

Astrid Męczkowska, *Podmiot i pedagogika: od oświeceniowej utopii do pokrytycznej dekonstrukcji*, Wydawnictwa Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2006, ss. 230.

„Lecz kim ja jestem i jakim prawem
osądzam te rzeczy, i kto określa moje sądy?”

J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*

Zainspirowany książką Astrid Męczkowskiej dotyczącą ewolucji rozumienia podmiotu w nowożytnej filozofii i pedagogice, chciałbym na wstępie opisać osobiste wrażenie, jakie wywarła na mnie jej lektura. Dla jasności wywodów wskażę jednak od razu, jakie rodzaje podmiotu wyróżniła autorka. Po pierwsze, pisze ona o Podmiocie przez wielkie P, dodając, że „zapis ten (...) stosowany jest jedynie tam, gdzie dokonuję [tj. autorka – dop. D.S.] personifikacji oświeceniowej – «uwznioślonej» koncepcji podmiotu” (s. 14). Po drugie, występuje podmiot pisany przez małe p, który w przeciwieństwie do wymienionego poprzednio „bohatera Oświecenia” (tamże), wyraża „«codzienną» formułę” (tamże) albo „«podmiot» w znaczeniu zwyczajowym” (s. 15). Na podstawie tych ustaleń Męczkowska w trzeciej i ostatniej części swojej pracy konfrontuje ze sobą dwie koncepcje, a mianowicie przekreślonego „Wielkiego Podmiotu” i „podmiotu małego” (s. 199). Mam nadzieję, że te wyjaśnienia pomogą w opisie nie tylko struktury, którą zajmuję się w drugiej części tej recenzji, lecz także toku wywodu w zapowiedzianym wcześniej osobistym wrażeniu lekturowym.

Rozprawa naukowa – jak zresztą każda praca literacka – musi mieć swój podmiot. W dziele naukowym jest nim zazwyczaj sam autor. Za sztuczną trzeba uznać konstrukcję, w której naukowiec ucieka się do wykreowania postaci narratora czy podmiotu literackiego wygłaszającego za niego, a więc niejako z drugiej ręki, to, co myśli. Klasycznym przykładem tego drugiego sposobu podejścia do rzeczy jest rozprawa Jeana-Jacques’a Rousseau pt. *Emil, czyli o wychowaniu*.

Inaczej niż w dziele literackim, w pracy o charakterze naukowym wymaga się od autora otwartości w prezentowaniu swoich poglądów. Dotyczy to oczywiście nie tylko treści prezentowanego przez niego stanowiska, lecz także zamiarów, intencji i wartości, które go ukształtowały¹. Nieskrępowanie w tym zakresie jest warunkiem uprawiania nauki i dążenia do prawdy. We współczesności odnosi się niekiedy wrażenie, że wszystko ma swoją legitymację z wyjątkiem prawdy. „Cóż to jest prawda?” (J 18,38) – powtarza za Piłatem wielu współczesnych „wagabundów”, „pielgrzymów”, „tułaczy” i sceptyków².

Autorka recenzowanej pozycji wyjawia wprost swój osobisty zamiar przyświecający jej przy tworzeniu. Choć intencja ta zostaje wyrażona dopiero pod koniec monografii, jej znaczenia nie da się przecenić. Wydaje mi się, że miała ona kluczowe znaczenie w całym procesie badawczym, z jednej strony nadając mu określony kierunek, z drugiej zaś – wyznaczając kryterium wyboru materiału i sposób jego interpretowania. Jakim zatem motywem kierowała się filozofka wychowania z Gdańska?

Męczkowska przyznaje, że pragnie przekonać czytelnika do przyjęcia tego samego punktu widzenia, z którego ona patrzy na rozwój relacji między pedagogiką a podmiotem w ciągu kilku ostatnich wieków (por. s. 111). Na kanwie tej wypowiedzi chciałbym zwrócić uwagę na być może drobny szczegół. Autorka nie przekonuje do swoich argumentów, lecz do afirmacji „słuszności wysuniętej (...) tezy” (tamże). A zatem spór o prawdę nie jest rozważaniem argumentów *pro* i *contra*, lecz wyborem takiej lub innej opcji. Innymi słowy: punkt widzenia (stanowisko) z góry determinuje

¹ Por. K.-O. Apel, *Hermeneutyczny wymiar nauki społecznej i jego normatywna podstawa*, tłum. z ang. B. Frydryczak, w: *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, red. K. Zamiara, CIA BOOKS, Poznań 1993-1994, s. 185-205.

² Por. Z. Bauman, *Moralne obowiązki, etyczne zasady*, tłum. z ang. J. Tokarska-Bakir, w: tenże, *Etyka nowoczesna*, PWN, Warszawa 1996, s. 44-50.

sposób myślenia i jego wyniki. Czyżby miało to oznaczać, że Męczkowska zaprasza nas tu do uznania za swoje bliżej niewyjaśnionych twierdzeń?

W tym przypadku z pewnością tak nie jest. Osobiście dostrzegam wiele momentów, w których autorka wprost wyraża swoją „irytację” z powodu trudności, jakie napotyka przy analizie niezwykle trudnego zagadnienia podmiotowości (por. s. 219). Wymownie świadczy to o tym, że ona sama nie była w stanie przewidzieć z góry, do jakich wniosków doprowadzą jej badania. Myślę, że jest to najlepszy dowód na szczerłość intencji autorki, co jest konieczne przy poszukiwaniu prawdy.

Moim zdaniem, wskazana przez autorkę chęć przekonania czytelnika do przyjęcia reprezentowanego przez nią punktu widzenia kryje w sobie jeszcze jedną myśl. Czytelnik nie tylko doświadcza jakby na własnej skórze ideologicznego piętna współczesnej nauki, lecz także zostaje zachęcony – świadomie czy nieświadomie – do krytycznego śledzenia rozwoju myśli. Jedno z pytań, które mi się nasunęło, dotyczyło tego, czy jestem Podmiotem pisany wielką literą, a więc owym zdezakwawionym produktem oświecenia, czy też małym podmiotem, będącym wytworem współczesnej dekonstrukcji filozofii? Nie mogłem się zgodzić ani z jednym, ani z drugim ujęciem. Czy autorka przemyślała możliwość zajęcia stanowiska jakby poza wyznaczonym przez siebie *continuum* między „Wielkim Podmiotem” a „podmiotem małym”?

Jak wynika z argumentacji Męczkowskiej, jest to sytuacja niemożliwa (więcej w tej sprawie nieco dalej). Ale przecież jej pogląd jest tylko propozycją skierowaną do czytelnika, który po samodzielnym rozważeniu problemu może przyjąć zupełnie inne rozstrzygnięcie. Odebranie mu tej możliwości oznaczałoby pozbawienie go zdolności i prawa do własnej, a więc krytycznej refleksji. Ludwig Wittgenstein wskazał bowiem jej nieredukowalną podstawę, pytając: „Czym jest związek między nazwą i tym, co nazwane? – Właśnie, *czym?* (...) Wiąże się to z ujęciem nazywania jako pewnego, by tak rzec, tajemniczego zjawiska. Nazywanie jawi się nam jako osobliwy związek słowa z przedmiotem”³. Warto się na chwilę zatrzymać, aby rozważyć ten ciekawy związek.

Dla Wittgensteina akty myślenia są osadzone w płaszczyźnie ontycznej, która nie jest tożsama z poznaniem. Jeśliby tak nie było, to nie miałoby sensu apelowanie przez Męczkowską do czytelnika, aby się z nią zgodził (poza przypadkiem indoktrynacji). Niewypowiedzianym założeniem jest tutaj bowiem możliwość spojrzenia przez podmiot na problem jakby od zewnątrz (tj. obiektywnie). Wittgensteinowski powrót do ontycznej (nie ontologicznej, czyli wykreowanej przez myślenie) bytowości warunkuje zarówno krytyczność namysłu, jak i broni wolną decyzję przed ideologizacją.

Osobiście sprzeciwiam się stanowisku autorki, która nie dopuszcza możliwości wyjścia poza oś: „Wielki Podmiot” – „podmiot mały”. Czy ma to oznaczać, że należę do zwolenników oświeceniowego mirażu podmiotowości? Moim zdaniem, przedstawiona przez Męczkowską alternatywa jest nieprawidłowa. Równocześnie, w tym miejscu, ukazuje się zdeformowane rozumienie krytyczności. Niektóre nurty pedagogiczne zawłaszczają sobie prawo do określenia „krytyczny”, jak gdyby bycie krytycznym zależało od zajęcia tego lub innego stanowiska, to jest krytycznego lub niekrytycznego. Czy nie powinno być jednak wprost przeciwnie: krytycznym jest się dopiero wówczas, gdy w danej sprawie dopuszcza się różne sposoby widzenia?

Po tej dość ogólnej refleksji przejdę do bardziej szczegółowego przedstawienia niewątpliwie interesującej i imponującej – jeżeli chodzi o wagę problemu i sposób jego prezentacji – książki Męczkowskiej.

Na początku, wymaga ponownego podkreślenia to, że autorka zawęza perspektywę patrzenia na podmiot. Z punktu widzenia pedagogiki chrześcijańskiej, która jak wiadomo operuje terminem „osoba” (łac. *suppositum*), można powiedzieć, że Męczkowska pogrąża się w „pułapce refleksji”⁴, którą myśl nowożytna zastawiła na samą siebie. Do takiego stwierdzenia dociera się oczywiście nie tylko na gruncie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, która jest bliska piszącemu tę recenzję. Na

³ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. z niem. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2005, s. 30-32.

⁴ Określenie to pochodzi od Wojciecha Chudego. Por. W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.

przełomie XVIII i XIX wieku na to samo zwrócił uwagę Johann F. Herbart we wczesnym swoim piśmie filozoficznym pt. *Pierwszy problematyczny zarys teorii wiedzy (Erster problematischer Entwurf der Wissenslehre)*⁵. Wydaje się, że to właśnie jest powodem, dla którego Męczkowska utożsamia podmiot z podmiotowością, która jako kategoria pedagogiczna pojawiła się w kontekście oświeceniowej debaty na temat relacji człowiek – obywatel. Poza tym, wcześniejsze moje wywody przekonują, że ten zabieg – nazwę go uproszczeniem – nie jest jednak przypadkowy ani nieświadomy. Autorka – z niewiadomych dla mnie powodów – nie odnosi się do dziejów filozofii, a szczególnie do wciąż w niej dyskutowanego problemu podmiotu – od Arystotelesa do Kartezjusza. Co więcej, przerzuca nad tym okresem pomost myślowy, arbitralnie stawiając tezę: „Podmiot, umiejscawiany w roli bohatera nowoczesności, stanowi antropocentryczny odpowiednik podmiotu arystotelesowskiego (‘*ποσειμένον*’) jako bytu leżącego u podstawy [podkr. A.M.] wszelkich zjawisk” (s. 18). Co prawda, na tak określonym fundamencie podmiot może wydawać się ciągle taki sam, jak sugestywnie dowodzi autorka, jednak w rzeczywistości nie jest on już ten sam.

Zakładając tożsamość podmiotu w zapoczątkowanym przez oświecenie „pedagogicznym dyskursie podmiotowości” (s. 12-13), Męczkowska w pierwszym rozdziale swojej monografii rekonstruuje narodziny Podmiotu pisanego przez wielkie P, w następnych zaś dwóch prowadzi czytelnika przez dwudziestowieczną debatę filozoficzną w tej sprawie, którą doprowadza aż do współczesności, zwracając szczególną uwagę na „peregrynację podmiotu» w pedagogice” (s. 12). W wędrowce tej autorka ukazuje jej zdaniem rzeczywistą historię emancypacji podmiotu spod oświeceniowego mirażu wolności. Czy nie powinno budzić jednak zastanowienia to, że u kresu owej „pielgrzymki” Męczkowska dość bezradnie konstatuje, że „dokonując zakwestionowania oświeceniowej formuły podmiotowości, pedagogika nie musi porzucać swych emancypacyjnych ambicji [podkr. A.M.]”⁶. Mówiąc inaczej: postawiony na początku opracowania postulat emancypacyjnego charakteru pedagogiki zmusza do poszukiwania tego, kogo (podmiotu) można poddać emancypacji. Odkrycie tej konieczności naprowadza autorkę na myśl, że: „Potrzebujemy (...) *Podmiotu Wielkiego* jako idei regulatywnej, nie zaś opisowej bądź konstytutywnej. Potrzebujemy również rozpoznania własnych ograniczeń w obrazie *podmiotu małego*, po to, by świadomość naszych granic stanowiła wyzwanie do ich przekraczania” (s. 220).

To uwikłanie, które dostrzegła autorka pod koniec swoich rozważań, można interpretować w różnorodny sposób. Po pierwsze, w świetle wspomnianej powyżej koncepcji „pułapki refleksji”. Po drugie zaś, i wydaje mi się, że jest to sposób bliższy pedagogom, w odniesieniu do rozróżnienia, które niestety znowu umknęło uwadze autorki. Chodzi mi o różnicę między podmiotem a właściwą tylko człowiekowi zdolnością do samodoskonalenia. Zdolność tę Rousseau nazwał *perfectibilité*⁷. Wprawdzie Męczkowska trafia na jej ślad przy okazji analizy Herbartowskiego terminu *Bildung* (kształcenie), ale nie odczytuje jej prawidłowo. W jej ujęciu ogranicza się ona do „założenia o możliwości *ukształcania* osobowości dziecka za pomocą behawioralnych środków” (s. 85). Ze zrozumiałych powodów wzbudza to w autorce zdecydowaną negację (por. s. 201). Niezrozumiały jest wszakże wniosek, który Męczkowska zdaje się wyciągać ze sprzeciwu wobec teorii urabiania podmiotu. Wniosek ten podaje ona w sformułowaniu pochodzącym od Andrei Folkierskiej. Zdaniem tej ostatniej „[p]edagogika rozumiana jako nauka o wychowaniu porusza się z konieczności zawsze w takiej perspektywie, w której podmiot [podkr. A.F.] wychowania w postaci podmiotu wychowywanego jest już z góry dany, jest wyjściową przesłanką takich czy innych teorii wychowania (...) Podmiot, będący zarazem przedmiotem wychowania, jest już tu dany, gotowy” (cyt. za Męczkowską, s. 110).

⁵ Zob. J.F. Herbart, *Pierwszy problematyczny zarys teorii wiedzy*, tłum. z j. niem. D. Stępkowski, <<http://www.herbart.pl/03/pdf/pierwszy.pdf>>, (data dostępu: 15.11.2008).

⁶ W cytacie przestawiłem kolejność zdań [D.S.].

⁷ Por. D. Benner, F. Brüggen, *Bildsamkeit/Bildung*, w: *Wörterbuch der Pädagogik*, red. D. Benner, J. Oelkers, Beltz Verlag, Weinheim und Basel 2004, s. 174.

Zakładając, że autorka rozprawy z życzliwością spojrzy na niniejsze wywody, można stwierdzić, że sama przekonała się o niesłuszności swojej wyjściowej hipotezy o gotowości, zupełności czy doskonałości podmiotu. To wprowadza nas w paradoks myślenia pedagogicznego, na który zwraca uwagę Dietrich Benner odnośnie do pojęcia *praxis*⁸. Z jednej strony oczywiste jest, że dziecko potrzebuje troski wychowawczej (nie jest więc „gotowe”, jak chciałaby tego Folkierska), z drugiej natomiast oddziaływania wychowawcze mają swój kres nie tylko czasowy (zazwyczaj jest nim osiągnięcie pełnoletniości), lecz – co jest o wiele ważniejsze – kres wyznaczony przez podmiot podlegający wychowaniu. W świetle ostatniego spostrzeżenia zewnętrzne oddziaływania wychowawcze mogą dokonywać się tylko jako zachęta do własnej aktywności samego zainteresowanego (podmiotu). Warunkiem ich możliwości jest jednak zdolność do doskonalenia, na którą wskazano powyżej. Nie można jej jednak stawiać na równi – jak to niestety czyni Męczkowska – z podmiotem. Czym innym jest bowiem podmiotowa możliwość kształtowania (siebie), a czym innym podmiot jako taki. Wydaje się, że tę różnicę eksponuje się najwyraźniej w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, która właśnie z tego powodu naraża się niejednokrotnie na zarzut niepedagogiczności.

„«[P]edagogiczna wędrówka» idei podmiotu” (s. 12), której przewodzi Męczkowska, rozpoczyna się w oświeceniu i dociera aż do współczesności. W niezwykle sugestywny sposób kierunek drogi i stacje postojowe określają tytuły poszczególnych części rozprawy. Rzecz rozpoczyna się od oświecenia, w którego świetle ukazuje się „Podmiot – bohater nowoczesności” (część I). Rekonstrukcji oświeceniowego ideału podmiotu autorka dokonała w nawiązaniu do myśli filozoficznej Kartezjusza, Kanta i Hegła (rozdział 1). Na tej podstawie w drugim i trzecim rozdziale tej części wydobyła cechy charakterystyczne idei Podmiotu, przygotowując niejako grunt pod analizę jego transpozycji na grunt pedagogiki. Cztery rozdziały pierwszej części przedstawia obecność oświeceniowego ideału podmiotowości w myśli pedagogicznej Jeana-Jacques’a Rousseau, Johanna Friedricha Herbarta, Sergiusza Hessena i przedstawiciela polskiej pedagogiki socjalistycznej – Heliodora Muszyńskiego. Mimo różnic, zdaniem autorki, w przedstawionych stanowiskach można dostrzec dużą koherencję. Wyjaśnienia tego należy moim zdaniem doszukiwać się wyłącznie w wyjściowej koncepcji podmiotu autorki.

W drugiej części monografii poddano analizie proces upadku i odrodzenia oświeceniowego Podmiotu. Śledząc ewolucję dyskursu filozoficznego w tej sprawie, Męczkowska rozpoczyna wywód od prezentacji tendencji, które pojawiły się po II wojnie światowej w kontekście krytyki społeczeństwa kapitalistycznego zgłaszanej przez przedstawicieli szkoły frankfurckiej: Herberta Marcusego, Theodora Adorna, Maxa Horkheimera i Jurgena Habermasa (rozdział 1). Na tym tle, w kolejnym rozdziale, autorka śledzi przemiany, do jakich doprowadziły koncepcje wyżej wspomnianych myślicieli na polu pedagogiki. Znamienny jest tytuł tego rozdziału: „Zdrada pedagogicznego Rozumu” (s. 130). W trzecim rozdziale Męczkowska w dwóch perspektywach – filozoficznej i pedagogicznej – analizuje zjawisko: „Sanacja pedagogicznego Rozumu: ożywienie dyskursu podmiotowości w filozofii i pedagogice schyłku XX wieku” (s. 144). Do nurtu sanacyjnego zalicza się w czwartym rozdziale pedagogikę transformacji, która zdominowała polski dyskurs pedagogiczny na przełomie XX i XXI wieku.

Ostatnia część rozprawy zatytułowana „W poszukiwaniu nowej formuły podmiotowości” ma w zamierzeniu Męczkowskiej przedstawić konstruktywną propozycję rozstrzygnięcia kwestii podmiotu. Temu celowi podporządkowane są rozważania zarówno pierwszego rozdziału, w których autorka śledzi proces dekonstrukcji Podmiotu w filozofii, jak i drugiego, prezentującego próby nowego odczytania znaczenia podmiotu w wychowaniu. Trzeci i ostatni rozdział pracy należy odczytywać jako *plaidoyer* za przyjęciem „podmiotu małego” jako bohatera współczesnego dyskursu

⁸ Por. D. Benner, *Pedagogika ogólna*, w: *Pedagogika*, red. B. Śliwerski, t. 1: *Podstawy nauk o wychowaniu*, Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne, Gdańsk 2006, s. 128.

podmiotowości w pedagogice. Mimo kontrowersyjności przedstawionego punktu widzenia, monografia Męczkowskiej wnosi cenny wkład w dyskusję na trudny i wciąż nierozstrzygnięty temat.

Ks. Dariusz Stępkowski SDB
UKSW Warszawa

Janusz Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, ss. 227.

Jeszcze do niedawna za niepodważalną uważano tezę, według której społeczeństwo zsekularyzowane albo „postsekularne”, jak pisze Jürgen Habermas⁹, miało być logiczną konsekwencją procesu modernizacji zapoczątkowanego przez nowożytny przełom w nauce. Zgodnie z tym sekularyzacja, czyli zeświecczenie¹⁰, wydawała się próbą nie do uniknięcia, której musi poddać się każda religia w (po)nowoczesnym świecie. Ten dość szeroko rozpowszechniony model liniowego przejścia od obecności religii w społeczeństwie do jej całkowitego zaniku stał się od końca XX wieku przedmiotem krytyki nie tylko ze strony socjologów religii. Jak zgodnie przyznają Jürgen Habermas i Joseph Ratzinger, dotychczasowy sposób patrzenia na fenomen wiary wymaga gruntownej rewizji i uznania jego swoistości¹¹.

Recenzowana książka Janusza Mariańskiego wpisuje się w powyższy nurt i jest próbą nowego odczytania miejsca religii we współczesności. Autor nie podsuwa jednak żadnych gotowych odpowiedzi. Wprowadza raczej w komplikację i niuanse pola religijnego (por. s. 17), którym zajmuje się zawodowo od ponad czterdziestu lat. Mariański nie tai bynajmniej swoich osobistych preferencji, jednak chodzi mu przede wszystkim o rzeczowe rozważenie problemu.

Temu celowi właśnie służą dwa spośród trzech rozdziałów, z których składa się opracowanie. W pierwszym autor rekonstruuje model sekularyzacji, którym posługiwano się dotychczas przy wyjaśnianiu zmian zachodzących w religijności. Jak podkreśla profesor socjologii z Lublina, model ten był wytworem oświeceniowej ideologii sekularyzmu i służył przede wszystkim wzmocnieniu przekonania o nieuchronnym końcu wiary religijnej i zastąpieniu jej przez racjonalność naukowo-techniczną (por. s. 23).

Porównując się na amerykańskiego badacza Joségo Casanovę, socjolog religii z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II demaskuje klasyczną teorię sekularyzacji jako pewnego rodzaju hybrydę. Jego zdaniem „to, co uchodzi za jedną teorię sekularyzacji, składa się w istocie z trzech koncepcji: sekularyzacji jako schyłku religii, zróżnicowania społecznego i prywatyzacji” (s. 44). Na tej podstawie stara się on przeanalizować każdy z elementów składowych osobno, co niestety okazuje się wprost niemożliwe, gdyż wymienione koncepcje nakładają się na siebie i wzajemnie warunkują.

Sekularyzacja, rozumiana jako schyłek religii, skupia na sobie najwięcej uwagi Mariańskiego. Autor przedstawia argumenty, które mają za zadanie skłonić czytelnika do poszerzenia perspektywy patrzenia na proces sekularyzacji. Dlatego rozpoczyna od wysłuchania strony bezpośrednio zainteresowanej sprawą, mianowicie teologii. Z punktu widzenia katolickiej nauki o Bogu mówi się o teologii sekularyzacji, która „wiąże się z właściwie rozumianą autonomią człowieka w sprawach doczesnych, zapewniającą rzeczom stworzonym i społecznościom ludzkim ich własne prawa i wartości, które człowiek powinien stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować” (s. 25). To skłania lubelskiego uczonego do postawienia tezy, że współcześnie mamy do czynienia z przejściem

⁹ Por. J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. z j. niem. M. Łukaszewicz, Znak 54(2002)9, s. 10.

¹⁰ Łac. *saecularis* – świecki.

¹¹ Por. J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005.

„od dominacji teorii sekularyzacji do jej zakwestionowania” (s. 34). Dla jej poparcia sięga po argumenty pochodzące z dwóch źródeł. Po pierwsze, są to alternatywne modele teoretyczne, które konstruują niektórzy przeciwnicy sekularyzacji. Postulują oni konieczność uzupełnienia jej twierzeń o inne ujęcia paradygmatyczne, takie jak teorie: indywidualizacji, desekularyzacji, repywatyzacji czy ewangelizacji (por. s. 34-48). Drugim źródłem są dane statystyczne uzyskane w narodowych i międzynarodowych badaniach na temat religijności Europejczyków (por. s. 49-72). Nie wchodząc w szczegóły, można stwierdzić, że dowodzą one złożoności przemian, jakie następują we współczesnej religijności. Na ich tle renesans religii wynika z jej rehabilitacji, która dokonuje się w niektórych społeczeństwach europejskich.

Unikając uproszczeń i nadmiernego optymizmu, Mariański w drugim rozdziale swojego studium przedstawia obraz procesu „desekularyzacji w nowoczesnym świecie” (s. 77), który jego zdaniem składa się z dwóch wątków zasadniczych. Każdemu z nich poświęca osobny podrozdział. Pierwszym jest fragmentaryzacja religii i Kościoła (por. s. 81-108), drugim natomiast indywidualizacja wiary (por. s. 109-116). Zamiast dokonać podsumowania, w trzecim podrozdziale lubelski socjolog skupia uwagę na religijności pozakościelnej i zindywidualizowanej (por. s. 117-127). Stanowisko zajmowane przez niego odnośnie do wskazanych tendencji dobrze wyraża przykład, który podaje on przy omawianiu modnej obecnie religijności postmodernistycznej: „Fryderyk Wielki w 1740 roku na marginesie pytań skierowanych do niego w związku z istnieniem szkół rzymskokatolickich w Berlinie napisał: «W moim kraju każdy musi stawać się świętym na swój sposób»” (s. 126). Zdaniem Mariańskiego w ten sposób nie tylko uzasadniono prawo każdego człowieka do poszukiwania na własną rękę odpowiadającej mu religii, lecz także ustalono miejsce religii w rzeczywistości społecznej. Odnosząc to do czasów współczesnych, autor stwierdza: „Tak rozumiana sekularyzacja religii, którą można by nazwać postmodernistyczną, nie musi oznaczać utraty poczucia Transcendencji, nawet w odniesieniu do społecznie nieokreślonej religijności” (s. 116).

Wbrew pozorom, takie podejście nie sprawia, że autor nie dostrzega niebezpieczeństw wynikających z rozwoju (post)nowoczesnych form życia religijnego. „Z punktu widzenia Kościoła jawi się ważny problem: z jednej strony konieczność kształtowania zindywidualizowanej religijności jako religijności osobowej (personalizacja) i z drugiej strony przekształcenia jej w religijność wspólnotową (socjalizacja w Kościele, «eklezjalizacja»). Realizacja obydwu wyzwań (...) nie jest bynajmniej łatwa. Nie istnieje w tych sprawach metoda szybkich zmian, wprowadzająca konsolidację i harmonizowanie «fragmentaryzowanych» składników Kościoła w dobrze zintegrowaną całość” (tamże). W tych warunkach jedynym wyjściem jest – zdaniem Mariańskiego – zrozumienie mechanizmów (de)sekularyzacji i poszukiwanie nowych form obecności religii w społeczeństwie, które mogą rozwiązać wskazane dylematy.

W tym właśnie kierunku zmierzają rozważania przedstawione w trzecim i ostatnim rozdziale książki Mariańskiego. Wprawdzie autor nie rozstrzyga pytania postawionego w tytule: „Globalizacja i religia – sprzymierzeńcy czy konkurenci?” (s. 133), jednak przytacza wiele argumentów za podjęciem dialogu ze światem, który globalnie się przekształca. Co więcej, zachęca do odważnego rozpoczęcia procesu swoistej globalizacji religii (por. s. 137-138). Chodziłoby w nim przede wszystkim o to, aby dla dobra ludzkości wydobyć i połączyć ze sobą wszystkie pozytywne elementy istniejące, ale rozproszone w różnych religiach. Uzyskany na tej drodze „etos światowy” (s. 165) mógłby stać się platformą obecności wiary w życiu współczesnych społeczeństw (por. s. 165-178).

Odnosnie do „etosu świata” Hansa Künga, do którego nawiązuje Mariański, słusznie przed kilkoma laty zauważył Ratzinger, że: „W procesie spotkania i wzajemnego przenikania się kultur oczywistości etyczne, które do tej pory odgrywały fundamentalną rolę, zostały w znacznej mierze zniszczone. A zatem, pytanie: czym właściwie jest dobro (...) i dlaczego należy je czynić, nawet za

cenę poniesienia osobistej straty, to podstawowe pytanie [moralności – dop. D.S.] pozostaje wciąż bez odpowiedzi¹².

W świetle zacytowanej wypowiedzi obecnego papieża Benedykta XVI traci na atrakcyjności wezwanie Mariańskiego, który pod koniec swoich rozważań postuluje: „Potrzebny jest nowy wymiar ekumenizmu, tj. między ludźmi niereligijnymi (lub ateistami) i ludźmi religijnymi. Potrzebne jest budowanie mostów z sekularyzowanym światem, a nawet dialog z wojującym laicyzmem i sekularyzmem” (s. 181). Precyzując, czym miałyby być ów „ekumenizm”, lubelski socjolog religii paradoksalnie odwołuje się do pewnej wypowiedzi Ratzingera. Mariański pisze: „Taki ekumeniczny dialog zakłada «poszanowanie dla rzeczy, które dla innych są święte, przy czym chodzi szczególnie o szacunek dla świętości w sensie najwyższym, czyli dla Boga; wolno zakładać, że spotkamy się z tą postawą także u kogoś, kto nie jest w stanie w Boga uwierzyć. Gdy ten szacunek zostaje naruszony, w społeczeństwie ginie coś bardzo istotnego. U nas, dzięki Bogu, karom podlega znieważenie wiary Izraela, właściwego dla niej obrazu Boga, oraz wielkich przywódców tej religii. Karze podlega również człowiek znieważający Koran i religijne przekonania islamu. Gdy zaś idzie o Chrystusa i o to, co jest święte dla chrześcijan, lansuje się wolność opinii jako najwyższe dobro, którego ograniczanie byłoby zagrożeniem, a nawet zburzeniem tolerancji i wolności w ogóle. A przecież wolność poglądów ma swoje granice właśnie w tym, że nie wolno naruszać czci i godności drugiego człowieka; nie jest ona wolnością do głoszenia fałszu i deptania ludzkich praw»” (s. 181).

Pomijając wyrażoną tutaj apologię chrześcijaństwa, różnica, która niewątpliwie występuje między obydwoma ujęciami, tj. Mariańskiego i Ratzingera, wynika moim zdaniem z tego, że ten ostatni przyjmuje do wiadomości możliwość istnienia luk i przerw w tradycji religijnej, których nie da się w prosty sposób załatać czy jakoś inaczej połączyć. W tym miejscu uwidocznia się konieczność odniesienia do Bożej łaski w przekazie tradycji religijnej, która *de facto* jest jedynym źródłem autentycznej religijności. W przeciwieństwie do tego, Mariański rozpatruje kryzys religii i przesłanki świadczące o jej rewitalizacji w sposób *stricte* socjologiczny, a mianowicie jako określony fakt społeczny. Jeżeli zgodzimy się na to rozróżnienie, stanie się również jasne, dlaczego autor stawia nas przed następującą alternatywą: „Kościół katolicki (szerzej – chrześcijaństwo) we współczesnym świecie oscyluje (...) między pokusą fundamentalizmu i skłonnością do bycia «instancją usługową», zaspokajającą doraźne potrzeby swoich członków” (s. 194). Mając do wyboru albo „fundamentalizację” (tamże), albo „samosekularyzację” (tamże) Kościoła, Mariański wybiera trzecią możliwość: otwarcie na świat i poszukiwanie w nim „nowych, społecznych kształtów” (s. 196) dla wiary. Z pewnością my postąpilibyśmy podobnie, gdyby nie głos Ratzingera, który wskazuje na to, albo lepiej – na Tego, który naprawę scala świat.

Ks. Dariusz Stępkowski SDB
UKSW Warszawa

Dietrich Benner, *Edukacja jako kształcenie i kształtowanie*, wybór i przekład Dariusz Stępkowski SDB, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, ss. 192.

Czy współczesny Europejczyk potrzebuje kształcenia? Czy chce być kształtowany, czy pragnie, by go formowano? Twierdząca odpowiedź na te pytania wymaga jednocześnie zajęcia się zagadnieniem: w jaki sposób ma być ukształtowany? Kwestia ta nie dotyczy jedynie środków i sposobów kształcenia, lecz przede wszystkim odnosi się do celów. Jest w głównej mierze pytaniem: kogo chcemy wykształcić? Kogo chcemy uformować? Jest to pytanie o ideał wychowania

¹² J. Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, w: J. Habermas, J. Ratzinger, dz. cyt., s. 40.