów społecznych¹⁷. Nieuznanie używania w debacie publicznej argumentów religijnych, opiera się na przekonaniu, że prowadzą one do zamknięcia konwersacji, albowiem religie nie przewidują możliwości swego błędu¹⁸. U podstaw pragnienia „sterylizowania” sfery publicznej z symboliki wyznaniowej i postaw konfesyjnych stoi więc przekonanie i założenie, że polityka wolna od religijnych inspiracji stworzy lepsze i trwalsze motywacje dla dobrego życia wspólnotowego.

¹⁴ Por. M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tł. J. Mikos, Warszawa 2009, s. 62; J. A. Majcherek, *Po „wielkiej separacji”*, „Przegląd Polityczny”, 118 (2013), s. 91.

¹⁵ Por. M. Gauchet, *Religia i demokracja*, tł. M. Warchał, „Przegląd Polityczny”, 118 (2013), s. 83.

¹⁶ Por. R. Blackford, U. Schuklenk, *Dlaczego jesteśmy ateistami*, tł. O. Waśkiewicz, W. Marcysiak, Warszawa 2011, s. 338.

¹⁷ Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 315.

¹⁸ Por. R. Rorty, *Religion in the Public Square. A Reconsideration*, „Journal of Religious Ethics”, 31 (2003), s. 141–149.

3. Polityka przejmując zadania religii

Zaznaczmy jednak od razu – skutkiem tak postawionych tez jest nie tylko zdobywcza sekularyzacja, ale fakt, że polityka, a nie religia, bierze na siebie odpowiedzialność za przestrzeń, w której do tej pory w naszym kręgu cywilizacyjnym dominowała narracja chrześcijańska. W tej sytuacji to kultura i szeroko pojęta polityka stają przed zadaniem wskazania ludziom jakichś idei, wyznaczania i realizacji określonych celów¹⁹. Nikt bowiem nie zwolni żadnej społeczności od pytania, co właściwie w danym horyzoncie kultury i cywilizacji jest dobre i dlaczego należy to czynić?

Jeśli nie ma Boga, a ludzkość jest sama w tajemniczym wszechświecie, to laicka kultura, którą ona tworzy, musi podjąć odpowiedzialność za świat, za innych, za siebie samą, za los populacji. W tej logice ateizm, całkowicie i ostatecznie odrzucając Boga, stał się odpowiedzialny za los świata, rodząc jednocześnie świadomość, że tylko doczesną pracą i poświęceniem można przekształcać ludzką rzeczywistość. Przestał być czystą negacją Boga, a stał się dążeniem do wyciągnięcia z niej wszystkich konsekwencji, z których najważniejszą jest wyzwolenie człowieka i ofiarowanie mu szczęścia tu i teraz. Nowoczesna liberalna demokracja i tworzona przez nią polityka staje zatem przed zadaniem wypełnienia owego „pustego miejsca”, które pozostało po procesach sekularyzacyjnych. Zadanie to musi zostać dokonane w imię obrony autonomii jednostki, która w ponowoczesnym świecie chce być absolutnie wolną od jakichkolwiek światopoglądowo narzucanych narracji. W tej perspektywie człowiek jest celem sam dla siebie. Jego los jest wyłącznie sprawą ludzką i wśród ludzi musi być uregulowany. Wybrzmiewa tu bezkompromisowe stwierdzenie absolutnej autonomii i supremacji człowieka, która nie dopuszcza żadnych zależności ani ograniczeń, a więc w konsekwencji przede wszystkim religii.

Wielu świadomych ateistów, agnostyków i wolnomyślicieli chciałoby zatem żyć w świecie, gdzie racjonalność jest ceniona bardziej niż eufemistyczne i nie dla wszystkich przekonujące konfesyjne tezy i wyznania. W świecie, w którym rzeczywistość jest piękna i okrutna zarazem, można pomimo tego głosić ideę postępu społeczności tu i teraz, bez odwoływania się do religijnych nadziei. Jak twierdzi Allan de Botton w postreligijnej atmosferze, choć już wiemy, że „Bóg umarł”, to jednak palące kwestie, które skłoniły ludzkość do tego, by stworzyć Jego i religię, wciąż pozostają żywe i domagają się rozwiązań: stworzenie harmonijnej i pokojowej wspólnoty, opanowanie egoizmu i przemocy, poradzenie sobie z cierpieniem, starością i dramataми po stracie bliskich²⁰. Jeśli bowiem nie ma już Boga, zarówno jako metafizycznego Absolutu, jak i racji prawa moralnego, to tym bardziej powinniśmy dbać o większy społeczny dobrobyt i bardziej egalitarne relacje polityczne: by nie było ubóstwa, cierpienia, przemocy, wyzysku. Rzetelny i refleksyjny ateizm nie jest prostą antyreligijną tezą o wyrugowaniu Boga i konfesji z dyskursu publicz-

¹⁹ Por. J. Grzybowski, *Religia jako więź – zwodnicza nadzieja polityki*, „Studia Philosophiae Christianae”, 47 (2011) 2, s. 210.

²⁰ Por. J. Grzybowski, *Religia jako więź – zwodnicza nadzieja polityki*, „Studia Philosophiae Christianae”, 47 (2011) 2, s. 210.

nego i prawa stanowionego, ale jawi się jako rodzaj uzasadnienia dla społeczności, polityki, kultury i cywilizacji w ich realnych, a zatem doczesnych i tylko doczesnych prerogatywach²¹.

W tej optyce sekularyzacja jest naturalnym społecznym procesem wyzwiania się od racji i argumentów religijnych. Wydaje się, iż ateści w rezultacie oczekują tego, czego pragną również mądrzy i wrażliwi ludzie religijni: świata, w którym panuje pokój, cierpień jest możliwie jak najmniej, dominuje wolność, sprawiedliwość i dobrobyt. A zatem świadoma rezygnacja z wyznań religijnych w sferze publicznej i przeniesienie ich do prywatności oznacza, że w sferze politycznej sekularne poglądy przejęły socjologiczne, społeczne i wychowawcze zadania religii²².

4. Dobry i wolny świat bez religii

Tę sekularno-polityczną deklarację rozumiem jednak nie tylko na poziomie ideowym, ale i etycznym. Oznacza ona bowiem, że miejsce religijnych zasad musi zająć ateistyczne uzasadnienie dla określonych indywidualnych i społecznych postaw moralnych. Prawdziwa synteza dobra i wolności winna dokonać się na ziemi w postaci sprawiedliwego społeczeństwa, gwarantującego wszystkim uznanie ich indywidualnej godności i praw. Nie można bowiem, będąc zdeklarowanym postmodernistą i ateistą, uniknąć odpowiedzialności za rozmaite biedy świata, za nieprawości czynione przez i wobec człowieka, środowiska naturalnego, wspólnoty. Trzeba starać się czynić wszystko, by życie na ziemi uczynić lepszym i pełniejszym.

Realizowanie w przestrzeni ateistycznego światopoglądu tak wysokich ideałów etycznych można niewątpliwie nazwać głębokim heroizmem. Dokonuje się ono bowiem w rezygnacji z bezpieczeństwa teologii, prośb i modlitw o zbawienie, nadziei nagrody wiecznej za trudy podjęte tu w doczesności. To odwaga pokonania strachu przed śmiercią i niepewnością, mężnego zaglądania w głęboką studnię ludzkiej śmiertelności, starając się nie uciec, gdy odczuje się przerażenie. Widzę w tym śmiałość budowania etyki i świata wartości bez Boga i religii, ambicję podjęcia trudu uczciwości i prawości bez nadprzyrodzonej nadziei na przejście ku najlepszemu ze światów. Ateści zdają się otwarcie mówić: odmienny, ale – co najważniejsze – lepszy świat jest możliwy i nie domaga się religii, aby można było realizować jego ideały. Potrzebujemy tylko miłości i ludzi chcących zamienić tę miłość na społeczne i polityczne działania w imię wolności i szczęścia ludzkości²³.

Oczywiście nie są to tezy nowe. Dziś nabierają jednak historycznie realnych możliwości. Już od czasów Thomasa Hobbesa, Jeana-Jacquesa Rousseau, Johna Locka, Johna Stuarta Milla czy Augusta Comte'a liberalne i ateistyczne myślenie, przede wszystkim to odwołujące się do oświeceniowych tez wolności i postępu, wyraźnie wierzy w możliwość zaprojektowania takiego modelu społecznego, którego idee nie

²¹ Por. *Niezbędnik ateisty. Rozmowy Piotra Szumlewicza*, Warszawa 2010, s. 28.

²² Por. V. Possenti, *Zarys*, s. 282.

²³ Por. R. Blackford, U. Schuklenk, *Dlaczego*, s. 245, 375.

odwołują się do tezy o Bogu, nie mają inspiracji religijnych, a realizacja których zapewniłaby warunki trwałego rozwoju ludzkości. W tej optyce wiara religijna w żaden sposób nie musi wspierać wspólnoty w realizacji społecznego ładu. Stąd ateizm może być sposobem bycia dobrym i moralnym człowiekiem, który nie wspomaga swych etycznych działań inspiracją wiary. To próba i pragnienie objawienia człowiekowi jego samego jako mocy afirmującej i tworzącej sens swego indywidualnego i społecznego życia. Jak słusznie zauważa Possenti, najwyższym laickim ideałem moralnym byłby prawdopodobnie taki, w którym etykę społeczną dałoby się wyprowadzić z czystego rozumu, a religia nie nadawałaby jej żadnej formy. Obecnie idee te nabierają rzeczywistego kształtu, a miejsce konfesyjnych uzasadnień zaczyna zajmować polityka wskazująca na to, co, choć pozbawione religijnych źródeł, wciąż jest moralnie sprawiedliwe, ważne, uniwersalne²⁴. Jak zaznacza Allan de Botton, jako ludzie jesteśmy bardzo podatni na sugestie i wpływy otoczenia, a wśród kilkuset regularnie spotykanych osób rzadko trafiają się jednostki wybitne i ponadprzeciętne, zdolne swymi zaletami i postawami porwać naszą wyobraźnię. Stąd z konieczności winniśmy tworzyć kulturę, która w laickiej narracji ukazywałaby nam wzory bohaterów, altruistów, dobroczyńców, ucieleśniających już nie w religijnym, ale czysto świeckim kontekście, ważne społecznie postawy: odwagę, przyjaźń, poświęcenie, wierność, cierpliwość, zaufanie, ofiarność²⁵.

Ateiści i agnostycy zdają się dziś pokazywać, że choć w laickiej społeczności należy być świadomym nieobecności Boga, którego „śmierć” stwierdzono i ogłoszono, to przede wszystkim należy z nadzieją starać się stworzyć lepszy świat. Każda kultura, w tym także kultura Zachodu, potrzebuje jakiegoś etycznego fundamentu ciągłości i tradycji, jednak – w oczach ponowoczesnych myślicieli – rozumianej nie jako wyznanie (konfesja, wiara), ale jako pewien kod kulturowy, swoiste spoiwo zarówno życia społecznego jak i politycznego²⁶. Staje się to (szczególnie dla osób określających się jako niewierzący, agnostycy, ateści) płaszczyzną tworzenia motywacji dla ludzkich postaw w spluralizowanym, migracyjnym, heterogenicznym, zmiennym i hybrydowym świecie. Etos ludzki żyje przecież – przekonują zwolennicy laickiego społeczeństwa – w różnorodnych praktykach życia społecznego, w ludzkiej kulturze wziętej w całym jej bogactwie – filozofii, sztuce, nauce, technice, sztuce. W literaturze i polityce nazywa się to czasem „religią obywatelską” promującą postawy, które nie pretendują do statusu konfesyjnych objawień i nakazów. To zbiór przekonań, poglądów, tradycji, historycznych zdarzeń, swoistych „mitów obywatelskich”, które wpływają na charakter i moc komunikacji społecznej. Wydaje się więc – mówi Terry Eagleton – że kultura i polityka wzajemnie sprzężone, są najodpowiedniejszymi kandydatkami do „odziedziczenia społecznego berła” po religii. Obie te przestrzenie ludzkiej aktywności mają możliwość implikowania fundamentalnych wartości, podstawowych prawd, autorytatywnych tradycji, prak-

²⁴ Por. V. Possenti, *Zarys*, s. 282.

²⁵ Por. A. de Botton, *Religia*, s. 83-85.

²⁶ Por. M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, Toruń 2008, s. 134-136.

tyk i obrzędów społecznych, wspólnotowych tożsamości i ideałów misji wspólnoty. Kultura polityczna nabiera swoistych cech religii, ale po to, by podjąć jej zadania. Staje się i wizją i instytucją, zarówno odczuwalnym osobistym doświadczeniem jak i uniwersalnym projektem²⁷.

Co zatem w laickiej, albo wprost ateistycznej wizji polityki i kultury wyznacza racje wartości i ideałów społecznych? Michel Onfray z charakterystyczną dla siebie swadą, mówi: „filozofia, rozum, użyteczność, pragmatyzm jednostkowy i społeczny hedonizm, troska o ludzi, z nimi, dla nich, a nie z Bogiem czy dla Boga”²⁸. To prawda, choć to mało konkretne i osuwające się w banał ogólności. Dobrze skonstruowana umowa społeczna warunkująca myślenie i działanie, które obchodzi się bez Boga, religii i kapłanów, pozwalając stworzyć etykę bez transcendentnych argumentów i zobowiązań, musi wskazać i uzasadnić konkretne dobra i wartości, jakie zafunkcjonują w laickiej społeczności. Jeśli religia jako znak epoki konfesyjnej została osłabiona, to ponowocześni myśliciele szukają dziś formuły, która zrealizowałaby pragnienie polityki tworzącej dobry, swobodny, sprawiedliwy, ale wolny od religijnych inspiracji świat. Sądzę, iż niezależna od wyznaniowych uprawnomocnień formuła cywilizacyjna, proponuje współcześnie konkretne dobra. Opiszmy je, choć każde z nich domagałoby się oczywiście oddzielnej, szczegółowej analizy.

5. Wolność, pluralizm, harmonia

Pierwszym dobrem, jakiego pragnie współczesny świat liberalnej demokracji, jest wolność i pluralizm. Wydaje mi się, że najlepiej oczekiwanie i nadzieję na taką społeczność wyraził amerykański filozof Richard Rorty mówiąc o laickiej wspólnotocie globalnej. Zbudowana na pragmatyce demokracji i liberalizmu, uszanuje prawa człowieka i zapewni równość szans, zwiększając możliwości rozwoju i osiągnięcie szczęścia coraz szerszej grupie obywateli. „Przyzwoite Społeczeństwo Globalne” – tak tę ideę nazwał amerykański pragmatysta²⁹. Jest tu obecne przeświadczenie, iż ostatecznie należy tylko wyposażać dobrego człowieka w odpowiednie narzędzia i wartości – społeczne i polityczne instrumenty – a dzięki wolności i różnorodności można będzie budować lepszy świat. To bowiem za sprawą wolności i tolerancji demokracja liberalna jawi się jako przestrzeń zastosowania laickich ideałów życia, stanowiąc tym samym najbardziej stabilizującą rolę w kształtowaniu się międzyludzkich relacji społecznych. Wartością jest nowy rodzaj społecznej kultury (a z czasem nawet społecznego etosu): toleruj w imię liberalizmu! Wolność i tolerancja mają zapewnić bezkonfliktowe współzycie ludzi, którzy przychodzą do liberalnej i laickiej wspólnoty z różnych kultur, światopoglądów, tradycji, zwyczajów i języków,

²⁷ Por. T. Eagleton, *Kultura a śmierć Boga*, tł. B. Baran, Warszawa 2014, s. 122.

²⁸ Por. M. Onfray, *Traktat ateologiczny*, tł. M. Kwaterko, Warszawa 2008, s. 75.

²⁹ Por. R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 124, 166.

tworząc jej polifoniczną i pluralistyczną strukturę³⁰.

W opisanych propozycjach kluczową rolę odgrywa oczywiście relatywizm i pragmatyzm, dzięki którym nie uznaje się żadnych nienaruszalnych – ani naturalnych, ani racjonalnych – podstaw zachowań społecznych. Pozostaje *uzus* ludzkich postaw i działań. Dlatego w takiej społecznej i etycznej propozycji nie tylko demokracja ma pierwszeństwo wobec filozofii, jak mocno zaznaczył to Rorty w swojej książce *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers*³¹, ale może przede wszystkim w życiu wspólnotowym, wolność polityczna ma pierwszeństwo wobec prawdy. Jeśli „zadbamy o wolność polityczną, prawda i dobro same się o siebie zatroszczą”³². Najwyższymi cnotami umysłu stają się tolerancja i ciekawość, a nie poszukiwanie prawdy³³. Tym samym „odeczarowanie” świata przez sekularyzację i następujące po tym wyłonienie się „rozumu instrumentalnego” jest akceptowalną ceną, jaką należy zapłacić za wzrost wolności i autonomii współczesnych społeczeństw. Zamiast sztywnych etycznych zobowiązań, usankcjonowanych przez „uniwersalne prawdy religijne”, należy centralnym pojęciem społecznych postaw uczynić „stosowną ufność”³⁴. Luc Ferry nazywa to humanizmem transcendentalnym, humanizmem człowieka, który wie, że Boga nie ma, a religia jest rodzajem mitologii kulturowej, ale on sam nie pozwala sprowadzić się do poziomu zwierzęcego. Świadomy swej godności i wyjątkowości wie, że on jest bogiem tego świata i tylko on może wskazać na to, co wartościowe, ważne, sensowne³⁵.

Liberalno-tolerancyjny członek tak definiowanej wspólnoty ma w sobie pokłady współczucia i empatii dla innych. Jest istotą szukającą miłości, zdolną do konstruowania w jej imię utopii harmonijnego współistnienia, wyzbytego dominacji i niesprawiedliwości, a jednocześnie wolnego w swych decyzjach od religijnych uzasadnień i nakazów. Postęp moralny w tak opisywanych społecznościach dokonuje się nie tylko i nie tyle za sprawą oddziaływania na ludzki rozum za pomocą wielkich etycznych narracji (kodeksów), lecz raczej przez uwrażliwianie współbliznich na ludzką krzywdę i poniżenie. Owo wyczulenie, oddziałując na ludzkie emocje, rodzi akty współczucia i empatii³⁶. Dlatego laickie społeczeństwo, pragnąc wolności i różnorodności, szuka moralnej busoli w wyobraźni. W niej upatruje – jak mówi Richard Rorty – forpocztę ewolucji kulturowej, siłę, która działa na rzecz coraz lep-

³⁰ Por. P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012, s. 343.

³¹ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, tł. J. Margański, Warszawa 1999, s. 285; R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, tł. P. Dehnel, „Odra”, 7 (1992), 8, s. 29.

³² R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tł. W.J. Popowski, Warszawa 1996, s. 137.

³³ Zob. R. Rorty, *Heidegger, Kundera, Dickens*, w: *Miedzy pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Rycharda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, Toruń 1995, s. 91. Nie istnieje już potęga zwana Prawdą, jesteśmy pozostawieni sami sobie, ale za to wolni w wynajdywaniu siebie na nowo. Zob. R. Rorty, *Edukacja i wyzwanie postnowoczesności*, w: *Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogiach*, red. Z. Kwieciński – L. Witkowski, Warszawa 1993, s. 98.

³⁴ Por. A. Baier, *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*, Minneapolis 1985, s. 147.

³⁵ Zob. L. Ferry, *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*, tł. A. i H. Miś, Warszawa 1998, s. 164-170.

³⁶ Por. A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Toruń 2012, s. 95.

szej ludzkiej przyszłości. Wrażliwa i współczująca wyobraźnia jest źródłem wizji ludzkości, w której kategorii wolności i swobody, pluralizmu i wielokulturowości, mogą być realizowane bez odwoływania się do motywacji religijnych³⁷.

6. Edukacja jako szansa

Innym dobrem cenionym przez współczesną laicką politykę jest zdobywanie coraz to nowych kwalifikacji. Wydaje się, iż dziś niewiele jest rzeczy, w które świeckie społeczeństwo wierzy tak żarliwie, jak właśnie w wykształcenie. Edukacja jawi się jako najskuteczniejsze lekarstwo i remedium na cały szereg bolesnych problemów społecznych. Stąd wielu promotorów liberalizmu i laickości zaznacza bardzo wyraźnie: szeroki edukacyjny nurt kultury powinien zastąpić dotychczasową siłę opowieści religijnych. Wielkie dzieła stworzone przez człowieka – literatura, filozofia, malarstwo, muzyka, architektura, nauka – posiadają wiele treści motywujących moralnie, są źródłem sensu, mocy, nadziei i mądrości. Dzięki pracy i zaangażowaniu w wykształcenie nowych pokoleń kultura i wiedza pomogą stawić czoła niekończącym się wyzwaniom naszej ziemskiej egzystencji³⁸. Z pomocą w realizacji tych idei przychodzi oczywiście polityka, promując ideał osoby wyedukowanej (szczególnie technicznie i informatycznie), mobilnej, zdolnej do częstej zmiany pracy i środowiska, gotowej do przekwalifikowywania się, a jednocześnie świadomej swej własnej wyjątkowości i kompetencji. Co jednak dziś ważne, edukacja nowoczesna powinna zwracać uwagę, jak mówił ideowy nauczyciel Rorty'ego John Dewey, na relatywność i zmienność naszych perspektyw i postaw. Dzięki temu możliwe jest kształtowanie się nowych potrzeb, nowych nawyków intelektualnych, moralnych zwrotów i umiejętności, wyznaczania nowych celów. Wszystko po to, by mogła kształtować się wspólnota, w której różnice etniczne, kulturowe, religijne, obyczajowe mogłyby pokojowo współistnieć dzięki szacunkowi dla inności i odmienności³⁹. Edukacja pozwala na uruchomienie procesu wyzwalań ludzi od dominacji rodziców, środowiska, tradycji, w których wzrastają młodzi, poprzez wyzwalań ich wyobraźni. Wysiłek ten umożliwi zwrócenie się ku jakościowo nowym praktykom społecznym, jakościowo innym formom życia, sposobom ludzkiej egzystencji. Edukacja jest

³⁷ Por. R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tł. J. Grygień – S. Tokariew, Toruń 2013, s. 140. Solidarność i wyobraźnia są przez Rorty'ego postulowane jako wartości społeczne, jako cele do osiągnięcia. Za pomocą wyobraźni, imaginacyjnej zdolności dostrzegania w obcych nam ludziach cierpiących bliźnich, czynimy życie społeczne lepszym. Szczególnie solidarność jest tym, do czego ma prowadzić rozwój liberalnych instytucji i obyczajów. Skutkuje ograniczeniem okrucieństwa i cierpienia zastępując je perswazją. A zatem o przekonaniach moralnych i liberalnych instytucjach powinniśmy myśleć jako o opierających się na solidarności ludzi, którzy w nie wierzą. Zob. R. Rorty, *Przyszłość*, s. 17; R. Rorty, *Edukacja*, s. 99; M. Kilanowski, *Ku wolności jako odpowiedzialności*. Dewey, Rorty, *Habermas o nowej jakości w demokracji*, Toruń 2013, s. 81.

³⁸ Por. A. de Botton, *Religia*, s. 89-92

³⁹ Zob. J. Dewey, *The Democratic Conception in Education*, w: *Collected Works of John Dewey Series*, t. 9: *Democracy and Education. The Middle Works, 1899-1924*, red. J.A. Boydston, SIU Press 2008, s. 98-105.

tu prawem, wyzwoleniem i spełnieniem⁴⁰.

7. Dobrobyt, konsumpcja, sport

Wiele osób sądzi, iż dobrem które ułatwia i umila nam życie, sprawiając, że staje się ono coraz lepsze, jest postęp technologiczny. Dla rzesz ludzi to jedyna i ostateczna forma poprawy ludzkiego losu i ludzkiej egzystencji. Dominuje, w mediach szczególnie, istotny przekaz o charakterze wręcz normatywnym: zainwestujmy w rozwój i popularyzację technologii bo dzięki niej egzystencja i sytuacja wielu osób biednych, ubogich, żyjących w trudnych i słabo rokujących środowiskach, nie mających szans na awans społeczny, stopniowo będzie się poprawiać. Konsumpcja i zdobywanie coraz to nowych nowinek technologicznych jawi się w tej perspektywie jako wartość. Ona czyni nas całymi, pełnymi i kompletnymi, ofiarowując tym samym wymarzoną treść egzystencjalną. Stąd świadectwem osobistego sukcesu jest dziś posiadanie różnorodnych dóbr, ponieważ jeśli w merkantylnym i materialistycznym społeczeństwie nie jesteś w stanie kupować i konsumować, jesteś postrzegany jako ktoś nie przystosowany społecznie⁴¹.

Innym współczesnym substytutem wartości wywodzących się z ascetyki religijnej jest aktywność sportowa. Sport – ze swym etosem, koniecznością wyrzeczeń, ikonami idoli i zwycięzców, tradycją, symboliczną nawet solidarnością, wydarzeniami i rozgrywkami, które nabierają charakteru quasi-liturgii, panteonem bohaterów – stanowi nieprawdopodobną przestrzeń motywacji i wartości dla szerokich mas społecznych. Dla wielu staje się szansą osobistego spełnienia⁴².

8. Racjonalność i prawo

Innym dobrem, promowanym jako cel społecznych działań, jest stworzenie właściwych, akceptowalnych i logicznych przepisów prawnych. Współcześnie dobrym tego przykładem jest propozycja niemieckiego filozofa Jürgena Habermasa. Pluralistyczna pod względem światopoglądowym zbiorowość, zawsze stanowiąca w sobie pewien byt wspólny, musi mieć – przekonuje niemiecki myśliciel – zapewnioną uni-

⁴⁰ Zob. R. Rorty, *Edukacja*, s. 96.

⁴¹ Zob. szerzej: G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, tł. L. Stawowy, Warszawa 2004; Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, tł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009; S. Gaworek, *Utracony blask: filozoficzne uwarunkowania współczesnego sporu o wartości*, Warszawa 2011; J. Storey, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metody*, tł. J. Barański, Kraków 2003, s. 109; Ch. Barker, *Studia kulturowe: teoria i praktyka*, tł. A. Sadza, Kraków 2005, s. 391-395; *Media elektroniczne – kreujące obraz rodziny i dziecka*, red. J. Izdebska, Białystok 2008, s. 85-90; B. R. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*, tł. H. Jankowska, Warszawa 2008, s. 130-131; M. Gathews, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, tł. E. Klekot, Warszawa 2005, s. 26-27; K. Grabias, *Rynkowo-konsumpcyjny model cywilizacji – „kulturowa schizma” czasów ponowoczesnych*, w: *Myśl filozoficznie – myśl politycznie!*, red. J. Grzybowski – O. Wojtasik, Warszawa 2013, s. 205-230.

⁴² Por. T. Eagleton, *Kultura*, s. 52

fikacyjną stabilność, pewną fundamentalną zgodę formalną opartą na prawie. W demokratycznych i liberalnych społecznościach nowoczesnej Europy jest nią zawsze ustawa zasadnicza. Państwo, oparte na konstytucji, której idee są wolne od konfesyjnych odniesień, przedstawia obywatelom (zarówno tym religijnym jak i tym zsekularyzowanym) zaufanie do demokratycznego porządku tworzącego i proponującego określone wartości. Jest to zdobycz nowoczesności, ale osiągnana stopniowo. Proces sekularyzacji spowodował, że funkcje edukacji kulturowej, integracji oraz uspołecznienia przeszły z obszaru *sacrum* w obszar codziennej praktyki społecznej. W wyniku sekularyzacyjnych i pozytywistycznych procesów wspólnota religijna uległa – mówi Habermas – przekształceniu we wspólnotę komunikacyjną „poddaną przymusowi kooperacji”. Moralność, niegdyś oparta na bezwzględnej zależności od mocy religijnych idei, stała się współcześnie etyką dyskursu, wraz z którą ujawnia się „racjonalny sens ważności normatywnej”⁴³. Prawo jest tu dobrem i wartością tworzącą polityczny liberalizm (współczesną formę kantowskiego republikanizmu), ale występuje zawsze jako niereligijny i postmetafizyczny sposób uprawomocniania norm, które mają leżeć u podstaw demokratycznego państwa konstytucyjnego. Źródłem takiego prawa jest rozum rezygnujący z mocnych założeń kosmologicznych, doktryny prawa natury, boskiego planu zbawienia⁴⁴.

Dzięki priorytetowej pozycji ustawodawstwa, zaznacza niemiecki filozof, demokratyczne państwo prawa legitymizuje samo siebie jedynie przez procedury konstytucyjne. W takim państwie przepisy prawa stanowionego nie czerpią swej konwencjonalnej mocy z tego, że nakazują coś, co jest zgodne z obiektywnym dobrem; przeciwnie – dobrem jest to, do czego zobowiązuje nas demokratycznie ustanawiane prawo. Tym samym spełniony zostaje fundamentalny postulat laickości – dobro społeczne zostaje osiągnięte dzięki prawu wyłonionemu przez pluralistyczną wspólnotę komunikacyjną. Wedle Habermasa totalizujący rozum, posiadając umiejętność kreowania idei i zdolność tworzenia zasad, transcendentuje wszystko, co uwarunkowane. Dlatego w zaproponowanej perspektywie racjonalny dyskurs jest nieprzekraczalnym horyzontem możliwego uprawomocnienia sądów i norm, dając tym samym możliwość tworzenia i funkcjonowania prawa⁴⁵.

⁴³ Por. T. Maślanka, *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*, Warszawa 2011, s. 153. Racjonalność Habermas rozumie jako dyspozycję podmiotów, które są zdolne do działania i mówienia, a wyrażającą się w sposobach zachowań, dla których są słuszne powody. Racjonalne refleksje to takie, które są dostępne ocenie obiektywnej i spełniają warunki argumentowania. Zob. M. Kilanowski, *Ku wolności*, s. 132.

⁴⁴ Zob. J. Habermas, *Miedzy naturalizmem a religią*, tł. M. Pańków, Warszawa 2012, s. 92.

⁴⁵ Zaznaczmy jednak, że mimo sekularnego charakteru swojej teorii Habermas dostrzega ważną rolę religii w życiu społecznym. Zdaje sobie sprawę z faktu, że normatywne oczekiwanie, iż wierzący oddając swój głos w wyborach, w ostatecznym rozrachunku będą się kierować namysłem zgodnym z laickimi kryteriami, rozmija się z realiami religijnej formy egzystencji, której podstawą jest wiara. Państwo liberalne, które w równym stopniu chroni wszystkie religijne formy życia, musi zwolnić wi-

9. Miłość bez transcendencji

Z krótkiej próby wskazania najistotniejszych ideałów i wartości, jakich oczekuje współczesna pluralistyczna i sekularna kultura wynika, że laicki świat ponowoczesnych idei, choć zdekonstruował wszelkie wielkie narracje, sam potrzebuje aksjologicznego wsparcia. Chce tworzyć więzi, wspólnotę i racje moralnych prerogatyw. Nawet gorliwi ateści i wolnomyśliciele wiedzą bowiem, że żadnej zbiorowości nie da się na dłuższą metę oprzeć jedynie na koncentracji władzy, konsumpcji i ekonomii. Państwo i rządzący (kierujący kulturami i cywilizacją) także pragną duchowej legitymizacji. Jak zauważa Terry Eagleton, rynkowy kapitalizm zawsze potrzebował obywateli, którzy są religijni w domu, lecz agnostyczni na rynku. Stąd, choć gospodarka może być (i wielu pragnie, by była) wzorowo ateistyczna, to jednak jej fundamentem muszą stać się pewne nienaruszalne zasady moralne: uczciwość, rzetelność, pracowitość, lojalność, oddanie. Bez nich rynkowa koncepcja świata ekonomii upada, nie da się bowiem robić interesów bez minimum zaufania i przyzwoitości⁴⁶. Podobnie jest i w kulturze – jakieś wartości, normy, zasady muszą zostać społecznie przyjęte po to, by ludzie mogli bezpiecznie funkcjonować w świecie wolności i różnorodności. Stosowna ufność, empatyczna wyobraźnia, wewnętrzna wrażliwość na Innego (J. Habermas, *Uwzględniając Innego*; E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*), wyznaczają racje świeckiej miłości, która potrafi kochać człowieka, ale już bez pomocy Boga. Niezwykle trafnie już w XIX wieku wyraził to Ludwik Feuerbach: Miłość do człowieka nie może być czymś pochodnym, musi stać się czymś pierwotnym. Jedynie wtedy będzie ona prawdziwa, święta i niezawodna. Jeśli istota człowieka jest najwyższą istotą dla człowieka, to musi też praktycznie najwyższym i pierwszym prawem być miłość człowieka do człowieka. *Homo homini Deus est* – oto najwyższa praktyczna zasada – oto zwrotny punkt dziejów powszechnych. Stosunek dziecka do rodziców, małżonka do małżonki, brata do brata, przyjaciela do przyjaciela, w ogóle człowieka do człowieka, krótko mówiąc: stosunki moralne są same w sobie i dla siebie stosunkami prawdziwie religijnymi. Życie jest w ogóle w swych istotnych stosunkach na wskroś boskiej natury⁴⁷.

Kultura i polityka zastępują narracje religijne i chcą dziś stanowić o ideałach danej wspólnoty, ustanawiając tym samym ramy postępowania w jej przestrzeni.

erzających z obowiązku ścisłego oddzielania uzasadnień religijnych i laickich w ramach politycznej sfery publicznej, jeśli odbierają to jako atak na swoją osobistą tożsamość. Gwarancja równych wolności etycznych domaga się sekularyzacji władzy państwowej, ale zakazuje nadmiernej politycznej uniwersalizacji sekularystycznego obrazu świata, mówi Habermas. Obywatelom zsekularyzowanym, jeśli występują w roli obywateli, nie wolno odmawiać religijnym obrazom świata potencjału prawdziwościowego, ani odbierać religijnym współobywatelom prawa do zabierania głosu w publicznych dyskusjach w języku religii. W interesie liberalnego społeczeństwa leży, zaznacza Habermas, zachęcanie religijnych obywateli do udziału w debatach publicznych, gdyż mogą oni wnieść istotny wkład w wiele dyskutowanych problemów. Zobacz szerzej: J. Habermas, *Między*, s. 115; J. Habermas, *Religion and rationality: essays on reason, God, and modernity*, red. E. Mendieta, Cambridge 2002, s. 150-153

⁴⁶ Por. T. Eagleton, *Kultura*, s. 192

⁴⁷ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tł. A. Landman, Warszawa 1959, s. 435

Dla Zachodu będą to ideały demokratyczne, tolerancja, dialog, równość wszystkich ludzi wobec prawa, liberalizm.

Niewątpliwie jest w tych tezach jakaś głęboka wiara we wspólnotę ludzką, w jej poznawcze ambicje i moralne nadzieje, co w ponowoczesnych czasach stanowi odpowiednik dawnej wiary w Boga. Pobrzmiewa w tym jakieś szczególne przeświadczenie o prawości i wewnętrznym rozsądku wspólnoty, rodziny, społeczności spajających ludzi wzajemną ufnością⁴⁸. Wolność, pluralizm, edukacja, dobrobyt, świecka etyka, wspólnota dyskursu, odpowiedzialność, sprawiedliwość i wiążące cywilizację rozumnie wykoncypowane prawo – oto kluczowe wartości liberalnego i świeckiego świata. Miłość w czasach świadomości „śmierci Boga” i zmierzchu religijnych narracji jest – jak uczył Ludwik Feuerbach – święta nie dlatego, że jest orzecznikiem Boga, lecz dlatego, że jest dla religii orzecznikiem Boga, ponieważ sama przez się i dla siebie samej jest boską⁴⁹. W XXI wieku takie pragnienia i nadzieje zdają się mieć szansę na realizację, choć – jak mówił Richard Rorty – droga ku temu jest jeszcze daleka.

Dla mnie świętość wiąże się z nadzieją, że kiedyś, być może w następnym tysiącleciu, moi dalecy potomkowie wieść będą życie w obrębie cywilizacji globalnej, w której miłość stanie się jedynym prawem. W takim idealnym społeczeństwie komunikacja będzie wolna od panowania, przynależność klasowa i kastowa odejdzie w zapomnienie, hierarchie staną się kwestią tymczasowej pragmatycznej konwencji, władza będzie sprawowana na podstawie swobodnego porozumienia osiągniętego wśród światłogó i wykształconego elektoratu⁵⁰.

Wszystko to zależy jednak, jak starałem się pokazać, od polityki i wartości, które ona wypromuje. Kluczowe miejsce w tym projekcie zajmuje więc zrozumienie idei obywatelstwa w demokratycznej republice, gdzie na bok odsuwa się autorytarne religijne, nacjonalistyczne, czy etniczne roszczenia, w imię obrazu siebie jako części wielkiej ogólnoludzkiej wspólnoty, swoistego przedsięwzięcia społecznego na miarę globalną, które świadome siebie, kierują się tylko świeckimi motywacjami.

10. „Paradoks liberalizmu” – słabość etosu laickich projektów

Przedstawione propozycje brzmią naprawdę ujmująco i pięknie. Sądzę jednak, iż na przeszkodzie w realizacji tych ideałów stoi coś, co nazwałbym „paradoksem liberalizmu”: z jednej strony szeroko rozumiana wolność, z drugiej zaś jednoczesne oczekiwanie samoograniczenia, samokontroli, odpowiedzialności, pracy nad sobą, czasem wręcz ascezy. W moim przekonaniu współczesne polityczno-społeczne pragnienie budowania wielokulturowego, globalnego, polifonicznie zróżnicowanego społeczeństwa oparte jest na pochoptym i naiwnym przeświadczeniu, że ludzie różnych nacji, języków i obyczajów będą umieli żyć razem w pokoju i dobrobycie,

⁴⁸ Por. R. Rorty, *Filozofia a nadzieja*, s. 130

⁴⁹ Por. L. Feuerbach, *O istocie*, s. 439

⁵⁰ Por. R. Rorty – G. Vattimo, *Przyszłość religii*, red. S. Zabala, Kraków 2010, s. 51.

szanując i tolerując własne odmienności. Liberalno-demokratyczne państwa i makrospołeczne struktury dążą do swoistej dyfuzji kultur, narodowości, etnicznych identyfikacji, tradycji i symboli. Decydenci i ideowi przywódcy przekonują dziś, iż dobrze poprowadzona i sterowana liberalna absorbcja różnorodnych społecznych, narodowych i kulturowych narracji zrodzi płaszczyznę współpracy, pojednania, odpowiedzialności i pokoju⁵¹.

Nic bardziej błędnego. Taka postulowana i oczekiwana postawa – tolerancji, szacunku, otwartości – wymaga wszakże ogromnej dojrzałości osobowej, dużego, wręcz heroicznego wysiłku i to całej społeczności, wielkiej solidarności, zgody na inność, ukształtowania i utrwalenia w sobie osobistych i społecznych doskonałości moralnych. Społeczeństwo wolne od tradycji i tabu, nie posiłkujące się historycznie uświęconymi zasadami moralnymi, musiałoby być społecznością dorosłych wiekiem i duchem. Sądzę, że bez tradycyjnie konserwatywnej rodziny i konserwatywnej szkoły wydaje się to jednak niemożliwe⁵². Gdzie i jak współczesny człowiek ma bowiem nauczyć się osiągać sprawności moralne – cnoty? Przecież współczesna demoliberalna kultura, absolutyzując wolność, nie potrafi skutecznie stworzyć przestrzeni dla uformowania i wychowania takich postaw. Dostrzegamy, że ludzie żyjąc dziś w kulcie indywidualności i niczym nieskrępowanej wolności, często nie czują w życiu społecznym potrzeby odpowiedzialności, solidarności, pomocy, poświęcenia, dobrej woli, czy tak dziś zachwalanej tolerancji. Skutkuje to erozją zaufania i wiarygodności w nieformalnych, acz kluczowych więzach społecznych (sąsiedztwo, praca, handel)⁵³. Nawet Slavoj Žižek, którego nie można podejrzewać o konserwatywny czy chrześcijański światopogląd, pokazuje jak mimo domniemanej tolerancji i liberalizmu kwitnie w świecie Zachodu wzajemna nieufność, ksenofobia, absurdałna przestępczość, wzrasta nienawiść religijna i etniczna. Choć wydaje się, iż żyjemy w epoce post-ideologicznej to zaczyna powszechnie dominować nowa ideologia, każąca milionom ludzi rozkoszować się życiem i realizować siebie bez względu na koszty i innych⁵⁴. Dla wielu ludzi wartością samą w sobie przestaje być praca, oszczędność, umiarkowanie, wierność, uczciwość, samodyscyplina, prawdomówność, lojalność, sprawiedliwość. Ideałem stał się wypoczynek, zamożność, swoboda, rozrzutność, nieliczenie się ani z czasem, ani z ludźmi, ani z pieniędzmi. W badaniach społecznych zostało to nazwane „odejściem od powściągliwości”⁵⁵. Okazuje się, iż sama wolność (rozumiana jako możliwość realizowania właściwie

⁵¹ Zob. W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford 2001, s. 206-208, 254-256

⁵² Zob. L. Kołakowski, *Cywilizacja na lawie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 170

⁵³ Por. J. Grzybowski, *Czy idee nacjonalistyczne zakwestionują społeczeństwo liberalno-demokratyczne? Rozważania o przyszłości narodu w świecie diaspory i bezdomności*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki”, 14 (2012), s. 151-153.

⁵⁴ Zob. S. Žižek, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, tł. A. Górny, Warszawa 2010, s. 139

⁵⁵ Wyrażenie Rochelle Gurstein, które cytuje Himmelfarb. Zob. G. Himmelfarb, *Jeden naród, dwie kultury*, tł. P. Bogucki, Warszawa 2007, s. 43. Zwraca na to uwagę także Marcin Król w swojej książce, *Europa w obliczu końca*, Warszawa 2012, s. 134

wszelkich pragnień) prowadzi do indywidualizmu, ten zaś szybko zabija wstyd, poczucie przyzwoitości, prawości, moralności i wyczucia co warto, a czego nie wypada, a wręcz nigdy nie można zrobić. Promowana i upowszechniana kultura wolnościowa zmienia w konsekwencji siłę obyczaju, jaki panował w relacjach pomiędzy ludźmi, a jaki ukształtował się przez wieki oddziaływania motywacji religijnych.

Poznawczo-metodologiczny błąd nadziei na lepszy laicki świat tkwi w niezrozumieniu, że to nie wprost polityka, ale obyczaje i moralność dają wspólnocie wewnętrzną jedność i harmonię. Postawy społeczne i moralne oparte są bowiem nie na instytucjach, ale na wychowaniu, pozwalając na naturalne uczenie się odpowiedzialności i rozpoznania dobra wspólnego. Już wiele lat temu polski dominikanin, etyk i wychowawca o. Jacek Woroniecki OP, pokazał, że kluczową rolę jednoczącą społeczność w świadomą i odpowiedzialną wspólnotę odgrywa obyczaj moralny, który zdefiniował jako „normy wspólne nieokreślone żadnym prawem ani ustawą, ale obowiązujące jednostki danej społeczności w sumieniu”⁵⁶. Obyczajowo uformowany człowiek, działając w społeczności w sposób spontaniczny, nie zastanawia się, czy dane działanie jest zgodne z prawem boskim, czy też stanowionym, a mimo to postępuje według pewnych reguł. Te właśnie normy wspólne, nieprecyzowane żadnym prawem ani żadną ustawą, nazwane przez dominikanina obyczajem, tworzą utrwalony we wspólnocie sposób postępowania i decydują o tym, jak moralnie kształtuje się społeczność⁵⁷.

11. Samozatrucie demokracji i liberalizmu

Dopiero z tej perspektywy możemy dostrzec, że choć wspólnoty demoliberalne współczesnych państw Zachodu szczycą się swymi osiągnięciami – wybór (demokracja), postęp, wolność, prawo, odwaga, wspaniałomyślność, łagodność, sprawiedliwość – to okazuje się, że dla obrony tych zdobyczy nie wypracowały skutecznego projektu uczenia odpowiedzialności, oddania i poświęcenia. Tym samym kosmopolityczno-wielokulturowe ideały nie stają się przestrzenią powściągliwości, tolerancji, cierpliwości, gotowości do kompromisów, zaufania, wspólnoty, wierności, tradycji, entuzjazmu, wyobraźni, pracy, lojalności czy społecznej dyscypliny. Rolę tę wciąż jeszcze dzierżą wspólnoty zdeterminowane, tożsame w sobie, z bardzo wyrazistym przesłaniem ideowym i konfesyjnym – rodzina, wspólnoty religijne, zespolone tradycją społeczności lokalne, naród⁵⁸. Ich osłabienie, a wręcz dekonstrukcja, jaka następuje w ponowoczesnych czasach przekraczania granic i tabu, niszczy siłę nabytych i utrwalonych norm.

Dlatego analizując czynniki socjologiczne, decydujące o jakości charakterze i rozwoju społeczeństw, o. Woroniecki w swych rozważaniach tak mocny akcent

⁵⁶ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, *Etyka ogólna*, Lublin 1986, s. 199, 245, 249-253.

⁵⁷ Por. Tenże, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, *Etyka szczegółowa*, cz. 2, Lublin 1986, s. 122.

⁵⁸ Por. J. Grzybowski, *Czy idee nacjonalistyczne*, s. 153.

kładł na powiązanie społeczności, narodu czy państwa z obyczajem i moralnością. Wyraźnie zaznaczał, iż psucie obyczajów jest drogą do rozkładu tych wspólnot. Destabilizowanie utrwalonej społecznej zacności i rozprzęgnięcie obyczajowości może doprowadzić do utraty jedności więzi, a ostatecznie w ogóle do rozpadu relacji społecznych i anarchizacji życia⁵⁹.

Te społeczne paradoksy i wyzwania potwierdzają także myśliciele i obserwatorzy życia politycznego dalecy od sympatii wobec religii, Boga i konfesyjnych modeli społecznych. Wraz z zanikiem *sacrum*, które narzucało możliwość doskonalenia profanum, upowszechni się, zaznaczał już kilkanaście lat temu Leszek Kołakowski, jedno z najniebezpieczniejszych złudzeń naszej cywilizacji: stworzenie życia społecznego, które nie zna barier i może być wyzwolone totalnie – od tradycji, od zastanego sensu, od obyczajowości. Kołakowski nazwał to kiedyś „samozatruciem społeczeństwa otwartego”⁶⁰. Dziś Marcin Król zauważa, że w liberalizmie dominuje przede wszystkim składnik indywidualizmu, który po kolei wypiera inne ważne wartości i zabija wspólnotę. Przyczyną tego zjawiska jest według niego przyjęty i promowany model gospodarki wolnorynkowej. Indywidualizm ma bowiem bardzo mocne wsparcie ze strony sił wolnego rynku, które na tej propozycji życia zarabiają po prostu bardzo duże pieniądze. Okazuje się, że w takim modelu wspólnoty ważne społeczne i obywatelskie wartości – solidarność i współdziałanie – nie mają ani wsparcia i promocji, ani zaplecza i siły, by mogły zadomowić się w relacjach międzyludzkich. Z punktu widzenia ekonomii są one bowiem po prostu „nieefektywne”. Tym samym – mówi Marcin Król – zapanowało złudzenie, że każdy człowiek może żyć osobno, w ramach swojej osobistej wolności pracować, zarabiać możliwie jak najwięcej, używać swobodnie życia, zająć się własnymi przyjemnościami i nie zawracać sobie głowy sprawami innych ludzi, zagadnieniami społecznymi i politycznymi⁶¹. Kultura medialno-technologiczna jeszcze wzmacnia te tendencje: jako treść życia oferuje atrakcyjne urządzenia i usprawnienia – iPody, iPhone'y, empetrójki, laptopy, smartphony, fora społecznościowe – przez co wyrzuca z kultury obowiązek uczenia się wzorów codziennych i zwyczajnych relacji ludzkich – rozmów, dialogu, przebaczenia, współczucia, refleksji, przyjęcia cierpienia czy śmierci. Powszechna technicyzacja i komputeryzacja życia sprawia, że praktyczność zabija ideę refleksji i skupienia, a codzienność staje się z definicji barbarzyńska, czego wyrazem jest mechanizm redukowania jej do pierwotnych czynności: jedzenie, spanie, praca, rozrywka⁶². W takim świecie i w takiej cywilizacji nie jest już potrzebny intelekt

⁵⁹ Zob. J. Woroniecki, *O narodzie i państwie*, tł. R. Maliszewski, Lublin 2004, s. 43, 49.

⁶⁰ Zob. L. Kołakowski, *Cywilizacja*, s. 151-157.

⁶¹ *Byliśmy głupi. Z Marcinem Królem rozmawia Grzegorz Sroczyński*, „Gazeta Wyborcza”, 32 (8064), z dn. 07.02.2014, s. 18-19.

⁶² Powstaje coraz więcej prac dokumentujących zmiany mentalne, kulturowe, cywilizacyjne i obyczajowe związane z upowszechnianiem wśród dzieci i młodzieży technologii, która oducza skupienia, wysiłku relacji i kontaktu z innymi ludźmi. Zobacz szerzej: G. Debord, *Spoleczeństwo spektaklu*, tł. M. Kwaterko, Warszawa 2006; M. Spitzer, *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i nasze dzieci*, tł. A. Lipiński, Słupsk 2013; N. Carr, *Phytki umysł. Jak Internet wpływa na nasz mózg*,

kontemplujący i rozważający trudne kwestie egzystencjalne i moralne. Słabnie obyczajowość tworząc ludzi przeciętnych, słabych i marnych. A przecież nie ma dobrej kultury, cywilizacji, polityki – mówi Marcin Król – bez osób wybitnych. Społeczne życie tworzą nieprzeciętne jednostki, które pojawiając się nie wiadomo dlaczego i nie wiadomo skąd, potrafią swoją siłą zmienić bieg historii. Gdyby nie Jean Monnet, który wpłynął na Roberta Schumana, nie byłoby Wspólnoty Węgla i Stali, a potem całej zjednoczonej Europy⁶³. Być może wpływ na współczesną słabość aksjologiczną cywilizacji ma przeszacowanie społeczne idei demokracji. W Europie długie wieki istniała przecież tradycja przywództwa arystokratycznego. Zgodnie z legalistyczną tradycją europejską – przypomina amerykański politolog Fareed Zakaria – przywództwo wyłaniało się z arystokracji. Elitom sprawującym władzę zależało na długoterminowym powodzeniu kraju. Teraz owa elita została zastąpiona myślącymi krótkookresowo demokratycznymi partiami, wybieranymi przez ludzi, którzy radzą sobie dobrze w testach, ale nie potrafią stworzyć mądrej i moralnie prawej wizji wspólnoty i społeczności⁶⁴.

Zatrważające jest jednak to – i nie chcą na to zwrócić uwagi entuzjaści liberalizmu – że szkody obywatelskie i pokoleniowe, powstałe po takich moralnych i obyczajowych eksperymentach społecznych, mogą być groźne i nieodwracalne. Oczywiście cele i dobra, jakie stawia sobie bieżąca polityka, są ważne, ale czy nie powinniśmy pamiętać, iż zawsze muszą być one oceniane w niepolitycznych kategoriach? Tylko wtedy będzie można uchronić życie społeczne przed fałszem i niegodziwością⁶⁵. Kołakowski, choć brzmi to bardzo kontrowersyjnie, mówił otwarcie: albo Bóg i religia albo poznawczy nihilizm, albo bogaty w sensy i wartości świat kierowany przez Boga, albo anarchia wolności i naiwne złudzenie prometejskiego ateizmu, który zburzy tradycję i obyczaj nie proponując nic w zamian⁶⁶.

Zakończenie

Liberalna demokracja wyznacza jednostkom i całym społeczeństwom niezwykle

tl. K. Rojek, Gliwice 2013.

⁶³ *Byliśmy głupi*, s. 19.

⁶⁴ Zob. *Bohaterowie są zmęczeni. Kto nas poprowadzi? Wywiad z Fareedem Zakaria*, „Gazeta Wyborcza”, 303 (2012), z dn. 28.12.2012, s. 20-21. Czy zasada większości nie pozostawia ostatecznego pytania o dobra absolutne bez odpowiedzi? Czy demokratyczny wybór zagwarantuje, że niegodziwość nigdy nie stanie się obowiązującym prawem zawierającym w sobie przeфорsowany i przegłosowany element bezprawia i zbrodni? Zob. szerzej na temat problemów z demokracją: Z. Stawrowski, *Niemoralna demokracja*, Kraków 2008; J. Rancière, *Nienawiść do demokracji*, tl. M. Kropiwnicki, Warszawa 2008; E. von Kuehnelt-Leddihn, *Demokracja – opium dla ludu*, tl. M. Gawlik, Warszawa 2012; D. Gawin, *Granice demokracji liberalnej*, Kraków 2007; A. Zwoliński, *Dylematy demokracji*, Kraków 2010; J. Sztaniszkis, *O władzy i bezsilności*, Kraków 2006.

⁶⁵ Zob. L. Kołakowski, *Cywilizacja*, s. 253

⁶⁶ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tl. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 175-220; M. Król, *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, Warszawa 2010, s. 225-230.

szeroką przestrzeń swobody. To zdobycz czasów ponowoczesnych. Wolność, dobrobyt, konsumpcja, deklarowana równość szans, zdają się wyznaczać ramy sukcesu współczesnej euroatlantyckiej cywilizacji. Różnorodność kulturowa i obyczajowa, demokratyzacja i rządy prawa wraz z wielką separacją polityki od wpływów religii, są dla wielu środowisk znakiem niekwestionowanych osiągnięć zachodniej cywilizacji. W ukazywaniu tych kulturowych zdobyczy jest także obecna refleksja nad rolą laickiej polityki i jej odpowiedzialnością za kształt moralny społeczeństw i ich wewnętrzny etos. Pojawiają się jednak mocno uzasadnione obawy, iż postulowane wielokulturowe, różnorodne i liberalne społeczeństwo jest uwikłane w antynomię wolności i odpowiedzialności. Brak wyraźnych instytucji i tendencji wychowawczych we współczesnej kulturze, realny rozpad więzi rodzinnych i słabość szkoły jako wspólnoty kształtującej ludzkie i społeczne postawy, sprawia, że postulowane liberalne cnoty: tolerancja, szacunek, zgoda, ogólnoludzka solidarność, wymagają sił i wartości, które przekraczają zdolności ponowoczesności. W kształtowaniu tak ważnych sposobów postępowania ważną rolę pełnił do tej pory obyczaj oparty na tradycji i moralności wielkich religii uniwersalnych. Gdy zabraknie mocnego, „trzymającego” i utrwalającego ludzkie zachowania w pewnym etosie obyczaju, którego korzenie zawsze w jakiś sposób tkwią w konfesyjnych narracjach, to politycy i działacze nie zdołają zrealizować swych zadań, postulatów i pragnień. Bez cnót (sprawności moralnych), które nie są tylko wynikiem narzuconego prawa, ale przede wszystkim etycznego wychowania, nadzieja na liberalne, demokratyczne i różnorodne społeczeństwo nie zostanie nigdy spełniona. Moralność potrzebuje nie tyle prawa, ile „gleby obyczaju” – wzrasta i umacnia się na gruncie uzasadnionym konfesyjnie i motywowanym czynnikami przekraczającymi indywidualne horyzonty życia – przez rodzinę, lokalną społeczność, naród. Poza wybitnymi i silnymi charakterologicznie jednostkami, większość ludzi potrzebuje konkretnych ram, zaproponowanej i zaakceptowanej struktury wartości, by na niej oprzeć swoje życiowe wybory i dążenia. Budowany przez pokolenia (głównie w narracjach religijnych) fundament obyczaju, zachowań i norm sprawia, że poziom życia moralnego społeczności może być bardzo wysoki – ludzie niejako z mocy nawyku moralnego są prawi, sprawiedliwi i przyzwoici. Wydaje się, i taka jest główna konkluzja przeprowadzonych przeze mnie rozważań, że laickie propozycje społeczne nie wypracowały jeszcze takich instytucji i programów, które pomogłyby szerokim rzeszom ludzi nauczyć się, w świecie wolnym od treści i tradycji religijnych, fundamentalnych norm i postaw moralnych: sprawiedliwości, roztropności, umiaru, odwagi cywilnej, tolerancji, przebaczenia, bezinteresowności. Tym samym laicka społeczność, choć pragnie żyć w świecie wolności, bezpieczeństwa i dobrobytu, podejmuje jednak ryzyko, iż odrzucając religijną legitymizację moralności, prędzej czy później osunie się w nihilizm.

Literatura:

- Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, red. F. Adamski, Kraków 2011.
- Baier, A., *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*, Minneapolis 1985.
- Barber, B. R., *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*, tł. H. Jankowska, Warszawa 2008.
- Barker, Ch., *Studia kulturowe: teoria i praktyka*, tł. A. Sadza, Kraków 2005.
- Bauman, Z., *Konsumowanie życia*, tł. M. Wyrwas-Wisniewska, Kraków 2009.
- Bauman, Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.
- Blackford, R. – Schuklenk, U., *Dlaczego jesteśmy ateistami*, tł. O. Waśkiewicz, W. Marcysiak, Warszawa 2011.
- Bohaterowie są zmęczeni. Kto nas poprowadzi? Wywiad z Fareedem Zakaria*, „Gazeta Wyborcza”, 303, z dn. 28.12.2012, ss. 20-21.
- Botton de, A., *Religia dla ateistów. Poradnik dla niewierzących, jak korzystać z religii*, tł. H. Pustuła-Lewicka, Warszawa 2013.
- Brague, R., *Boga prawdopodobnie nie ma*, tł. M. Horodeńska-Ostaszewska, „Teologia Polityczna”, 6 (2012), ss. 219-226.
- Byliśmy głupi. Z Marcinem Królem rozmawia Grzegorz Sroczynski*, „Gazeta Wyborcza”, 32 (8064), z dn. 07.02.2014, ss. 18-19.
- Carr, N., *Płytki umysł. Jak Internet wpływa na nasz mózg*, tł. K. Rojek, Gliwice 2013.
- Debord, G., *Spółczesność spektaklu*, tł. M. Kwaterko, Warszawa 2006.
- Deleuze G. – Guattari F., *Kłucze*, tł. B. Banasiak, „Colloquia Communia”, 1-3 (1988), ss. 221-237.
- Dewey, J., *The Democratic Conception in Education*, in: *Collected Works of John Dewey Series*, t. 9: *Democracy and Education. The Middle Works, 1899-1924*, red. J. A. Boydston, SIU Press 2008.
- Dobbelaere, K., *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tł. R. Babińska, Kraków 2008.
- Dybel, P., *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012.
- Eagleton, T., *Kultura a śmierć Boga*, tł. B. Baran, Warszawa 2014.
- Ferry, L., *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*, tł. A. i H. Miś, Warszawa 1998.
- Feuerbach, L., *O istocie chrześcijaństwa*, tł. A. Landman, Warszawa 1959.
- Gauchet, M., *Religia i demokracja*, tł. M. Warchala, „Przegląd Polityczny”, 118 (2013), ss. 82-85.
- Gawin, D., *Granice demokracji liberalnej*, Kraków 2007.
- Gaworek, S., *Utracony blask: filozoficzne uwarunkowania współczesnego sporu o wartości*, Warszawa 2011.
- Grzybowski, J., *Czy idee nacjonalistyczne zakwestionują społeczeństwo liberalno-demokratyczne? Rozważania o przyszłości narodu w świecie diaspory i bezdomności*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki”, 14 (2012), ss. 137-163.
- Grzybowski, J., *Religia jako więź – zwodnicza nadzieja polityki*, „Studia Philosophiae Christianae”, 47/2 (2011), ss. 209-229.
- Habermas, J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.
- Habermas, J., *Miedzy naturalizmem a religią*, tł. M. Pańków, Warszawa 2012.
- Habermas, J., *Religion and rationality: essays on reason, God, and modernity*, red. E. Mendieta, Cambridge 2002.
- Himmelfarb, G., *Jeden naród, dwie kultury*, tł. P. Bogucki, Warszawa 2007.
- Kilanowski, M., *Ku wolności jako odpowiedzialności. Dewey, Rorty, Habermas o nowej jakości w demokracji*, Toruń 2013.
- Kołakowski, L., *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990.
- Kołakowski, L., *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988.
- Król, M., *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, Warszawa 2010.
- Król, M., *Europa w obliczu końca*, Warszawa 2012.
- Kymlicka, W., *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford 2001.

- Lilla, M., *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tł. J. Mikos, Warszawa 2009.
- Lyotard, J.F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.
- Majcherek, J.A., *Po „wielkiej separacji”*, „Przegląd Polityczny”, 118 (2013), ss. 90-95.
- Markowski, M.P., *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997.
- Maślanka, T., *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*, Warszawa 2011.
- Niezbędnik ateisty. *Rozmowy Piotra Szumlewicza*, Warszawa 2010.
- Onfray, M., *Traktat ateologiczny*, tł. M. Kwaterko, Warszawa 2008.
- Possenti, V., *Zarys filozofii politycznej. Społeczeństwa liberalne na rozdrożu*, tł. A. Figiel, Lublin 2012.
- Ritzer, G., *Magiczny świat konsumpcji*, tł. L. Stawowy, Warszawa 2004.
- Rorty, R., *Edukacja i wyzwanie postnowoczesności*, w: *Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogiach*, red. Z. Kwieciński, L. Witkowski, Warszawa 1993, s. 94-112.
- Rorty, R., *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tł. J. Grygieńć, S. Tokariew, Toruń 2013.
- Rorty, R., *Filozofia a zwierciadło natury*, tł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.
- Rorty, R., *Filozofia jako polityka kulturalna*, tł. B. Baran, Warszawa 2009.
- Rorty, R., *Heidegger, Kundera, Dickens*, w: *Miedzy pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, Toruń 1995, ss. 79-104.
- Rorty, R., *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, tł. J. Margański, Warszawa 1999.
- Rorty, R., *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, New York 1999.
- Rorty, R., *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, tł. P. Dehnel, „Odra”, 7/8 (1992), 22-30.
- Rorty, R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tł. W. J. Popowski, Warszawa 1996.
- Rorty, R., *Religion in the Public Square. A Reconsideration*, „Journal of Religious Ethics”, 31 (2003), ss. 141-149.
- Rorty, R., Vattimo, G., *Przyszłość religii*, red. S. Zabala, Kraków 2010.
- Spitzer, M., *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i nasze dzieci*, tł. A. Lipiński, Słupsk 2013.
- Stawrowski, Z., *Niemoralna demokracja*, Kraków 2008.
- Storey, J., *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metody*, tł. J. Barański, Kraków 2003.
- Szahaj, A., *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Toruń 2012.
- Szahaj, A., *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004.
- Sztaniszkis, J., *O władzy i bezsilności*, Kraków 2006.
- Szulakiewicz, M., *Religia i czas*, Toruń 2008.
- Szydłowska, V., *Nihilizm i dekonstrukcja*, Warszawa 2003.
- Woronecki, J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, *Etyka ogólna*, Lublin 1986.
- Woronecki, J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, *Etyka szczegółowa*, cz. 2, Lublin 1986.
- Woronecki, J., *O narodzie i państwie*, tł. R. Maliszewski, Lublin 2004.
- Žižek, S., *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, tł. A. Górny, Warszawa 2010.

A Decent Secular World – the Real Future Human Community? Reflections About Rations of Policy and Rules of Ethics

Summary: In our times a liberal model of the social life is a space, in which democratic and liberation desires can be carried out in the full way. Still however inalienable questions about goods and purposes which society is putting, are included to most important. What significant political

good should be today, in the days of diversity and multitude of lifestyles, - the prosperity, the affluence, or a firmly liberally defined freedom (if I am not violating other's freedom, I am making what I want)? And perhaps it should be an aim of the policy action - how the Aristotle wanted - good and right life of citizens manifesting itself in the righteousness of character i.e. the virtue of bravery (arête)? Liberal democracy is promoting freedom, pluralism, affluence, consumption and effective law today as achievementsof contemporaneity, convincing that we will live in harmonious, multicultural and peacetime community. However in the realization of these ideals something is standing in the way, what can be named "paradox of the liberalism": freedom from one side widely understood, on the other whereas simultaneous expectation of self-limitation, self-control, responsibility, or even asceticisms. Therefore contemporary political-social desire for building the global and diversified society, is based on the hasty and naive conviction that people of all sorts of nations, cultures, tongues and customs will be able to live without religion together in peace and prosperity, respecting and tolerating own inflectednesses.

Keywords: secularism, postmodernism, religion, atheism, ethics, Rychard Rorty, Jürgen Habermas, Jacek Woroniecki