

ZDZISŁAWA MARIANNA KOBYLİŃSKA<sup>1</sup>,

MAREK MELNYK<sup>2</sup>

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

### EDUKACJA AKSJOMORALNA W BUDOWANIU ŁADU SPOŁECZNEGO W EPOCE PONOWOCZESNEJ

AXIOLOGICAL AND MORAL EDUCATION IN BUILDING MORAL ORDER  
IN THE POST-MODERN ERA

#### Summary

The aim of the article is to present the meaning of axiological and moral education in the process of building social order in the so-called post-modern era. The need to maintain social order and moral culture is an essential condition of social life, since it is intrinsically encoded into a human being's nature. The disconcerting tendencies to undermine the foundations of this order, which appear as axiological and moral weakening, prompt its protection, through teaching values which build this order and ensure its stability, predictability and continuity. These values include: religion, taboos, dialogue, community, collective memories. Therefore, if we wish to live in a truly human world, we need to defend and protect these values in particular.

**Keywords:** axiological and moral education, social order, post-modernity, religion, taboos, dialogue, community, collective memories, tradition

#### Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie znaczenia edukacji aksjomoralnej w procesie budowania ładu społecznego w tak zwanej epoce ponowoczesnej. Konieczność utrzymania ładu społecznego i kultury moralnej jest niezbędnym warunkiem życia społecznego, gdyż jest on wpisany w naturę człowieka. Niepokojące tendencje do podważania fundamentu tego ładu, które przejawiają się w rozchwianiu aksjologiczno-moralnym, skłaniają do jego ochrony, także poprzez wychowanie do wartości, które

---

<sup>1</sup> Dr hab. Zdzisława Kobylińska, filozof, etyk, aksjolog, publicystka. Pracuje w Katedrze Aksjologicznych Podstaw Edukacji Wydziału Nauk Społecznych UWM. Członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Należy do Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich. E-mail: [zdzislawa.kobylińska@uwm.edu.pl](mailto:zdzislawa.kobylińska@uwm.edu.pl).

<sup>2</sup> Dr hab. Marek Melnyk, prof. UWM w Olsztynie, teolog, religioznawca, antropolog kultury, aksjolog. Kierownik Katedry Aksjologicznych Podstaw Edukacji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Współzałożyciel i Prezes Zarządu Stowarzyszenia Kulturalno-Oświatowego Prosvita. Członek m.in. Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego i Polskiego Towarzystwa Religioznawczego. E-mail: [melnykm@wp.pl](mailto:melnykm@wp.pl).

ten ład budują i zapewniają jego stabilność, przewidywalność i ciągłość, a są nimi między innymi: religia, tabu, dialog, wspólnota, pamięć. Stąd postulat szczególnej ochrony i obrony tych wartości.

**Słowa kluczowe:** edukacja aksjomoralna, ład społeczny, ponowoczesność, religia, tabu, dialog, wspólnota, pamięć historyczna, tradycja

## WSTĘP

Defetystyczna teza postmodernistów, że we współczesnym świecie ład społeczny już nie istnieje, wydaje się mocno przesadzona. Owszem świata nie można definiować przez kategorię idealnego porządku społecznego, który jest utopią, ale też nie można przez kategorię kompletnego chaosu. Ład, nawet w wersjach mniej lub bardziej ułomnych lub ograniczonych, istnieje, choć czasami zasady, które go wyznaczają nie są oczywiste i transparentne lub pozostają ukryte. Ład nie jest tylko i wyłącznie, mniej lub bardziej, niedoskonałą wypadkową prawa, umowy społecznej, ustroju politycznego i sprawnych (lub nie) rządów. Jest on fundowany także na prawie naturalnym, moralności, w tym na intuicji (wycuciu moralnym), na elementarnym systemie wartości, a także na prawach przyrody, które również regulują nasze życie, wyznaczając mu pewne ramy, gdyż siły przyrody naznaczone są także transcendentnym porządkiem aksjologicznym. Ten swoisty ład, wcześniejszy od człowieka, jest po prostu wpisany w prawa przyrody. Niezależnie zatem od epoki, w której ludzie rodzą się i żyją, istnieje potrzeba życia w ugruntowanym ładzie społecznym, który byłby stabilny, przewidywalny, zrozumiały, przejrzysty, w którym ludzie mieliby zaufanie do zasad rządzących życiem społecznym, do norm moralnych, obyczajowych, a także do, w miarę możliwości, stabilnej polityki państwa.

W niniejszym artykule warto więc zwrócić uwagę na jeden z ważniejszych wymiarów ładu społecznego, a mianowicie na system aksjologiczny i etyczny, który wyznacza równowagę między ułudą absolutnego porządku społecznego a pozornym chaosem. Ten świat wartości powinien być przekazywany w edukacji aksjomoralnej, która ma wpływ na porządkowanie i organizowanie życia publicznego i jednostkowego, nawet w trudnych warunkach świata ponowoczesnego, w którym, jak się zdaje, przedwcześnie ogłoszono całkowity upadek ładu społecznego.

Artykuł będzie miał następującą strukturę: najpierw zostanie zaprezentowany opis głównych zrębów ponowoczesności, jej charakteru i specyfiki. Ów opis będzie lapidarny, gdyż istnieje szereg prac, które w sposób analityczno-syntetyczny ujmują to zagadnienie<sup>3</sup>. Następnie zostanie uzasadniona konieczność edukacji i forma-

---

<sup>3</sup> Są to na przykład opracowania w języku polskim: Baran, Bogdan. 2000. *Postmodernizm i końce wieków*. Kraków: Inter esse; Filipiak, Marian i Franciszek Jan Lis. 2001. *W kręgu kultury postmodernistycznej*. Lublin: Przedsiębiorstwo Wydawnicze Związku Niewidomych Print; Kowalczyk, Stanisław. 2004. *Idee filozoficzne postmodernizmu*. Radom: PWE; Pangle, Thomas. 1994. *Uszlachetnienie demokracji. Wyzwanie epoki postmodernistycznej*, tłum. Marek Klimowicz. Kraków: Znak; *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Zbigniew Sareło. 2006. Warszawa: Wydawnictwo ATK; Sareło, Zbigniew. 1998. *Postmodernizm w pigułce*. Poznań: Pallotinum; Smart, Barry. 1998. *Postmodernizm*, tłum. Maciej Wasilewski. Poznań: Zysk i S-ka; Welsh, Wolfgang. 1998. *Nasza postmoderni-*

cji aksjonormatywnej, a dalej wyselekcjonowane, wskazane i zaprezentowane będą te wartości, które mają kluczowe znaczenie w konstruowaniu ładu społecznego. Wartości wybrane przez autorów niniejszego opracowania i ich zdaniem w tej materii doniosłe to: religia, tabu, dialog, wspólnotowość, pamięć historyczna.

## 1. WSPÓŁCZESNE *PANTHA REI*

Potrzeba ładu społecznego niewątpliwie istnieje również obecnie, choć epoka współczesna, zwana ponowoczesną lub „po-mo”, nie sprzyja budowaniu ładu społecznego i kalkulowalności życia, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. W ponowoczesności, zwanej przez Zygmunta Baumana „płynnym życiem” czy „płynną nowoczesnością”, której znakiem rozpoznawczym jest tak zwana „twórcza destrukcja”, ruch, dynamika, prędkość, a nie stabilizacja i trwanie (Bauman 2007a, 15), dekonstruuje się wszystkie wartości klasyczne, tradycyjne, uniwersalne, które budują życie jednostkowe, jak i społeczne. Tym samym epoka ponowoczesna nie daje człowiekowi poczucia nieodmienności, ciągłości, tożsamości, lecz przeciwnie – przynosi niepewność, nieprzewidywalność, niejednoznaczność czy heraklikańską płynność wyrażoną w określeniu *pantha rei*, ujawniając konkretne symptomy choroby, która dotknęła tę epokę.

Jak brzmi zatem diagnoza schorzeń współczesności? Na odpowiedź na to pytanie składa się kilka różnych czynników, z których wymienionych zostanie kilka najbardziej charakterystycznych w podejmowanym kontekście problemu badawczego. Zasadniczy z nich, w wymiarze jednostkowym, to skrajny antropocentryzm, który hołduje subiektywizmowi, egotyzmowi, nieograniczonej autonomii. Pozbawiony jakiegokolwiek horyzontu transcendencji wynosi on indywidualnego człowieka i jego subiektywne przekonania ponad normy społeczne, religijne, kulturowe, obyczajowe czy instytucjonalne. To podkreślanie każdorazowo specyfiki, odrębności i wyjątkowości pojedynczego człowieka wyrobiło w nim poczucie swoistej moralnej omnipotencji przejawiającej się w subiektywnym kreowaniu moralności, w budowaniu własnej, prywatnej aksjologii oderwanej od obiektywnej hierarchii wartości, a nawet w synkretycznym konstruowaniu prywatnej *quasi*-religii. Do tego obrazu należy też dodać hedonistyczno-gloryfikacyjny kult ciała, który w istocie jest jego degradacją, przesadny konsumpcjonizm, utopię indywidualistycznego bliżej nieokreślonego i niedefiniowalnego szczęścia, mozaikowość kulturową przy jednoczesnym przeakcentowywaniu własnej odrębności i oryginalności stylu życia.

Ów „zantropocentryzowany” sposób myślenia zakłada wiarę, że osoba ludzka posiada niezdeteminowaną podmiotowość, zdolność autotranscendencji, niczym nie uwarunkowaną umiejętność przekraczania swoich ograniczoności, swojego aktualnego *status quo*, potrzebę odrzucania gorsetu zasad i norm, jaki

narzuca mu środowisko. Konsekwencją tego stanu jest z kolei określona koncepcja życia publicznego implikująca kształt ładu społecznego.

W tym kontekście można poczynić następującą konstatację – jeśli przyjmie się taką zindywidualizowaną, zmienną, niedookreśloną, poddawaną ciągłym przeobrażeniom tożsamość człowieka, a co za tym idzie, także jego działanie, wówczas identyfikacja jednostki w społeczeństwie jest niemożliwa, co oznacza, że społeczeństwo w klasycznym rozumieniu podkreślającym wspólnotowość, relacyjność, zakorzenienie i poczucie więzi zaczyna się degradować, a próby jego zdefiniowania stają się nieprecyzyjne, rozmyte, niejednoznaczne. Człowiek bowiem, który zajęty jest tylko i wyłącznie tworzeniem własnej, oryginalnej biografii utkanej z subiektywnych zapamiętań, prywatnych epifanii, relatywnych zasad i norm działania oraz postępowania, osobistych wizji świata, nie jest w stanie nawiązać wartościowej relacji dialogicznej z innymi. Nie jest w stanie zbudować ani sieci konstruktywnych międzyludzkich odniesień, ani społecznych więzi. Na bazie zaś takiej koncepcji antropologicznej osoby ludzkiej, odrzucającej porządek aksjologiczny i zintegrowany humanizm, nie da się wytworzyć racjonalnej formy ładu społeczno-polityczno-ekonomicznego. Postmodernistów zdaje się to jednak nie martwić. Czołowy myśliciel tego nurtu Zygmunt Baumann sądzi bowiem, że ład, który jest zorganizowanym współdziałaniem opartym na systemie porozumień, który reguluje życie publiczne, znamionuje nietolerancja, bo brak w nim miejsca na wieloznaczność, na polisemię, na epistemologiczny dysonans (Bauman 2000, 26). Ład bowiem powinien być tworzony spontanicznie, oddolnie każdego dnia, na nowo, własnym sumptem i wysiłkiem (Bauman 1995, 7).

W podobnym duchu na temat ładu społecznego wypowiada się Richard Rorty, który odrzuca jakiekolwiek przesłanki metafizyczne jak „natura człowieka”, „przyrodzone prawa człowieka”, „duch wspólnoty”, na których ład społeczny mógłby się opierać. Filozof podkreśla też konieczność całkowitego oddzielenia sfery prywatnej od publicznej, aby nie wywoływać wpływu światopoglądowego czy filozoficznego kogokolwiek na sferę publiczną. Rorty ceni za to liberalną demokrację, która powinna organizować państwo, służyć kontroli zysków i strat oraz zapewniać maksymalizację wolności. Autor *Przygodności, ironii i solidarności* nie bierze jednak pod uwagę faktu, że demokratyczne wybory, to nie tylko mechanizmy proceduralne, ale przede wszystkim decyzje, za którymi stoją konkretne przesłanki światopoglądowe i filozoficzne, a tych nie da się oddzielić od głoszącego podmiotu.

Rorty ceni też tolerancję, ironię i solidarność. Tolerancja to zasada odpowiadająca za społeczną bezkonfliktowość i minimalizowanie cierpień. Wypływa ona z otwartości na innych, którzy między sobą się różnią<sup>4</sup>. Solidarność zaś Rorty rozumie nie jako budowanie i odczuwanie więzi międzyludzkich, lecz mówiąc negatywnie, jako wystrzeganie się czy też omijanie czegoś, jako sprzeciw wobec ludzkiego bólu i poniżenia. Rorty pisał: „[...] solidarność jest zdolnością, aby tra-

---

<sup>4</sup>Bauman dodałby, że tolerancja w solidarności jest warunkiem przetrwania. Zwykła bowiem tolerancja umiera, może ona tylko przetrwać w formie solidarności (Bauman 1991, 256).

dycyjne różnice (plemienne, religijne, rasowe, obyczajowe itp.) postrzegać jako nieważne w porównaniu z podobieństwami w odczuwaniu bólu i poniżenia” (Rorty 1989, 192). Natomiast ironia, której nie należy mylić ze złośliwością, drwiną czy szyderstwem, służy do zachowania dystansu wobec siebie, kultury i wobec wszelkich dogmatów wiedzy i wiary. „Ostatecznym celem ironisty jest wciąż ponawiana próba autokreacji, dokonująca się na podstawie swobodnie wybranych wartości, o których się wie, że nie są absolutne” (Szahaj 2012, 92).

Mimo iż postmoderniści cenią przynajmniej niektóre wartości modernistycznego ładu społecznego, jak solidarność, tolerancja, wrażliwość etyczna, to jednak w oparciu o ich wizję ładu trudno byłoby ukonstytuować społeczeństwo. W tej wizji bowiem albo brakuje pewnych norm i wartości, albo są one na tyle „zrekonstruowane”, czyli rozmyte i mgliste, że nie da się ich użyć w konstruowaniu porządku społeczno-politycznego. W tej sytuacji Bauman wysuwa pomysł moralności bez etyki, której nie opisują zakazy, nakazy czy regulacje społeczne. W ich miejsce filozof proponuje umieścić autonomiczną, jednostkową odpowiedzialność przed własnym sumieniem, która jest dla niego istotą człowieczeństwa. „Być osobą – pisze Bauman – to tyle, ile zdać sobie sprawę z odpowiedzialności za innych, zgodzić się na tę odpowiedzialność i uznać, że choć wszyscy jesteśmy sobie nawzajem winni odpowiedzialność, to ja i tylko ja odpowiadam za wywiązanie się ze swojej” (Bauman 2007, 358). Rodzi się jednak w tym kontekście kilka pytań: jak pogodzić wolność postmodernistycznego człowieka choćby z jego potencjalną niechęcią do bycia odpowiedzialnym?; czy do odpowiedzialności można kogokolwiek zmusić moralnie, skoro moralność wyklucza jakikolwiek nakaz?; czy etyka bez kodeksu i aksjologia bez wspólnych wartości nie wyjałowia człowieka z wrażliwości moralnej i nie przyczynią się do jego zubożenia na innych i świat?; co to znaczy „własne sumienie” – jak ono jest uformowane, skoro nie odczytuje żadnego prawa: naturalnego, boskiego, moralnego?; jak zbudować ład (moralny, aksjologiczny, społeczny, polityczny) zależny tylko od jednostkowego uznania lub odrzucenia bycia odpowiedzialnym przed bliżej niejasnym sumieniem? Są to ważne pytania, gdyż ludzie o nieuformowanych sumieniach raczej nie stworzą ładu społecznego ani go nie utrzymają. Politycy bez wychowanego sumienia co najwyżej mogą zafundować chaos, dezorganizację, rozgardiasz i zamęt.

## 2. HORYZONT OCALENIA AKSJOMORALNEGO

Pytań, które się rodzą, jest więcej: czy w wymiarze społecznym i indywidualnym normy moralne rzeczywiście przestały mieć znaczenie, czy moralność na prawdę została pozbawiona principów, czy wartości zniknęły z przestrzeni życia, czy człowiek faktycznie ugrzązł w chaosie moralnym i pustce aksjologicznej? Czy nie ma żadnego konsensusu co do znaczenia i roli wartości, tak w życiu pojedynczego człowieka, jak i w życiu społecznym? Otóż wbrew temu, co wieszczą postmoderniści, wbrew nawet rzeczywiście dominującym tendencjom postmoder-

nistycznego nurtu i pomimo proklamowania schyłku wartości i norm, a nawet ogłoszenia ich „śmierci” nie wolno popadać w pesymizm, katastrofizm i defetyzm, uznając, że postmodernistyczna diagnoza jest słuszna. Wydaje się, że wystarczy nawet prosty zabieg odwołania się do praktyki życia codziennego, która pokazuje, że bez względu na te licznie doniesienia wartości i zasady wciąż mają się nieźle i są nadal obecne w opisach stanu kultury, w codziennych zachowaniach wielu ludzi, w ich myśleniu, postępowaniu, w religii, w sztuce, w polityce, w nauce. Co więcej, istnieje pewien kanon wartości, do którego przyznają się niemal wszyscy bez względu na światopoglądowe, moralne, religijne czy polityczne opcje lub zapatrywania. Bo kto nie ceni godności człowieka, sprawiedliwości, braterstwa, wierności, miłości, nadziei, roztropności, czystości, porządku, pokoju, szacunku, pracowitości czy nawet prostej przyzwoitości lub uprzejmości etc.?

Dlaczego jednak postmodernista, ale także współczesny człowiek, odnosi wrażenie, że w kwestii wartości tak trudno jest mu się porozumieć z innym, że ma poczucie życia w świecie pozbawionym porządku aksjomoranego? Otóż, zdaniem piszących te słowa, odpowiedź brzmi: ponieważ ludzie tym wartościom przypisują różne znaczenia. Prawdopodobnie każdy zaakceptuje tezę (może poza kilkoma wyjątkami skrajnych utylitarystów), że człowiekowi, jako jedynemu w *spectrum* bytowym, przysługuje godność osobowa. Problem tkwi jednak w tym, że ta godność będzie różnie rozumiana. Dla jednych jej wyrazem będzie dożycie człowieka do sędziwego wieku, mimo częstokroć bólu i cierpienia, a potem naturalna śmierć, dla innych wyrazem poszanowania godności będzie prawo do eutanazji. Ludzie zgadzają się też co do rangi wartości życia ludzkiego, jednak często rozumieją je inaczej. Fundamentalna norma moralna „nie zabijaj” będzie inaczej interpretowana przez zwolennika i przeciwnika aborcji, przez abolicjonistę i retencjonistę, przez pacyfistę i zwolennika wojny. Podobnie jest z wolnością, która może być wolnością „od” albo „do”, wolnością wyboru dobra lub zła. Pluralizm może być postrzegany jako zamach na jedność (np. narodową), ale też jako bogactwo np. kultur. Tolerancja jako cierpliwe znoszenie kogoś lub czegoś albo jako dyktat akceptacji każdej odmienności i różnicy. Wydaje się zatem, że nie należy mówić o schyłku wartości, czy świecie bez wartości, lecz raczej uświadomić sobie różnorodność desygnatów, które opisywane są przez nazwy poszczególnych wartości. Tak więc na poziomie ogólnym istnieje pewna zgoda co do wartości zasadniczych, jednak podkładana pod nich treść zdaje się być rozumiana odmiennie. Stąd ludzie mają poczucie, że wyznają kompletnie odmiennie wartości czy systemy wartości, że żyją w innym świecie aksjomoralnym.

Ta konstatacja jednak nie wystarczy, aby jednoznacznie stwierdzić, wcześniej odrzuciwszy postmodernistyczną ideę kompletnej anomii, także w sferze wartości, że istnieje stabilny porządek i aksjologiczny ład. Niestety, ten ład jest jednak w pewien sposób rozchwiany, nadwyreżony i wciąż wymaga specjalnej troski i ochrony. Po pierwsze wspomniany pluralizm wielorakich treści, które chowają się za poszczególne wartości, co do ważności których ludzie na ogół są zgodni, prowadzi do zauważalnego antyesencjonalizmu, a więc do odrzucenia niezmiennych, powszechnych

pryncypiów moralno-religijnych, poznawczych, a nawet artystyczno-estetycznych. A skoro tak, to czyż można mówić – jak powiadają postmoderniści – że jakkolwiek norma jest uniwersalna? Nie, ona jest zawsze ambiwalentna. A przecież implikacją ambiwalencji jest brak przewidywalności, kalkulowalności, a także nietransparentność, niestabilność, nieoczywistość, a więc te cechy, które *de facto* skutecznie niszczą życie jednostkowe i społeczne. Owo rozchwywanie wartości przejawia się także w załamaniu się ciągłości kulturowej, w załamaniu wiary w technologiczny, naukowy, artystyczny postęp, który miał uszczęśliwić społeczeństwa.

Tej analizy aksjologicznej nie można jednak rozciągać na całą rzeczywistość. Owszem, wartości i normy przeżywają kryzys, ale nie oznacza to, że w konsekwencji będą pokonane przez „aksjomoralną ciemność”, że pustka i chaos zatriumfują, a człowiek zatone w ich odmęcie. Trzeba pomyśleć o sile wartości i zasad, o tym, że są one częścią immanentnej natury człowieka i bez nich życie ludzkie byłoby zgoła niemożliwe.

### 3. PILNA POTRZEBA REEDUKACJI AKSJOMORALNEJ

Nie ulega wątpliwości, że żadnego *signum temporis* nie wolno lekceważyć. Wiadomo nie od dziś, że ignorowanie takich znaków doprowadziło do upadku niejedną cywilizację. Dlatego też nie wolno dopuścić, aby fatalistyczna wizja postmodernistycznych wieszcz wypełniła się we współczesności, zwłaszcza że sygnały są alarmujące<sup>5</sup>. Aby temu zapobiec, należy zwrócić uwagę na edukację, zwłaszcza w aspekcie wychowywania do wartości i respektowania uniwersalnych norm moralnych. W procesie wychowania nieustannie trzeba bowiem przypominać, że fundament oczekiwanego porządku społecznego jest określony zbiór wartości i norm. Bez nich nie ma ani sprawiedliwego prawa, ani dobrze funkcjonującego państwa, ani więzi społecznych, które scalają ludzi na poziomie lokalnym i globalnym. Wartości i normy są także podłożem wszystkich działań i wyborów ludzkich. Nie ma przesady w konstatacji, iż nie istnieje sfera życia człowieka, która nie byłaby „dotknięta” przez wartości zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

Jak jednak dotrzeć do rozumu i sumienia wątpiących w te elementarne wartości i normy, będące esencją, jak się wydaje, zdrowej kultury godnej człowieka? Dobrym sposobem na dowodzenie ich słuszności jest tak zwana metoda negatywna, która obrazuje, co dzieje się, gdy wykluczy się z codzienności świat wartości i norm. Często wystarczy uświadomić błędzącym lub tkwiącym w fałszywych przekonaniach, co by się stało, gdyby nie obowiązywał zakaz zabijania, kradzieży, gdyby można było zdradzać, kłamać, nie szanować bliźnich, stosować przemoc werbalną i fizyczną. Jednym słowem, zobrazować stan, w którym nie istniałyby obiektywne normy i nie-

---

<sup>5</sup> Badania socjologiczne realizowane na przełomie lat 80. przeprowadzone przez J. Mariańskiego dowodziły, że 18,1% młodzieży polskiej opowiada się za wyraźnie określonym obiektywnym ładem moralnym, w którym istnieją ogólne zasady etyczne o charakterze bezwzględnym, obowiązujące wszystkich. Prawie 60% uważa natomiast, że nie ma jasnych i absolutnych kryteriów określających, co jest dobre, a co złe (Mariański 1991, 50).

naruszalne wartości, i ukazać, że wówczas wszystko byłoby dopuszczalne. Ten prosty zabieg bywa skuteczny, aby uświadomić oponentom, że „jedynie moralność, która uznaje normy obowiązujące zawsze i wszystkich, może stanowić etyczny fundament współżycia społecznego” (Jan Paweł II 1993, 97), a co za tym idzie ładu społecznego.

Aby ów aksjonormatywny ład w wymiarze społecznym odzyskać, trzeba jednak zwrócić szczególną uwagę na szereg wartości, które są niezbędne, zwłaszcza współcześnie, do zbudowania prawdziwie ludzkiej kultury i pełnego rozwoju człowieka. Należy zatem dokonać analizy aksjologicznej niektórych z tych wartości, które, w opinii autorów, są konstytutywne dla społecznego ładu.

### 3.1. Religia jako ład transcendentny

Nowoczesność, która wyłoniła się z oświeceniowego myślenia, czyli z tak zwanego „wieku rozumu”, zakładała jako podstawę porządku prymat rozumu widzianego pod postacią transcendentalnej normy społecznej, spychając rolę religii na margines życia, a wiarę w Boga – do sfery prywatnej. „Wprawdzie aspekt religijny nie zniknął – jak zauważa Andrzej Kobyliński – ale został odizolowany jako swoisty. W konsekwencji rzeczywistość straciła głębię, a porządek społeczny, działalność ekonomiczna, sztuka, literatura itd. stały się rzeczywistością zupełnie świecką, której znaczenie określał tylko i wyłącznie rozum ludzki” (Kobyliński 2014, 156). Ten trop kontynuuje nadal postmodernizm, usiłując sprowadzić człowieka na ziemię i utrzymując, że albo „niebo było i jest puste” (Rorty, Featherstone, Derrida, Bauman jako ateści), albo Bóg w akcie kenozy wcielił się w człowieka i tym samym wyrzekł się swej suwerennej i transcendentnej władzy (Vattimo jako „chrześcijański ateista”). Oczywiście konsekwencją takiego sposobu myślenia jest postulat zredukowania religii do sprawy prywatnej i wyeliminowanie Kościoła i wszelkich religijnych instytucji z życia publicznego. Rorty, znany także ze swojego antyklerykalizmu, rozważa na przykład jedno z możliwych rozwiązań w obrębie chrześcijaństwa: „apostazję każdego i powołanie nowego Kościoła” (Rorty i Vattimo 2010, 83), aby następnie ustanowić religię bez dogmatów i dyscypliny (zawsze jednak poza głównym nurtem życia społecznego). Religia bowiem może mieć wpływ tylko na świadomość jednostkową, nigdy na zbiorową, może budować tylko życie indywidualne, nigdy społeczne, gdyż to jest domeną polityki.

Tymczasem trudno zakwestionować fakt, że religia i jej wartości poprzez swój wpływ na człowieka wzbogacają jednak jego porządek doczesny pierwiastkiem nadprzyrodzonym i przywracają właściwe miejsce *sacrum* i *profanum*, jak również uświadamiają, jakie wymiary życia są dla człowieka najcenniejsze. Słusznie zatem Leszek Kołakowski konstatował: „[...] najbardziej tradycyjne wartości religijne zdają się najskuteczniejszym narzędziem, które może przerwać samonapędową tendencję rosnących zapotrzebowań materialnych i przynosić zmianę w naszej hierarchii potrzeb; pouczyć, że satysfakcja pełna jest niepodobieństwem w żadnej dziedzinie, ale że wartości najcenniejsze leżą poza dziedziną dobrobytu, a więc tam, gdzie dobra ludzkie są nieekskluzywne” (Kołakowski 2014, 145). Reli-

gia zatem nadaje łaadowi społecznemu łaad transcendentny, buduje go nie tylko horyzontalnie, ale też wertykalnie, wzmacnia poczucie odpowiedzialności za ów łaad i troskę o jego nienaruszalność. Stąd nie do przecenienia jest edukacja religijna, która sytuuje człowieka we właściwych ramach zarówno wobec porządku doczesnego, jak i transcendentalnego, oraz podkreśla, że trudno zachować jest porządek społeczny bez praktykowania religii.

### 3.2. Tabuizacja rzeczywistości

Jedną z istotnych wartości budujących łaad społeczny są tabu, czyli zdecydowane odrzucanie, nieakceptowanie, omijanie pewnych działań, poczynań, także na poziomie języka. Tabu jako narzędzie kontroli społecznej niewątpliwie spełniają w społeczeństwie funkcje stabilizujące, kreują pewne postawy, sposoby postępowania, sprzyjają utrzymaniu równowagi na poziomie moralno-społecznych zachowań. Tabu nie są tylko i wyłącznie wyrazem kultury, właściwego wychowania czy dyplomacji. Wypływają ono niejako z uniwersalnej natury człowieka, która jest zorientowana moralnie. Tabu są więc immanentnie wpisane w moralną świadomość człowieka, są częścią jego ludzkiej tożsamości. Jeśli w kontekście tabu zakaz „nie wolno” jest przez człowieka odczytany, to wiąże go on synejdezjologicznie, a jego przekroczenie będzie miało zawsze wymiar moralny.

Tabu zatem mają pieczę nad tymi wartościami, które powszechnie są interpretowane jako nienaruszalne. Porządek tabuidyczny chroni różne wymiary życia człowieka. Tabu w sferze wierzeniowo-religijnej zabraniają naruszania przestrzeni *sacrum*, w sferze egzystencjalnej człowieka nie pozwalają trywializować czy barbaryzować śmierci, choroby, kalectwa, nieszczęścia, cierpienia, bólu. Porządek tabuidyczny strzeże też wyrażnie sfery moralnej. Nawet jeśli zdarzy się, że prawo moralne jest ciągle przez kogoś łamane, to jednak tabu obwarowuje pewien rodzaj działań lub zachowań, których nie godzi się czynić nawet zatwardziałemu złoczyńcy, a jeśli nawet by się im sprzeniewierzył, to może liczyć się ze srogim ukaraniem. Pedofilia, kazirodztwo, dzieciobójstwo są to przestępstwa, za które przestępca może być ukarany podwójnie przez wymiar sprawiedliwości i przez innych osadzonych, którzy nie poddadzą abolicji takiego złamania tabu. Za zszarganie tabu grozi więc kara nie tylko w aspekcie penitencjarnym, ale także społeczno-moralnym. Złamanie tabu zatem, oprócz słusznej potrzeby ukarania kogoś na mocy prawa, wzbudza w ludziach różne typy spontanicznych reakcji od zdziwienia, zaskoczenia, poprzez oburzenie, odrzucenie, aż po potępienie i ostracyzm. Przekroczenie tabu może też wywoływać bardzo silne i traumatyczne reakcje psychiczne wywołane lękiem. Świadczy to o sile tabu, które bronią *sui generis* niepisanego kodeksu prawnego ludzkości.

Leszek Kołakowski zauważa, że lepiej wierzyć nawet w irracjonalne tabu, niż pozwolić im zaniknąć (*Rozmowy w Castel Gandolfo* 2010, 199). Dlaczego? Ponieważ tabu po prostu chronią człowieka i jego człowieczeństwo, a ich eliminacja z przestrzeni życia człowieka mogłaby doprowadzić do destrukcji międzyludzkich więzi

i w konsekwencji do zagłady biologicznej człowieka. Niestety, współczesny świat ma tendencję do coraz częstszego przełamywania rozmaitych tabu (pewne przeobrażenia tabu zmieniły się w ich antynomie, np. podejście do zjawiska homoseksualizmu). Kołakowski w jednym ze swych tekstów stwierdził: „Kiedy jednak próbuję odnaleźć jedną, najbardziej niebezpieczną stronę nowoczesności, mam ochotę streścić swoje obawy w jednym wyrażeniu «zanik tabu». [...] Rozmaite tradycyjne więzi ludzkie, które umożliwiają życie zbiorowe, i bez których istnienie nasze byłoby regulowane wyłącznie przez strach i chciwość, nie mają wielu szans na przetrwanie bez systemu tabu i może lepiej jest, byśmy wierzyli w prawomocność nawet niemądrych na pozór tabu, niż byśmy mieli pozwolić wszystkim im wyginąć. O ile racjonalność i racjonalizacja zagrażają samej obecności tabu w naszej kulturze, o tyle osłabiają jej zdolność do przetrwania. [...] w tej sprawie możemy zdać się tylko na niepewną nadzieję, że społeczny popęd samozachowawczy okaże się dość silny, by się opierać ich wyginięciu, i że ta reakcja nie przyjdzie w formach barbarzyńskich” (*Rozmowy w Castel Gandolfo* 2010, 199). Kołakowski zatem wyraźnie stwierdza, że bez systemu tabu życie społeczne po prostu nie przetrwa. Przecistawiając „irracjonalne” tabu „dogmatowi racjonalności”, który wedle oświeceniowego projektu miałyby być *conditio sine qua non* wyzwolenia człowieka z ciemnoty i synonimem postępu, podkreśla, że „racjonalność doskonała jest ideałem samobójczym” (*Rozmowy w Castel Gandolfo* 2010, 199). Tabuizowanie rzeczywistości jest więc pożądane, służy bowiem samoobronie społeczeństwa przed cierpkimi owocami postępu. Tabu uzmysławiają również, że społeczeństwa nie są przypadkową aglutynacją ludzkich monad, lecz są wspólnotą podmiotów kierujących się instynktownie prostą mądrością i intuicją moralną.

### 3.3. Dialog jako dążenie do „jedności w różnorodności”

Trudno wyobrazić sobie ład społeczny bez możliwości komunikowania, wyrażania swych opinii, przekonań, zapatrywań, oczekiwań. Każdą zbiorowość ludzką znamionuje pluralizm, co oznacza, że w kwestiach społecznych, politycznych, religijnych ludzie różnią się od siebie, inaczej myślą i postępują. Oznacza to, że wzajemne zrozumienie i szacunek często są wynikiem dialogu. Rozmowa zawsze jest najlepszym punktem wyjścia do poznania się i zbudowania więzi. W każdym dialogu jest nieodzowna prawda będąca koniecznym składnikiem zrozumienia się i wyeliminowania lęku przed obcością, innością, różnorodnością. Ludzie bowiem boją się tego, czego nie znają, lecz w dialogu zawsze mają szansę na pokazanie, niczym nie zmaconego, własnego oblicza. Na płaszczyźnie dialogu potrafią zrozumieć drugiego człowieka, jego aspiracje, powołanie, prawa i obowiązki. Dialog międzyludzki pozwala też na uchwycenie szerszych horyzontów znaczeń i wartości, którymi ludzie kierują się, pozwala na ich wymianę czy nawet na wzbogacenie świata wartości, które budują egzystencję człowieka i społeczeństwa. Ma on szczególne znaczenie w konstruowaniu ładu w społeczeństwach wielokulturowych, w których dochodzi do transkulturowego przekazywania wartości na styku religii,

stylów życia, systemów aksjologicznych, obyczajów i kultur. „Dialog bowiem – jak podkreśla Jan Paweł II – nie jest tylko wymianą myśli, ale zawsze w jakiś sposób «wymianą darów»” (Jan Paweł II 1995,28). Wymaga on delikatności, taktu, tolerancji i wysublimowanego nastawienia, by być gotowym i zdolnym na przyjęcie racji drugiego.

Dialog jest też najskuteczniejszym narzędziem współżycia społecznego i przewidywalności życia publicznego. To dialog bowiem jest podstawą ustroju demokratycznego, bez niego, przypominając słynne słowa Jana Pawła II, „demokracja zamienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (Jan Paweł II 1991,46). Pozbawić demokrację dialogu oznaczałoby próbę wprowadzenia dyktatury, której cechą charakterystyczną jest monolog prowadzony przez tyrana z samym sobą.

Dialog zawsze dąży do osiągnięcia „jedności w różnorodności”, do zasypywania podziałów, do międzyludzkiej komunii, do ubogacenia, do odkrycia fundamentu ludzkiej egzystencji niezależnie od rasy, kultury czy wyznawanej religii. Aby zatem dialog przyniósł oczekiwane rezultaty, należy odwołać się do pewnych jego warunków, którymi są: godność osoby ludzkiej, miłość, braterstwo, wolność, pokora, zaufanie, tolerancja, roztropność, odwaga, solidarność. Wychowanie zatem do dialogu, do rozumienia i używania go jako najskuteczniejszego instrumentu w interpersonalnej relacji, jest nieodzownym warunkiem kreowania ładu społecznego i modelu kultury osadzonej na wartościach.

### 3.4. Wymagania wspólnotowości

Trzeba także zapytać: gdzie istnieje ład? Tam gdzie istnieje poczucie wspólnotowości. A gdzie istnieje wartość wspólnotowości? Po pierwsze tam, gdzie sieć wzajemnych powiązań ma charakter emocjonalny, gdzie ludzie są zjednoczeni więzami krwi, solidarności, pamięci, historii. Po drugie tam, gdzie zachodzą określone zobowiązania wobec podstawowych wartości, norm, znaczeń, kultury. Trudno więc dziwić się, że ponowoczesność hołubi skrajny liberalizm czy też libertarianizm, a odrzuca komunitaryzm. Postmodernistyczny egotysta, ceniący swoją wolność i głuchy na wymogi wspólnotowe, podkreślający własny indywidualizm i skoncentrowany na *hic et nunc*, nie będzie nigdy w stanie zbudować wspólnoty ani poczuć, czym jest wspólnotowość. Co najwyżej może zorganizować grupę wolnych, egocentrycznych indywidualistów jako sumę jednostek, która jednak nigdy nie stanie się wspólnotą. Indywidualizm i zimny racjonalizm ponowoczesnych czcicieli *ego* zaburzyły więzi międzyludzkie, niszcząc takie cnoty naturalne jak: przyjaźń, bezinteresowność, szczodrość, gościnność, radość.

Tymczasem wspólnotowość kładzie akcent na zupełnie inne aspekty bycia grupą. Przede wszystkim wychodzi od koncepcji człowieka jako istoty społecznej, która nie jest bytem abstrakcyjnym, lecz konkretnym, istniejącym w rzeczywistości społecznej, religijnej, politycznej. Podkreśla przy tym, że każda osoba jest skądś, że posiada własną spuściznę psychologiczną, historyczną, pokoleniową.

Wspólnotowość uwypukla również takie elementy jak: istnienie dóbr, które przekraczają dobra indywidualne, którymi są porządek prawny, tradycja, obyczaj-

jowość, ład instytucjonalny, cele polityczne, społeczne wymogi egzystencji człowieka. We wspólnocie ważnym elementem jest także sprawiedliwość wymienna, wedle której każdy członek wspólnoty jest coś winien owej wspólnocie, a wspólnota jest coś winna każdemu jej członkowi. Nie bez znaczenia jest także solidarność, zwłaszcza we wspólnotach naturalnych, która winna zastąpić zbiurokratyzowaną opiekę publiczną.

Rola zatem wspólnotowości i edukacji w rozumieniu jej istoty, atrybutów i funkcji jest nie do przecenienia, zwłaszcza, gdy obecnie wspólnoty naturalne takie jak naród, rodzina, grupa etniczna przeżywają kryzys tożsamości. Wspólnota jest nieodzownym czynnikiem konsolidacji członków życia społecznego, który stoi na straży istnienia ładu społecznego i jest jego gwarantem.

### 3.5. Pamięć, czyli „przeszłość nieustannie, poprzez teraźniejszość, styka się z przyszłością”

Zacytowane powyżej słowa Adama Mickiewicza przypominają, że nie ma wspólnoty bez pamięci o przeszłości, bo bez niej trudno mówić o teraźniejszości. Pamięć historyczna łączy uczestników życia społecznego, gdyż jest ich wspólnym dziedzictwem, patrymonium życia, działania, postępowania i wartości przodków. Pomaga żyć teraźniejszością i tak ją organizować, aby nie popełniać błędów. Poprzez jej obecność w życiu można zrozumieć doświadczenia, przeżycia, poglądy, działania, twórczość, motywacje innych ludzi, można się do nich odnosić, rekonstruować, analizować; można wreszcie zrozumieć „biografię narodu”, dzieje swej ojczystej wspólnoty, w których ludzie się „zadomowiają”, jakby we własnych losach, i z których czerpią inspiracje w swej współczesności. Nie dziwi to, skoro człowiek, jak utrzymuje W. Dilthey, jest „istotą historyczną” (Dilthey 2004, 307). Owa „historyczność człowieka wyraża się we właściwej mu zdolności obiektywizacji dziejów. Człowiek nie tylko podlega nurtowi wydarzeń, nie tylko w określony sposób działa i postępuje jako jednostka i jako należący do grupy, ale ma zdolność refleksji nad własną historią i obiektywizacji, opisywania jej powiązanych biegów zdarzeń. Taką samą zdolność posiadają poszczególne ludzkie rodziny, jak też ludzkie społeczeństwa, a w szczególności narody. Te ostatnie, podobnie jak pojedynczy człowiek, są obdarzone pamięcią dziejową” (Jan Paweł II 2012, 56-57). Ta myśl Jana Pawła II wzmacnia przekonanie, że kwestie historycznej ciągłości, budowania własnej tożsamości (społecznej czy jednostkowej) za pomocą narracji sięgających w przeszłość są naturalnie wpisane w tożsamościowy krwioobieg ludzkości.

Pamięć historyczna związana jest też ściśle z tradycją, która nie jest tylko reliktem przeszłości czy też przebrzmiałym balastem kulturowym, niemającym nic wspólnego ze współczesną wrażliwością, który tylko pozornie wiąże ludzi. Tradycja jest wciąż żywą częścią kultury, którą naturalnie akceptuje się, ponieważ jest „moja”, moich bliskich, mojego środowiska, mojej wspólnoty. Ona określa, kształtuje, wyznacza wartości, wyjaśnia skąd pochodzimy. Tę tradycję równocześnie można kształtować, modyfikować, ubogacać, właśnie dlatego, że jest „moja”. Z tego tytułu, że mamy do niej prawo, możemy jej bronić, strzec, kultywować ją i przekazy-

zywać dalej, gdyż nadaje ona porządek życiu i wprowadza w nie pożądaną ład. Wystarczy choćby pomyśleć o kalendarzu liturgicznym, który od wieków organizuje życie chrześcijan-katolików. Jego cykl wyznacza czas pracy i odpoczynku, siewów i zbiorów, powagi i radości, ciszy i zabawy, postu i karnawału. Ten rytm kalendarza liturgicznego, jeśli trzymać się go w życiu, czyni je nie tylko logicznym, racjonalnym, uporządkowanym, przewidywalnym, uładowym, ale także pięknym, bogatym, cennym, różnorodnym, jak również nadającym mu sens. Dla budowania ładu społecznego ma to kapitalne znaczenie, gdyż tradycja, choćby właśnie religijna, nie tylko łączy ludzi, ale wprowadza w ich codzienną egzystencję równowagę, siłę, zapał, regularność, powtarzalność i przewidywalność.

## ZAKOŃCZENIE

Ład społeczny, niezależnie od epoki, w której człowiek egzystuje, jest postulatem, który warto realizować w życiu publicznym, gdyż jest on konieczną i nieeliminowalną implikacją immanentnej potrzeby człowieka do racjonalizowania i porządkowania rzeczywistości. Nawet w epoce ponowoczesnej, mimo doniesień o jego upadku, ład istnieje. Dostrzegalne jednak próby jego eliminacji, pod wpływem szeroko rozumianej kultury aksjomoralnego chaosu, skłaniają do podjęcia pilnych działań ochronnych i zapobiegawczych, które ładowi społecznemu zapewnią stabilność i ciągłość. Niewątpliwie edukacja w zakresie respektowania wartości szczególnie doniosłych w tym kontekście, takich jak religia, tabu, dialog, wspólnota, pamięć, może zahamować te niepokojące tendencje wyrugowania ładu społecznego z życia publicznego. Stąd postulat ich szczególnej ochrony i obrony, jeśli człowiek ma żyć w świecie prawdziwie ludzkim.

## BIBLIOGRAFIA:

- Bauman, Zygmunt. 2000. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo Sic.
- Bauman, Zygmunt. 2007a. *Płynne życie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Zygmunt. 2007b. *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Bauman, Zygmunt. 1995. *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*. Warszawa: PWN.
- Dilthey, Wilhelm. 2004. *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. Elżbieta Paczkowska-Łagowska. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria.
- Jan Paweł II. 1991. *Encyklika „Centesimus annus”*.
- Jan Paweł II. 2012. *Pamięć i tożsamość*. Scultuna: Litteratursällskapet Ligatur.
- Jan Paweł II. 1990. *Encyklika „Redemptoris missio”*.
- Jan Paweł II. 1995. *Encyklika „Ut unum sint”*.
- Jan Paweł II. 1993. *Encyklika „Veritatis splendor”*.

- Kobyliński, Andrzej. 2014. *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattima*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Kołąkowski, Leszek. 2014. *Niepewność epoki demokracji*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Mariański, Janusz. 1991. *Kondycja religijna młodych Polaków*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Rorty, Richard i Gianni Vattimo. 2010. *Przyszłość religii*, tłum. Sławomir Królak. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego Eidos.
- Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 1, red. K. Michalski. 2010. Warszawa-Kraków: Centrum myśli Jana Pawła II, Wydawnictwo Znak.
- Szahaj, Andrzej. 2012. *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.