

PRZEDMOWA

1. Filozofia społeczna wobec wyzwań współczesności

Zbigniew Herbert, reflektując świat swoich podróży doznań i przeżyć, pisał:

dziękuję Ci Panie że stworzyłeś świat piękny i różny
a jeśli jest to Twoje uwodzenie jestem uwiedzony na
zawsze i bez wybaczenia.

Równocześnie poeta filozof dąży do zrozumienia bogactwa zróżnicowanego piękna, by z trudem, cierpliwie odkrywać to, co jest pierwsze, najważniejsze, stąd też konkluduje:

a nade wszystko żebym był pokorny
to znaczy ten który pragnie źródła¹.

Uniwersalne przesłanie wielkiego poety intelektualisty, godzącego upodobanie do różnorodności z dążeniem do poszukiwania ładu, jest zaszczytnie wymagającym ideałem, jaki – o ile w możliwości – starają się urzeczywistnić redaktorzy serii *Dydaktyka Filozofii*, do której należy przedkładany obecnie tom, kończący zresztą ten wieloletni projekt². Nawet napisane z dużą dbałością o integralność i proporcjonalność wykładu podręczniki akademickie zdradzają często indywidualny rys warunkowany specyfiką intelektualną ich

¹ Z. Herbert, *Modlitwa Pana Cogito podróżnika*, w: tegoż, *Wiersze wybrane*, wyd. nowe, zmienione, wybór i oprac. R. Krynicki, Kraków: Wydawnictwo a5 2017, s. 201–203.

² https://www.kul.pl/dydaktyka-filozofii/art_60646.html [dostęp: 14.12.2021]. Zob. A. Starościc, *Dydaktyka Filozofii*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 1, red. E. Gigilewicz i in., Lublin: Wydawnictwo KUL 2018, s. 186–187; też, *Filozofia otwarta na wiarę*, „Przegląd Uniwersytecki” 29(2017), nr 6(170), s. 64–65 (http://www.kul.pl/dydaktyka-filozofii/art_60646.html [dostęp: 14.12.2021]).

autora czy redaktora, nie tylko wszakże ze względu na jego zainteresowania czy kompetencje, lecz także na tradycję naukową czy kulturową, z której się wywodzi. Uwidacznia się to w wyakcentowaniu pewnych wątków, ich gruntowniejszym przedstawieniu, a także w specyficznym ukierunkowaniu interpretacyjnym. Stefan Swieżawski, intelektualny mistrz wielu pokoleń filozofów KUL, dostrzegając potrzebę całego splotu niezbędnych w rzetelnym uprawianiu historii filozofii umiejętności intelektualnych i moralnych, formułując „etos historyka filozofii”, wymagał od niego świadomości tego, czym jest filozofia, gdyż „wiedza filozoficzna pozwoli mu rozstrzygać w każdym wypadku, czy badana w źródłach tematyka jest filozoficzna i jakiej dyscypliny filozoficznej jest wyrazem”. Szedł nawet krok dalej, w ujawnieniu tej informacji widział podstawowy wymóg szerzej pojętej rzetelności intelektualnej historyka filozofii:

Narzuca się wniosek, że podstawowym obowiązkiem historyka filozofii jest ujawnienie tej założonej przez siebie koncepcji filozofii, koncepcji, którą ma każdy historyk filozofii – lecz jej najczęściej nie ujawnia, a może i sam jej sobie w pełni nie uświadamia. Pierwszym i podstawowym przewinieniem historyka filozofii i sprzeniewierzeniem się uczciwości zawodowej jest właśnie ukrywanie i zatajanie tego rodzaju założeń filozoficznych lub światopoglądowych, które każdy badacz dziejów filozofii mieć musi i bez których dziejopisarstwo filozoficzne traci swój właściwy sens i swoją powagę³.

Tak jak w poprzednich tomach serii *Dydaktyka Filozofii*, również w obecnym tomie – o czym szerzej nieco niżej – dbaliśmy, by zaprezentowana w tym tomie wizja filozofii społecznej odpowiadała standardom filozofii pojętej integralnie, odpowiednio do długich dziejów filozofii, co uznajemy za podstawowy warunek wszechstronnego i pogłębionego ujęcia tematyki będącej przedmiotem i tej dyscypliny. Specyfika tematyczna niniejszego tomu poświęconego szczególnemu przedmiotowi, jakim jest szeroko pojęte społeczeństwo, wyraża się zaś najpierw w wyakcentowaniu roli szczególnego podmiotu procesów społecznych, jakim jest osoba ludzka. Innym znaczącym aspektem tej ekspozycji jest ukazywanie światopoglądowych odniesień zjawisk społecznych, odpowiednio do integralnie postrzeganego człowieczeństwa, które z natury swojej jest otwarte na Transcendencję. Natomiast w aspekcie formalnym tom *Filozofia społeczna* – jak to wynika z tytułowego jego ukierunkowania – ujmuje tematykę natury życia społecznego, jego struktury i dynamiki przede wszystkim na płaszczyźnie filozofii. Jeśli nawet chętnie

³ S. Swieżawski, *Etos historyka filozofii*, w: *Historia filozofii*, cz. 1: *Style filozofowania*, red. S. Janeczek, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 10], Lublin: Wydawnictwo KUL 2020, s. 272.

korzystano w niniejszej serii z osiągnięć nauk szczegółowych, to zawsze dążono do ufilozoficznienia podejmowanej tematyki.

To unifikujące, mediatyzujące stanowisko uwidoczniło się w niniejszej serii, począwszy od tomu pierwszego⁴, gdy zwrócono uwagę także na antropologię przyrodniczą, w kolejnych tomach wskazywano na pomysły ugruntowania analiz filozoficznych na wynikach nauk przyrodniczych w odniesieniu do tak subtelnych przedmiotów, jak moralność⁵ i kultura⁶, a szczególnie w tomie wprost poświęconym filozofii przyrody⁷ czy metodologii nauk w dziale podejmującym problematykę metafilozoficzną⁸. Jeśli więc korzystając z szerokiego rozumienia pojęcia „filozofia społeczna”, podjęto w niniejszym tomie tematykę należącą do odznaczających się trwałą samodzielnością takich dyscyplin filozoficznych, jak filozofia polityki, prawa, wychowania czy w końcu nawet gospodarki – często zresztą powiązanych, skoro dotyczą świata człowieka, stąd są więc one w pewnej mierze subdyscyplinami antropologii i funkcjonują pod uważnym oglądem bliskiej jej etyki – to filozoficzną oś wzmacniano jednak wynikami nauk szczegółowych traktujących o różnych aspektach życia społecznego. Każdej z wymienionych subdyscyplin filozoficznych odpowiadają – choć wywodzące się z filozofii, to przecież o nieporównywalnie szerszym dzisiaj zakresie oddziaływania – nauki szczegółowe, począwszy od socjologii, przez politologię, prawoznawstwo, pedagogikę i ekonomię, z których każda ma swe subdyscypliny, a ponadto odznacza się różnorodnością metod pozwalających dostarczyć bogaty materiał empiryczny i analityczny. Przywoływanie wyników nauk szczegółowych wydaje się niezbędne, gdyż nowożytnie pojęta nauka jest uważana współcześnie za bodaj najbardziej efektywny typ wiedzy, choćby dlatego, że w niezwykłym tempie poszerza naszą wiedzę o najrozmaitszych wymiarach wszechświata, ale przede wszystkim dlatego, że jest skutecznym narzędziem działania, zwłaszcza gdy umożliwia postęp techniczny mający istotny wpływ na dobrostan naszej egzystencji. Stąd też

⁴ *Antropologia*, red. S. Janeczek [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 1], Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, zwł. rozdz. „Antropologia przyrodnicza”, s. 181–272.

⁵ Np. artykuły Ryszarda Stacha *Psychologia moralności z perspektywy neuronauk* (w: *Etyka*, cz. 2: *Filozoficzna etyka życia spełnionego*, red. S. Janeczek, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 5], Lublin: Wydawnictwo KUL 2016, s. 9–34) czy Barbary Chyrowicz *SSpS Metodologia bioetyki* (w: *Etyka*, cz. 2, s. 209–236).

⁶ Z. Łepko, *Biologiczne podstawy kultury*, w: *Filozofia kultury*, cz. 1: *Pytania o istotę kultury, sztuki techniki*, red. S. Janeczek, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 11], Lublin: Wydawnictwo KUL 2021, s. 233–248.

⁷ *Filozofia przyrody*, red. S. Janeczek, A. Starościc, D. Dąbek, J. Herda [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 3], Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.

⁸ Rozdz. „Metodologia filozofii (metafilozofia)”, w: *Metodologia nauk*, cz. 2: *Typy nauk*, red. S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 9], Lublin: Wydawnictwo KUL 2019, s. 163–305.

właśnie ten typ wiedzy, choć mający stosunkowo tak krótkie dzieje, stał się istotnym czynnikiem, jeśli nie wyznaczającym standardy każdego rzetelnego poznania (*knowledge*), to przynajmniej – w opinii wielu myślicieli – przyjęcie określonej koncepcji poznania naukowego ma istotny wpływ na rozstrzygnięcia co do natury i wartości epistemicznej cenionej przez wieki filozofii, a także mającej jeszcze dłuższe dzieje religii⁹.

Dominacja mentalności „naukowej” zmusza więc do upominania się o prawo do filozoficznego ujęcia natury życia społecznego, struktur i procesów społecznych. Co ciekawe, postulat stałego podejmowania refleksji filozoficznej nad życiem społecznym formułują bynajmniej nie tylko filozofowie. O „wzmocnienie filozoficzne nurtu naszej dyscypliny”, tj. historii myśli polityczno-prawnej, wnosił zasłużony historyk Jan Baszkiewicz, ubolewając, że

zbyt rzadko powracamy do wielkiego kanonu filozofii politycznej. Uważana lektura jej klasyków nie tylko pogłębia naszą kulturę teoretyczną; pozwala także unikać schematycznych, katechetycznych wyobrażeń na temat ich przesłania. [...] wreszcie, filozofująca historia myśli politycznej przypomina nam, że nauka nie jest jedynie zbiorem odpowiedzi na pytania, które zadajemy rzeczywistości politycznej. Biada nam, jeśli zapomnimy o fundamentalnych pytaniach, które nigdy nie tracą na aktualności¹⁰.

Nie inaczej wskazywał wybitny socjolog Jerzy Szacki, akcentując znaczenie filozoficznych założeń nauk społecznych, co analogicznie uwidacznia się w wypadku wszystkich innych nauk¹¹, nawet w formie epistemicznych układów odniesienia w nauce¹², rozmaitej *tacit knowledge* czy *background knowledge*¹³:

⁹ Przedmowa, w: *Metodologia nauk*, cz. 1: *Czym jest nauka?*, red. S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 9], Lublin: Wydawnictwo KUL 2019, s. 7. Por. J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 60.

¹⁰ J. Baszkiewicz, *Zagajenie konferencji*, w: *Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku. Wybrane problemy. Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej 16–19 X 2001 r. w Świątyni Zdroju*, red. M. Maciejewski, M. Marszał, Wrocław: Kolonia 2002, s. 11–12.

¹¹ Zob. A. Lekka-Kowalik, *Filozoficzny kontekst nauki*, „*Roczniki Filozoficzne*” 60(2012), nr 4, s. 261–281.

¹² Zob. K. Jodkowski, *Nienaukowy fundament nauki*, „*Granice Nauki. Lectiones & Acroases Philosophicae*” 6(2013), nr 1, s. 59–108; K.J. Kilian, *Epistemiczne układy odniesienia w nauce*, w: *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 517–553. Por. tenże, *Współczesne epistemiczne układy odniesienia w nauce*, Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski 2021.

¹³ Zob. I. Zmyślony, *Kłopoty z wiedzą niejawną (tacit knowledge) w poglądach Michaela Polanyiego*, „*Zagadnienia Naukoznawstwa*” 2012, nr 1(191), s. 49–65; E. Magier, D. Chmielewska-Banaszak, *Wiedza milcząca. Jawne versus utajone: nowe spojrzenie na poznawcze i społeczne funkcjonowanie człowieka*, „*Zagadnienia Naukoznawstwa*” 2004, nr 4(162), s. 751–763.

tak czy inaczej w grę wchodzi założenie, iż każda w istocie praca socjologiczna zawiera nieuchronnie *explicite* lub *implicite* jakieś przesłanki filozoficzne, które nie są bynajmniej obojętne ani dla przebiegu badań, ani dla ich rezultatów. Nie ma na to rady i trzeba się z tym pogodzić, dbając wszakże o to, aby być owych przesłanek świadomym i nie przyjmować ich w sposób bezkrytyczny, jak czynią to ci socjologowie, którym wydaje się, że opisują rzeczywistość w sposób absolutnie bezzałozeniowy. [...] W każdym razie niezbędne jest, jak przekonująco wykazywał to już [Florian Znaniecki – S.J.], „badanie epistemologicznych i metafizycznych aspektów socjologii (socjologia filozoficzna)”. [...] Nie ma istotnego znaczenia, czy określimy owe dziedziny jako „socjologię filozoficzną”, „filozofię nauk społecznych”, czy też np. jako „ontologię społeczną”. Faktem jest, że chodzi o ważną problematykę, której teoria socjologiczna nie może na dłuższą metę ignorować¹⁴.

W równej mierze niezbędna jest jednak pokora filozofa wobec osiągnięć nauk szczegółowych, nawet jeśli byłby on skłonny akcentować fundamentalny charakter pytań filozoficznych ukierunkowanych na to, co pierwsze i najgłębsze. W szczególności niezbędne jest dążenie do ogarnięcia całej rzeczywistości przez wykorzystanie różnych typów poznania, wszakże z poszanowaniem ich epistemicznej odrębności¹⁵. Wezwania do tak koncyliarnie pojętego uprawiania filozofii¹⁶ formułują nawet myśliciele głoszący niezbędność, a nawet pierwszorzędność autonomicznie pojętych analiz metafizycznych. Stefan Świeżawski, nawiązując niewątpliwie do sformułowanej przez Jacquesa Maritaina idei integralnie ujętych stopni poznania¹⁷, od przyrodoznawstwa przez filozofię do mistyki, pokazując wielkość metafizyki, równocześnie wskazuje na jej ograniczenia. Nie można od metafizyki wymagać zbyt mało, ale także zbyt wiele, bo może prowadzić to do rozczarowania wobec jej możliwości, zwłaszcza wobec jej niepraktyczności zestawianej z technicznymi zastosowaniami wyników współczesnych nauk.

¹⁴ J. Szacki, *Filozofia*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 1, red. A. Kojder i in., Warszawa: Oficyna Naukowa 1998, s. 224–225; F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, oprac. S. Burakowski, Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk 1922, Warszawa: PWN 1998, s. 6. Cyt. za: R.P. Wierchosławski, *Metodologia nauk społecznych*, w: *Metodologia nauk*, cz. 2, s. 62.

¹⁵ Zob. np. S. Kamiński, *Kultura intelektualna: nauka – filozofia – mądrość*, w: *Filozofia kultury*, cz. 1, s. 503–509.

¹⁶ Zob. P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Kraków: WAM, Ignatianum 2014. Por. J. Wojtysiak, *Tomizm w kontekście filozofii naukowej*, „Logos i Ethos” 2017, nr 2(46), s. 169–175.

¹⁷ Zob. M. Stróżyński, *Kontemplacja a filozofia u Jacquesa Maritaina i Plotyna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41(2013), nr 3, s. 19–41. Por. S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin: RW KUL 1992.

Metafizyka więc stanowi najwyższy do osiągnięcia dla człowieka szczebel poznania przyrodzonego, którego niższymi etapami będą typy poznania odpowiadające dwu pierwszym stopniom abstrakcji. Jako szczytowe osiągnięcie ludzkich możliwości poznawczych metafizyka daje człowiekowi bardzo wiele. Dopiero i tylko na poziomie abstrakcji metafizycznej dojść może człowiek o własnych siłach do poznania istoty rzeczy, duchowej i niezniszczalnej duszy, Boga¹⁸.

Dodaje jednak:

Ale ta wielkość metafizyki kojarzy się bardzo ściśle z jej małością; umożliwiając nam dostęp intelektualny do najważniejszych dla nas przedmiotów poznania, zmusza nas metafizyka do wielkiego w stosunku do nich ubóstwa. Wszak najniższe doznanie zmysłowe wibruje znacznie większym bogactwem doznanej treści od tych surowych i ascetycznych ujęć poznawczych, do których doprowadza metafizyka. Poznanie metafizyczne dotyczące najwznioślejszych przedmiotów jest wprost przeraźliwie powściągliwe; otwiera perspektywy, których nie może zapełnić, rozpala pragnienia, których sama nie jest w stanie nasycić. Pozwala naszemu intelektowi wejść w kontakt poznawczy z tym, co mogłoby jego głód zaspokoić – ale kontakt ten ograniczać się musi do delikatnego tylko dotknięcia, do muśnięcia powierzchni i do ślizgania się po niej; wszelkie ostatecznie dogłębne i wyczerpujące ujęcie, wszelka stanowiąca najgłębszą naszą tęsknotę chęć pełnego i niepozostawiającego reszty dotarcia poznawczego aż do „rdzenia” rzeczywistości pozostaje na zawsze niedościgłym marzeniem. Niemniej jednak to trochę, co nam metafizyk daje, to skromny i skąpy, ale bardzo pewny grunt, fundament niewzruszony pod przyrodzone poznanie rzeczy najważniejszych¹⁹.

Postulaty te zachęcają do wykorzystania danych dostarczanych przez nauki szczegółowe, zwłaszcza w dyscyplinach o bardziej złożonym i skomplikowanym przedmiocie niż właściwy metafizyce. Nawet jeśli się formułuje *quasi*-systemową wizję filozofii, z metafizyką jako fundamentem tego systemu, to przecież system ten nie musi być po kartezjańsku pojętym drzewem, traktującym te dyscypliny jako dedukcyjne rozwinięcie podstawowych tez formułowanych na gruncie metafizyki²⁰. Mają one swój szczególny, właściwy

¹⁸ S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków: Znak 1999, rozdz. „Poznanie metafizyczne wobec innych typów poznania”, s. 345–346.

¹⁹ Tamże, s. 346.

²⁰ Zob. S. Janeczek, *Racjonalizm a empiryzm w historii nowożytnej teorii nauki – Francis Bacon i René Descartes*, w: tegoż, *Filozofia – nauka – religia. Studia i szkice z dziejów kultury intelektualnej*, red. A. Starościc, Kęty: Marek Derewiecki 2018, s. 73–90. Por. H.W. Arndt, *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen*

im, doświadczalny punkt wyjścia, by na drodze interpretacji i wyjaśnienia badanych faktów wykorzystać ustalenia bardziej podstawowych dyscyplin filozoficznych²¹, jak w filozofii religii odwołującej się do „teorii bytu i antropologii filozoficznej”²². Dzięki takiej swoistej grze empirii i teorii, nawet grze między naukowcem a przyrodą (naturą)²³, właściwej zresztą nawet współczesnej nauce²⁴, udaje się filozofii korzystającej z nauk szczegółowych uniknąć banalności wynikającej z pozostawania w sferze abstraktów, „pomimo trafnych być może, ale ogólnikowych tez na temat bytu jako bytu”²⁵, gdyż filozofia „łatwo wówczas może się zdegradować do dyskusji jedynie akademickich, do gry myślowej paralelnej jakoś do gry w szachy”²⁶. Równie niebezpieczne jest jednak popadnięcie w „przysłowiowy *cicer cum caule*, czyli «groch z kapustą»”²⁷, wobec mnożenia faktów. Chodzi raczej, jak to ujmuje w wypadku filozofii kultury Adam Rodziński,

o konwergencję i zsyntetyzowanie wyników różnego typu dociekań naukowych, które jednak krzyżując się z sobą, uwypuklają czasem nagle to, co same ukazać mogą tylko jednopłaszczyznowo – jak snopy światła rzucone równocześnie z różnych reflektorów na krążący nad miastem samolot²⁸.

Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts, Berlin: Walter de Gruyter 1971; B. Paź, *Naczelną zasadą racjonalizmu. Od Kartezjusza do wczesnego Kanta*, Kraków: Aureus 2007; tenże, *Filum cognitionis. Przemiany nowożytnej metafizyki od Suareza do Kanta*, Warszawa: IFiS PAN 2019.

²¹ Na relatywną odrębność metodologiczną działów metafizyki szczegółowej wskazywał tak przekonany metafizyk jak Mieczysław A. Krąpiec OP, podkreślając, że nie narusza to jedności metafizycznej metody wyjaśniania. Dyscypliny te wymagają odmiennej (bogatszej treściowo) determinacji ich przedmiotu materialnego i odwołania się do szerszego kontekstu eksplanacyjnego, przez co unika się niebezpieczeństwa prostej partykularyzacji metafizyki ogólnej. Zob. M.A. Krąpiec, *Idee przewodnie we współczesnej filozofii człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL” 13(1970), nr 4, s. 21–33; tenże, *Od koncepcji ku teorii osoby*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej. Kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu Prymasowi Polski Katolicki Uniwersytet Lubelski*, Lublin: TN KUL 1973, s. 173–189; S. Kamiński, *Z metafizyki człowieka*, w: M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin: TN KUL 1974, s. 425–439. Na temat jedności metafizyki w kontekście wyróżnienia jej działów zob. tenże, *Dziedziny teorii bytu*, w: tegoż, *Jak filozofować. Studia metodologii filozofii klasycznej*, red. T. Szubka, Lublin: TN KUL 1989, s. 177–194.

²² Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin: TN KUL 1977, s. 111.

²³ J. Woleński, *Nauka i gra*, w: tegoż, *W stronę logiki*, Kraków: Aureus 1996, s. 334–341.

²⁴ Zob. P. Zeidler, *Empiryczny wymiar nauki*, w: *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 155–183; E. Kałuszyńska, *Teorie w nauce*, w: tamże, s. 185–203; K. Brzechczyn, *Modele w nauce*, w: tamże, s. 205–230.

²⁵ A. Rodziński, *Filozofia wartości a filozofia kultury*, w: *Filozofia kultury*, cz. 1, s. 115.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

Wykorzystanie osiągnięć nauk szczegółowych nie może wszakże oznaczać ich prostego scalenia, korzystająca z nich dyscyplina filozoficzna, jako właśnie filozoficzna, musi pamiętać „o właściwej sobie specyfice i nie pomieszanej z naukami mającymi pełnić wobec niej funkcję pomocniczą czy nawet więcej niż pomocniczą, bo w pewnym sensie podstawową”²⁹.

Z pozoru najprościej jest urzeczywistnić takie unifikujące procedury w filozofii przyrody. Postulat ten ujmuje klarownie Anna Lemańska, filozof nauki i przyrody:

Moim zdaniem pełne zrozumienie rzeczywistości to nie tylko jej opis, nawet najbardziej dokładny, którego dostarczają nauki przyrodnicze, ale również, a nawet przede wszystkim, dotarcie do jej istoty, do jej sensu, do tego, dlaczego ta rzeczywistość w ogóle jest i dlaczego jest taka, jaka jest. Na te pytania same nauki przyrodnicze nie udzielą odpowiedzi. Trzeba zatem zaangażować filozofię. A ponieważ uważam, że istnieje rzeczywistość poza światem przyrody, to konieczna staje się także odpowiednia teologia, aby ująć rzeczywistość we wszystkich jej aspektach³⁰.

Istotne jest nie tylko samo wykorzystanie wyników nauk przyrodniczych, lecz także wypracowanie sposobów ich wykorzystania przez filozofię, bez naruszenia specyfiki poszczególnych dziedzin wiedzy, zwłaszcza w zakresie prawomocnego przechodzenia od wiedzy naukowej do filozoficznej, by filozofia mogła operować już nie faktami naukowymi, ale faktami filozoficznymi. Jak się stwierdza współcześnie, interpretacja filozoficzna nie może się sprowadzać tylko do zmiany języka, ale stanowi – jak argumentował gruntownie ks. Józef Turek – „swoiste wydobywanie i dołączanie wiedzy filozoficznej do uprzednio już przyjętej wiedzy naukowej”³¹. Tę krytyczną postawę komentuje ks. Dariusz Dąbek:

Z jednej strony filozofia winna być otwarta na wyniki tych nauk, gdyż poszerzają obszar jej refleksji (rzeczywistość materialna poznana naukowo jest znacznie bogatsza od odkrytej tylko w poznaniu potocznym) oraz sprawiają, że filozofia ciągle się uaktualnia, dostosowując się do przemian kulturowych, a zwłaszcza zmian w obrazie świata. Z drugiej zaś strony nauki przyrodnicze i filozofia powinny zachować wzajemną autonomię oraz szanować wynikającą

²⁹ Tamże, s. 109.

³⁰ *Dwie Anny i filozofia. Rozmowy z prof. Anną Latawiec i prof. Anną Lemańską oraz wybór tekstów*, red. A. Świeżyński, M. Latawiec, Warszawa: Liberi Libri 2021, s. 73. Na temat złożonego współdziałania filozofii z naukami szczegółowymi zob. J. Turek, *Autonomiczne filozofowanie w kontekście nauki*, w: *Metodologia nauk*, cz. 2, s. 245–263. Por. tenże, *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.

³¹ J. Turek, *Filozoficzne interpretacje*, s. 17.

z niej tzw. zasadę odrębności epistemologiczno-metodologicznej. Zasada ta nie zabrania odwoływania się w refleksji filozoficznej do osiągnięć nauki, lecz postuluje taką postać filozoficznej interpretacji faktów naukowych, która – zachowując autonomię obydwu dyscyplin poznawczych – potrafi wskazać możliwości wykorzystania w filozofii osiągnięć nauki i uzasadnić słuszność formułowanych w tym kontekście tez filozoficznych³².

Choć wśród metodologów i filozofów nauki panuje *consensus* co do idei interdyscyplinarności³³, niezbędnej wobec ograniczeń poszczególnych nauk, a nawet nauki jako takiej³⁴, to przecież omawiana tu zespołowa gra filozofów i uczonych nie jest bynajmniej ani prosta, ani łatwa, zresztą kłopot ten ujawnia się na gruncie samej nauki, gdyż w jej dziejach dochodziło do podporządkowania jednych nauk innym. Od czasów René Descartes'a dotyczyło to dominującej roli fizyki, co upowszechniał zwłaszcza neopozytywizm³⁵. W wypadku nauk społecznych stanowisko to zaowocowało fizyką społeczną stworzoną przez Henri de Saint-Simona (fizjologia społeczna), nazwaną przez Auguste'a Comte'a socjologią, a zwłaszcza socjologią statystyczną zainicjowaną przez Lamberta A.J. Quételeta³⁶. Współcześnie podkreśla się paradygmatyczną rolę nauk biologicznych, których metodologia – jak zapewnia Krzysztof Łastowski – ma istotny wpływ na sposób uprawiania takich nauk, jak „socjobiologia, etologia i ekologia społeczna”³⁷, a „idee dzisiejszej biologii są przewodnikiem światłych umysłów w naukach społecznych”³⁸. Jak

³² D. Dąbek, *Ksiądz Profesor Józef Turek – uczony, pedagog, duszpasterz*, „Roczniki Filozoficzne” 59(2011), nr 2, s. 7. Krytycznie o ograniczaniu się do arystotelesowsko-tomistycznych narzędzi interpretacyjnych zob. A. Lemańska, „Filozoficzne interpretacje faktów naukowych”, J. Turek, Lublin 2009, „Studia Philosophiae Christianae” 45(2009), nr 2, s. 295–300.

³³ R. Poczo but, *Idea interdyscyplinarności nauk*, w: *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 471–489.

³⁴ J. Poznański, *Granice nauki*, w: tamże, s. 447–469.

³⁵ „[Rudolf] Carnap rozumie jedność nauki jako możliwość przekładu wszystkich wypowiedzi naukowych na pewien język. Zostaje on wskazany wraz z przyjęciem fizykalizmu – jest to język fizyczny, czyli język mówiący o rzeczach i ich cechach”, choć na szczęście nie postuluje po kartezjańsku pojętej „mocnej wersji fizykalizmu”, według której mówi się nawet „o redukcji wszelkich praw naukowych do praw fizyki”. Zob. A. Koterski, *Trzy główne orientacje w dwudziestowiecznej filozofii nauki*, w: tamże, s. 62.

³⁶ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa: PWN 1983, s. 174–182, 263–278, 287–293.

³⁷ K. Łastowski, *Współczesna biologia a nauki społeczne. Wykład inauguracyjny*, Wydział Nauk Społecznych, Poznań 1984, https://www.researchgate.net/publication/317880807_Biologia_i_nauki_spoleczne [dostęp: 20.10.2021], s. 2. Por. Z. Łepko, *Antropologia Konrada Lorenza*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa*, t. 13, s. 157–279; tenże, *Spór o socjobiologię klasyczną*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 1(2003), s. 223–231; tenże, *Nowa antropologia Edwarda O. Wilsona*, „Seminare” 10(1994), s. 245–257; A. Sasim, *Socjobiologiczne ujęcie osobliwości antropologicznych*, „Seminare” 30(2011), s. 81–96; M. Szymczak, *Kulturotwórcza przyszłość człowieka w świetle psychologii ewolucyjnej*, „Seminare” 28(2008), s. 225–238.

³⁸ K. Łastowski, *Współczesna biologia*, s. 6.

to radykalnie ujmował Marcel Mauss: „Społeczeństwa istnieją tylko wśród istot żywych. Socjologia jest więc tak samo jak psychologia częścią biologii, albowiem i psychologowie, i socjologowie mają zawsze do czynienia z ludźmi z krwi i kości, którzy żyją lub żyli”³⁹. Pogląd ten odpowiada wpływowej współcześnie idei trzeciej kultury⁴⁰, zgodnie z którą nie można kompetentnie uprawiać humanistyki i nauk społecznych bez znajomości osiągnięć nauk przyrodniczych, a nawet nie wystarczy stosować w tych naukach procedur właściwych przyrodoznawstwu, ponieważ także przyrodnicy powinni stanowić współczesną intelektualną elitę, kompetentną w wypowiedzaniu się w całym kontekście zainteresowań i potrzeb współczesnego człowieka, także w aspekcie światopoglądowym:

Trzecia kultura to uczeni, myśliciele i badacze świata empirycznego, którzy dzięki swym pracom i pisarstwu przejmują rolę tradycyjnej elity intelektualnej w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania od zawsze nurtujące ludzkość: czym jest życie i dokąd zmierzamy⁴¹.

Uwidacznia się to nie tylko na gruncie dominującego obecnie przyrodoznawstwa, lecz także na poziomie humanistyki, a konsekwentnie w kształceniu, w formie zagubienia aksjologicznego wymiaru nauk humanistycznych, właściwego greckiej *paidei* i łacińskiej *humanitas*, gdy humanistyka „chowa się” od początku XIX wieku za parawanem naukowości, a oświata coraz wyraźniej gubi wymiar wychowawczy ugruntowany na absolutystycznie pojętej moralności⁴².

Takie ufundowane na scjentyzmie redukcjonistyczne stanowisko, zagrożające integralnemu rozumieniu człowieczeństwa przez niedocenianie swoistości kulturowych uwarunkowań ludzkiej egzystencji⁴³, jest przejawem dominacji mniej lub bardziej jawnej albo wręcz skrywanej formy filozofii

³⁹ M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa: PWN 1973, s. 422. Cyt. za: K. Łastowski, *Współczesna biologia*, s. 1.

⁴⁰ Por. C.P. Snow, *Dwie kultury*, tłum. T. Banaszak, Warszawa: Prószyński i S-ka 1999; *Trzecia kultura*, red. J. Brockman, tłum. P. Amsterdamski i in., Warszawa: CIS 1996.

⁴¹ *Trzecia kultura*, s. 15.

⁴² Zob. syntetycznie: M. Hanusiewicz-Lavallee, *Co ma humanitas do humanistyki?*, „Ethos” 28(2015), nr 1(109), s. 127–135. Por. I. Chłodna-Błach, *Grecka „paidéia” i rzymska „humanitas” a chrześcijański ideał człowieka*, w: *Historia filozofii*, cz. 2: *Moc zakorzenienia*, red. S. Janeczek, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 10], Lublin: Wydawnictwo KUL 2020, s. 243–271; też, *Edukacja a kultura*, w: *Filozofia kultury*, cz. 2: *Meandry współczesnej kultury i sztuki*, red. S. Janeczek, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 11], Lublin: Wydawnictwo KUL 2021, s. 93–137.

⁴³ Np. Z. Łepko, *Etologiczna teoria destrukcji człowieczeństwa*, w: *Człowiek w czasie i przestrzeni. Księga pamiątkowa z okazji 70. rocznicy urodzin księdza profesora Barnarda Hataczka*, red. J. Tomczyk, A. Abank-Kozubski, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2006, s. 73–85.

naukowej. Traktowana jako synteza nauk szczegółowych lub nawet tylko logiczna analiza języka nauki (neopozytywizm), uniemożliwia podejmowanie większości problemów, które ujawniły się w dziejach filozofii. Wobec tych oczywistych ograniczeń dzisiejsi zwolennicy tej koncepcji filozofii uznają tylko, że

filozof winien respektować naukę (np. trudno dyskutować o determinizmie bez uwzględnienia tego, co mówi nauka, a w szczególności fizyka, o porządku świata), ale też nie może zakładać *a priori*, że każdy problem filozoficzny ma swoje zwierciadlane odbicie w nauce. Wedle tego poglądu czasem właściwym modelem jest symbioza, czasem konflikt (gdy filozof decyduje się na dyskwalifikację nauki na podstawie swoich przeświadczeń filozoficznych), a czasem – niewspółmierność⁴⁴.

Cóż więc dziwnego, że nawet bliscy scjentyzmowi filozofowie analityczni wskazują na jałowość praktyki nadawania filozofowaniu formy naukowej, co w praktyce prowadzi do rezygnacji z „zaangażowania się w problemy rzeczywistego świata, swoisty *horror mundi*”⁴⁵. Co więcej, uznanie nauki za najbardziej wiarygodną formę poznania rodzi nie tylko konsekwencje epistemologiczne, lecz także metafizyczne w formie naturalizmu, gdy nauka staje się często wyznacznikiem tego, co istnieje. Jak już wskazywaliśmy w *Przedmowie do Filozofii kultury*, kontestacja naturalizmu – mimo że ograniczenia tej koncepcji dostrzegają nawet sami naturaliści⁴⁶ – wymaga odwagi, gdyż doktryna

⁴⁴ J. Woleński, *Filozofia i nauka. Konflikt czy symbioza?*, „Filozofuj!” 2016, nr 4(10): *Filozofia w dobie nauki*, s. 8.

⁴⁵ P. Simons, *Filozofia logiczna, antyirracjonalizm i równość ptci. Trzy atuty Oświecenia lwowsko-warszawskiego*, w: *Fenomen Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, red. A. Brożek, A. Chybińska, Lublin: Academicon 2016, s. 24. Por. T. Szubka, *Pojęcie, rozwój i złudzenia filozofii analitycznej*, w: *Historia filozofii*, cz. 3: *Meandry przemian*, red. S. Janeczek, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 10], Lublin: Wydawnictwo KUL 2020, s. 661–670; tenże, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław: Wydawnictwo UWr 2009.

⁴⁶ J. Woleński, *W obronie naturalizmu*, w: *27 podróży filozoficznych. Przewodnik (nie tylko) Pascala*, red. M. Iwanicki, J. Jarocki, Lublin: Wydział Filozofii KUL 2018, s. 25–27. (https://www.kul.pl/files/57/aktualnosci/tydzien_filozoficzny/2018_27_podrozy_filozoficznych_druk.pdf [dostęp: 2.09.2021]); J. Wojtyśiak, *Dlaczego nie jestem naturalistą*, w: *27 podróży filozoficznych*, s. 28–29; S. Judycki, *Zagadka naturalizmu*, w: *Historia filozofii*, cz. 3, s. 717–735. Por. J. Woleński, *Wykłady o naturalizmie*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2016; P. Bylica, *Phillipa E. Johnsona krytyka naturalizmu w nauce. Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dra hab. Kazimierza Jodkowskiego*, Zielona Góra 2006, https://zbc.uz.zgora.pl/Content/3816/PDF/bylica_doktorat.pdf [dostęp: 2.09.2021]; T. Nagel, *Umysł i kosmos. Dlaczego neodarwinowski materializm jest niemal na pewno fałszywy*, Warszawa: Fundacja En Arche 2021.

ta należy do zakresu swoistej *political correctness*⁴⁷, zwłaszcza gdy ta krytyka wychodzi poza ramy dwuznacznego naturalizmu metodologicznego⁴⁸, jak w wypadku tak znanych myślicieli jak Alvin Plantinga, mimo że należą do filozofii analitycznej⁴⁹. Umocowaniem na naturalizmie współczesnej filozofii nauki⁵⁰ krzykliwemu antyteizmowi⁵¹ towarzyszy zaś postępująca sekularyzacja, tylko jednak w części konsekwentna⁵².

Abstrahując od kwestii prawdziwościowego ugruntowania teizmu⁵³, na społeczną szkodliwość naturalizmu będącego przejawem „myśli postmetafi-

⁴⁷ Zob. D. Sagan, *Teoria inteligentnego projektu – argumenty za i przeciw*, w: *Filozofia przyrody*, s. 335–383. Por. tenże, *Metodologiczno-filozoficzne aspekty teorii inteligentnego projektu*, Zielona Góra: Instytut Filozofii UZ 2015.

⁴⁸ Zob. H.L. Poe, Ch.R. Mytyk, *Od metody naukowej do naturalizmu metodologicznego. Ewolucja idei*, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 8(2011), s. 137–151; D. Sagan, *Naturalizm metodologiczny – konieczny warunek naukowości?*, „Roczniki Filozoficzne” 61(2013), nr 1, s. 73–91; P. Bylica, *Naturalizm metodologiczny jako warunek naukowości w kontekście relacji nauki i religii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 14(2004), nr 3(51), s. 163–175.

⁴⁹ A. Plantinga, *Naturalizm metodologiczny?*, tłum. R. Plato, w: *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 603–653.

⁵⁰ Zob. G. Bugajak, *Problem naturalizmu w dialogu nauki i religii*, w: *Filozofia przyrody*, s. 301–320; tegoż, *Nauka a religia*, w: *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 555–576. Por. J. Wojtysiak, *Teistyczna filozofia nauki*, w: tamże, s. 577–602.

⁵¹ Zob. P. Gutowski, *Nowy ateizm*, w: *Filozofia Boga*, cz. 1: *Poszukiwanie Boga*, red. S. Janeczek, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 7], Lublin: Wydawnictwo KUL 2017, s. 427–439; M. Bała, *Mapa współczesnej niewiary. Od otwartego agnostycyzmu po agresywny ateizm. Rodzaje, źródła, przykłady*, „Studia Loviciensia” 15(2013), s. 145–154. Por. *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka [seria: *Filozofia Przyrody i Nauk Przyrodniczych*, t. 8], Lublin: Wydawnictwo KUL 2012; O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, Tarnów: Biblos 1997; M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, *Nauki przyrodnicze a teologia. Konflikt i współistnienie*, Tarnów: Biblos 2001; J. Sochoń, *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna Adam 2004.

⁵² Peter Berger w roku 1968 autorytatywnie ogłosił, że w XXI wieku na świecie ludzie religijni będą stanowić jedynie małe wyspy zanurzone w morzu kultury świeckiej. 30 lat później odwołał swe przewidywania, stwierdzając, że założenie, iż żyjemy w świecie zsekularyzowanym, jest fałszywe, stąd sformułowana przez historyków i socjologów „teoria sekularyzacji” jest błędna. P.L. Berger, *Sekularyzm w odwrócenie*, „Res Publica Nowa” 12(1998), nr 1, s. 71; por. tamże, s. 67–74. Zob. I. Borowik, *Socjologia religii w XX wieku od „odkrycia” sekularyzacji do jej zanegowania*, „Ateneum Kapłańskie” 141(2003), z. 1(566), s. 34–46. Por. J. Mariański, *Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków: Nomos 2013; *Sekularyzm – sekularyzacja*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 9(2014) [cały tom].

⁵³ Często pytając o rolę społeczną religii, „ma się na myśli jedynie religię pozbawioną treści empirycznej, zredukowaną do postulatów etycznych”, np. „ateistyczny ewolucjonista Stephen J. Gould w swej zasadzie NOMA dostrzegał wartość religii w tym, że dotyczy zagadnień wartości i sensu, pozostawiając nauce dziedzinę opisu świata” (P. Bylica, *Główne założenia i problemy teizmu naturalistycznego w sprawie relacji sfery nadprzyrodzonej i świata przyrodniczego*, w: *Socjologia systemowa*, t. 4: *Biosfera. Człowiek i jego środowisko w aspekcie przyrodniczym, filozoficznym i teologicznym*, red. W. Dyk, Szczecin:

zycznej” wskazują tak wpływowi filozofowie jak Jürgen Habermas. Zwraca on uwagę na uwidaczniający się w zsekularyzowanych kręgach intelektualnych brak autentycznego szacunku dla przekonań religijnych, którym odmawia się rzetelności poznawczej, traktując je jako irracjonalne⁵⁴. Stąd też naturalizm uznawany jest za

awangardę i siłę napędową dogmatycznego sekularyzmu. Podpierając się autorytetem nauki (a w istocie nieprawomocnie rozszerzając zasięg jej pojęć), redukuje on jednostkę ludzką do li tylko elementu przyrodniczej całości, pozbawionego atrybutów podmiotowości moralnej. Charakterystyczne dla niego „obiektywistyczne” nastawienie niszczy „społeczny świat życia”, w którym obowiązują, jak uparcie powtarza Habermas, inne od naukowego sposoby postrzegania rzeczywistości i działania. Postawę naturalistyczną można dostrzec nie tylko w jej mateczniku, czyli naukach przyrodniczych takich jak biologia, redukująca istotę człowieka do obiektywnie wykrywalnego genetycznego wzorca, ale także w rozmaitych odmianach neoliberalnej ekonomii, gdzie świat społecznej wymiany dóbr traktowany jest niczym świat przyrodniczy rządzony przez prawo silniejszego⁵⁵.

Wydawnictwo Naukowe US 2012, s. 66. Por. S.J. Gould, *Skąty wieków. Nauka i religia w pełni życia*, tłum. J. Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka 2002, s. 10–11). Zwraca się uwagę, że „dychotomia faktów i wartości spotkała się jednakże z krytyką Phillipa E. Johnsona. Zwraca on uwagę, że taki podział jest powierzchowny, ponieważ ważność zasad moralnych proponowanych przez religię ugruntowana jest w pewnym obrazie rzeczywistości” (P. Bylica, *Komplementarność nauki i religii*, „Filozofia Nauki” 14(2006), nr 1, s. 59–68). Por. P.E. Johnson, *Reason in the Balance. The Case Against Naturalism in Science, Law, and Education*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press 1996, s. 31; tenże, *Wielka metafizyczna opowieść nauki*, tłum. P. Bylica, Warszawa: Polskie Towarzystwo Kreationistyczne 2003, s. 28–29.

⁵⁴ J. Habermas, *Religia potrzebuje nowego przekładu*, „Europa” 2004, nr 1, s. 8. Cyt. za: K.M. Gawron, *O tożsamość europejską – spór Habermasa i Ratzingera*, Portal Spraw Zagranicznych, <http://www.psz.pl/117-polityka/karolina-maria-gawron-o-tozsamosc-europejska-spor-habermasa-i-ratzingera> [dostęp: 4.01.2015].

⁵⁵ M. Warchał, *„Ratowanie duchowości: Jürgen Habermas... Między naturalizmem a religią”, przeł. M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica” 2(2013), nr 5, s. 168. O ile jakoś można by bronić neutralności aksjologicznej naturalistycznie pojmowanych nauk przyrodniczych (W. Sady, *O tym, co decyduje o naukowości badań przyrodniczych*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 6(2011), nr 2, s. 15–31), o tyle z pewnością nie nauk humanistycznych i społecznych, które jeśli nie mają tracić niczego ze swej poznawczej owocności, nie powinny być „wolne od wartości”, nawet jeśli za taką tezę stoi ważny w nauce autorytet Maxa Webera (Ł. Dominiak, *Problem neutralności aksjologicznej nauk społecznych: perspektywa klasycznego racjonalizmu*, w: *Sprawiedliwość – tożsamość – racjonalność. Wybrane problemy filozofii polityki*, red. Ł. Dominiak, Ł. Perlikowski, Toruń: Fundacja Societas et Ius, Interdyscyplinarne Koło Naukowe Doktorantów UMK 2016, s. 324–335;*

Leszek Kołakowski doda zaś, że „radikalny empiryzm i walka z jałowością metafizyki odpowiada dobrze orientacji człowieka, dla którego w ogólności «liczy się» tylko to, co stanowi możliwy składnik osobniczego powodzenia”⁵⁶. Nic dziwnego, że nawet najbardziej wpływowi uczeni z zakresu nauk społecznych wskazują dziś na brak racjonalnych podstaw do faworyzowania światopoglądu ateistycznego w nauce, zwracając np. uwagę na realną możliwość analizy naukowej doświadczenia religijnego przy zastosowaniu dostosowanych do tego typu zjawisk odpowiednich metod⁵⁷.

Jeśli chwieje się dzisiaj przekonanie o wyłączności ideału filozofii naukowej⁵⁸, to jest to wyrazem trudności, jaką ma sama nauka z ustaleniem swej metody⁵⁹. W tym duchu Anna Lemańska, relatywizując preferencję mającego pozytywistyczny rodowód nomiczno-kazualnego modelu wyjaśniania, postuluje korzystanie z wyjaśniania o charakterze unifikacyjnym i eroterycznym. Pierwsze jest charakterystyczne dla znanego filozofa nauki Philipa Kitchera⁶⁰, który „przez wyjaśnienie rozumie umieszczenie zjawiska w zunifikowanym obrazie świata [...] poszukując [...] powtarzających się wzorców, «szablonów wyprowadzenia» (*pattern of derivation*)”. Ma to pozwolić „lepiej zrozumieć świat”, „sprowadzając badane zjawisko do jak najmniejszej liczby faktów, które uznaje się za ostateczne”, a nawet odkryć „przyczynową strukturę świata” i to bez naganego w tradycji scjentystycznej „wikłania się w metafizyczne problemy związane z uzasadnianiem realizmu”⁶¹. Lemańska pokazuje także znaczenie modelu wyjaśniania o charakterze „eroterycznym”, które ma odpowiadać „na pytanie «dlaczego?»”, „pozwalając głębiej wniknąć w rzeczywistość”, choćby i „akceptowalną odpowiedź ustalała pragmatyka”, co dotyczy także typowych nauk przyrodniczych, jak chemia⁶². Stąd też dostrzega, że „obok wyjaśnień przyczynowych wprowadza się wyjaśnienia genetyczno-historyczne, strukturalne, funkcjonalne, teleonomiczne, teleologiczne”, zwraca-

A. Lekka-Kowalik, *Nauka a wartości*, w: *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 397–417; por. też, *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008).

⁵⁶ L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume’a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009, s. 202.

⁵⁷ M.S. Archer, A. Collier, D.V. Porpora, *Transcendencja. Realizm krytyczny i Bóg*, tłum. A. Wysocki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW 2021. Por. A. Wysocki, *Transcendencja w ujęciu Margaret S. Archer*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 2015, nr 10, s. 130–153; L. Korporowicz, *Źródła i typy redukcjonizmów we współczesnych analizach kultury*, „Roczniki Kulturoznawcze” 7(2016), nr 1, s. 5–30.

⁵⁸ Por. *Czy sensowne jest pojęcie filozofii naukowej?* [dyskusja], „Edukacja Filozoficzna” 22(1996), s. 77–102.

⁵⁹ Zob. A. Bronk, M. Walczak, *Metoda naukowa*, w: *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 89–153.

⁶⁰ A. Starościc, *Filozofia nauki w ujęciu Philipa Kitchera*, w: *Metodologia nauk*, cz. 2, s. 351–382.

⁶¹ A. Lemańska, *Wyjaśnianie w nauce*, w: *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 242.

⁶² Tamże, s. 242–243. Por. E. Zielonacka-Lis, *Filozoficzne koncepcje wyjaśnienia naukowego a współczesna chemia*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2003, s. 202–203.

cając m.in. uwagę na znaczenie „aspektu czasowego, historycznego”, przez „wskazanie przyczyn oraz wielu przemian, które doprowadziły do powstania danej struktury”. W wypadku nauk społecznych, gdzie

bada się działania i zachowania poszczególnych ludzi i ich grup oraz funkcjonowanie rozmaitych instytucji, ponieważ podmiotem sprawczym jest człowiek, to jest sens pytać o cele i motywacje jego działań i zachowań. Stąd w naukach społecznych wyróżnia się wyjaśnienia celowościowe (teleologiczne), motywacyjne i intencjonalne, [...] odwołując się zatem do zamierzeń działających ludzi, do celów przez nich stawianych⁶³.

Zwraca uwagę zwłaszcza uprawomocnienie – w naukach biologicznych i społecznych – wyjaśniania ujętego w kategoriach teleologicznych, uznawanego od początków nowożytności za przejaw antropomorfizmu⁶⁴.

Konsekwencją tego bardziej integralnego ujmowania wyjaśniania – jawnie wbrew duchowi naturalizmu metodologicznego, ujmowanego nawet w kategoriach „imperializmu”⁶⁵, wyrażającego się w narzucaniu naukom społecznym procedur właściwych naukom przyrodniczym – jest ujawniająca się w naukach społecznych tendencja do stawiania filozoficznego w gruncie rzeczy pytania o podmiot procesów społecznych. Kwestię tę ujmuje się często w formie „dualizmu między indywidualizmem a holizmem metodologicznym”, przy czym naturalizm preferujący wyjaśnianie nomiczno-kazualne wymuszał akcentowanie znaczenia niezależnych od ludzkiego podmiotu struktur czy funkcji, gdy indywidualne „podmioty są jedynie nosicielami ról społecznych, które są jedynie konsekwencjami określonej pozycji społecznej i które determinują wszystkie działania odgrywających swe role”⁶⁶. Jeśli jednak usiłuje się przełamać w sposób unifikujący ów dualizm, to – jak choćby w wypadku coraz częściej przywoływanych i w polskim dyskursie społecznym dokonań Margaret S. Archer – należy dostrzec także, że „forma społeczna przyjmuje swój kształt i jest tworzona (formowana) przez działające podmioty, w wyniku zamierzonych i niezamierzonych skutków owych działań”⁶⁷. Nietrudno zauważyć, że taki pogląd podważa czy może

⁶³ A. Lemańska, *Wyjaśnianie w nauce*, s. 243–244. Por. Z. Hajduk, *Struktury metodologiczne w nauce. Słowa klucze filozofii nauki*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016, s. 115.

⁶⁴ Z. Wróblewski, *Wyjaśnianie naukowe a filozoficzne*, w: *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 251–271. Por. tenże, *Natura i cele. Dyskusja argumentu teleologicznego na rzecz ochrony przyrody*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.

⁶⁵ R.P. Wierchosławski, *Metodologia nauk*, s. 68.

⁶⁶ M. Hollis, *Philosophy of Social Sciences. An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press 1994, s. 18. Cyt. za: R.P. Wierchosławski, *Metodologia nauk*, s. 63.

⁶⁷ M.S. Archer, *Realist social theory. The morphogenetic approach*, Cambridge-New York, NY: Cambridge University Press 1995, s. 5. Cyt. za: R.P. Wierchosławski, *Metodologia nauk*, s. 65. Por. K. Wielecki, *Krótki wykład o podmiotowości*, „Zarządzanie Publiczne” 29(2014),

tylko osłabia prawomocność koncepcji deterministycznych rozpowszechnionych od XVIII wieku⁶⁸, ale wpływowych zwłaszcza od wieku XIX, w formie konsekwentnie naturalistycznego ewolucjonizmu społeczno-kulturowego⁶⁹, przetwarzanego w duchu materialistycznego ekonomizmu przez równie wpływowy marksizm⁷⁰.

Wspomniane odradzanie się wyjaśniania o charakterze teleologicznym w naukach przyrodniczych⁷¹ i społecznych pomaga lepiej zrozumieć konsekwencje zagubienia tego wymiaru w dobie oświecenia, prowadzącego do destrukcji integralnego wykładu antropologii i etyki, a tym samym uniemożliwiającego integralne ujęcie życia społecznego, na co dramatycznie zwracał uwagę Alasdair Ch. MacIntyre. Wskazywał on, że w oświeceniowym projekcie uzasadnienia moralności zagubiono jeden z podstawowych elementów schematu moralnego, który ukonstytuował się na gruncie arystotelizmu w religijnej kulturze dojrzałego średniowiecza. Z trójelementowego schematu rozumowania etycznego zawierającego: wizję nieuformowanej natury ludzkiej, pojęcie człowieka, który zrealizował swój cel, i moralne nakazy umożliwiające człowiekowi przejście od jednego stanu do drugiego, usunięto drugi wymieniony składnik. Dokonało się to przez odrzucenie możliwości uchwycenia istoty rzeczy, której elementem jest odniesienie do celu, zagubione – jak sygnalizowano wyżej – przez nowożytną naukę. Uniemożliwia to formułowanie norm moralnych, a nawet sądów moralnych jako twierdzeń o faktach. Skoro nie mają one charakteru zdań opisowych, to są zdaniami pozornymi, które są wyrazem emocjonalnych stanów ludzi

nr 3, s. 86–95; tenże, *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrialnego. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Warszawa: Centrum Europejskie UW 2003.

⁶⁸ Por. np. A. Danek, *Geografia w myśli Monteskiusza – paradygmat deterministyczny czy pregeopolityczny*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 64(2019), s. 95–111; A. Wierzbicki, *Mit charakterologiczny w historiografii polskiej XIX–XX w.*, w: *Historia, mity, interpretacje*, red. A. Barszczewska-Krupa, Łódź: Wydawnictwo UŁ 1966, s. 127–135; J. Mikołajec, *Spór o determinizm geograficzny*, Gliwice: Wydawnictwo PŚ 2013.

⁶⁹ W. Daszkiewicz, *Ewolucjonistyczna teoria kultury w antropologii społecznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 58(2015), nr 3(231), s. 69–83. Por. np. K. Wielecki, *Socjologia na rozstaju dróg. Znaczenie teorii Margaret S. Archer*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 2015, nr 10, s. 47–59.

⁷⁰ Zob. próbkę analiz marksistowskich z właściwą im argumentacją i żargonem: A.F. Szyszkin, *Problemy determinizmu społecznego i moralności w pracach W. I. Lenina*, „Etyka” 1968, nr 3, s. 11–26. Por. J. Topolski, *Materialistyczne pojmowanie dziejów*, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, red. Z. Cackowski i in., Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1987, s. 340–350.

⁷¹ Por. J. Wysocki, *Problem wyjaśniania teleologicznego w biologii*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodzności i filozofii przyrody*, t. 13, red. M. Lubański, S.W. Ślaga, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1991, s. 33–90; A. Stopa, *Filozoficzne aspekty koncepcji teleologicznych w biologii (studium krytyczno-historyczne)*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodzności i filozofii przyrody*, t. 16, red. K. Kloskowski, M. Lubański, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2001, s. 75–148.

formułujących takie wypowiedzi, i z tej przyczyny nie mogą być poddane ocenie w aspekcie ich prawdziwości. Prowadzi to do zagubienia obiektywistycznego i sprawczego charakteru zarówno systemów wartości moralnych, jak i formułowanych na ich podstawie naszych ocen moralnych. To zaś z kolei musi prowadzić do ukonstytuowania się racjonalistycznego indywidualizmu, przypisującego jednostkom nieredukowalną autonomiczność w ich wyborach moralnych i zdolność do kierowania się w nich autonomicznymi (uznanymi za racjonalne) kryteriami, które mają być gwarantem słuszności tych wyborów⁷².

Stawia to zasygnalizowaną wyżej kwestię wyboru właściwego modelu filozofii, która umożliwiałaby integralne ujęcie genezy życia społecznego, jego zasad czy podstawowych form. Tak jak postulowaliśmy w innych tomach, umożliwia to przede wszystkim filozofia pojęta klasycznie. Jej specyfikę na przykładzie lubelskiej szkoły filozofii klasycznej⁷³ ujmują lapidarnie i wyraziście Andrzej Bronk SVD i Stanisław Majdański:

Chociaż filozofia szkoły lubelskiej nie ma charakteru instrumentalnego, tzn. uprawiana jest w imię bezinteresownego poszukiwania prawdy, jest ona równocześnie dwojako fundamentalistyczna: aspiruje do „poznania dogłębnie istotnościowego, koniecznego i najbardziej ogólnego”⁷⁴ oraz kładzie filozoficzne podstawy pod wszystkie dziedziny kultury: naukę, sztukę, częściowo nawet religię. Filozofia uprawiana w szkole lubelskiej jest fundamentalistyczna nie tylko w tym sensie, że przyjmuje u swych podstaw (opiera się) pewien zasób niedowodzonych i nieobalalnych twierdzeń pierwszych (pryncypia) i że

⁷² A. MacIntyre, *Dlaczego oświeceniowy projekt uzasadnienia moralności był skazany na niepowodzenie?*, „Znak” 1992, nr 12(451), s. 45–56 (jest to V rozdział książki *After Virtue* wydanej w roku 1984); toż jako: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. J. Hołówka, wstęp A. Chmielewski, Warszawa: PWN 1996, s. 109–127. Zob. D. Drałus, *Krytyka Oświecenia w filozofii moralności Alasdaira MacIntyre’a*, „Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne” 2000, nr 11, s. 113–135; T. Biesaga, *Niepowodzenia nowożytnego i współczesnego projektu etyki*, w: *Spór o etykę (Materiały z X Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego)*, red. J. Pawlica, Kraków: Wydawnictwo UJ 1999, s. 133–142. Por. T. Leszniewski, *Od indywidualizmu do indywidualności? Teoretyczna analiza zjawiska*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2017.

⁷³ S. Janeczek, *Lubelska szkoła filozofii klasycznej*, „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 18(2006), s. 143–159; tenże, *Filozofia chrześcijańska w Lublinie*, w: *Historia filozofii*, cz. 1, s. 463–550; A. Maryniarczyk, M.A. Krąpiec, *Lubelska szkoła filozoficzna*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2005, s. 532–550. Por. *Lubelska szkoła filozoficzna. Historia – koncepcja – spory*, red. A. Lekka-Kowalik, P. Gondek, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019; *Lubelska szkoła filozoficzna w porównaniach*, red. J. Wojtysiak, Z. Wróblewski, A. Gut, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019; S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u. Nurty, osoby, idee*, Lublin: RW KUL 1998.

⁷⁴ M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. 2, Lublin: TN KUL 1978, s. 29.

przypisuje konieczność niektórym innym swym twierdzeniom⁷⁵, lecz także dlatego, że ma ambicje fundacjonalistyczne, tzn. jest przeświadczona, iż zadaniem filozofii jest dostarczanie metafizycznych, epistemologicznych i etycznych podstaw pod całą kulturę⁷⁶.

Tak pojęta filozofia spełnia więc nie tylko cele *stricte* teoretyczne, naukowe, lecz także mądrościowe, odsłania sens ludzkiej egzystencji. Ma więc charakter opisowy i normatywny, jako dyscyplina ugruntowana w antropologii i służąca integralnemu rozwojowi człowieka, w czym fundamentalny charakter ma jego aktywność moralna⁷⁷. Z tego powodu odpowiada w pewnej mierze ideałowi etyki społecznej określanej przez ks. Władysława Zuziaka jako

nauka o mechanizmach porządkowania życia społecznego umożliwiających wszechstronny rozwój człowieka. Niektórzy definiują ją jako naukę filozoficzną, która ma na celu sformułowanie kanonu podstawowych zasad postępowania i opartych na nich ocen oraz norm moralnych. Ten swoisty kanon miałby porządkować relacje między podmiotami społecznymi oraz ułatwiać koordynację działań podejmowanych przez te podmioty⁷⁸.

Stanowisko takie – jak ufamy – uwidoczniło się i w innych tomach niniejszej serii, podejmujących wprost tematykę mającą odniesienia światopoglądowe, zwłaszcza w etyce, gdy jej systematyczny wykład zatytułowaliśmy w duchu filozofii Roberta Spaemanna jako „Filozoficzna etyka życia spełnionego”. Choć taka etyka dba o swą autonomię, to przecież jest „ugruntowana na rzetelnej metafizyce i antropologii oraz liczy się z ludzkim przeżywaniem”, stąd zespala odważnie ducha „moralnych wymogów, niezależnie od ludzkich ograniczeń wynikających ze zranienia grzechem pierworodnym i osobistej słabości” oraz „przestrzega [...] przed nierefleksyjnym wpisywaniem się w ducha płaskiego realizmu, trywialnego pragmatyzmu,

⁷⁵ Problemem zdań „tylko w pewnym stopniu prawdopodobnych” w metafizyce klasycznej zajmował się Józef Herbut (*Hipoteza w filozofii bytu*, Lublin: KUL 1978).

⁷⁶ A. Bronk, S. Majdański, *Klasycyzm filozofii klasycznej*, w: *Metodologia nauk*, cz. 2, s. 222. Por. A. Bronk, *Antyfundamentalizm filozofii hermeneutyczno-pragmatycznej i fundamentalizm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 36(1988), z. 1, s. 159–183.

⁷⁷ Zob. np. syntetyzujące opracowania ks. Stanisława Kowalczyka, nestora polskiej filozofii społecznej, ugruntowane w każdym przypadku na integralnie pojętej antropologii inspirowanej chrześcijaństwem: *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005; *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2001; *Zarys filozofii polityki*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008; *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2003.

⁷⁸ W. Zuziak, *Etyka społeczna*, w: *Etyka*, cz. 2, s. 99.

z kultem postępu i sukcesu”⁷⁹. Jednocześnie jednak, jak pisał Andrzej Szostek, Spaemann krytykuje

potoczne poglądy przeciwstawiające dbałość o własne szczęście bezinteresownej życzliwości względem innych (co było między innymi podstawą oskarżeń etyki Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu o błąd eudajmonizmu) pokazując, jak ta właśnie życzliwość stanowi źródło własnego uszczęśliwienia, o zabieganie którego człowiek jest moralnie zobowiązany nie mniej niż o szczęście bliźnich⁸⁰.

Z troski o konstruowanie solidnych filozoficznych podstaw światopoglądu w *Dydaktyce Filozofii* ukazywano także fundamentalne dla ludzkiej egzystencji odniesienia do Transcendencji, a nawet wprost wskazywano na potrzebę otwarcia się w tym filozofowaniu na wiarę⁸¹, co wyraża się w formie rozmaicie rozumianej i uprawomocnionej idei filozofii chrześcijańskiej⁸², nie tylko współcześnie ujawniającej jednak pluralizm teoretyczny, zwłaszcza gdy dostrzega się w nim funkcję heurystyczną w rozwoju tej „tradycji badawczej” czy „stylu myślenia”⁸³. Uwidocznili się to już w *Etyce*, gdzie rozbudowano rozdział „Etyka a religia”⁸⁴. W bliskim jednak kontekście zagadnień filozofii

⁷⁹ Przedmowa, w: *Etyka*, cz. 1: *Koncepcje etyki*, red. S. Janeczek, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 5], Lublin: Wydawnictwo KUL 2016, s. 14.

⁸⁰ Recenzja wniosku o nadanie prof. Robertowi Spaemannowi tytułu doktora „honoris causa” KUL, na wniosek Rady Wydziału Filozofii KUL, w: *Profesor Robert Spaemann, Doktor Honoris Causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jan Pawła II*, Lublin: KUL 2012, s. 18.

⁸¹ Tradycja związków filozofii z religią jest trwałym elementem niemal całych dziejów filozofii, wzajemnie inspirowe obydwa elementy kultury, co dotyczy także filozofii greckiej, przeciwstawianej często mitologii. Symbolicznie oddaje ten związek ateński Akropol, gdzie ludzki geniusz zmierza ku Bogu, ponieważ ten jeden z najcenniejszych w dziejach człowieka konglomerat zabytków tworzą przede wszystkim świątynie. Por. D. Dembińska-Siury, *Bóg w filozofii greckiej?*, w: *Historia filozofii*, cz. 2, s. 9–28; J. Gajda-Krynica, *Droga do Transcendencji w filozofii starożytnej*, w: tamże, s. 29–60; K. Pawłowski, *Duchowy charakter filozofii greckiej*, w: tamże, s. 61–92.

⁸² Zob. W. Chudy, *Filozofia chrześcijańska*, w: *Metodologia nauk*, cz. 2, s. 281–305. Z nowszych pozycji por. S. Gałęcki, *O możliwości istnienia filozofii chrześcijańskiej*, „*Ruch Filozoficzny*” 73(2016), nr 3, s. 117–132; K. Stachewicz, *O filozofii chrześcijańskiej. Kilka uwag z perspektywy historycznej i futurologicznej*, „*Logos i Ethos*” 2013, nr 2(35), s. 219–234. Por. V. Possenti, *Filozofia i wiara*, tłum. K. Kubis, Kraków: WAM 2004; *Filozofia i chrześcijaństwo*, red. J. Sochoń, J. Grzybowski [seria: *Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka*, t. 4], Warszawa: UKSW 2007; *Rozum otwarty na wiarę. „Fides et ratio – w rocznicę ogłoszenia”*. II Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne (KUL, 9–10 XII 1999), red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec [seria: *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 1], Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2000.

⁸³ P. Duchliński, *Filozofia chrześcijańska jako tradycja badawcza. Próba analizy w perspektywie filozofii nauki*, „*Roczniki Filozoficzne*” 69(2021), nr 2, s. 179–213.

⁸⁴ *Etyka*, cz. 1, s. 265–378. Por. P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Kraków: Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM 2016.

społecznej akcentowano znaczenie religii w wypadku społecznie zapodmiotowanej kultury. Jak wskazywaliśmy z dokumentacją w *Przedmowie* do tomu *Filozofia kultury*,

religia towarzyszy stale człowiekowi w odniesieniu do jego indywidualnej egzystencji, a także inspiruje całe bogactwo wszystkich znanych nam cywilizacji poza pogubioną współczesnością. W szczególności stoi u podstaw cywilizacji europejskiej, jest też fundamentem jej postępu, stymulując innowacyjnie także w wymiarze gospodarczym⁸⁵.

Wątki te wprost podejmuje tam dział „Transcendencja w kulturze”, wskazując, że choć

w kulturze współczesnej ujawniają się rozmaite formy sekularyzacji, to przecież inspiracja różnie pojętej religijności jest właściwa nie tylko kulturze tradycyjnej, stanowiąc jej fundament i zwieńczenie⁸⁶, lecz także przybiera formy mniej lub bardziej znaturalizowane, poczynając od rozmaicie pojętych ruchów czy tendencji gnostyckich⁸⁷ [...] otwierając nowe formy poszukiwania jakiejś formy transcendencji, choćby pozostające w kręgu naturalizmu, stąd pozbawione metafizycznego fundamentu religijności⁸⁸.

Jak pisał o Arnoldzie Toynbeem, wybitnym historiozofie, ks. Stanisław Kamiński:

Przyjmuje [on – red.] 23 odrębne cywilizacje, które mogą na siebie oddziaływać [...]. Pod pozornym, cyklicznym rozpadem kryje się bowiem w bardziej uniwersalnym wymiarze jakiś postęp i to jako realizacja planu Bożego. Nie dostrzega się wprawdzie stałego postępu cywilizacyjnego, ale zachodzi wyraźna ciągłość zdarzeń. Proces dziejowy ma charakter autonomiczny. Aktywność jednostek (zależna od ich wolnej woli), a raczej elity kulturalnej, urzeczywistnia – jeśli je rozumie – określone „wyzwania”, czyli potencjalności środowiska geograficznego i społecznego; stąd wielorakość cywilizacji. Dążenie po spirali do Boga przez upodobnienie się ludzkiej natury do Niego nadaje sens dziejom świata. Dlatego religia stanowi źródło wszelkich wartości i zasad współżycia. Znakiem

⁸⁵ *Przedmowa*, w: *Filozofia kultury*, cz. 1, s. 15–16. Wśród wielu opracowań wskazujących na stymulującą rolę religii zob. udokumentowane empirycznie analizy o wpływie religii nawet na efektywność kształcenia: I.M. Horwitz, *God, grades and graduation: religion's surprising impact on academic success*, New York, NY: Oxford University Press 2021.

⁸⁶ P. Moskal, *Kultura a religia*, w: *Filozofia kultury*, cz. 1, s. 569–599.

⁸⁷ R. Ptasek, M.B. Stępień, *Gnoza i ezoteryka zachodnia*, w: *tamże*, s. 601–630.

⁸⁸ M. Bała, J. Skurzak, *Francuska duchowość ateistyczna*, w: *tamże*, s. 631–656.

zaś przybliżenia się do celu jest integracja ludzkości oparta na jedności ludzi, a motorem – solidarność społeczeństwa wobec zagrożenia ze strony przyrody⁸⁹.

Skoro zaś religia jest zespołem przekonań i stylem życia, a przede wszystkim różnie pojętą drogą zbawienia, to ta perspektywa kulturowo-społeczna jest dostrzegana w formułowanej przez współczesnych socjologów ocenie funkcji religii⁹⁰. Na życiodajne związki religii ze społeczeństwem wskazują nawet myśliciele indyferentni wobec religii, postulujący jej niezbędność dla owocnego ugruntowania ładu we współczesnych świeckich państwach ukonstytuowanych na ideałach liberalistycznej demokracji, których konsekwentny naturalizm bazuje aspektywnie na równie naturalistycznie pojętej nauce. W *Przedmowie* do tomu *Filozofia Boga*⁹¹ przywoływaliśmy już opinie tak znanych myślicieli jak Jürgen Habermas, jedna z najważniejszych postaci szkoły frankfurckiej⁹², który był przekonany, że „w wierze religijnej spoczywa nietknięte to wszystko, co społeczeństwo utraciło w procesie laicyzacji i modernizacji. Dlatego wiara religijna i współczesne społeczeństwo muszą znów wejść ze sobą w dialog”⁹³. Apologeci świeckiego państwa winni więc nie tylko dostrzec, że „wielkie religie światowe mogą wniesić rozumne intuicje”⁹⁴, lecz także uszanować autentyczny wymiar wypowiedzi religijnej, przekładając na dominujący (naturalistyczny) język w dyskursie publicznym istotne treści religijne⁹⁵. Nie inaczej Leszek Kołakowski, choć nie rozstrzygał,

⁸⁹ S. Kamiński, *Filozofia kultury i cywilizacji jako filozofia dziejów*, w: tamże, s. 133–134. Zob. W. Daszkiewicz, *Religia jako nośnik cywilizacji*, „Roczniki Kulturoznawcze” 8(2017), nr 3, s. 7–24.

⁹⁰ Zob. J. Mariański, *Religia jako źródło sensu życia*, „Collectanea Theologica” 54(1984), nr 3, s. 55–67. Por. tenże, *Sens życia – wartości – religia. Studium socjologiczne*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013; *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie*, red. J. Baniak, Kraków: Nomos 2010.

⁹¹ *Filozofia Boga*, cz. 1, s. 15–17.

⁹² Syntetycznie zob. H. Jakuszek, *Frankfurcka szkoła*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2002, s. 610–623.

⁹³ J. Habermas, *Religia potrzebuje*, s. 8. Por. tenże, *Między naturalizmem a religią. O potrzebie „post-metafizycznej” refleksji*, tłum. M. Łukasiewicz, „Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne”, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article288> [dostęp: 4.01.2015].

⁹⁴ Tenże, *Między naturalizmem a religią. O potrzebie*.

⁹⁵ Podczas pamiętnej dyskusji z kard. Josephem Ratzingerem, która odbyła się 19 I 2004 r. w Monachium w ramach Katolickiej Akademii w Bawarii, mówił Habermas: „Światopoglądowa neutralność władzy państwowej, gwarantującej równe wolności etyczne każdemu obywatelowi, jest nie do pogodzenia z politycznym generalizowaniem sekularnego spojrzenia na świat. Zsekularyzowani obywatele nie mogą, o ile występują w swej roli obywatela jako członka państwa, odmawiać z zasady religijnym obrazom świata pewnego potencjału prawdziwościowego ani też kwestionować prawo wierzących współobywateli, by swój wkład do publicznych dyskusji wnosili, posługując się językiem religijnym. Liberalna kultura polityczna może nawet oczekiwać od

czy chrześcijaństwo jest religią prawdziwą, to jednak dostrzegał kulturotwórczą rolę religii – ściśle biorąc, naznaczone absolutyzmem moralnym i zbawczym orędownie Jezusa Chrystusa – ale też wskazywał, że „istnieje ścisły i wzajemny związek między zapomnieniem tradycji chrześcijańskiej a tym, nad czym ubolewamy i co aż za dobrze znamy jako symptomy choroby naszej cywilizacji”⁹⁶. Stąd też w niniejszym tomie Michał Gierycz, przywołując opinię Kołakowskiego, stwierdza:

Dopóki odniesienie do Boga istnieje, dopóki trwa wiara „nawet w formie osłabionej, półświadomej, resztkowej, dopóty może ona służyć życiu świeckiemu, podtrzymując przekonanie, że rozróżnienie dobra i zła jest realne i zakorzenione w porządku, który nas przekracza i nie zależy od kaprysu rządu, króla, większości, partii politycznej czy wreszcie każdego z osobna”⁹⁷. Ostatecznie to odniesienie – podkreślał Leszek Kołakowski – chroni nas zatem przed totalitaryzmem, będącym całkowitą sekularyzacją przenoszącą „to, co absolutne, na rzeczywistość *profanum*”, a co określa się niekiedy mianem „świeckich religii”, których inkarnacją był zarówno komunizm, jak nazizm. [...] Warunkiem zdrowego *profanum* pozostaje ostatecznie prawdziwe *sacrum*⁹⁸.

zsekularyzowanych obywateli, że będą brali udział w wysiłkach zmierzających do tego, by doniosły wkład wnoszony w języku religijnym przekładać na język, który jest dostępny sferze spraw publicznych” (J. Habermas, *Przedpolityczne moralne podstawy państwa, którego zasadą jest wolność*, tłum. A.M. Kaniowski, www.filozofia.umk.pl/pliki/habermas_rattinger_tlumaczenie_i_v.doc [dostęp: 4.01.2015]). Por. tenże, *Między naturalizmem a religią*, tłum. M. Pańków, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012; Z. Teinert, *Habermas i Ratzinger. Wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 20(2006), s. 151–168; S. Obirek, *O sekularyzacji dialektycznie. Case study Habermas – Ratzinger*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2014, nr 2(6), s. 13–25. Krytycznie o zmianie stosunku Habermasa wobec religii zob. D. Sepczyńska, *Habermas o religii w polityce*, „Etyka” 48(2014), s. 69–88.

⁹⁶ L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, posłowie J.A. Kłoczowski, Kraków: Znak 2014, s. 30. Por. M. Pencuła, *Leszek Kołakowski o religii*, „Edukacja Filozoficzna” 61(2016), s. 77–105; M. Boużyk, *Mitozofia czyli bankructwo rozumu*, „Człowiek w Kulturze” 1993, nr 1, s. 139–158; M. Pencuła, *Ateistyczna apologetyka religii we współczesnej filozofii polskiej*, Warszawa: Wydawnictwo UW 2020.

⁹⁷ L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony*, s. 52.

⁹⁸ M. Gierycz, *Teologia polityczna*, w: *Filozofia społeczna*, cz. 1: *Praeambula metodologiczne i historyczne*, red. S. Janeczek, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 12], Lublin: Wydawnictwo KUL 2022, s. 320. Por. tenże, *Mała pochwała katolicyzmu. Kościół i polityka w późnej nowoczesności*, Warszawa: Teologia Polityczna 2021.

2. Tematyka tomu

Niniejszy tom, jak wszystkie tomy serii *Dydaktyka Filozofii*, nie jest podręcznikiem o jednородnej linii interpretacyjnej, o *quasi*-systemowym wykładzie. Jest publikacją przeglądową, choć zaplanowaną – jak wskazano na wstępie – by pogodzić dbałość o ukazanie bogactwa zagadnień i stanowisk, jakie ujawniły się w dziejach filozofii, a zwłaszcza tych, które są współcześnie dyskutowane, z preferencją osiągnięć filozofii inspirowanej chrystianizmem, a więc odwołującej się do integralnej wizji człowieka, etyki pojętej absolutystycznie i akcentującej odniesienia do Transcendencji uznane za niezbędny wymóg integralnej wizji natury życia społecznego. W tej formie prezentowany tom może być pomocny tym, którzy chcą sobie urobić własne przekonania i potrzebują do tego rzetelnie przygotowanych narzędzi. Autorami poszczególnych rozdziałów są filozofowie i uczeni z różnych środowisk i opcji filozoficznych oraz światopoglądowych, często wyznający opisywane poglądy, uznani specjaliści w zakresie omawianych przez siebie wątków. Także tom niniejszy, jak wszystkie tomy serii *Dydaktyka Filozofii*, kierowany jest przede wszystkim do wykładowców filozofii w seminariach duchownych, ukazując filozofię chrześcijańską jako ważny i twórczy nurt filozofowania, odpowiednio do aktualnego *ratio studiorum*, które przewiduje solidne dwuletnie studium filozofii, omawiające dwanaście dyscyplin filozoficznych będących przedmiotem kolejnych tomów niniejszej serii⁹⁹. Jak jednak ufamy, tom ten może być też użyteczny dla szerszego kręgu odbiorców, zwłaszcza pracowników naukowych i doktorantów innych uczelni, wnosząc wkład w standaryzację wykładu dyscyplin filozoficznych podejmujących problematykę społeczną. Użyteczność tę tłumaczy także – jak wskazywano wyżej – niebezpieczeństwo zdominowania wykładu tych dyscyplin przez ujęcia o charakterze naturalistycznym, a ze względu na wpływ nauk szczegółowych przewyższający oddziaływanie filozofii, także przez opracowania pojmowane deklaratywnie jako afilozoficzne, a w istocie niekrytycznie uwikłane w jakiś typ filozofowania. Redaktorzy dołożyli wszelkich starań, by niniejszy tom był w miarę koherentną całością, mimo że – jak zaznaczono – poszczególne artykuły są wyrazem przekonań ich Autorów.

Znaczenie podjętej w niniejszym tomie szeroko pojętej problematyki społecznej, wprost odnoszącej się do ludzkiej egzystencji, związanej z jej sensem, formami jej urzeczywistnienia właśnie w wymiarze społecznym nakazało

⁹⁹ Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, Poznań: Święty Wojciech Dom Medialny 2021, zwłaszcza s. 125, 131, 135–155, 234–235.

życzliwe ukazanie bogactwa ujęć z zakresu tej problematyki, by oddać różnorodność ludzkich zainteresowań i poglądów, które się ujawniły i ujawniają w dziejach filozofii. Jednocześnie właśnie społeczne znaczenie tak ujętej tematyki tłumaczy niejednokrotnie potrzebę krytycznej oceny omawianych poglądów. Jak przekonywał w 2005 r. Władysław Bartoszewski: „Ostrość krytyki jest wyrazem odpowiedzialności i miłości. Mądrze kochający rodzice oczekują od swych dzieci więcej niż od innych. Tylko rodzice głupio kochający są zachwyceni wszystkim, co ich dzieci robią. My powinniśmy naszą Ojczyznę kochać mądrze”¹⁰⁰. Problematyka ta wiąże się z całokształtem ludzkich wyobrażeń o świecie, które miałyby umożliwić istotom ze swej natury społecznym realizację odpowiedniego kształtu życia społecznego, jego poszczególnych wymiarów i form, tym bardziej że winny one stanowić narzędzie urzeczywistnienia autentycznego człowieczeństwa. Z tego względu problematyka ta wpisuje się w całokształt ideowy i światopoglądowy poszczególnych osób i grup społecznych, stąd budzi dyskusje i rozmaite spory.

Dotyczy to także specyfiki obecnego polskiego dyskursu społecznego i politycznego, wykraczającego już poza zwykłe spory partyjne, zrozumiałe przecież w warunkach demokratycznej rywalizacji o władzę, podejmowaną jako służba publiczna. Nie można jednak nie zauważyć, że spory te – naznaczone nieraz jadem nienawiści przekraczającej zdrowy rozsądek i obrażające ludzką godność – są w dużej mierze pokłosiem kilkudziesięcioletniego funkcjonowania autorytarnego państwa, którego chrome dziedzictwo tylko z pozoru przezwyciężyła ogólnonarodowa zgoda naznaczona wzniosłym etosem „Solidarności”, ukształtowanym, choćby w części nierefleksyjnie, według wzorów katolickiej nauki społecznej. Niejednokrotnie, i to w wielu wymiarach, zmiana ta – potwierdźmy to z mocą – otworzyła drogę ku suwerenności i niepodległości w wymiarze bytu państwowego Rzeczypospolitej w europejskiej wspólnocie wolnych narodów i poszerzyła wyraźnie obywatelską przestrzeń wolności. Nie można jednak nie dostrzegać, że równocześnie utrwaliła dominację postkomunistycznych elit, które porozumiały się z lewicowymi i liberalnymi kręgami środowisk opozycyjnych, często niechętnymi religii, zwłaszcza pojętej jako żywy, społecznie zaangażowany, misyjny Kościół, a nie tylko jako zasłużona religijna tradycja. Choć trudno wyrokować o intencjach poszczególnych aktorów życia społecznego, którzy niejednokrotnie bronili nowego porządku na zasadzie *casus urgens*, a więc za cenę – jak się im wydawało – kompromisu niezbędnego wobec trudności, a nawet zagrożeń związanych z ogromem wyzwań procesu przemian¹⁰¹, to przecież

¹⁰⁰ Cyt. za: W. Kieżun, C. Bielecki, *Patologia transformacji*, Warszawa: Poltext 2013, motto.

¹⁰¹ Dotyczy to chyba nawet teoretyka etyki solidarności ks. Józefa Tischnera. Ks. Tischner był „kaznodzieją największego ruchu politycznego najnowszej historii Polski”, a – jak pisze Paweł Grad – „jego kazania były zdaniem wielu najgłębszym, pozbawionym agitacji, religijnym i etycznym komentarzem do tego, co stanowiło wówczas sedno

ówczesny mechanizm odchodzenia od autorytarnego państwa nie tylko nie doprowadził do rzetelnego rozliczenia kierujących zbrodniczym państwem komunistycznym, lecz także dopuścił do zatarcia pamięci, a nawet w dużej mierze do zniszczenia dokumentacji tego bezprawia¹⁰². Tylko nieliczni zaangażowani w budowę tego systemu potrafili się przyznać publicznie do swego komunistycznego, zwłaszcza stalinowskiego uwikłania¹⁰³, większość – także w różnej mierze ofiary tego systemu – poddała się operacji „zorganizowanego

ludzkich nadziei – a złożyło się tak, że były to również nadzieje polityczne”. Wszakże po roku 1989 „śmiały kaznodzieja ruchu politycznego zamienia się w zachowawczego strażnika przyjaznej, choć liberalnej separacji Kościoła i państwa”, „głosząc konieczność wycofania religii z bezpośredniego życia politycznego i zajęcia przez Kościół stanowiska «moralnego asystenta» życia publicznego” (P. Grad, *Tischner i sekularyzacja*, „Studia z Filozofii Polskiej” 9(2014), s. 241). Choć Tischner był świadomy, jak „niepewnym projektem jest w polskich warunkach liberalna demokracja”, to jednak doświadczenie totalitaryzmu „skutkowało rozpatrywaniem zagadnienia obecności religii w życiu publicznym zawsze w kontekście zabezpieczenia przed religijną przemocą. Perspektywa ta przeniesiona w realia liberalnej demokracji skutkowała nieuchronnym anachronizmem: polityczne ekscesy religijne, niemieszczące się w ramach wyznaczonych Kościołowi przez Tischnera, jawiły się jako fenomeny należące do tego samego porządku co tendencje «totalitarne» czy «faszyzujące»” (tamże, s. 254–255). Por. M. Jawor, *Spory Józefa Tischnera o miejsce Kościoła w państwie demokratycznym*, „Forum Politologiczne” 14(2012), s. 193–212; *O niebezpieczeństwach polityki, czyli o myśleniu społecznym Józefa Tischnera. Dyskusja*, „Logos i Ethos” 1–2(2002), s. 43–55; „Bądź wolność twoja”. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym, red. J. Jagiello, W. Zuziak, Kraków: Znak, Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 2005.

¹⁰² Zob. np. S. Koller, *Brakowanie i niszczenie dokumentacji operacyjnej Służby Bezpieczeństwa w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych (1956–1990)*, „Przegląd Archiwalny Instytutu Pamięci Narodowej” 2011, nr 4, s. 179–234. Jak trudna jest dekomunizacja, pokazuje jej realizacja w byłej NRD, mimo że można było wykorzystać zasoby ludzkie RFN. Zob. *Od totalitaryzmu do demokracji. Pomiedzy „grubą kreską” a dekomunizacją, doświadczenia Polski i Niemiec*, red. P. Kuglarz, H. Sulek, Kraków: Księgarnia Akademicka, Ośrodek Myśli Politycznej 2001; U. Müller, G. Hartmann, *Stasi. Zmowa niepamięci*, tłum. E. Stefańska, Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo 2012.

¹⁰³ „Ci, którzy patrzą krytycznie na swą komunistyczną przeszłość, podkreślają często, że ich oszukano, że działali w najlepszej wierze, że znając prawdę, postępowałiby inaczej. Nie chcą przyznać nawet przed sobą, że w czasie utrwalania się rządów komunistycznych ich motywacje były bardziej złożone niż wtedy, kiedy płynęły «pod prąd». Nie bierze się pod uwagę tego, że ludzie przywdziewają maski nie tylko wobec innych, lecz i na własny użytek. Nie pamiętają więc, jak często prawda pojawiała się w zasięgu ręki, ale odwracali wzrok, instynktownie strzegąc swej wiary. Owa wiara była dla wielu obroną obranej drogi życiowej; była też jednocześnie formą psychologicznej adaptacji do nowych porządków, zapewniała dobre samopoczucie, pozwalała działać w przekonaniu o wyższych celach, jakie kierują naszymi poczynaniami” (M. Hirszowicz, *Pułapki zaangażowania. Intelktualiści w służbie komunizmu*, Warszawa: Scholar 2001, s. 10). Por. A. Walicki, *Polskie zmagania z wolnością. Widziane z boku*, Kraków: Universitas 2000.

zapominania”¹⁰⁴. Sytuacja ta wydaje się tym groźniejsza, że dotyczy w dużej mierze środowisk opiniotwórczych powiązanych w wymiarze rodzinnym, zawodowym i środowiskowym z elitami i ośrodkami władzy przeszłego systemu¹⁰⁵, które – co więcej – uzurpują sobie, niemal na zasadzie wyłączności, prawo do określania standardów demokracji, zwłaszcza że poza ten główny nurt rugowano skutecznie wpływ, a nawet głos tych środowisk solidarnościowych, które kontestowały dominujący kierunek transformacji¹⁰⁶. Kompromis starych i nowych elit doprowadził zaś do utajnionego przejęcia wielu elementów ogólnospołecznego dobra, wyprzedaży za bezcen majątku narodowego i prywatyzacji przeprowadzanej często bez dostatecznej wrażliwości społecznej, zwłaszcza w reformach PGR, ogromnego bezrobocia i niewyjaśnionych

¹⁰⁴ Określenie François Fureta odnoszone do pokłosia pamięci termidoriańskiego terroru doby wielkiej rewolucji francuskiej (F. Furet, *Une polémique thermidorienne sur la Terreur*, „Passé-Présent” 1983, nr 2, s. 49; cyt. za: M. Milewska, *Ocet i lzy. Terror Wielkiej Rewolucji Francuskiej jako doświadczenie traumatyczne*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria 2018, s. 250), której Jacob Leib Talmon nie zawahał się określić jako „totalitarną demokrację”, prekursorkę dwudziestowiecznych zbrodniczych systemów nazizmu i komunizmu: „Totalitarna demokracja wyrasta ze wspólnego pnia osiemnastowiecznych idei i nie jest bynajmniej zjawiskiem świeżej daty, obcym tradycji Zachodu. Pojawiła się jako odrębny i możliwy do zidentyfikowania nurt w czasach Rewolucji Francuskiej i odtąd rozwijała się nieprzerwanie. Toteż jej początki sięgają znacznie głębiej w przeszłość niż dziewiętnastowieczne systemy myślenia, takie jak marksizm – albowiem sam marksizm był tylko jednym, choć, przyznać trzeba, najbardziej znaczącym spośród różnych wariantów ideału demokracji totalitarnej, które następowały po sobie w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat” (*O demokracji totalitarnej*, tłum. W. Buchner, „Znak” 1992, nr 2(443), s. 67–80). Por. J.L. Talmon, *Źródła demokracji totalitarnej*, tłum. A. Ehrlich, Kraków: Universitas 2015; *Czarna księga rewolucji francuskiej*, red. R. Escande, tłum. K. Kubaszczyk i in., Dębogóra: Wydawnictwo Dębogóra – Kraków: Wydawnictwo AA 2015; W. Roszkowski, *Komunizm światowy. Od teorii do zbrodni*, Kraków: Biały Kruk 2022; S. Courtois i in., *Czarna księga komunizmu. Zbrodnie, terror, prześladowania*, tłum. K. Wakar i in., Dębogóra: Wydawnictwo Dębogóra – Kraków: Wydawnictwo AA 2017.

¹⁰⁵ Przed II wojną światową i w dobie panowania komunistycznego kard. Wyszyński zwracał uwagę, że najmniej odporni na kłamstwa propagandy komunistycznej byli inteligenci, dlatego rozwijał wierny chrześcijańskiej i narodowej tradycji katolicyzm ludowy (S. Wyszyński, *Inteligencja w straży przedniej komunizmu*, Katowice: Księgarnia i Drukarnia Katolicka 1939). Ciekawe, że nie inaczej wypowiadał się kard. J. Ratzinger, gdy jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary określił duszpasterskie znaczenie pełnionej przez tę dykasterię posługi: „jesteśmy tu, [...] by bronić i chronić wiary ludu Bożego. Nie jesteśmy tu dla teologów, lecz dla ludu, dla prostych wierzących” (*Kard. Ladaria: często dyskutuję z Benedyktem XVI*, <https://www.vaticannews.va/pl/watykan/news/2019-11/kardynal-ladaria-benedykt-xvi-sekularyzacja.html> [dostęp: 14.11.2021]). Por. *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. M. Kuniński, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej 2006.

¹⁰⁶ Nie wahano się przy tym przed perfidną deprecjacją ludzi, którzy kontestowali ten kierunek transformacji, nawet gdy byli tak wielcy i prawi, jak przywołany na wstępie Zbigniew Herbert. Zob. M. Klecel, *Ostatni spór o Herberta*, „Biuletyn IPN” 2020, nr 4, s. 140–154 (<https://przystanekhistoria.pl/pa2/teksty/76420,Ostatni-spor-o-Herberta.html> [dostęp: 13.12.2021]).

do dzisiaj afer gospodarczych¹⁰⁷, co wydaje się zresztą zjawiskiem typowym w bloku posowieckim¹⁰⁸. Elity te są chronione przez broniące nowego porządku, sprzymierzone z nimi ideowo i powiązane finansowo media, które nie wahają się roztaczać katastroficznych wizji walk narodowych i religijnych, jeśli nie urzeczywistni się kolejnej utopii, odpowiednio do ideałów zachodniej demokracji, zwanej tym razem liberalną, nie tylko zresztą w wymiarze gospodarczym, lecz także światopoglądowym, obyczajowym. Operuje się przy tym hasłem – chwytliwym w społeczeństwie nie z własnej winy nieuczestniczącym przez długie kilkadziesiąt lat w centralnym nurcie przemian gospodarczych i kulturowych współczesnej Europy – potrzeby dostosowania się do standardów oświeconego i tolerancyjnego, zsekularyzowanego Zachodu, jakby Polska nie była dziedzicem tysiącletniej chrześcijańskiej kultury, dziedzicem starej tradycji republikańskiej¹⁰⁹, która jednak – o ironio – w XVIII wieku przegrała z oświeconymi monarchiami¹¹⁰, wspieranymi przez oświeceniowych intelektualistów opłacanych hojnie przez władców Rosji i Prus¹¹¹.

¹⁰⁷ Zob. A. Dudek, *Reglamentowana rewolucja: rozkład dyktatury komunistycznej w Polsce*, Kraków: Znak 2014; J. Kofman, W. Roszkowski, *Transformacja i postkomunizm*, Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, Instytut Historii Uniwersytetu w Białymstoku 1999; J. Staniszkis, *Postkomunistyczne państwo. W poszukiwaniu tożsamości*, Warszawa: Instytut Spraw Publicznych 2000; też, *Postkomunizm. Próba opisu*, wyd. 2, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria 2005; Z. Krasnodebski, *Drzemka rozsądnych*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej 2006; W. Kieżun, C. Bielecki, *Patologia*; A. Zybertowicz, *W uścisku tajnych służb. Upadek komunizmu i układ postnomenklaturowy*, Warszawa: Antyk 1993; A. Pawełczyńska, *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*, Lublin: Test 2004.

¹⁰⁸ Zob. W. Marciniak, *Rozgrabione imperium. Upadek Związku Sowieckiego i powstanie Federacji Rosyjskiej*, Kraków: Arcana 2004. Na temat trudności w moralnej ocenie zachowań w dobie gwałtownych przemian społeczno-gospodarczych zob. A. Dylus, *Moralność krańcowa jako problem dla katolickiej nauki społecznej*, Warszawa: Pallottinum 1992.

¹⁰⁹ Zob. A. Grześkowiak-Krwawicz, *Republikanizm szlachecki Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Próba charakterystyki*, „Myśl Polityczna” 2020, nr 2(3), s. 7–35. Por. też, *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Pojęcia idee*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2018; też, *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria 2006; D. Pietrzyk-Reeves, *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków: Księgarnia Akademicka 2012; Z. Zielińska, *Republikanizm spod znaku buławy. Publicystyka Seweryna Rzewuskiego z lat 1788–1790*, Warszawa: Wydawnictwa UW 1988; J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1979.

¹¹⁰ Zob. Z. Zielińska, *Ostatnie lata Pierwszej Rzeczypospolitej*, Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza 1986; M.H. Serejski, *Europa a rozbiory Polski. Studium historiograficzne*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009; T. Cegielski, Ł. Kądziera, *Rozbiory Polski 1772–1793–1795*, red. B. Jagiełło, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne 1990; W. Bernacki, *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, Kraków: Arcana 2011.

¹¹¹ Zob. np. Z. Drozdowicz, *Wolter sumieniem oświeconych (?)*, „Teologia Polityczna Co Tydzień” 18.11.2019, <https://teologiapolityczna.pl/zbigniew-drozdowicz-wolter-sumieniem-oswieconych>; tenże, *O racjonalności w filozofii nowożytnej. Wykłady*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2008, s. 65–80; M. Skrzypek, *Ambiwalencja oświeceniowych pojęć*

Ten dziwny z pozoru kompromis komunizmu z liberalizmem nie było jednak tak trudno urzeczywistnić, ponieważ – jak w atmosferze krótkiej, euforycznej wręcz radości z przewyciężenia groźnej komunistycznej utopii pisali bezkompromisowo Tadeusz Styczeń SDS i Andrzej Szostek MIC – obydwie wizje podzielają wspólną im antropologię wyrażającą się w laickim, często agresywnie antyreligijnym „celu autokreacji”, jakim jest nie tyle postulowane „ubóstwienie” człowieka, ile jego „ubestwienie”, skoro zamyka go bez reszty w świecie doczesnych, głównie nawet materialnych marzeń i dążeń¹¹². Nie inaczej sądził też Leszek Kołakowski, który choć cenił liberalizm za promocję „otwartości i tolerancji wobec różnych systemów wartości oraz emancypację jednostki z utrwalonej tradycji”, to przecież „obwinił liberalizm za stworzenie strukturalnej próżni”. Sądził, że „postawy postulowane przez tę doktrynę [...] przyczyniają się do destabilizacji ukształtowanej przez wieki struktury społeczeństw zachodnich”¹¹³.

Mimo podejmowania wątków, które niejednokrotnie są także przedmiotem publicystycznego dyskursu, tom stara się unikać włączania się w bieżące

religijnego fanatyzmu, entuzjazmu i tolerancji. *Filozofowie oświecenia o konfederacji barskiej*, w: *Filozofia a religia w dziejach filozofii polskiej. Inspiracje – krytyka*, red. S. Janeczek, A. Starościć, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014, s. 49–83; Wolter, *Pisma przeciw Polakom*, tłum. M. Skrzypek, Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego 2017.

- ¹¹² „Formalnie biorąc, obudzenie człowieka w człowieku polega na uświadomieniu mu, że nie ma Boga, że może więc siebie stworzyć dowolnie, byleby umiejętnie manewrował już istniejącymi – i na szczęście podatnymi na kształtowanie przez człowieka – siłami ekonomiczno-społecznymi. Nie wiąże go żadna norma wyrażająca stałą ludzką naturę ani żadna prawda: prawdą człowieka jest to, że zdolny jest swą prawdę ustanawiać praktyką. Cokolwiek człowiek wymyśli i wybierze – będzie to wybór trafny, o ile tylko uda mu się zrealizować swą ideę” (T. Styczeń, A. Szostek, *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii*, w: *Problem wyzwolenia człowieka*, red. T. Styczeń, M. Radwan, Rzym: Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej 1987, s. 136–137). „*Extrema iunguntur*: odkąd człowiek ogłosił się bogiem samego siebie i zezwolił istnieć tylko materii, nie może już wznosić się ponad siebie i ponad stworzony przez siebie świat, nie może odnajdywać w sobie tego, co pełnią swoją go przerasta – bo ponad nim jest pustka! – i zaczyna służyć bestii w sobie” (tamże, s. 138–139). „W ten sposób ubóstwienie człowieka prowadzi do ubóstwienia dążenia do posiadania maksimum dóbr o charakterze przede wszystkim materialno-ekonomicznym. Czyż takie ubóstwienie człowieka nie jest w gruncie rzeczy jego ubestwieniem?” (tamże, s. 140). Zob. *Antykomunizm polski. Tradycje intelektualne: wybór tekstów źródłowych*, red. B. Szlachta, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej 2000; *Polskie wizje i oceny komunizmu (1917–1989)*, red. M. Kornat, R. Łatka, Warszawa: Instytut Historii PAN 2020. Por. A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1996; *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania*, red. B. Dziobkowski, J. Hołówka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2021.
- ¹¹³ Por. M. Sikora, *From the Death to Rebirth of Religion. Evolution of Leszek Kołakowski's Thought in the Context of the Question: "Who Is Man"*, „*Roczniki Filozoficzne*” 69(2021), nr 4, s. 218. Por. A. Walicki, *Od projektu komunistycznego do neoliberalnej utopii*, Kraków: Universitas 2013; tenże, *Polskie zmagania*.

spory partyjnopolityczne. Stąd raczej chce dostarczyć narzędzi do uporządkowania tego dyskursu, jego rzetelnej analizy, z przekonaniem, że w tej tematyce, bardziej niż w jakiegokolwiek innej, jak mawiał nie tylko Hans Urs von Balthasar, „prawda jest symfoniczna”¹¹⁴, a jak tym razem postulował papież Jan Paweł II, „przepowiadanie zawsze jest ważniejsze od oskarżania”:

Do sprawowania posługi ewangelizacji na polu społecznym, która jest aspektem prorockiej funkcji Kościoła, należy także ukazywanie zła i niesprawiedliwości. Należy jednak wyjaśnić, że przepowiadanie zawsze jest ważniejsze od oskarżania. To ostatnie nie może być jednak oderwane od przepowiadania, dającego mu prawdziwą stałość i moc wyższej motywacji¹¹⁵.

Śladem nauczania Wielkiego Papieża niniejszy tom

nie proponuje [...] systemów czy programów gospodarczych i politycznych ani też nie stawia jednych ponad innymi, byleby godność człowieka była należycie uszanowana i umacniana, a Kościołowi była pozostawiona konieczna przestrzeń do wypełnienia własnego posłannictwa w świecie¹¹⁶.

Stara się więc ukazywać raczej ideały, dbając, by odpowiadały godności osoby ludzkiej, z całym bogactwem ludzkiej natury i życia osobowego zakorzenionego w osobowym Bogu, jako biblijnym Logosie, źródle racjonalności świata i człowieka, podstawie sensu jego egzystencji, jako warunku urzeczywistnienia autentycznego człowieczeństwa, wyznając z najgłębszym przekonaniem za Benedyktem XVI, że „tylko oddawanie czci Bogu

¹¹⁴ H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tłum. I. Bokwa, Poznań: W Drodze 1998.

¹¹⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 41 (https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html [dostęp: 29.10.2021]). Podobnie mówił 11 X 1962 r. papież Jan XXIII podczas uroczystej inauguracji Soboru Watykańskiego II: „Kościół zawsze przeciwstawiał się tym błędom, często nawet je potępiając, nierzadko z największą surowością. Co zaś się tyczy obecnych czasów, Oblubienicy Chrystusa bardziej słuszne wydaje się stosowanie lekarstwa miłosierdzia niż podnoszenie oręża srogości. Kościół uważa, że należy wychodzić naprzeciw dzisiejszym potrzebom nie tyle poprzez potępienie, ile raczej przez wyjaśnianie wartości swojego nauczania (AAS 54(1962), s. 792; <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-54-1962-ocr.pdf> [dostęp: 12.11.2021]; w tłumaczeniu polskim: https://brewiarz.pl/x_21/1110w1/godzczyt.php3 [dostęp: 12.11.2021]).

¹¹⁶ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 41. Por. P. Rojek, *Zemsta Papieża. Program religijnej rekonkwisty Europy*, „Pressje” 2011, nr 26/27, s. 72-84 (<http://docplayer.pl/28378958-Zemsta-papieza-program-religijnej-rekonkwisty-europy.html> [dostęp: 13.11.2021]); tenże, *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*, Kraków: Wydawnictwo M 2016.

zabezpiecza godność człowieka i prowadzi do wzrostu wspólnoty”¹¹⁷. Dzięki temu bogatemu przesłaniu niniejszy tom stara się uniknąć zrodzonego w kręgu ciasnego racjonalizmu i naturalizmu¹¹⁸ błędu antropologicznego, gdy błędna koncepcja człowieka warunkuje błędną wizję moralności i życia społecznego¹¹⁹. W aspekcie zaś formalnym eksponuje potrzebę rzeczowego dyskursu, mocnej argumentacji i szukania racji dyskutanta w atmosferze zaufania¹²⁰, stanowiącej warunek autentycznego dialogu, którego model można odnaleźć w Ewangeliach¹²¹, jako najlepszego narzędzia ładu społecznego. Chce się tym wpisać – podkreślamy to z mocą, jako także własną deklarację ideową – w aktualne zadania Kościoła katolickiego wobec realiów współczesnego świata, jak to postuluje lapidarnie w niniejszym tomie ks. Piotr Mazurkiewicz, odwołując się do dorobku José Casanovy:

Poddana transformacji religia reprezentuje odtąd immanentną krytykę specyficznych form nowoczesności z nowoczesnego, religijnego punktu widzenia. W związku zaś z kryzysem społeczeństwa obywatelskiego staje się ona, jak się wydaje, niezbędnym czynnikiem społecznej mobilizacji w obronie podstawowych jego wartości. Kościół zatem, głosząc „preferencyjną opcję na rzecz ubogich”, domagając się ochrony życia ludzkiego, zgłaszając swój sprzeciw wobec aborcji i eutanazji, broniąc instytucji małżeństwa i rodziny, kontestując koncepcję polityki i gospodarki wolnorynkowej jako sfer amoralnych, występując przeciwko penetracji przez rynek i państwo tradycyjnego świata codzienności, przypominając o konieczności troski o dobro wspólne, inicjując publiczny dyskurs o aksjologicznych fundamentach demokracji, upominając się o powszechny dostęp do tego dyskursu, do sprawiedliwości i bogactwa, zmusza społeczeństwa do refleksji nad swoimi podstawami normatywnymi. Aby właściwie wypełnić rolę krytycznego sumienia nowoczesności, Kościół

¹¹⁷ J. Ratzinger, *Głód Boga. Kazania z Pentling*, tłum. P. Kaźmierczak, Kraków: WAM 2017, s. 81.

¹¹⁸ Zob. J. Szymik, „Logos” i „ratio”. J. Ratzingera/Benedykta XVI opowieść o Bogu, który obdarza łaską rozumu i łaską wiary, „Teologia w Polsce” 6(2012), nr 1, s. 5–19; O idolach, ciasnym rozumie i racjonalnej wierze. Z Jean-Lucem Marionem rozmawia Szymon Łucyk, „Znak” 2017, nr 746–747, s. 68–76. Por. J. Życiński, *Ewolucja pojęcia racjonalności w epistemologii*, „Studia Philosophiae Christianae” 28(1992), nr 2, s. 159–172.

¹¹⁹ Zob. *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin: PTTA 2003; *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy*, red. P.S. Mazur, Kraków: Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM 2012; M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW 2017.

¹²⁰ P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków: Znak 2007; *Zaufanie a życie społeczne*, red. H. Mamzer, T. Zalasinski, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora 2008; A. Szczudlińska-Kanoś, M.D. Marzec, *Zaufanie jako wartość w polityce społecznej wobec osób starszych*, Kraków: Instytut Spraw Publicznych UJ 2018.

¹²¹ K. Koch, *Chrześcijańskie inspiracje dla kultury dialogu i spotkania*, w: *Filozofia kultury*, cz. 2, s. 139–149.

powinien jednak swoje racje przedstawiać jako ponadwyznaniowe i pozbawione stronniczości, wyrażone w języku uniwersalnym i w perspektywie dobra wspólnego. Powinien także być gotowy do przedstawienia ich uzasadnienia w otwartym i racjonalnym dyskursie w publicznej sferze społeczeństwa obywatelskiego. Tylko w taki sposób podejmowane publiczne interwencje mogą zapewnić efektywność katolicyzmu jako religii publicznej¹²².

* * *

Tom *Filozofia społeczna* zawiera artykuły w większości napisane na potrzeby niniejszej edycji. Tak jak w innych tomach zamieszczamy jednak pewną liczbę przedruków, które, jak pisze Juliusz Domański, „mają prawo być traktowane jako cenny zabytek historyczny, taki zabytek zaś przypomina, że cenne prace naukowe w dziedzinie humanistyki starzeją się bardzo długo, a te najcenniejsze nie starzeją się nigdy”¹²³. Serdecznie dziękujemy Autorom i odpowiednim Wydawnictwom za łaskawą zgodę na ponowną publikację tych cennych tekstów. Tom ma trzyczęściową strukturę, z których część pierwsza, zatytułowana „Praeambula metodologiczne i historyczne”, obejmuje najpierw charakterystykę poszczególnych dyscyplin filozoficznych podejmujących zagadnienia społeczne, a więc obok najogólniej pojętej filozofii społecznej także filozofię polityki, prawa, wychowania i ekonomii (gospodarki), w aspekcie ich statusu metodologicznego i właściwej im tematyki wykładu¹²⁴. Odpowiednio do chrześcijańskiej perspektywy wykładu przedstawia także specyfikę trzech paradygmatycznych ujęć tej tematyki jako katolickiej nauki społecznej, teologii społecznej i teologii politycznej. Podstawowym elementem tej części jest jednak obszerna część historyczna, której zadaniem jest przeglądowe ujęcie długiej tradycji filozofii społecznej, potraktowanej w miarę kompletnie, szczególnie jednak ukazując rozwiązania najbardziej charakterystyczne i wpływowe, zwłaszcza oddziałujące współcześnie, z szerokimi odniesieniami: optymalnie od polityki do gospodarki, a także z wyakcentowaniem ich podstawowej osi ideowej, założeń antropologicznych. Jak w wypadku wszystkich tomów serii *Dydaktyka Filozofii* także niniejszy stara się – o ile w możliwości – wykorzystać każdy cenny element

¹²² P. Mazurkiewicz, *Kościół katolicki w polskim życiu publicznym*, w: *Filozofia społeczna*, cz. 2: *Problemy i dyskusje*, s. 662–663. Por. J. Casanova, *Deprywatyzacja religii*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, tłum. J. Ziemek, Kraków: Nomos 1998, s. 409–428.

¹²³ J. Domański, *Adama Krokiewicza opera minora. Filologiczny kontekst historyka filozofii starożytnej*, w: A. Krokiewicz, *Pisma rozproszone. Wybór z dodaniem dwu wersji J.M. Rozwadowskiego „Prawdy życia”*, wybrał, ułożył i przedmową poprzedził J. Domański, Warszawa: Wydział Polonistyki UW 2019, s. 19–20.

¹²⁴ Por. W. Zuziak, *Etyka społeczna*, w: *Etyka*, cz. 2, s. 99–118; J. Kłos, *Etyka w polityce*, w: tamże, s. 119–138.

z długiej tradycji filozofowania. Jesteśmy przekonani, że – jak to ujął Stanisław Judycki, którego opinię przywołaliśmy już w „Przedmowie” do jednego z poprzednich tomów – „nie istnieje rzetelnie uprawiana filozofia, której efekty nie mogłyby mieć teoretycznej doniosłości dla zasadniczych kwestii z obszaru światopoglądu chrześcijańskiego”¹²⁵. Także i w tym wypadku znalazło się miejsce na rozwiązania inspirowane wprost chrystianizmem, gdyż wpływ chrześcijaństwa – przynajmniej w kręgu cywilizacji euroatlantyckiej – uwiódł się w zakresie wzniosłego i wymagającego ideału miłości bliźniego, służby społecznej. Chrystianizm zapewnia i w tym ważnym wymiarze ludzkiej egzystencji, jakim jest życie polityczne, ogromną przestrzeń wolności, ponieważ „od zarania swoich dziejów uczy, że człowiek ma zobowiązania przekraczające te, które wynikają z faktu bycia członkiem jakiegokolwiek wspólnoty politycznej”, w odróżnieniu od greckiej polityki, „w której człowiek, zwłaszcza w ujęciu Platonskim, należał od urodzenia do państwa i do życia obywatelskiego miał być od początku przyuczany”¹²⁶. Inaczej niż w chrześcijaństwie, to właśnie religia w starożytnej Grecji i Rzymie utwierdzała prymat państwa nad jednostką, gdyż „*polis* helleńska (także rzymska *civitas*) nie jest tylko wspólnotą polityczną, ale jest także Kościołem”¹²⁷. Chrześcijaństwo natomiast, ze „świadomością ludzkiej ograniczoności i wymogiem pokory”, uczy dystansu wobec konstruktywistycznych wizji „politycznego rozumu, chroniąc rozum i politykę przed krwawymi paroksyzmami dogmatyzmu”, nawet jeśli odwołuje się do szczytnych ideałów społecznej sprawiedliwości¹²⁸. W przesłaniu to nie można zwątpić, nawet jeśli w przeszłości również w obrębie *christianitas* ujawniły się różne formy imperializmu religii wobec polityki, a współcześnie zinstytucjonalizowane formy odwoływania się polityki do religii, choćby w formie chrześcijańskiej demokracji (*chadecji*)¹²⁹,

¹²⁵ S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W Drodze 2010, s. 12.

¹²⁶ J. Kłos, *Inspiracje chrześcijańskie w nowożytnej i współczesnej filozofii społecznej*, w: *Filozofia społeczna*, cz. 1, s. 771.

¹²⁷ M. Nieć, *Klasyczna nauka o polityce*, w: tamże, s. 340.

¹²⁸ D. Karłowicz, *Religia i polityka*, w: tegoż, *Polska jako Jason Bourne*, Warszawa: Teologia Polityczna 2017, s. 188.

¹²⁹ Zob. R. Bender, *Chrześcijańska demokracja*, w: *Encyklopedia białych plam*, t. 4, red. A. Winiarczyk i in., Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2000, s. 78–81; J. Bartyzel, *Demokracja chrześcijańska*, w: tegoż, *Demokracja*, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2002, s. 97–108; M. Drozdek, *Demokracja chrześcijańska?*, „Człowiek w Kulturze” 2008, nr 20, s. 67–83; K. Kawęcki, *Tożsamość ideowa chrześcijańskiej demokracji*, „Nauka, Gospodarka, Społeczeństwo” 2010, nr 1, s. 201–214; J. Rabiński, *Nurt chrześcijańsko-demokratyczny w II Rzeczypospolitej*, w: *Główne obozy polityczne II Rzeczypospolitej na tle wydarzeń epoki*, red. M. Ryba, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 125–160; P. Ski-biński, *Chadecja w PRL? Czy politycy katoliccy byli chrześcijańskimi demokratami?*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 30(2017), nr 2, s. 154–178; P. Kurzawa, *Chrześcijański ruch narodowy na ziemiach polskich w latach 1885–1945*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”

małodusznie odchodzą od swych ideowych korzeni, a kierują się głównie wskaźnikami preferencji wyborczych i „nie wytrzymują presji kulturowej obecnego czasu, niejako «rozpływając się» w zderzeniu z falą współczesnych, przeciwnych im wartości, prądów ideologicznych”¹³⁰.

Ufamy, że zaprezentowany w tej części tomu pejzaż koncepcji społecznych wykracza – także w formie ujęcia – poza ich zestaw słownikowo-podręcznikowy, poczynając od starożytności po najbardziej ważne i głośnie nurty nowożytne, np. liberalizm, socjalizm, konserwatyzm, ale i współczesne, niektóre na szczęście już w dużej mierze przebrzmiałe, jak faszyzm, czy ujawniające się w różnej postaci, jak nacjonalizm, ale także aktualne, jak komunitaryzm, libertarianizm czy nowa lewica¹³¹. Ukazuje również bardziej pewnie typy myślenia niż wyraziste koncepcje, jak utopizm, sekularyzm czy jego współczesny najbardziej głośny mutant, jakim jest posthumanizm światopoglądu nowego ateizmu, wreszcie ujawniający się pod różnymi długościami i szerokościami geograficznymi nurt technokratyzmu i merytokracji, bliski stechnizowanej mentalności współczesnej.

Dwie kolejne części niniejszego tomu, zatytułowane bardziej swobodnie jako „Problemy i dyskusje” i „Realia społeczno-gospodarcze”, starają się przedstawić – na ile to jest możliwe w jednym, choć i tak nieprzyzwoicie obszernym tomie – ważniejsze elementy współczesnego dyskursu społecznego. W pierwszej wymienionej części wyakcentowano „antropologiczne podstawy filozofii społecznej”, a następnie „współczesny dyskurs w antropologii społecznej”. Starano się – jak zasygnalizowano wyżej i jak to czyni katolicka nauka społeczna – nade wszystko ukazać zasady życia społecznego w perspektywie stojącej u ich podstaw koncepcji człowieka¹³², ugruntowane na jego społecznej naturze.

25(2018), nr 1, s. 189–204; W. Sokół, M. Kozera, *Specyfika partii chrześcijańsko-demokratycznych w Unii Europejskiej*, „Roczniki Nauk Społecznych” 5(2013), nr 2, s. 93–121. Por. D. Sozańska, *Chrześcijańska demokracja w Polsce. Przyczyny słabości i szanse rozwoju*, Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne, Oficyna Wydawnicza AFM 2011; C. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1978; R. Caldera, *Co to jest chrześcijańska demokracja*, Warszawa: Pallottinum 1990; R. Buttiglione, *Chrześcijaństwo a demokracja*, tłum. A. Szostek i in., red. T. Styczeń, Lublin: TN KUL 1993; *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832–1939*, red. C. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1981; K. Turowski, *Historia ruchu chrześcijańsko-demokratycznego w Polsce*, t. 1–2, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1989.

¹³⁰ M. Gierycz, *Chrześcijaństwo i Unia Europejska*, s. 278.

¹³¹ Por. K. Jasiński, *Główne idee nowej prawicy i lewicy*, „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 31(2019), s. 4–23; R. Tokarczyk, *Nowa lewica. Rodowód, ruchy, ideologia, recepcja*, Kraków: Avalon 2010; tenże, *Utopia „Nowej Lewicy” amerykańskiej*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1979.

¹³² „W praktyce nauczanie społeczne Kościoła koncentruje się na głównie [...] na koncepcji człowieka i na zasadach społecznych, rzadziej na kryteriach ocen dotyczących

Przede wszystkim wskazuje się, że także w odniesieniu do szeroko pojętej antropologii społecznej obowiązuje paradygmat prawdy¹³³, nawet gdy ostatecznym fundamentem ładu społecznego winna być sprawiedliwość i miłość¹³⁴ czy coraz bardziej podkreślana społecznie ukierunkowana solidarność, a nawet miłosierdzie¹³⁵. Obrona idei prawdy jest fundamentem autentycznej filozofii przekraczającej przygodność bytów, broniącej idei tego, co wieczne, a tym samym Boga, ale także tego, co duchowe i nieśmiertelne, by nie zagubić swoistości ludzkiej egzystencji, ostatecznie zaś chroniącej nie tylko przed relatywizmem poznawczym i moralnym¹³⁶, lecz także przed nihilizmem, jak to sugestywnie w niniejszym tomie pokazuje Vittorio Possenti¹³⁷. Jednocześnie kard. Josef Ratzinger, filozofujący teolog i papież Benedykt XVI, zespala nierozdzielnie paradygmat prawdy

rzeczywistości społecznej «tu i teraz» i na dyrektywach działania” (W. Piwowarski, *Katolicka nauka społeczna*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. tenże, Warszawa: Pax, Palabra 1993, s. 76).

¹³³ Zob. R. Rożdżeński, *Problem prawdy*, w: *Epistemologia*, red. S. Janeczek, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 4], Lublin: Wydawnictwo KUL 2015, s. 285–307; J. Woleński, *Prawda w nauce*, w: *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 345–366. Por. S. Judycki, *O klasycznym pojęciu prawdy*, „*Roczniki Filozoficzne*” 49(2001), z. 1, s. 25–62; R. Ziemińska, *Współczesne koncepcje prawdy*, w: *Prawda*, red. D. Leszczyński, Wrocław: Wydawnictwo UWr 2011, s. 11–29.

¹³⁴ Zob. np. S. Kowalczyk, *Komplementarność sprawiedliwości i miłości w społecznym nauczaniu Jana Pawła II*, „*Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym*” 8(2005), nr 1, s. 29–34.

¹³⁵ Zob. np. J. Zabielski, *Chrześcijańskie miłosierdzie jako personalistyczna zasada życia społecznego*, „*Rocznik Teologii Katolickiej*” 8(2009), s. 71–84; J. Warzeszak, *Miłosierny styl życia chrześcijańskiego według papieża Franciszka*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 30(2017), nr 1, s. 38–87; *Wyobrażenia miłosierdzia*, red. P. Borto, R. Kuligowski, Z. Trzaskowski, A. Żądło, Kraków: Unum 2007.

¹³⁶ Zob. J. Dębowski, *Relatywizm a tolerancja – z punktu widzenia epistemologa*, w: *Etyka*, cz. 2, s. 379–407; E. Podrez, *Relatywizm a tolerancja – z punktu widzenia etyka*, w: tamże, s. 409–430.

¹³⁷ „Odrzucenie idei prawdy jako zgodności i odrzucenie filozofii jako poznania idą razem: jeśli filozofia nie przyczynia się do rozwoju poznania, to co uzasadnia jej funkcję budującą? W tej nowej konstelacji kulturowej twierdzenie: «Prawda was wyzwoli» zostaje odwrócone. Nie jest tak, że «Wyzwała mnie to, co jest prawdziwe», lecz «Prawdziwe jest to, co mnie wyzwala». Wprowadzone w ten sposób nowe pojęcie prawdy ma charakter pragmatyczny, gdyż jest ono blisko spokrewnione z twierdzeniem: «Prawdziwe jest to, co dla mnie użyteczne». [...] Pojęcie prawdy jako zgodności między myślą i bytem zobowiązuje do przekroczenia niekończącej się gry interpretacji, do wyjścia poza ideę, że prawda jest czymś czysto lingwistycznym. Historycyzm i zwrot lingwistyczny – wraz z innymi czynnikami – doprowadziły do obecnego kryzysu: pierwszy dlatego, że całkowicie uzależnił prawdę od kultury i czasu, drugi dlatego, że przedmiotem «filozofii pierwszej» uczynił język oraz uznał, iż za pomocą środków językowych nie można wykroczyć poza język i dotknąć rzeczywistości” (V. Possenti, *Filozofia po nihilizmie*, w: *Filozofia społeczna*, cz. 2, s. 19). Por. P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Etyka a problem nihilizmu*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie 2019.

z teizmem¹³⁸, podobnie wykazuje jej nieodłączność od miłości. Jak można ująć centralne przesłanie encykliki *Caritas in veritate*, „chrześcijańska miłość bez prawdy staje się jedynie magazynem dobrych intencji i uczuć, pożytecznych, ale marginalnych, nieprzekraczających tego, co jedynie sentymentalne i emocjonalne”¹³⁹. W tej aspektywnej prezentacji problematyki antropologicznej akcentowane są dwie tradycje ugruntowane bądź to bardziej na idei godności człowieka powiązanej z ideą natury ludzkiej, której problematykę omawia przywoływany i w tym tomie Robert Spaemann¹⁴⁰, bądź też – niestety często konkurencyjnie ujmowanej – idei praw człowieka¹⁴¹. Także ta idea może być jednak przejawem integralnej wizji człowieka, gdy prawa wiąże się nierozdzielnie z obowiązkami, tak by prawa człowieka ugruntowane na prawie naturalnym i godności człowieka, a następnie usankcjonowane systemem prawa pozytywnego zabezpieczały i umożliwiały realizację autentycznego dobra wspólnego¹⁴². Coraz częściej jednak, o ile godność człowieka wiąże się z biblijną koncepcją człowieka stworzonego przez Boga, w którym znajduje nienaruszalne ugruntowanie¹⁴³, o tyle ideę praw człowieka ukazuje się jako osiągnięcie epoki oświecenia

¹³⁸ Zob. J. Ratzinger, *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny – kultura – Europa – społeczeństwo*, cz. 1, tłum. J. Merecki, cz. 2, tłum. J. Kobienia, red. K. Gózdź, M. Górecka [seria: *Opera Omnia*, t. 3], Lublin: Wydawnictwo KUL 2021.

¹³⁹ J. Szymik, *Prawda i wolność a kontestacja teistycznej wizji świata i człowieka wg Josepha Ratzingera-Benedykta XVI*, w: *Filozofia społeczna*, cz. 2, s. 46. Por. Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, nr 2-3 (https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html [dostęp: 9.07.2021]); J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce: Jedność 2004, s. 162.

¹⁴⁰ Por. Z. Teinert, *Spór o naturę. Wokół konstytucji osoby w ujęciu Roberta Spaemanna*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2003.

¹⁴¹ Por. różne perspektywy interpretacyjne: A. Barut, *Od prawa naturalnego do praw człowieka. Ewolucja idei praw naturalnych w europejskiej myśli prawno-politycznej*, „Rocznik Europeistyczny” 5(2019), s. 35–52; J. Czaja, *Aksjologia, prawa człowieka i kultura polityczna Unii Europejskiej*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 10(2013), nr 2, s. 115–129; A. Sulikowski, *Prawa a ideologia. Prawa jednostki z perspektywy krytycznej myśli prawniczej i społecznej (wybrane zagadnienia)*, „Roczniki Nauk Społecznych” 7(2015), nr 4, s. 17–32; J. Srokosz, *Solidarystyczna krytyka przyrodzonych praw człowieka – w poszukiwaniu innej podstawy ochrony praw jednostki*, „Opolskie Studia Administracyjno-Prawne” 13(2015), nr 1, s. 123–139; P. Brzuszczyk, *Prawa człowieka z perspektywy Azji Południowo-Wschodniej w świetle koncepcji „azjatyckich wartości”*, „Sprawy Międzynarodowe” 73(2020), nr 1, s. 115–134; M. Freeman, *Prawa człowieka*, tłum. M. Fronia, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2007; P. Bała, A. Wielomski, *Prawa człowieka i ich krytyka*, Warszawa: Fijorr Publishing Chicago 2008.

¹⁴² S. Feł, *Prawa człowieka*, w: *Etyka*, cz. 2, s. 495–520; F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin: RW KUL 2001; M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin: TN KUL 1999.

¹⁴³ R. Krawczyk, *Prawa człowieka w Biblii*, „Historia i Świat” 2012, nr 1, s. 149–162; M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski 2010.

sformułowane w opozycji do religijnej wizji człowieka, w istocie jednak korzystając w wymiarze materialnym z aksjologii chrześcijańskiej¹⁴⁴. W tym sekularystycznym kontekście – odpowiednio do ideologii nowych trendów kulturowych – niebezpiecznie poszerza się katalog tych praw¹⁴⁵.

Bardziej systematycznie trzy kolejne artykuły tej części – omawiające dokonania Mieczysława A. Krąpca OP, kard. Karola Wojtyły i ks. Józefa Tischnera – prezentują relatywnie różne, ale przecież znakomicie uzupełniające się tradycje integralnego uprawiania filozofii społecznej, znów jednak akcentując ich antropologiczny fundament.

Punktem wyjścia kolejnego członu antropologicznego części drugiej, jakim jest „współczesny dyskurs w antropologii społecznej”, jest prezentacja dwu innych opcji filozofowania we współczesnej antropologii, zwłaszcza w zakresie wypływających z nich konsekwencji uwyrażniających się w filozofii społecznej, czyli zogniskowanych wokół idei prawa naturalnego i zagadnienia jakości życia. W długich dziejach filozofii klasycznej idea prawa naturalnego była ugruntowana na idei trwałej natury człowieka¹⁴⁶, istotnej tak dalece, że „spór o naturę ludzką to w istocie spór o to, kim jest człowiek”¹⁴⁷. Częste dziś kwestionowanie trwałości kategorii natury ludzkiej – przez podkreślenie znaczenia wolności czy twórczego rozumu, a także presji ewolucjonizmu kulturowego¹⁴⁸ – wyraża się w sporze o podstawy prawa stanowionego, coraz bardziej decydującego o całokształcie życia społecznego, skoro prawo to przejmuje coraz bardziej rolę moralności, choćby paradoksalnie było od niej odrywane¹⁴⁹. Opozycyjny w stosunku do idei prawa naturalnego jest

¹⁴⁴ Zob. S. Janeczke, *Ideologie zła a dziedzictwo oświecenia w interpretacji Jana Pawła II. Na kanwie „Pamięci i tożsamości”*, w: *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, red. A. Olech, M. Rembierz, Poznań: Esus 2010, s. 137–148. Por. P. Bielawski, *Prawa człowieka – religia obywatelska Zachodu. Perspektywa Europejskiej Nowej Prawicy*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 66(2020), nr 2, s. 138–149.

¹⁴⁵ Por. A. Barut, *Prawa człowieka jako praktyka emancypacji. Aspekt filozoficzno-polityczny*, w: *Współczesna teoria i praktyka badań społecznych i humanistycznych*, red. J. Juchnowski, R. Wiszniowski, Toruń: Adam Marszałek 2013, s. 482–496; tenże, *Prawa człowieka jako ideologia. Przyczynek do analizy współczesnego imaginariu społecznego*, „Political Dialogues” 21(2016), s. 65–87. Por. tenże, *Prawa człowieka jako dekonstrukcja symboliki prawno-politycznej społeczeństwa ponowoczesnego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2018.

¹⁴⁶ Jakąś słabszą formą zastąpienia tego trwałego fundamentu są zwłaszcza etyki dyskursu i odpowiedzialności, a może najbardziej sugestywnie etyka cnót, wracająca często do arystotelizmu. Zob. A. Smrokowska-Reichmann, *Etyka dyskursu*, w: *Etyka*, cz. 1, s. 151–178; R. Moń, *Etyki odpowiedzialności*, w: tamże, s. 179–210; N. Szutta, *Współczesna etyka cnót*, w: tamże, s. 133–149.

¹⁴⁷ A. Szostek, *Współczesny spór o naturę ludzką*, w: *Filozofia społeczna*, cz. 2, s. 237.

¹⁴⁸ Zob. szerzej tenże, *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym: Fundacja Jana Pawła II 1990.

¹⁴⁹ Por. P. Ślęczka, *Moralność a prawo stanowione – punkt widzenia etyka*, w: *Etyka*, cz. 1, s. 521–540; D. Bunikowski, *Idea neutralności moralnej prawa we współczesnych systemach prawnych*,

paradygmat jakości życia – przenikający do filozofii z nauk szczegółowych, zwłaszcza ze zbiologizowanej psychologii, ale też socjologii, pedagogiki, nie mówiąc o ekonomii¹⁵⁰. Choć „optyka jakości życia ujawnia istotne i ważne warstwy egzystencji”, stąd „umożliwia wpływanie na zbiorowość ludzką w kierunku polepszenia ich satysfakcji z życia, zmiany nastrojów i komponentów emocjonalnych i budowanie szeroko pojętej polityki społecznej”¹⁵¹, to przecież „grozi też redukcjonistycznym, z punktu widzenia aksjologii życia, ujęciem wartości życia wyłącznie przez pryzmat jego jakości, cech”¹⁵². Często wiąże się więc z bliższą współczesnej mentalności kulturą utylitaryzmu¹⁵³ czy pragmatyzmu¹⁵⁴, w praktyce zaś prowadzi do mentalności o charakterze hedonistycznym i konsumpcjonistycznym¹⁵⁵.

Wydaje się, że ta zbiologizowana perspektywa, która coraz bardziej wyznacza standardy mentalności współczesnej¹⁵⁶, usprawiedliwia bioetyczne zorientowanie problematyki „współczesnego dyskursu w antropologii społecznej”, a więc różnych form zagrożeń, a w związku z tym i potrzeby obrony ludzkiego życia – od poczęcia po naturalną śmierć, jak ujmuje to również wnikliwie, co jednoznacznie i stanowczo encyklika papieża Jana Pawła II *Evangelium vitae*¹⁵⁷. Dotyczy to podnoszonej przez dziesięciolecia kwestii

w: tamże, s. 541–577; A. Kość, *Relacja prawa i moralności we współczesnej filozofii prawa*, „Roczniki Nauk Prawnych” 11(2001), z. 1, s. 23–34; J. Potrzeszcz, *Prawo i moralność*, w: *Etyka polityczna*, red. P. Świercz, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum 2021, s. 358–373; M. Maciejewski, *Doktrynalne ujęcia relacji prawo naturalne – prawo stanowione od starożytności do czasów oświecenia*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 2015, z. 2(8), s. 107–132; Z. Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera 2018.

¹⁵⁰ W tym kontekście istotny jest też styl uprawiania filozofii odwołujący się do aksjologii, często włączanej do etyki, ale też traktowanej bardziej samodzielnie, wręcz jako dyscyplina podstawowa. Zob. K. Stachewicz, *Etyka a aksjologia*, w: *Etyka*, cz. 2, s. 73–98; H. Kiereś, *Transcendentalia i wartości*, w: *Metafizyka*, cz. 2: *Zarys teorii bytu*, red. S. Janeczek, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 6], Lublin: Wydawnictwo KUL 2017, s. 197–218; L. Kopciuch, *Nowożytnie koncepcje wartości*, w: *Metafizyka*, cz. 2, s. 387–417. Por. W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków: Znak 1992.

¹⁵¹ K. Stachewicz, *Szanse i zagrożenia paradygmatu jakości życia*, w: *Filozofia społeczna*, cz. 2, s. 276.

¹⁵² Tamże, s. 296.

¹⁵³ Por. K. Saja, *Tradycja utylitarystyczna (wraz z konsekwencjalizmem)*, w: *Etyka*, cz. 1, s. 67–90.

¹⁵⁴ Por. B. Chyrowicz, *Etyka pragmatystyczna: moralność jako zwyczaj*, „Roczniki Filozoficzne” 52(2004), nr 2, s. 75–96.

¹⁵⁵ Por. L. Hostyński, *Wartości w świecie konsumpcji*, w: *Etyka*, cz. 1, s. 613–626.

¹⁵⁶ Nic dziwnego, że wątki te obecne były już w poprzednich tomach niniejszej serii, zwłaszcza w artykule Grzegorza Hołuba SDB *Dyskusje dotyczące początku i końca ludzkiego życia* (w: *Etyka*, cz. 2, s. 469–593), a także Barbary Chyrowicz SSpS *Metodologia bioetyki* (w: tamże, s. 209–236) i Tadeusza Biesagi SDB *Etyka medyczna* (w: tamże, s. 237–261).

¹⁵⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Encykliki*, tekst i komentarz J. Salij, Kraków: Wydawnictwo M 2006, s. 258–259 (<https://www.vatican.va/>

aborcji i eutanazji, w tym ostatnim kontekście także uporczywej terapii, ale też zagadnień nowych, a przy tym jawiących się nie mniej dramatycznie, jak kwestia transhumanizmu i „sporu o gender”. Toczące się w trybunale konstytucyjnym spory dotyczące obrony nienarodzonych, potwierdzające to fundamentalne prawo osoby ludzkiej, przeniosły się na ulice, w formie ogromnych marszów zarówno zwolenników *pro life*, jak i ich przeciwników, w każdym wypadku podejmowanych w imię obrony godności osoby ludzkiej lub praw człowieka, choć – ujmując najdelikatniej – niejednokrotnie niepozbawionych zachowań właściwych psychologii tłumu. Środowiska te albo widzą w „nienarodzonym miarę demokracji”, jak głosił odwołujący się do autorytetów niejednokrotnie dalekich od Kościoła Tadeusz Styczeń SDS¹⁵⁸, albo też, jak wpływową Amnesty International, uznają „aborcję, dokonaną w sposób respektujący prawa człowieka, autonomię, godność oraz potrzeby jednostki, za prawo każdej osoby, która może zajść w ciążę”, stąd uznają, że „bezpieczny dostęp do aborcji jest niezbędny do urzeczywistnienia pełnego zakresu praw człowieka i osiągnięcia sprawiedliwości płciowej, społecznej, reprodukcyjnej i ekonomicznej”¹⁵⁹. Spór o zakres i sposoby konstytucyjnie gwarantowanej ochrony życia¹⁶⁰, przemianowany w kwestię obrony prawa do aborcji, nie jest bynajmniej tylko starciem intelektualnym, ale dotyczy zjawiska społecznego o skali nieporównywalnej z rozmiarami tragicznych ofiar jakiegokolwiek choroby współcześnie dotykającej ludzkość. Odwołując się do danych Światowej Organizacji Zdrowia, propagującej skądinąd aborcję jako metodę planowania rodziny¹⁶¹, w roku 2020 „przeprowadzono na świecie 42 mln aborcji”. Dla porównania takie choroby zakaźne, jak malaria czy AIDS, spowodowały 13 mln zgonów, nowotwory 8,2 mln, palenie papierosów 5,1 mln, a nadużywanie alkoholu 2,5 mln. W tym kontekście, według danych przekazanych przez John Hopkins University, tak dramatycznie postrzegana pandemia COVID-19 spowodowała – można by rzec „tylko” – ok. 1,8 mln

content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html [dostęp: 2.11.2021]). Zob. A. Grześkowiak, *Ochrona życia w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Prawnicze KUL” 2017, nr 4, s. 125–167.

¹⁵⁸ T. Styczeń, *Nienarodzony – miarą demokracji*, w: *Filozofia społeczna*, cz. 2, s. 299–314.

¹⁵⁹ *Aborcja – pytania i odpowiedzi*, <https://amnesty.org.pl/aborcja-pytania-i-odpowiedzi/> [dostęp: 3.11.2021].

¹⁶⁰ Odpowiednio do stwierdzenia zawartego w „Preambule” Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, wzywającej do „dbania o zachowanie przyrodzonej godności człowieka”, w rozdziale „Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela” w art. 38 Konstytucja stwierdza: „Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia” (<https://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/kon1.htm> [dostęp: 7.11.2021]).

¹⁶¹ WHO traktuje „bezpieczną aborcję” jako „kluczową usługę” dotyczącą „praw reprodukcyjnych i seksualnych” (*WHO zaleca stosowanie środków poronnych i przekonuje do znoszenia obostrzeń utrudniających aborcję* (31.07.2020), <https://ordoiuris.pl/ochrona-zycia/who-zaleca-stosowanie-srodkow-poronnych-i-przekonuje-do-znoszenia-obostrzen> [dostęp: 3.11.2021]).

zgonów¹⁶². Z wielu kręgów „naukowych” wychodzą zaś zbrodnicze pomysły, by ograniczyć liczbę dzieci w imię ochrony klimatu, skoro rezygnacja z urodzenia dziecka ma zaoszczędzić 58,6 ton emisji CO₂ rocznie¹⁶³. Czyż więc papież Jan Paweł II nie miał prawa mówić stanowczo:

Gdy większość parlamentarna lub społeczna uchwała, że zabicie jeszcze nie-narodzonego życia ludzkiego jest prawnie dopuszczalne, choćby nawet pod pewnymi warunkami, to czyż nie podejmuje tym samym decyzji „tyrańskiej” wobec najsłabszej i najbardziej bezbronnej ludzkiej istoty? Sumienie powszechne słusznie wzdyga się w obliczu zbrodni przeciw ludzkości, które stały się tak smutnym doświadczeniem naszego stulecia. Czyż te zbrodnie przestałyby być zbrodniami, gdyby nie popełnili ich pozbawieni skrupułów dyktatorzy, ale gdyby nadała im prawomocność zgoda większości?¹⁶⁴

Z nowożytnego splotu idei wolności z ideą postępu¹⁶⁵, uznanych za postulaty pierwotniejsze od paradygmatu prawdy¹⁶⁶, przybiera na znaczeniu idea rozmaicie pojmowanej ekologii – odbiegającej jednak od jej integralnej koncepcji postulowanej przez papieża Franciszka, łączącej harmonijnie troskę o ochronę zdrowia z dbałością o bezpieczeństwo gospodarcze¹⁶⁷ – i idea transhumanizmu, jako swoistego „ulepszania” natury ludzkiej, zwłaszcza że poszerzają się techniczne możliwości w zakresie modyfikacji ludzkiej natury, zagrażając podstawom ludzkiej egzystencji. W zakresie bioetycznych odniesień tych transformacji bodaj najgłośniejsza i najbardziej wpływowa jest idea gender, czyli płci kulturowej, czy stale poszerzanych kręgów będących w mniejszości grup społecznych, tworzonych ze względu na obieraną tożsamość seksualną lub płciową (LGBT – *lesbian, gay, bisexual, transgender*)¹⁶⁸.

¹⁶² K. Bronk, *Aborcja groźniejsza niż Covid, 42 mln ofiar w 2020 r.* (<https://www.vaticannews.va/pl/swiat/news/2021-01/bilans-aborcji-w-swiecie-w-2020.html> [dostęp: 3.11.2021]).

¹⁶³ A. Nowacka-Isaksson, *Dzieci są wyjątkowo nieekologiczne*, „Rzeczpospolita” 15.07.2019 (<https://archiwum.rp.pl/artukul/1407615-Dzieci-sa-wyjatkowo-nieekologiczne.html> [dostęp: 7.11.2021]).

¹⁶⁴ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 70.

¹⁶⁵ Zob. Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej 2009.

¹⁶⁶ Por. A. Cebula, „Wolność w prawdzie” czy „wolność z prawdy”? *Tischner i Styczeń o encyklice „Veritatis splendor”*, „Studia Philosophiae Christianae” 48(2012), nr 4, s. 21–33.

¹⁶⁷ Obok tej prorockiej wizji formułowane są także, chyba równie zasadne, ostrzeżenia przed wychodzącą z wielu kręgów manipulacją tej idei. Zob. T. Dutkiewicz, *Ekoterroryzm a roztropna troska o środowisko naturalne. Metafizyczno-biblijne aspekty zagadnienia*, „Teologia i Człowiek” 2014, nr 2, s. 77–94; J. Tomasiewicz, *Przemoc w ruchu ekologicznym. Od obywatelskiego nieposłuszeństwa do terroryzmu (Przypadek Earth Liberation Front)*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 1(2004), nr 1, s. 187–209.

¹⁶⁸ Por. P. Mazurkiewicz, *Etyka seksualna*, w: *Etyka*, cz. 2, s. 363–279. Por. tenże, *Ideologia „gender” jako wyzwanie dla chrześcijańskiej antropologii*, <https://tydzienwychowania.pl/wp-content/uploads/2015/08/TW-ks-Mazurkiewicz-gender.pdf> [dostęp: 9.01.2022];

Jak w wypadku aborcji w sporach tych mieszają się argumenty naukowe z ideologicznymi¹⁶⁹, politycznymi i ekonomicznymi. Upowszechniane są one w formie wpływowych ruchów społecznych działających w imię obrony praw człowieka czy cennej skądinąd obrony inności każdego z nas, ostentacyjnie gardząc jednak długim doświadczeniem przeszłych pokoleń, a nawet samą ideą stałego ładu niezbędnego w wymiarze indywidualnym i społecznym. Autorzy, którzy starają się starannie ważyć racje zwalczających się stron, wskazują na „dwuznaczność genderyzmu”, na jego uwarunkowania w formie rewolucji feministycznej¹⁷⁰, seksualnej i kulturowej, „usiłującej całą kulturę osadzić na erotyzmie i hedonizmie”. Choć stwierdzają, że „groźne wręcz wydaje się prymitywne wiązanie ideologii gender z obecnością i prawami osób homoseksualnych lub transseksualnych”, to przecież widzą w tym ruchu próbę „nowego definiowania człowieka, kreacji nowej natury ludzkiej, szerzenia ideologii, która prowadzi do dehumanizacji naszej cywilizacji”¹⁷¹. W istocie „niewłaściwe wykorzystanie różnic płciowych, z czym miano do czynienia, nie może być powodem udowadniania, że tych różnic nie ma”¹⁷².

M. Gierycz, *Korupcja języka a „deficyt demokracji” w Unii Europejskiej*, w: tegoż, *Mała pochwała*, s. 183–206.

¹⁶⁹ Zob. K. Kasperuk, *Gender a natura ludzka – do czego zmierza? Podstawy, przejawy i wybrane konsekwencje ideologii gender*, w: *Spór o naturę ludzką*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, A. Gudaniec, Lublin: PTTA 2014, s. 531–550; B. Pasamonik, *Spór o gender z perspektywy socjologii moralności*, w: *Socjologia czasu, kultury i ubóstwa. Księga jubileuszowa dla Profesor Elżbiety Tarkowskiej*, red. K. Górniak, T. Kanasz, B. Pasamonik, J. Zalewska, Warszawa: Wydawnictwo APS 2015, s. 211–226. Por. z nowszych pozycji: *Dyktatura gender*, red. L. Sosnowski, Kraków: Biały Kruk 2014; M. Olczyk, *Eksperyment gender. Od teorii równości płci do ideologii polimorfizmu ekspresji seksualnej*, Gniezno: Prymasowskie Wydawnictwo Gaudetinum 2014; *Gender. Spojrzenie krytyczne*, red. J. Jagiełło, D. Oko, Kielce: Jedność 2016; *Gender – projekt nowego człowieka?*, red. B. Bialecka, J. Kowalski, W. Miedziak, Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk 2020. Por. zestaw bibliograficzny: *Płeć kulturowa. Gender. Zestawienie bibliograficzne w wyborze ze zbiorów PBW*, oprac. R. Zubowicz, <https://www.pbw.zgora.pl/pbw/sites/default/files/dokumenty/Gender.pdf> [dostęp: 6.11.2021].

¹⁷⁰ Por. A. Gawkowska, *Skandal i ekstaza. Nowy feminizm na tle koncepcji pojednania według Jana Pawła II*, Warszawa: Wydawnictwa UW 2015.

¹⁷¹ A. Szostek, *Współczesny spór*, s. 257.

¹⁷² M. Wyrostkiewicz, *Gender – próba nowego odczytania natury osoby ludzkiej*, w: *Spór o naturę ludzką*, s. 562–563. Zob. równie jednoznacznie opinię Christiane Nüsslein-Volhard, laureatki nagrody Nobla za badania nad genetyczną kontrolą rozwoju embrionalnego (1995), uznającą przekonanie o wielości płci za nienaukowe (*unscientific*), gdyż „all mammals have two sexes, and man is a mammal [...] Intersexuality is caused by very rare deviations, for example in the chromosome set. But intersex people also have the characteristics of both genders, they are not a third gender” (<https://theparadise.ng/they-are-only-two-genders-male-and-female-prof-nusslein-volhard/> [dostęp: 29.08.2022]). Zob. K. Stock, *Material Girls. Why Reality Matters for Feminism*, Boston, MA: Little, Brown Book Group Limited 2021; D. Soh, *The End of Gender: Debunking the Myths about Sex and Identity in Our Society*, New York, NY: Threshold Editions 2021. Por. R. Ziemińska, *Osoby interplciowe. Praktyki medyczne, ruch społeczny i problem trzeciej kategorii płciowej*, „Miscellanea

Ze względu zaś na znaczenie tego typu rewolucji, będącej przejawem kompleksowej próby zakwestionowania tradycyjnego ładu i narzucania nowego porządku kulturowego i społecznego, zrywającego z tym ukształtowanym na podstawach kultury europejskiej, ostatni papieże nie wahają się określać tych ruchów i ideologii jako przejawu „cywilizacji śmierci” (Jan Paweł II), „dyktatury relatywizmu” (Benedykt XVI) czy „kolonizacji ideologicznej” (Franciszek). Jan Paweł II widzi w genderyzmie „ideologię zła” groźniejszą niż – bo „głębszą i ukrytą, usiłującą nawet wykorzystać prawa człowieka” – nazizm czy komunizm¹⁷³. Bodaj jeszcze sugestywniej ujmuje groźne konsekwencje tego typu oddziaływania papież Franciszek, oponując przeciwko „rozwijaniu godności osoby poprzez radykalne niweczenie różnicy płci”, gdy w przemówieniu do biskupów polskich z 27 lipca 2016 r., przywołanym przez Kongregację Doktryny Wiary 28 października 2021 r., wskazywał:

w Europie, w Ameryce, w Ameryce Łacińskiej, w Afryce, w niektórych krajach azjatyckich istnieje prawdziwa kolonizacja ideologiczna. Jedną z nich – mówię to wyraźnie „nazywając po imieniu” – jest gender! Dzisiaj dzieci – właśnie dzieci! – uczą się w szkole, że każdy może wybrać sobie płeć. A dlaczego tego uczą? Ponieważ podręczniki narzucają te osoby i instytucje, które dają pieniądze. To jest kolonizacja ideologiczna, wspierana również przez bardzo wpływowe kraje. I to jest straszne!¹⁷⁴

Powszechnie wskazuje się na społeczne ugruntowanie postępującej dominacji przekonań dających przyzwolenie na popularyzację ideologii aborcjonistycznej i w zakresie gender tak dalece, że wymóg jej akceptacji staje się elementem poprawności politycznej we wszystkich typach szkolnictwa i ośrodkach naukowych. Widzi się w tym nawet przejaw zorganizowanych działań wielu ośrodków bardzo często będących wyrazem – jak pisze w niniejszym tomie Dariusz Kowalczyk SJ – „neomarksistowskiego, a zarazem w dużej mierze chrystofobicznego marszu przez instytucje”¹⁷⁵, który „odnosi sukcesy”, a „jednym z jego «ojców» jest Antonio Gramsci”:

Anthropologica et Sociologica 18(2017), nr 2, s. 15–32; też, *Niebinarne i wielowarstwowe pojęcie płci. Próba inkluzji danych o osobach interplciowych i niebinarnych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2018.

¹⁷³ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków: Znak 2005, s. 20.

¹⁷⁴ Watykan: ustawodawcy katoliccy muszą sprzeciwiać się prawom sprzecznym z nauczaniem katolickim, <https://kair.ekai.pl/depesza/608670/show?q=Watykan:%20ustawodawcy%20katoliccy%20musz%C4%85%20sprzeciwia%C4%87%20si%C4%99%20prawom%20sprzecznym%20z%20nauczaniem%20katolickim> [dostęp: 6.11.2021].

¹⁷⁵ W sprawie chrystianofobii, jako zresztą zjawiska stałego, zob. np. V. Messori, *Kościół katolicki i jego wrogowie. Inne spojrzenie na historię i współczesność*, tłum. M. Stebart, Kraków: Wydawnictwo AA 2016; R. Stark, *Nie mów fałszywego świadectwa. Odkłamywanie wieków antykatolickiej narracji*, tłum. J. Kabat, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2018;

Gramsci już pod koniec lat 20. zauważył, że sowiecka rewolucja nie zapaliła całej Europy, jak tego oczekiwano, ponieważ ludzie pozostawali pod wpływem wiary i kultury chrześcijańskiej. A zatem rewolucji nie należy zaczynać od bazy, czyli od siłowego zniesienia własności prywatnej, ale od nadbudowy, od kultury. Trzeba ideologicznie przemilić i przekształcić instytucje społeczne, szkoły, partie polityczne, sądownictwo, media, sztukę, a także wspólnoty kościelne. To dopiero umożliwi sięgnięcie po pełną władzę nie tylko polityczno-ekonomiczną, ale przede wszystkim duchową, i zaprowadzenie komunistycznych porządków. Taka strategia, rozwinięta m.in. przez szkołę frankfurcką, postuluje zatem nie gwałtowną, pełną przemocy rewoltę, ale rewolucję cierpliwą, obliczoną na dziesięciolecia, tj. stopniowe wprowadzanie dyktatu „w białych rękawiczkach”. [...] W „marszu przez instytucje” kluczową rolę odgrywają różnego rodzaju mniejszości, głównie mniejszości seksualne. Okazało się bowiem, że klasyczny proletariąt, robotnicy i rolnicy, nie nadaje się do przeprowadzenia głębokiej rewolucji. Natomiast dużo łatwiej jest przeciwstawić tradycyjnemu, opartemu na rodzinie, społeczeństwu różnego rodzaju mniejszości, na czele z LGBTplus¹⁷⁶.

Odnosząc się do polskich realiów, ks. Kowalczyk w innym artykule stwierdza:

Sytuacja w Polsce pokazuje, że neomarksistowski „marsz przez instytucje” może postępować, nawet jeśli istotna część aparatu państwowego (parlament i rząd) jest w rękach sił konserwatywno-chrześcijańskich. Co więcej, nietrudno dziś wyobrazić sobie globalny miękki totalitaryzm budowany w oparciu nie o władzę państwową, ale potęgę wielkich światowych korporacji – *big tech*, *big pharma* itp. – i o wielkie finanse spekulacyjne takich ludzi jak np. George Soros. To zastanawiający paradoks, że marksizm w nowej wersji może zostać niepostrzeżenie wdrożony przez kapitalistycznych „megaspekulantów”¹⁷⁷.

Nie możemy nie przypomnieć, że już w „Przedmowie” do *Filozofii kultury*¹⁷⁸ wskazywaliśmy na niebezpieczeństwo wielowymiarowej *political correctness*, a nawet *cancel culture*, czyli kultury unieważniania, przede wszystkim

W. Roszkowski, *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Kraków: Biały Kruk 2019; G. Kucharczyk, *Chrystofobia. 500 lat nienawiści do Jezusa i Kościoła*, Warszawa: Fron-da 2020; *Czarna księga prześladowań chrześcijan w świecie*, red. J.M. di Falco, T. Radcliffe, A. Riccardi, S. Lieven, tłum. B. Baran, J. Gorecka-Kalita, M. Szewc-Osiecka, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis 2015.

¹⁷⁶ D. Kowalczyk, *Przyszłość chrześcijaństwa (nie tylko) w perspektywie teologicznej*, w: *Filozofia społeczna*, cz. 2, s. 695.

¹⁷⁷ Tenże, *Triada i Trójca. Marsz przez instytucje w perspektywie teologicznej*, „Wszystko co Najważniejsze” 18.07.2021 (<https://wszystkoconajwazniejsze.pl/dariusz-kowalczyk-sj-triada-i-trojca-marsz-przez-instytucje-w-perspektywie-teologicznej/> [dostęp: 8.11.2021]).

¹⁷⁸ *Filozofia kultury*, cz. 1, s. 9–11.

dorobku kultury tradycyjnej, często religijnej i narodowej¹⁷⁹. Stanowią one przejaw manipulacji podejmowanych przez lewicowo-liberalny establishment promujący ideały multikulturalizmu¹⁸⁰ w duchu liberalnej demokracji, stąd określanej jako „totalitaryzm liberalny”, co szerzej podejmie niniejszy tom¹⁸¹. Jest to wyzwanie dla środowisk intelektualnych inspirujących się chrześcijaństwem, gdyż jak przestrzegał jeszcze u schyłku XX wieku kard. Ratzinger:

Przede wszystkim rośnie groźba chrześcijaństwa zaadaptowanego, które zostaje z radością podchwyczone przez społeczeństwo jako przyjazny człowiekowi sposób bycia chrześcijaninem i przeciwstawione rzekomemu fundamentalizmowi ludzi, którzy nie potrafią mieć tak opływowych kształtów. Narasta groźba dyktatury opinii – kto nie trzyma z innymi, zostaje odizolowany, dlatego nawet zaci ludzie nie śmia się już przyznać do takich nonkonformistów. Ewentualna dyktatura antychrześcijańska byłaby przypuszczalnie znacznie subtelniejsza niż wszystko, co dotychczas znaliśmy. Byłaby na pozór przyjazna religii, pod warunkiem jednak, że religia nie tykałaby jej wzorców zachowania i myślenia¹⁸².

Korzystając z luźniejszej od tradycyjnego wstępu niniejszej „Przedmowy”, jedynie zasygnalizujemy dalsze elementy obecnego tomu. Po przedstawieniu w części pierwszej specyfiki metodologiczno-treściowej dyscyplin filozoficznych omawiających aspektywnie bogatą problematykę filozoficzną i doktryn społeczno-politycznych, część druga ukazuje szerzej zaprezentowany wyżej fundament antropologiczno-społeczny, a następnie sygnalizuje ważniejsze współcześnie zagadnienia z tego zakresu, poczynawszy od fundamentalnego dziś z punktu widzenia antropologii społecznej „sporu o ocenę nowoczesności”, zwłaszcza w ujęciu Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a. Wskazując zaś na potrzebę uwzględnienia wymiaru moralnego w polityce, niniejszy tom ukazuje specyfikę tak ważnej dzisiaj idei „społeczeństwa obywatelskiego”, którą ujmuje się w kontekście koncepcji republikanizmu

¹⁷⁹ Por. M. Drózd, *Logos i Ethos mediów. Dyskurs paradygmatyczny filozofii mediów*, Tarnów: Biblos 2005; tenże, *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, Tarnów: Biblos 2005; M. Mrozowski, *Między manipulacją a poznaniem. Człowiek w świecie mass mediów*, Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury 1991; tenże, *Przenikanie mediów. Ewolucja mediów a przemiany ładu społecznego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2019.

¹⁸⁰ Zob. P. Mazurkiewicz, *Wielokulturowość a multikulturalizm*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 24(2020), s. 242–264; M. Bock-Côté, *Multikulturalizm jako religia polityczna*, tłum. M. Chojnacki, Warszawa: Pax 2017.

¹⁸¹ Por. *Zmierzch demokracji liberalnej?*, red. K.A. Wojtaszczyk, P. Stawarz, J. Wiśniewska-Grzelak, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR 2018.

¹⁸² J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci* [rozmowa z Peterem Seewaldem], tłum. G. Sowiński, Kraków: Znak 1997, s. 132.

i liberalizmu¹⁸³. Akcentuje zwłaszcza rozmaicie przedstawianą zasadność i użyteczność dominującego współcześnie ustroju, jakim jest demokracja¹⁸⁴, nie unikając wskazywania jej słabości, gdyż często jej apologetci traktują ją jako swoiste tabu i stwarzają wokół niej ochronę politycznej poprawności, a zwłaszcza posługują się wymiennie sensem opisowym i wartościującym oraz arbitralnie rozszerzają jej pojęcie na rzeczywistość niepolityczną. Z drugiej zaś strony działania ruchów występujących przeciwko elitom zdradzającym ideały autentycznej demokracji są z pogardą określane przez te elity jako przejaw populizmu (współcześni *idiotes*), gdy w istocie – jak zwraca uwagę Chantal Delsol – „chciałoby się powiedzieć, że to populiści najlepiej odzwierciedlają klasyczny ideał obywatela”¹⁸⁵. Stąd też należy zwrócić uwagę na zjawisko rozpowszechniania się demokracji proceduralnej (formalnej), eksponującej uniwersalny charakter prawa stanowionego, którego moc uzasadniana jest ugruntowana jedynie według opinii większości¹⁸⁶. Jej odmianą jest jurystokracja oddająca władzę sądom, których zadaniem jest nie tylko egzekwowanie wymogów prawa, lecz także „przejmowanie przez sądy władzy ustawodawczej”¹⁸⁷. Nic dziwnego, że nie bez podstaw mówi się dzisiaj o „postdemokracji”¹⁸⁸, co dotyczy zwłaszcza dominującej obecnie w krajach szeroko pojętego Zachodu demokracji liberalnej¹⁸⁹. Omawia się także takie

¹⁸³ Por. B. Grabowska, *Samotny egoista czy odpowiedzialny obywatel? Rozważania na temat liberalnego ideału człowieka i obywatela*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2011.

¹⁸⁴ Por. M. Bankowicz, *Demokracja. Zasady, procedury, instytucje*, Kraków: Wydawnictwo UJ 2006; *Demokracja współczesna. Wymiar polski i międzynarodowy*, red. J. Kornaś, Ł. Danel, Toruń: Adam Marszałek 2017.

¹⁸⁵ Ch. Delsol, „Populizm” jako protest wobec nadmiernego uniwersalizmu i obrona zakorzenienia, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 21(2017), s. 102. Zob. *Oblicza demokracji*, red. R. Legutko, J. Kłoczkowski, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej 2002. Por. W. Woityła, *Osoba, społeczność, demokracja. W poszukiwaniu personalistycznych podstaw władzy społecznej*, Lublin: TN KUL 2020; J. Mysona-Byrska, *Etyczne aspekty demokracji*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJP II 2012.

¹⁸⁶ B. Szlachta, *Demokracja a rządy prawa*, w: *Pytania współczesnej filozofii polityki*, red. D. Pietrzyk-Reeves, Kraków: Wydawnictwo UJ 2007, s. 124.

¹⁸⁷ A. Barut, *Jurystokracja euroatlantycka*, w: *Ład światowy w perspektywie relacji transatlantyckich*, red. W. Gizicki, Lublin: Instytut Sądecko-Lubelski 2014, s. 25. Zob. R. Hirschl, *Towards Juristocracy. The Origins and Consequences of the New Constitutionalism*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2007.

¹⁸⁸ Zob. np. K. Brzechczyn, *Postdemokracja*, „Res Publica Nowa” [29.10.2012], <https://publica.pl/teksty/post-demokracja-32744.html> [dostęp: 8.11.2021]; Z. Krasnodębski, *Polityczność i postdemokracja*, „Res Publica Nowa” [22.10.2012], <https://publica.pl/teksty/politycznosc-i-postdemokracja-32662.html/5> [dostęp: 8.11.2021].

¹⁸⁹ Zob. Z. Stawrowski, *Demokracja jako państwo wyznaniowe*, w: tegoż, *Niemoralna demokracja*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Europejska im. Ks. Józefa Tischnera 2008, s. 77–95; R. Legutko, *O tyranii wolności*, w: *Persefona, czyli dwie strony rzeczywistości*, red. M. Cieśla-Korytowska, M. Sokalska, Kraków: Wydawnictwo UJ 2010, s. 377–384; tenże, *Traktat o wolności*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria 2007; tenże, *Triumf*

typy uprawomocniania demokracji, jak „demokracja partycypacyjna (bezpośrednia)” czy „demokracja deliberatywna”, zwłaszcza w ujęciu Johna Rawlsa i Jürgena Habermasa. Ostatecznie jednak – wobec coraz powszechniej postrzeganego niebezpieczeństwa głębokich podziałów społecznych utrwalanych przez kolejne, demokratyczne przecież wybory parlamentarne, polaryzujące opinię publiczną – ratunek dla demokracji należy widzieć w

ratowaniu wspólnoty. Sama w sobie demokratyczna procedura jest, jak już ostrzegał Ralf Darendorf, zbyt zimna, by ogrzać i jednoczyć. Jeśli zaś tożsamość nie jest dość silna, by różnice partyjne traktować jako drugorzędne, to demokracja stać się może mechanizmem tworzenia i utrwalania *stasis* [zamętu – S.J.]. Bez korzenia kulturowej i politycznej jedności demokracja wywołać może to właśnie, przed czym miała chronić¹⁹⁰.

Stąd też „zasadniczych źródeł jedności wspólnoty politycznej szukać trzeba gdzie indziej – w kulturze, religii, historii, geopolityce”¹⁹¹.

W tym kontekście kulturowym wskazuje się na wpływową formę urzeczywistnienia demokracji, jaką jest Unia Europejska, w zamierzeniu korporacja współpracujących ze sobą solidarnie suwerennych państw, niestety przekształcana, często poza traktatami, w federacyjne *quasi*-państwo¹⁹². Odchodząc od uniwersalnego ładu moralnego, którego zasady powinna urzeczywistniać, Unia odchodzi od chrześcijańskiego fundamentu Europy¹⁹³, mimo że to od Kościoła katolickiego – jak wskazywał papież Jan Paweł II, gorący zwolennik zjednoczonej Europy – „pochodzi wzorzec istotnej jedności w różnorodności kulturowych form wyrazu [...] poczucie tego, co jednoczy, ponad tym, co różni”¹⁹⁴. W kontekście „gaszenia nadziei” i „lęku przed przyszłością” współczesnych Europejczyków polski papież wskazywał równocześnie na

utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym

człowieka *pospolitego*, Poznań: Zysk i S-ka 2012; Z. Krasnodębski, *Drzemka rozsądnych*. Por. *The End of the Liberal Mind. Poland's New Politics*, red. K. Wigura, J. Kuisz, Warsaw: Kultura Liberalna Foundation 2020.

¹⁹⁰ D. Karłowicz, *Demokracja i stasis*, w: tegoż, *Polska jako Jason Bourne*, s. 174.

¹⁹¹ Tamże, s. 173.

¹⁹² Por. A.M. Nogał, *Ponad prawem międzynarodowym. Konstytucyjne idee Europy*, Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN 2009; J. Zielonka, *Koniec Unii Europejskiej?*, tłum. E. Gołębiowska, Warszawa: Polski Instytut Spraw Międzynarodowych 2014.

¹⁹³ Zob. M. Gierycz, *Chrześcijaństwo i Unia Europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, Kraków-Warszawa: Wydawnictwo WAM, Instytut Politologii UKSW 2008.

¹⁹⁴ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, nr 116, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html [dostęp: 8.11.2021].

spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię. Nie dziwią zatem zbytnio próby nadania Europie oblicza wykluczającego dziedzictwo religijne, a w szczególności głęboką duszę chrześcijańską, przez stanowienie praw dla tworzących ją ludów, w oderwaniu od ich życiodajnego źródła, jakim jest chrześcijaństwo.

Oczywiście na kontynencie europejskim nie brak cennych symboli chrześcijańskiej obecności, ale wraz z powolnym, stopniowo wkraczającym zeświecczeniem, powstaje niebezpieczeństwo, że staną się one jedynie pamiątkami przeszłości¹⁹⁵.

W tym kontekście zaprezentowano drugi komponent idei zjednoczonej Europy, jakim jest idea integralnie pojętej tożsamości narodowej, w szczególności polskiej tożsamości narodowej. Następnie wskazuje się na wyzwania, jakie rysują się przed Kościołem katolickim¹⁹⁶, zwłaszcza przed Kościołem w Polsce, uwidaczniające się wobec (zewnętrznych) zagrożeń sekularyzacyjnych¹⁹⁷ i dyskusji (wewnętrznych) dotyczących wymiaru instytucjonalnego Kościoła i jego odniesień społecznych¹⁹⁸. Zwraca się uwagę na zagrożenia w formie spływania chrześcijaństwa do wymiaru funkcjonalnego i humanistycznego, gubiącego fundament ontologiczny i misteryjny¹⁹⁹, oraz dostosowania do popularnych trendów w formie swoistej „autosekularyzacji”²⁰⁰.

¹⁹⁵ Tamże, nr 32.

¹⁹⁶ Por. zróżnicowane opinie: L. Kołakowski, *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, w: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn: Aneks 1984, s. 158–164; tenże, *Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy?*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*. Lublin, 15–17 września 2000 r., red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba, Lublin: TN KUL 2000, s. 43–58; I. Ziemiński, *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii*, „*Filo-Sofija*” 14(2014), nr 2(25), s. 109–138; tenże, *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii – odpowiedzi Polemistom*, „*Filo-Sofija* 16(2016), nr 2(33), s. 153–181; A. Gielarowski, *Tożsamość chrześcijańska wobec kultury współczesnej*, „*Ethos*” 29(2016), nr 3(115), s. 93–108; tenże, *O możliwym końcu kultury. Apokaliptyka René Girarda*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum 2021; M. Gierycz, *Mała pochwała*.

¹⁹⁷ Por. przyp. 52.

¹⁹⁸ Zob. różne głosy: J. Majewski, *Wiara w trudnych czasach*, Warszawa: Biblioteka Więzi 2019; G. Strzelczyk, *Po co Kościół?*, Warszawa: Biblioteka Więzi 2018; P. Beyga, *Jacka Salija współczesna apologia Kościoła*, „*Teologia w Polsce*” 12(2018), nr 1, s. 169–180. Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej. Studium prawnoporównawcze*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007; P. Stanisławski, *Religion and Law in Poland*, Alphen aan den Rijn: Kluwer Law International 2020.

¹⁹⁹ Zob. np. klarowne wypowiedzi R. Spaemanna (*Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa 2009) sygnalizowane w szerszym kontekście przez ks. Karola Jasińskiego: *Współczesne wyzwania chrześcijaństwa w dobie kryzysu wiary*, „*Studia Warmińskie*” 58(2021), s. 27–41.

²⁰⁰ Kard. Müller: *ataki na Kościół pochodzą dziś z jego wnętrza*, KAI (12.02.2022), <https://www.ekai.pl/kard-muller-ataki-na-kościol-pochodza-dzis-z-jego-wnetrza/> [dostęp: 13.02.2022]. Por. G. Müller, *Wiara w Boga we współczesnym świecie*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2020,

Cóż więc dziwnego, że w kontekście współczesnych zmian cywilizacyjnych obserwuje się próby nieustannego *aggiornamento* Kościoła, przy jego równoczesnym „sporym zmęczeniu”, gdy „jesteśmy tak zaangażowani w rozwiązywanie kwestii strukturalnych, że brakuje nam płynących z wiary entuzjazmu i radości”²⁰¹. Wskazuje się nawet, że chrześcijanom zagraża „pewien rodzaj kompleksu niższości, prowadzący do relatywizowania lub ukrywania swojej chrześcijańskiej tożsamości i przekonań. [...] Kończy się to tym, że grzebią [oni – S.J.] radość z misji w pewnego rodzaju obsesji, by być jak wszyscy inni i mieć to, co inni posiadają”²⁰².

Ukazując z kolei w części trzeciej „realia społeczno-gospodarcze”, niniejszy tom wskazuje najpierw na wybrane – chyba jednak nie dowolnie – a ujawniające się współcześnie „mechanizmy społeczne”, wychodząc znów od ich antropologicznego fundamentu w formie idei kulturowo i społecznie twórczego zaangażowania społecznego, odpowiednio do akcentowanej w niniejszym opracowaniu roli osobowych podmiotów, które tworzą i kształtują społeczeństwo. Tom przedstawia takie wybrane zjawiska kulturowo-społeczne, jak zyskujące na znaczeniu, a wychodzące ze środowisk różnych ideowo nowe ruchy społeczne, rolę elit intelektualnych i społeczeństwa wiedzy²⁰³, ważną w dynamicznie rozwijającym się świecie kulturową i społeczną rolę innowacji, socjotechnikę i uwidaczniającą się w manipulowanych i manipulujących często mediach kulturę upokarzania, a wreszcie powiązane często – ideowo

zwl. rozdz. „Samosekularyzacja chrześcijaństwa czy rozwój jego świeckiego znaczenia”, s. 169–186.

²⁰¹ Benedykt XVI, *Dobrze jest być chrześcijaninem. Wywiad z Benedyktem XVI przed Światowym Dniem Młodzieży w Kolonii*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/inne/wywiad_10082005.html [dostęp: 10.01.2022]).

²⁰² Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, nr 79 (https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [dostęp: 13.11.2021]).

²⁰³ Zob. H. Domański, *Wpływ ruchliwości edukacyjnej na styl życia*, „Edukacja” 2020, nr 3(154), s. 51–67. Z kolei na temat standardów w nauce i szkolnictwie odchodzącym od wzorów klasycznych, ale także od dobrych wzorów nowożytnych zob. P. Mazurkiewicz, *Uczni i rzemieślnicy w ponowoczesnym świecie*, w: *Filozofia kultury*, cz. 1, s. 539–566; S. Janeczek, *Współczesna reforma nauki i szkolnictwa wyższego w perspektywie historycznej*, „*Communio*” 33(2013), nr 2(182), s. 116–139. Por. P. Sztompka, *Uniwersytet współczesny: zderzenie dwóch kultur*, „*Nauka*” 2014, nr 1, s. 7–18; J.M. Brzeziński, *Po co akademia? O dostojeństwie nauki*, „*Nauka*” 2012, nr 2, s. 21–31; tenże, *O powinnościach uniwersytetu*, „*Horyzonty Wychowania*” 13(2014), nr 28, s. 343–358; Z. Melosik, *Tożsamość uniwersytetu w epoce niepewności*, „*Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne*” 6(2018), nr 1, s. 16–24 (<https://czasopisma.uni.lodz.pl/wychow/article/view/3807/3334> [dostęp: 12.11.2021]); C. Kościelniak, *Przemiany idei uniwersytetu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2019. Na temat koncepcji uniwersytetu w paradygmacie chrześcijańskim zob. S. Wielgus, *Co to znaczy uniwersytet katolicki?*, „*Pedagogika Katolicka*” 2008, nr 2, s. 25–39. Por. M.A. Krapiec, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1998 i dwa numery „*Ethosu*”: 19(2006), nr 3(75): *O nowej edukacji*; 22(2009), nr 1–2(85–86): *Koniec misji uniwersytetu?*

i instytucjonalnie – takie zjawiska, jak migracja i wielokulturowość²⁰⁴, promowane przez wpływowe ośrodki opiniotwórcze. W tym zaś kontekście tom wskazuje na nasilające się wojny kulturowe²⁰⁵, a nawet terroryzm²⁰⁶, które rodzą w bombardowanym informacjami świecie poczucie społecznego lęku czy wiarę w teorie spiskowe²⁰⁷. Cóż więc dziwnego, że w tym imperialnie zglobalizowanym świecie, stymulowanym upowszechniającą się szybko cyfryzacją i Internetem²⁰⁸, formułowane są tak radykalnie odwracające tradycyjny ład intelektualny konstatacje, że – jak twierdzą Michael Hardt i Antonio Negri – „Prawda nas nie wyzwoli, ale zapanowanie nad produkcją prawdy – owszem”²⁰⁹.

²⁰⁴ W tym kontekście należałoby zwrócić uwagę na rolę tego, co lokalne, poczynając od wyakcentowania roli lokalnej tożsamości (J. Kurczewska, *Pamięć lokalna w dzisiejszej Europie?*, w: *Filozofia kultury*, cz. 2, s. 35–50; I. Bukraba-Rylska, *Kultura w społeczności lokalnej – podmiotowość odzyskana?*, Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Towarzystwo im. Stanisława ze Skarbimierza 2000; *Globalizm versus regionalizm*, red. J. Nikitorowicz, Białystok: Trans Humana 2003), po jej znaczenie gospodarcze (zob. W. Goszczyński, W. Knieć, H. Czachowski, *Lokalne horyzonty zdarzeń. Lokalność i kapitał społeczny w kulturze (nie)ufności na przykładzie wsi kujawsko-pomorskiej*, Toruń: MET 2015; B. Jałowiecki, M. Szczepański, G. Gorzelak, *Rozwój lokalny i regionalny w perspektywie socjologicznej*, Tychy: Śląskie Wydawnictwa Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Nauk Społecznych im. ks. Emila Szramka 2017; B. Lewenstein, *Wspólnota społeczna a uczestnictwo lokalne*, Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW 1999; B. Jałowiecki, *Rozwój lokalny*, Warszawa: UW 1989; P. Starosta, *Poza metropolią. Wiejskie i małomiasteczkowe zbiorowości lokalne a wzory porządku makrospołecznego*, Łódź: Wydawnictwo UŁ 1995).

²⁰⁵ Na temat ekskluzywności cywilizacji i płynących z tego powodu napięć między kulturami lub też iluzji zakończenia tych sporów zob. np. F. Koneczny, *O ład w historii*, Wrocław: Nortom 2004; tenże, *O wielości cywilizacji*, Komorów: Antyk 1998; F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań: Zysk i S-ka 2000; S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Poznań: Zysk i S-ka 2018; G. Friedman, *Następne 100 lat. Prognoza na XXI wiek*, tłum. M. Antosiewicz, Warszawa: Andrzej Findeisen, AMF Plus Group 2009.

²⁰⁶ W tym miejscu należałoby zwrócić uwagę na niejednokrotnie wieloletnie i wyniszczające całe narody wojny. Z perspektywy demokracji liberalnej zob. np. P. Hassner, *Przekraczając trzy tradycje: filozofia wojny i pokoju w perspektywie historycznej*, tłum. M.K., „Res Publica Nowa” 1998, nr 2–3(113–114), s. 48–58 (<https://publica.pl/teksty/hassner-filozofia-wojny-i-pokoju-w-perspektywie-historycznej-64480.html> [dostęp: 19.02.2022]). Z perspektywy chrześcijańskiej zob. np. S. Kowalczyk, *Filozofia pokoju św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Nauk Społecznych” 16–17(1988–1989), nr 1, s. 69–90; J. Kondziela, *Pokój w nauce Kościoła*, Lublin: RW KUL 1992; A. Zwoliński, *Wojna: wybrane zagadnienia*, Kraków: WAM 2003.

²⁰⁷ Zob. F. Czech, *Koszmarne scenariusze. Socjologiczne studium konstruowania lęku w dyskursie globalizacyjnym*, Kraków: Wydawnictwo UJ 2010; tenże, *Spiskowe narracje i metanarracje*, Kraków: Nomos 2015.

²⁰⁸ Zob. P. Zawojski, *Cyberkultura – nowy paradygmat kultury*, w: *Filozofia kultury*, cz. 2, s. 369–404. Por. „Filozofia i Nauka. Studia Filozoficzne i Interdyscyplinarne” 8(2020), cz. 1: *Era komputeryzacji*, red. M. Czarnocka, M. Mazurek [cały numer].

²⁰⁹ M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B 2005, s. 173.

Z kolei – co wydaje się także zasadne – rozbudowano problematykę rodziny. Podkreśla się jej dramatyczne przemiany i zagrożenia, a nade wszystko, że wgląd na całość integralnie pojętego ładu społecznego, w aspekcie wymiaru biologicznego, społeczno-kulturowego i gospodarczego, wskazuje, iż nie tylko „w każdym z nich dokonują się procesy, które łącznie współtworzą złożoną rzeczywistość danego społeczeństwa”, lecz także „w przypadku rodziny okazuje się, że w jej obrębie dokonują się wszystkie jednocześnie, co czyni tę grupę w jakimś sensie wyjątkową pod względem możliwości odtwarzania ładu społecznego”. Równocześnie, jeśli życie społeczne ujmie się jako efekt działań spontanicznych i planowaną aktywność racjonalnych i wolnych podmiotów, to „ten proces dokonujący się w rozproszeniu w rodzinach, w znacznym stopniu gwarantuje stabilność i trwałość, poczynając od społeczności lokalnej, aż po makrostruktury regionu czy państwa”²¹⁰. „Personalistycznie” postrzegana rodzina jawi się integralnie nie tylko jako „grupa kulturotwórcza”, lecz także jako „fundament gospodarki i podmiot gospodarujący”. Wskazując zaś na budzące lęki i nadzieje „zmiany w ponowoczesności” i aktualną „kondycję religijną i moralną współczesnej młodzieży polskiej”, dostrzega się rolę „wyzwań demograficznych w Europie i Afryce”. Choć lekarstwo na zagrożenia demograficzne bogatej Europy upatruje się nierzadko w imigracji z Afryki czy Bliskiego Wschodu, to nie wolno zapominać – jak zauważył w wypowiedzi do Radia Watykańskiego 24 września 2021 r. abp Éric de Moulins-Beaufort, od roku 2019 przewodniczący francuskiej Konferencji Episkopatu – że kraje naszego kontynentu miały różną historię:

To my, kraje zachodnie, byliśmy mocarstwami kolonialnymi, wyruszyliśmy na podbój świata, z dobrymi i złymi tego konsekwencjami, podczas gdy kraje Europy Wschodniej przez całe stulecia były dla nas przedmurzem, chroniącym nas przed Turkami, ale nie miały możliwości czy ochoty na kolonialne wyprawy. Mamy więc różną historię i różną odpowiedzialność. Nie możemy domagać się od krajów Europy Wschodniej, by w równej mierze spadały na nie konsekwencje naszych działań²¹¹.

Równocześnie jednak abp de Moulins-Beaufort zachęcał,

by rządzący w krajach Europy Wschodniej pomagali zrozumieć swym obywatelom, że migracja to nie tylko następstwo mocarstw kolonialnych, ale że jest to coś większego, że jest to zjawisko ogólnoswiatowe. Trzeba zachować

²¹⁰ M.A. Michalski, *Rodzina jako fundament gospodarki i podmiot gospodarujący*, w: *Filozofia społeczna*, cz. 3: *Realia społeczno-gospodarcze*, s. 382.

²¹¹ CCEE: *Abp de Moulins-Beaufort o sporach migracyjnych w Europie*, <https://kair.ekai.pl/depesza/607125/show?q=Moulins-Beaufort> [dostęp: 8.11.2021].

ufność, że nasza kultura i cywilizacja może się ubogacić, podejmując to wyzwanie przyjmowania innych. Jest to trudne wyzwanie, ale nie niemożliwe. Nie sprostamy mu, jeśli będziemy od niego uciekać²¹².

Może więc cieszyć szybka realizacja tej zachęty, gdy wbrew stałym oskarżeniom Polski o rasizm – która broni roztropnie i skutecznie swych granic przed zmanipulowaną przez autorytarnie rządzoną Białoruś imigracją – w godzinie próby, jaką jest barbarzyńska napaść Rosji na Ukrainę w roku 2022, rząd i polskie społeczeństwo zachowuje się jak „humanitarne supermocarstwo” (*humanitarian superpower* – S.J.) ze względu na „imponującą wspaniałość” (*Poland's magnanimity towards people fleeing Ukraine is particularly impressive* – S.J.), z jaką przyjmuje sąsiadów uchodźców, jak „napisał na łamach *«The Spectator»* Freddy Gray, wskazując, że Polska stanęła w obliczu największej fali uchodźców od czasów II wojny światowej”²¹³.

Troska o właściwy kształt demografii jest nade wszystko obowiązkiem władz poszczególnych państw, wykorzystujących oddolną, sprawdzoną przez wieki aktywność podmiotów społecznych, takich jak Kościół. Same państwa muszą w imię najlepiej pojętego interesu społecznego wspierać model tradycyjnej rodziny, której integralnym zadaniem jest rodzenie i wychowanie dzieci, ale także nie zapominać o jej wsparciu materialnym, jak to choćby integralnie ukazuje projekt rządowej strategii demograficznej do roku 2040²¹⁴. Podobnie niezbędna jest troska władz państwowych, ale też podmiotów społecznych

²¹² Tamże. Por. W. Cisło, P. Stachnik, *Imigranci u bram. Kryzys uchodźczy i męczeństwo chrześcijan XXI w.*, Kraków: Biały Kruk 2017.

²¹³ Dalej będą nas oskarżać o rasizm?, „*The Spectator*”: Polska zachowuje się jak humanitarne supermocarstwo. Imponująca wspaniałość, <https://wpolityce.pl/swiat/588701-the-spectator-polska-jak-humanitarne-supermocarstwo> [dostęp: 7.02.2022] (F. Gray, *The myopic focus on racism at the Polish-Ukrainian border*, „*The Spectator*” 5.03.2022, <https://www.spectator.co.uk/article/the-myopic-focus-on-racism-at-the-polish-ukrainian-border> [dostęp: 7.02.2022]). Identycznie wyraził się w tym kontekście Mark Brzezinski, ambasador USA, gdy w trakcie wykładu 9 maja 2022 r. w Auditorium Maximum Uniwersytetu Warszawskiego wskazał, iż jest „jest dumny, że jest ambasadorem Stanów Zjednoczonych w humanitarnym supermocarstwie” (*Jestem dumny, że jestem ambasadorem Stanów Zjednoczonych w humanitarnym supermocarstwie*, <https://tvn24.pl/polska/wyklad-ambasadora-usa-w-polsce-marka-brzezinskiego-na-universytecie-warszawskim-o-ukrainie-i-polskiej-pomocy-5704327> [dostęp: 10.05.2022]).

²¹⁴ Wskazując „cele interwencji” formułowane wobec „wyzwań dla rozwoju demograficznego” – by wyjść z pułapki niskiej dzietności i zbliżyć się do poziomu dzietności gwarantującego zastępowalność pokoleń – postuluje się wzmocnienie rodzin nie tylko przez ich „zabezpieczenie finansowe” i „wsparcie w zaspokojeniu potrzeb mieszkaniowych”, lecz także „wsparcie trwałości rodzin” czy „popularyzację kultury sprzyjającej rodzinie”, jak również „znoszenie barier dla rodziców chcących mieć dzieci” przez „rozwój form opieki nad dziećmi”, „rozwój rynku pracy przyjaznego rodzinie”, „poprawę jakości i organizacji edukacji”, „rozwój opieki zdrowotnej” i „rozwój infrastruktury i usług potrzebnych rodzinom” (Pełnomocnik Rządu ds. Polityki Demograficznej

o ludzi starych²¹⁵ i niepełnosprawnych, a w tym kontekście dbałość o zdrowie²¹⁶, w czym pomocny okazuje się często „personalistycznie” pojęty sport.

Równie integralnie, choć skromnie ze względu na ograniczone ramy wypowiedzi, jest przedstawiona problematyka gospodarki, stanowiąca istotny wymiar i fundament ludzkiej egzystencji, skoro już starożytni wiedzieli, że *primum vivere, deinde philosophari*. Także i w tym wypadku punktem wyjścia tej tematyki jest „antropologia pracy” i skoncentrowanie się na „społecznych odniesieniach gospodarki”, w czym istotna jest jej etyczna perspektywa, gdyż – jak mówił papież Jan Paweł II – „ekonomia musi tutaj posłuchać kultury! Musi posłuchać etyki! Także i ze względu na siebie samą: na ekonomię. Bo wszystko jest spójnie osadzone w jednej i tej samej podmiotowości: człowieka i społeczeństwa”²¹⁷. Społeczne i etyczne ujęcie – jak ufamy – nie musi prowadzić do prostego moralizowania, skoro często wskazuje się dzisiaj na pozytywne korelacje między poziomem kapitału społecznego a stopniem rozwoju ekonomicznego i demokracji²¹⁸. Problematyka gospodarcza jest ujmowana, poczynawszy od fundamentalnej dla ludzkiej aktywności pracy, która współcześnie przybiera formy nie tylko zawodu czy profesji, lecz także freelancingu. Nade wszystko jednak akcentuje się złożony „aksjologiczny fundament rozwoju”, ujmowanego często jako „zrównoważony”²¹⁹ i wskazuje się na „globalizację ekonomiczną jako

w Ministerstwie Rodziny i Polityki Społecznej RP, *Strategia demograficzna 2040. Projekt*, Warszawa 2021; <https://www.gov.pl/web/demografia/strategia> [dostęp: 8.11.2021]).

²¹⁵ Zob. S. Steuden, *Psychologia starzenia się i starości*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012; *Oblicza starości we współczesnym świecie*, t. 1: *Perspektywa psychologiczno-medyczna*, red. P. Brudek, S. Steuden, I. Januszewska, A. Gamrowska, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015; t. 2: *Perspektywa społeczno-kulturowa*, red. M. Guzewicz, S. Steuden, P. Brudek, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015.

²¹⁶ Zob. M. Sygit, *Zdrowie publiczne*, wyd. 2, Kraków: Wolters Kluwer Polska 2017; *Zdrowie publiczne*, red. A. Horoch, T.B. Kulik, A. Pacian, Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL 2015; *Strategiczne kierunki rozwoju systemu ochrony zdrowia w Polsce. Wyniki ogólnonarodowej debaty o kierunkach zmian w ochronie zdrowia, Dokument podsumowujący*, red. P. Czauderna i in., Warszawa, sierpień 2019, http://oipip.elblag.pl/wp-content/uploads/2019/07/Wsp%C3%B3lnie-dla-zdrowia_dokument-podsumowuj%C4%85cy.pdf [dostęp: 22.11.2021].

²¹⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w kościele Świętego Krzyża*, Warszawa, 13.06.1987. Por. B. Klimczak, *Aksjologiczne uwikłanie ekonomii*, „*Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym*” 17(2014), nr 1, s. 9–21.

²¹⁸ Według Piotra Sztompki kapitał społeczny ma wspierać poczucie wspólnoty, kształtować tożsamość społeczną, a na płaszczyźnie gospodarczej wzmacniać efektywność, np. w zakresie kooperacji czy innowacyjności, a nawet służyć obniżeniu kosztów transakcyjnych (*Kapitał społeczny. Teoria przestrzeni międzyludzkiej*, Kraków: Znak 2016).

²¹⁹ Por. S. Fel, Ł. Marczak, *Powstanie i status zasady zrównoważonego rozwoju*, „*Roczniki Nauk Społecznych*” 8(2016), nr 2, s. 185–205; A. Ganowicz-Bączyk, *Ekonomia w służbie zrównoważonego rozwoju*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 11(2013), nr 1, s. 29–45; H. Rogall, *Ekonomia zrównoważonego rozwoju. Teoria i praktyka*, tłum. J. Gilewicz, Poznań: Zysk i S-ka

zjawisko geopolityczne i kulturowe". Przedstawiając model i realia „społecznej gospodarki rynkowej” nie zamyka się oczu na obecne także w najbogatszych krajach i regionach świata „ubóstwo i wykluczenie społeczne”, stanowiące nieustanne wyzwanie nie tylko dla sumień chrześcijańskich.

Tak często wskazywana w niniejszej „Przedmowie”, ale i w wielu miejscach niniejszego tomu dramatyczność współczesnych realiów życia społecznego, zagrażających samym podstawom ludzkiej egzystencji, powinna zachęcać do szacunku i ochrony tradycyjnych standardów kulturowo-społecznych, inspirowanych kulturą chrześcijańską, wykorzystującą klasycznie pojętą filozofię. Takie stanowisko nie wydaje się przejawem „resentymentalnego tradycjonalizmu”, ale raczej – jak to ujmuje Tomasz Merta w recenzji książki Marka Cichockiego *Ciągłość i zmiana. Czy konserwatyzm może nie być rewolucyjny?*²²⁰ – „konserwatyzmu afirmatywnego”, który

może okazać się całkiem użytecznym wynalazkiem, jeśli tylko uznać go nie za samoznający się byt teoretyczny, ale za dyrektywę wskazującą, czego powinien unikać kierujący się cnotą roztropności konserwatysta. Powinien więc unikać totalnej negacji rzeczywistości i apokaliptycznego tonu, skoncentrować się raczej na małym niż wielkim, nie wieszczyć apokalipsy, lecz szukać praktycznych rozwiązań konkretnych spraw. Nie powinien odrzucać teraźniejszości na rzecz arkadyjskiej przeszłości, lecz wszystkie wysiłki skoncentrować na tym, by ewoluowała ona w stronę, którą uważa za bardziej godną pochwały. Konserwatyzm zakłada więc przynajmniej elementarne zaufanie do tego, co jest, dlatego też konserwatyści nie mogą być wiecznymi kontestatorami i buntownikami, muszą ćwiczyć się w trudnej sztuce czynienia rozróżnień, by oddzielić to, co dobre i pożyteczne, od tego, co złe i nieużyteczne²²¹.

W tej perspektywie, jak w adhortacji *Evangelii gaudium* zauważa papież Franciszek, także autentyczna wiara chrześcijańska, „która nie jest nigdy wygodna ani indywidualistyczna”, wymaga „zawsze głębokiego pragnienia

2011; A. Makarewicz-Marcinkiewicz, *Determinanty społecznej polityki zrównoważonego rozwoju: syndykalizm, społeczna odpowiedzialność biznesu, ograniczony wzrost gospodarczy*, Poznań: Uniwersytet Przyrodniczy 2014.

²²⁰ M. Cichocki, *Ciągłość i zmiana. Czy konserwatyzm może nie być rewolucyjny?*, Warszawa: Biblioteka Więzi 1999.

²²¹ T. Merta, *Przytakiwanie istnieniu*, „Kwartalnik Konserwatywny” 1999, nr 5, s. 156; przedruk w internetowym wydaniu „Teologii Politycznej”: <https://teologiapolityczna.pl/tomasz-merta-przytakiwanie-istnieniu> [dostęp: 9.11.2021]. Por. tenże, *Nieodczuwalność konserwatyzmu. Pisma wybrane*, wybór tekstów T. Stefanek, red. M. Bartyzel, M. Dembińska, Warszawa: Teologia Polityczna, Muzeum Historii Polski w Warszawie 2012; *Religia i konserwatyzm: sprzymierzeńcy czy konkurenci?*, red. P. Mazurkiewicz, S.M. Sowiński, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 2004.

zmiany świata, przekazania wartości, zostawienia czegoś dobrego po sobie na ziemi”²²². Stąd wielki Prymas Wyszyński wołał:

Świat oczekuje innych, lepszych ludzi, lepszych od nas i lepszych od tych, co sami uważają się za lepszych od nas, i zapowiadają nieustannie jakichś nowych, lepszych ludzi! O, doprawdy, z jakim utęsknieniem całe stworzenie oczekuje innych ludzi! Oczekuje nie tyle zmiany ustrojów, ile odmiany ludzkich serc, aby ludzie byli lepsi, aby mieli oblicze Boże, twarze ludzkie, aby byli podobni do ludzi Bożych, aby odbiło się na nich światło oblicza Pańskiego. Tego oczekuje całe stworzenie. Czeką z tęsknotą na... człowieka [...]. To jest cała „polityka” Kościoła. Nie masz innej! Jest ta jedna: aby w rodzinie, narodzie, państwie kształtował się człowiek, o którym, nawet gdyby został sponiewierany, można było jeszcze powiedzieć, jak o ubiczowanym Chrystusie: oto człowiek. Dla nowego tysiąclecia wołamy właśnie o takiego człowieka!²²³

Redaktorzy

* * *

Niniejszym tomem edycja serii *Dydaktyka Filozofii* dobiega szczęśliwego końca, dlatego jako redaktor tej serii chciałbym serdecznie podziękować Szanownym Osobom i Instytucjom, bez których życzliwości i pomocy nie byłoby to możliwe. Bardzo dziękuję Państwu Autorom i Państwu Recenzentom, którzy bezinteresownie, bez choćby symbolicznego honorarium zechcieli przygotować znakomite, a nierzadko i niestandardowo obszerne teksty, niektórzy Autorzy nawet po kilka tekstów. Bardzo dziękuję Państwu Współredaktorom tomów za zaszczytną dla mnie współpracę, wymienię chronologicznie Państwa Profesorów: ks. Dariusza Dąbka, Justynę Herdę, Marcina Tkaczaka OFMConv i Monikę Walczak, których twórczy wkład w odpowiednie tomy serii jest nie do przecenienia. Serdecznie dziękuję Pani Doktor Annie Starościc, z którą miałem zaszczyt i przyjemność pracować przy serii już od trzeciego tomu, bez której mądrości, sprawności i delikatności w komunikacji

²²² Franciszek, *Evangelii gaudium*, nr 183.

²²³ S. Wyszyński, *Wołamy o „nowych ludzi plemię” dla stolicy i Polski*, Warszawa, 26 czerwca 1966 r., w: tegoż, *Nauczanie społeczne, 1946–1981*, Warszawa: ODiSS 1990, s. 287–290. Zob. R. Łatka, *Działalność i nauczanie społeczne prymasa Stefana Wyszyńskiego (1948–1981)*, „Myśl Polityczna” 2020, nr 4, s. 33–56. Por. S. Wyszyński, *Chrześcijańska doktryna społeczna*, red. M. Wódka, S. Fel, Lublin: Wydawnictwo KUL 2020; *Prymas Wyszyński a Niepodległa. Narod – patriotyzm – państwo w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia*, red. E.K. Czackowska, R. Łatka, Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, Wydawnictwo Naukowe UKSW 2019; *Kardynał Stefan Wyszyński (1901–1981). Myśl społeczna*, red. S. Fel, M. Wódka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017; R. Ficek, *Zaangażowanie chrześcijan w życie publiczne w kontekście nauczania kardynała Stefana Wyszyńskiego prymasa Polski*, Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium 2020.

z Autorami, a nade wszystko bez Jej bezinteresownej pracowitości nie udałoby się tego ciągu obszernych przecież publikacji – bo to przecież 12 tomów, ale w praktyce 22 wolumeny o łącznej objętości 12 tys. stron druku o formacie B5 – doprowadzić do szczęśliwego zwieńczenia niniejszym tomem.

Dziękuję Wydawnictwu KUL za wieloletnią efektywną i życzliwą współpracę, zwłaszcza że Wydawnictwo nie wymagało od redaktora wygórowanych opłat za kolejne tomy serii. Miało to niebagatelne znaczenie, bo serię wydawałem bez jakichkolwiek grantów państwowych, jedynie przy wsparciu Wydziału Filozofii KUL, za co Wydziałowi składam najserdeczniejsze podziękowania, gdyż bez tej pomocy publikacja tak rozbudowanej edycji nie byłaby możliwa. Bardzo dziękuję Pani Redaktor Lucynie Górnej za adiustację wszystkich tomów – Jej rzetelność, ale i elastyczność ułatwiła współpracę z Autorami. Państwu Janowi Słowińskiemu, Teresie Myśliwiec, a zwłaszcza Adamowi Niezbeckiemu i Jarosławowi Bieleckiemu dziękuję za sprawne i cierpliwe opracowanie komputerowe, także za nanoszenie licznych poprawek w czasie korekty. Podobnie dziękuję Pani Agnieszce Gawryszuk za projekt okładki i stron tytułowych, jak żartowałem – według najlepszych „oszczędnie kalwińskich wzorów holenderskich wydawnictw”. Dziękuję też Panu Doktorowi Andrzejowi Zykubkowi za wieloletnią promocję serii na stronie internetowej Wydziału.

Wiedzę o osobistych radościach i trudnościach związanych z edycją serii pozostawiam Bożej Opatrzności. Pozwolę sobie tylko wyrazić nadzieję, że *Dydaktyka Filozofii* wpisuje się w zadania, jakie winien urzeczywistniać już stuletni KUL wobec postępującej sekularyzacji kultury i życia społecznego, zwłaszcza odrywania wolności od prawdy, co wymaga podjęcia „nowej ewangelizacji”. Jej wyrazem – jak to celnie ujął Stefan Sawicki podczas Światowego Zjazdu Absolwentów KUL 8 czerwca 2018 r. – ma być nade wszystko „preferowanie i podejmowanie takich naukowych prac i działań, których wyniki ważne byłyby obecnie zarówno dla Kościoła, jak i dla współczesnej kultury. Szerokości horyzontów i innowacyjności tych prac powinna sprzyjać – jako inspiracja – chrześcijańska świadomość badaczy”²²⁴. Tym bardziej, by – jak wspominał ks. Idziego Radziszewskiego, charyzmatycznego założyciela KUL, bp lubelski Marian Fulman – „życia nie żałować dla wielkich dzieł i dla zrealizowania myśli Bożej między ludźmi”²²⁵.

ks. Stanisław Janeczek, redaktor serii

²²⁴ S. Sawicki, *100 lat uniwersytetu katolickiego w Lublinie – zamierzenia i wyzwania*, „Przegląd Uniwersytecki” 2018, nr 4–5(174–175), s. 20.

²²⁵ M. Fulman, *Śp. ks. rektor Idziego Radziszewski – ozdoba i pochodnia kleru polskiego*, w: *Rektorowi KUL. W 90. rocznicę śmierci ks. Idziego Radziszewskiego*, red. S. Janeczek, M. Krupa, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, s. 150.