Uniwersytet Szczeciński

Instytut Filozofii i Kognitywistyki

Antoni Torzewski

Chrześcijaństwo postmetafizyczne: religia wobec postulatu pluralizmu

Praca doktorska napisana pod kierunkiem:
prof. dr hab. Ireneusza Ziemińskiego

Szczecin 2025

Spis treści

Wstęp ***4***

Uwagi definicyjno-pojęciowe ***20***

1. Metafizyka **20**

2. Postmetafizyka **26**

2.1. Postmetafizyka a metafizyka i antymetafizyka 26
2.2. Postmetafizyka a posthistoria 29
2.3. Postmetafizyka a postmodernizm 30
2.4. Wstępne określenie postmetafizyki 33

3. Religia **35**

Rozdział 1 – Chrześcijaństwo metafizyczne ***46***

1.1. Doktryna **47**

1.2. Dążenia ujednolicające i totalizujące **57**

1.3. Przemoc **70**

Rozdział 2 – Postmetafizyczna pochwała pluralizmu ***88***

2.1. Praktyczna motywacja filozofii postmetafizycznej **88**

2.2. Wybrane koncepcje pluralizmu w filozofii postmetafizycznej **97**

2.2.1. Myśl słaba – pluralizm w filozofii Gianniego Vattima 97
2.2.2. Neopragmatyzm – pluralizm w filozofii Richarda Rorty'ego 108
2.2.3. Polimityczność – pluralizm w filozofii Odo Marquarda 120
2.2.4. Poróżnienie – pluralizm w filozofii Jean-Françoisa Lyotarda 131
2.2.5. Rozum transwersalny – pluralizm w filozofii Wolfganga Welscha 140

2.3. Postulat pluralizmu **151**

Rozdział 3 – Chrześcijaństwo postmetafizyczne ***158***

3.1. Tolerancja **159**

3.2. Pluralizm **178**

3.3. Sceptycyzm **194**

3.4. Sekularyzacja **216**

3.5. Śmierć Boga **236**

3.6. Miłość **254**

Rozdział 4 – Konsekwencje i trudności chrześcijaństwa postmetafizycznego ***273***

4.1. Konsekwencje chrześcijaństwa postmetafizycznego dla praktyki religijnej **274**

4.2. Status postmetafizycznego chrześcijaństwa **284**

4.3. Status przemocy na gruncie filozofii postmetafizycznej **298**

Zakończenie ***311***

Bibliografia ***319***

Streszczenie ***354***

Summary ***355***

Wstęp

„– Mówię o trudnych czasach dla Kościoła – zaznaczył ksiądz Granciszek – I dla prawdziwej wiary. Albowiem pleni się, pleni kąkol herezji. Spotkasz kogo, pozdrowi cię w imię Boże, a nie zgadniesz, czy nie kacerz. Mówiliście coś rabbi?

– Kochaj bliźniego – zamruczał Hiram ben Eliezer, nie wiada, czy nie przez sen. – Prorok Eliasz objawić się może z każdą twarzą.

– Ot – lekceważąco machnął ręką ksiądz Filip. – Żydowska filozofia. A ja mówię: czujność i praca, czujność, praca i modlitwa. Albowiem drży i chwieje się Piotrowa opoka. Pleni, pleni się dokoła kąkol herezji.

– To – Urban Horn wstrzymał konia, by jechać tuż obok wozu – już mówiliście, pater.

– A bo to i prawda – księdza Granciszka, wyglądało, całkiem odeszła senność. – Ile razy by nie powiadał, prawda. Szerzy się kacerstwo, mnoży apostazja. Jak grzyby po deszczu wyrastają fałszywi prorocy, gotowi fałszywymi swymi naukami Boży Zakon wykoślawiać. Zaprawdę, iście wieszczo pisał apostoł Paweł do Tymoteusza: 'Przyjdzie chwila, kiedy zdrowej nauki nie będą znosili, ale według własnych pożądań, ponieważ ich uszy świerzbią, będą sobie mnożyli nauczycieli. Będą się odwracali od słuchania prawdy, a obrócą się ku zmyślonym opowiadaniom'. I będą twierdzić, zmiłuj się Chryste, że w imię prawdy czynią to, co czynią.

– Wszystko na tym świecie – zauważył od niechcenia Urban Horn – odbywa się pod hasłem walki o prawdę. I choć zazwyczaj o bardzo różne prawdy chodzi, jedna prawda na tym korzysta. Ta prawdziwa"[1].

Powyższy fragment, napisany przez jednego z największych eksporterów polskiej kultury popularnej – Andrzeja Sapkowskiego – zawiera bardzo interesujące spostrzeżenie dotyczące związku prawdy, przemocy oraz wiary. Dwaj dyskutanci – ksiądz Filip oraz rycerz Urban Horn – uosabiają dwie różne postawy: ksiądz jest przekonany o tym, że poznał prawdę, że wie „jak się rzeczy mają" i (co uwidacznia się szczególnie w szerszym kontekście przywołanej rozmowy) że prawdę tę należy wprowadzać siłowo poprzez zwalczanie herezji. Rycerz natomiast przejawia nastawienie sceptyczne i zdystansowane, mówiąc o tym, że wszystko, czego dokonujemy motywowane jest „walką o prawdę"[2]. Ostatnie dwa zdania wypowiedziane przez Horna świadczą o pesymistycznej diagnozie rzeczywistości ludzkiej, w

[1] A. Sapkowski, *Narrenturm*, superNOWA, Warszawa 2002, s. 76-77.

[2] Inny tekst polskiej kultury – film *Dzień świra* w reżyserii Marka Koterskiego – również dobitnie ukazuje, jak różnego rodzaju opcje światopoglądowe roszczą sobie wyłączne prawo do prawdy; zarazem pokazując ich absurdalność i demaskując. Jeden z bohaterów na scenie politycznej, mówi: „Moja jest racja i to święta racja, bo nawet jak jest twoja, to moja jest mojsza niż twojsza, moja racja jest najmojsza" – M. Koterski, *Dzień Świra*, 2002.

której panuje swoisty kratyzm prawdy[3]. Oznacza to, że ze zbioru przekonań pretendujących do miana „prawdziwych", w istocie prawdziwe są te, które mają więcej „mocy". Moc ta zaś jest mierzalna i przejawiać się może przede wszystkim w postaci liczby wyznawców danej „prawdy" (albo w postaci jej „oczywistości", siły z jaką się narzuca itd.[4]).

Widzimy zatem, że idea prawdy wprost wiąże się tu z przemocą[5]. Co z tym ma jednak wspólnego religia bądź wiara? Otóż w imię prawdy, rozumianej przede wszystkim jako doktryna (religijna), wszelkie odstępstwa czy herezje trzeba zniszczyć a innowierców zabić[6]. Mimo że powyżej przywołany fragment to fikcja literacka, sama diagnoza nie wydaje się już tylko dziełem wyobraźni. Historia dostarcza licznych przykładów tego, jak w imię religijnej (i nie tylko) prawdy mordowano czy prześladowano tych, którzy w tę prawdę nie wierzyli albo się z nią nie zgadzali. Wydarzenia takie, jak mord dokonany przez Mojżesza i jego zwolenników pod górą Synaj[7] albo zamachy z 11 września[8] stanowią jedne z wielu egzemplifikacji tezy, że religia poprzez ideę prawdy wiąże się z przemocą. Zaznaczyć trzeba, że ów element „przemocowy" zawarty w religii nie przynależy tylko jakiemuś jednemu i konkretnemu wyznaniu, ale wydaje się immanentną cechą religii jako takiej.

Być może jednak problem tkwi jeszcze głębiej, a religia jest tylko jednym z obszarów, na którym się on przejawia. Takie przekonanie obecne jest w myśli postmetafizycznej, w ramach której uznaje się, że źródłem przemocy jest myślenie metafizyczne zogniskowane wokół rozumienia prawdy jako: istniejącej w świecie[9], możliwej do poznania i zweryfikowania,

---

[3] Pojęcie kratyzmu zapożyczamy od Władysława Witwickiego, choć w jego koncepcji odnosiło się ono nie do prawdy, ale do relacji międzyludzkich. Mówiąc zaś o kratyzmie prawdy mamy na myśli to, że ta prawda, która jest silniejsza (tzn. ta, która posiada większą liczbę zwolenników gotowych w jej imię zabijać) uchodzi za „prawdę" obowiązującą. Por. W. Witwicki, *Psychologja: do użytku słuchaczów wyższych zakładów naukowych.* T. 2, Wydawnictwo Zakładu Narodowego Imienia Ossolińskich, Lwów, Warszawa, Kraków 1930.

[4] Hans Blumenberg w nawiązaniu m.in. do Kartezjusza pisał np. o tzw. prawdzie przemożnej, której siła oczywistości jest tak duża, że nie sposób jej nie przyjąć – por. H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii,* tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2017, s. 19.

[5] O związku prawdy z przemocą pisze również m.in. Majcherek – por. J. Majcherek, *Siła filozofii, filozofia siły*, w: „Argument: Biannual Philosophical Journal" nr 1, 2020.

[6] Przemoc religijną można rozumieć wielorako np. jako przemoc za sprawą perspektywy zbawczej tzn. zabijam, aby sobie bądź innym zapewnić życie wieczne. Tak rozumiana przemoc religijna wiąże się z ideą prawdy tylko pośrednio. Prawda sama w sobie nie jest bowiem przyczyną przemocy, lecz to, co za tą prawdą stoi, tj. „stawka" rozumiana jako zbawienie. W niniejszym tekście jednak przyjmujemy, że przemoc religijna jest jedynie egzemplifikacją przemocy myślenia metafizycznego w ogóle. Oczywiście można na tej podstawie wysunąć zarzut, że przyjmując takiego rodzaju założenia trudno mówić cokolwiek o przemocy *stricte* religijnej, o czym będzie mowa w kolejnym rozdziale.

[7] Wj 32: 26-28. Szerzej historia ta omówiona jest w niniejszym tekście w podrozdziale 1.3. – por. str.78.

[8] Biblijnym prototypem zamachów samobójczych motywowanych wiarą jest historia Samsona, który niszcząc kolumny podpierające strop budynku, zabija siebie i wielu filistyńskich czcicieli Dagona – por. Sdz 16:28-30.

[9] Wedle myślenia metafizycznego prawdę się *odkrywa*, a nie *konstruuje* i w tym sensie jest ona obecna (zawarta) w świecie.

zgodnej z rzeczywistością, jednej, obiektywnej, wiecznej i uniwersalnej[10]. Przy czym prawda ta może dotyczyć nie tylko fundamentalnych przekonań związanych np. z sensem życia i śmierci, ale wszelkiego rodzaju przekonań wchodzących w skład systemów, które mogą posiadać dla człowieka istotne znaczenie. Na poparcie tezy o związku przemocy z metafizycznym myśleniem o prawdzie wskazuje się niereligijne systemy przekonań, które w podobny do religii sposób związane są z przemocą. Chodzi tu przede wszystkim o wszelkiego rodzaju totalitaryzmy z nazizmem i komunizmem na czele. Zgodnie z postmetafizyczną tezą zatem, religia sama w sobie nie musi z konieczności zawierać w sobie przemocy, a zawiera ją tylko o tyle, o ile jest religią metafizyczną[11]. W związku z tym powstaje pytanie o to, czy religia może zerwać swoją więź z przemocą – stać się religią postmetafizyczną. Od razu jednak przychodzą na myśl inne pytania: jak miałaby wyglądać taka postmetafizyczna religia i jaka byłaby jej relacja z religią metafizyczną oraz dlaczego mówimy o religii post- a nie antymetafizycznej.

Jeśli głównym problemem, zgodnie z diagnozą stawianą przez postmetafizyków, jest konkretne rozumienie pojęcia prawdy, to jak należałoby je zmienić, aby zarazem odrzucić przemoc? Twierdzą oni, że zmiana ta musiałaby polegać przede wszystkim na odejściu od myślenia o prawdzie jako o czymś jednym na rzecz pluralistycznego nastawienia wobec prawdy[12]. Powyżej przywołaną tezę o związku przemocy i prawdy, można by więc teraz przeformułować, mówiąc, że istnieje związek między ideą jedności a przemocą. Rezygnując z jedności, rezygnujemy zaś z przemocy[13]. W kontekście religii oznaczałoby to, że w projekcie stworzenia religii bez przemocy, religii postmetafizycznej, chodzi w istocie o stworzenie projektu religii pluralistycznej (bądź zgodnej z postmetafizycznym postulatem pluralizmu).

---

[10] Nie chodzi zatem o prawdę w jej bardziej współczesnych interpretacjach, np. ujętej z perspektywy fenomenologicznej jako nieskrytość czy jawienie się, ani z punktu widzenia hermeneutyki i konstytuowania się prawdy w procesie rozumienia, ani w kontekście dialogu czy konsensusu, koherencji czy pragmatyki. Chodzi o klasyczne dla filozofii ujęcie prawdy. Przeniesienie niniejszych rozważań na grunt innych koncepcji prawdy przyniosłoby zapewne zupełnie inne rezultaty, stąd wprowadzamy powyższe zawężenie rozumienia tego pojęcia, zdając sobie zarazem sprawę z tego, że interpretacja klasyczna nie jest interpretacją jedyną. Różnego rodzaju interpretacje prawdy rozważa np. Woleński – por. J. Woleński, *Epistemologia*, PWN, Warszawa 2005.

[11] Por. np. G. Vattimo, *After Christianity*, tłum. L. D'Isanto, Columbia University Press, New York 2002, s. 115; P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, tłum. B. Baran, Aletheia Warszawa 2013, s. 99.

[12] Por. np. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 360. Pluralistyczne nastawienie wobec prawdy oznacza tu, że uznaje się wielość (często niewspółmiernych) możliwości interpretacyjnych, które zarazem nie wykluczają istnienia prawdy absolutnej. Chodzi o to, że ze względu na niemożliwość dotarcia do prawdy (bądź niemożliwość weryfikacji, czy do niej dotarliśmy) musimy zachować sceptycyzm. Pluralistyczne nastawienie wobec prawdy nie musi zatem koniecznie oznaczać, że istnieje wiele prawd w ścisłym sensie.

[13] Por. np. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*. *Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 101.

Powyższe refleksje wskazują główne założenia czy „tropy" towarzyszące niniejszej rozprawie. Można je wyrazić za pomocą metaforyki „medycznej" w następujący sposób:
diagnoza – istnieje związek między religią i przemocą;
pogłębienie diagnozy – przemoc nie jest związana z religią jako taką, ale z religią metafizyczną skupioną wokół rozumienia prawdy jako jedności; przemoc zatem związana jest z konkretnym (metafizycznym) rozumieniem prawdy;
recepta – aby odrzucić przemoc należy zrezygnować z myślenia metafizycznego;
uszczegółowienie – aby religia nie była związana z przemocą, musi stać się religią postmetafizyczną (pluralistyczną).

Zasadniczą myślą, jaką tu rozważamy jest ta, że **możliwe jest chrześcijaństwo postmetafizyczne, które realizuje postulat pluralizmu i tym samym umożliwia uniknięcie przemocy**[14].

Namysłu nad religią pluralistyczną, religią która zrywa swoją relację przemocą domaga się współczesna rzeczywistość świata Zachodu. Religia w wielu krajach zachodnich przechodziła lub wciąż przechodzi kryzys. Jest on związany m.in. z ogromem przemocy dokonywanej w imię Boga czy religii, ale także z moralnym zepsuciem kleru[15] czy z wieloma praktykami i przekonaniami, które w dzisiejszym demokratycznym świecie uchodzą bądź to za przeżytek, bądź nawet za barbarzyństwo. Chodzi o takie kwestie jak np.: status kobiet na gruncie religii[16], religijna etyka seksualna (zarówno w odniesieniu do np. celibatu oraz stosunków przedmałżeńskich, jak i do homoseksualizmu)[17], magiczne rozumienie kultu

[14] Mówiąc o *możliwości* chrześcijaństwa postmetafizycznego chodzi przede wszystkim o możliwość teoretyczną, a więc, że chrześcijaństwo postmetafizyczne jest w ogóle możliwe do pomyślenia, wewnętrznie spójne i sensowne; jako postmetafizyczne pozostaje wciąż chrześcijaństwem, zachowuje istotne funkcje religii (np. sensotwórczą czy konsolidującą społeczność), rezygnując jednak z jej przemocowego potencjału. Poza tym chrześcijaństwo postmetafizyczne jest również *możliwe* jako autentyczna praktyka religijna, którą wierzący mogą z powodzeniem wprowadzić do własnego codziennego życia. Przyjmując *możliwość* chrześcijaństwa postmetafizycznego negowana jest tym samym teza, że przemoc jest wewnętrznie wpisana w naturę religii albo że religia, aby być religią musi zawierać roszczenie do absolutnej prawdziwości.
[15] Chodzi np. o wykorzystywanie seksualne nieletnich przez księży i tuszowanie afer pedofilskich przez Kościół. Wśród licznych przykładów tekstów opisujących te skandale warto wspomnieć szczególnie o nagrodzonej nagrodą Pulitzera serii artykułów opublikowanych w Boston Globe – por. Wykaz prac nagrodzonych nagrodą Pulitzera, https://www.pulitzer.org/winners/boston-globe-1 [dostęp 14.03.2024]. Por. także: T. Polak, *System kościelny, czyli przewagi Pana K.*, Poznań 2020, s. 181. Problem moralnego zepsucia dotyczy również wspólnot żeńskich – por. D. Reisinger, *Przemoc duchowa w Kościele katolickim*, tłum. A. Lipiński, Wydawnictwo Stapis, Katowice 2023.
[16] Przekonanie o niższości kobiety wobec mężczyzny jest wciąż obecne w obrębie religii, a jego zwolennicy odwołują się zazwyczaj do biblijnej historii stworzenia Ewy z żebra Adama i do aktu sprzeciwu wobec Boga, jakim było zjedzenie owocu z drzewa poznania dobra i zła przez Ewę. Kobieta w związku z tym postrzegana jest jako ontologicznie i moralnie niższa istota, co ma swoje konsekwencje w późniejszej praktyce życiowej i stosunku mężczyzn wobec kobiet. Status kobiet w odniesieniu do chrześcijaństwa rozważają Ziemiński i Nowak – por. A. Nowak, I. Ziemiński, *Chrześcijaństwo. Amoralna religia*, Prószyński i Spółka, Warszawa 2023, s. 278-341.
[17] Por. np. homofobiczne wypowiedzi hierarchów kościelnych, takie jak abp Marka Jędraszewskiego o tęczowej zarazie czy krytyczne wobec deklaracji LGBT – J. Mikulski, *Abp Jędraszewski o deklaracji „anty-LGBT": Wolność ma swoją cenę. W tę cenę wchodzi honor. Wolności nie kupuje się za pieniądze*,

religijnego i komercjalizacja religii[18], deprecjacja zdobyczy nauk empirycznych[19] itd. W związku z tym potrzebny staje się taki namysł nad religią, który otworzyłby możliwość dostosowania chrześcijaństwa do współczesnego „poczucia moralnego"[20]. Obraz religii, w której podkreśla się ludzką grzeszność, beznadziejność świata doczesnego, w której wzmaga się poczucie winy i straszy potępieniem, a zarazem w której ludzie religijni dopuszczają się niemoralnych i całkowicie pozbawionych empatii czynów nie jest przekonujący dla osób żyjących w państwach Zachodu. Taka religia jest zwyczajnie egzystencjalnie nieatrakcyjna. Pojawia się więc potrzeba zachowania religii jako istotnej części ludzkiej egzystencji, ale religii, w której nacisk położony jest na dobro, a nie pokusę zła, na przyjaźń i miłosierdzie, a nie na ślepą sprawiedliwość i poddaństwo. Religia postmetafizyczna jest próbą odpowiedzi na owo wezwanie współczesnego świata, próbą ukazania religii takiej, jaką powinna ona być dziś.

Podejmowana w niniejszej pracy tematyka wyrasta na gruncie ogólnej zmiany stosunku wobec przemocy. Dziś nie podzielamy już leibniziańskiego przekonania, że żyjemy w najlepszym z możliwych światów, a otaczająca nas zewsząd przemoc jest niezbędnym minimum, które musimy cierpliwie znieść (bo przecież mogłoby być tylko gorzej)[21]. Brakuje nam również gnostycznego przekonania o tym, że to, co ziemskie jest złe i trzeba naszą egzystencję w tym świecie przeczekać i jak najszybciej trafić do wieczności, bo dopiero tam możliwe jest prawdziwe szczęście i dobro. Nie zauważmy dziś większego sensu w cierpieniu[22] a idea wynagrodzenia powodowanej w stosunku do nas przemocy przez Boga w życiu przyszłym traci egzystencjalną nośność. Przemoc chcemy zwalczyć tu i teraz, na tyle na ile jest to możliwe – a wydaje się, że jest w dużym stopniu. To poczucie przyczynowości człowieka w odniesieniu do kształtowania otaczającego go świata z jednej strony wypływa z coraz

https://www.rp.pl/kosciol/art18735361-abp-jedraszewski-o-deklaracji-anty-lgbt-wolnosc-ma-swoja-cene-w-te-cene-wchodzi-honor-wolnosci-nie-kupuje-sie-za-pieniadze [dostęp 14.03.2024]. O paradoksalności chrześcijańskiej etyki seksualnej, która zarazem dowartościowuje całkowity brak stosunków seksualnych, jak i sprowadza małżeństwo do aktu seksualnego pisze Polak – por. T. Polak, *System kościelny, czyli przewagi Pana K.*, wyd. cyt., s. 108.

[18] Por. np. sklep prowadzony przez Fundację Lux Veritatis – Sklep Fundacji Lux Veritatis https://sklep.luxveritatis.pl [dostęp 14.03.2024].

[19] Chodzi np. o ruch młodej ziemi (YEC – Young Earth Creationism), na gruncie którego twierdzi się, że Bóg stworzył ziemię 6000 lat temu, a wszystko to, co wskazuje na starszy wiek ziemi jest próbą, na którą Bóg wystawia naszą wiarę - T. Mortenson, *Young-Earth Creationst View Summarized and Defended*, https://answersingenesis.org/creationism/young-earth/young-earth-creationist-view-summarized-and-defended/ [dostęp 14.03.2024].

[20] Wedle niektórych autorów jednak, mimo obecności coraz większej ilości osób wyrażających pragnienie zmiany w religii, nie jest to możliwe, bowiem system kościelny (poza którym nie sposób pomyśleć chrześcijaństwa) jest niereformowalny – por. T. Polak, *System kościelny, czyli przewagi Pana K.*, wyd. cyt., s. 221.

[21] Marquard podejmuje rozważania nad tą tezą Leibniza w kontekście teodycei i wydarzenia trybunalizacji Boga – jak określa Marquard ludzkie pytanie o możliwość zła w obliczu istnienia Boga – por. Marquard, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 10.

[22] Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 131.

większego skupienia na samym człowieku, które w filozofii szczególnie mocno zaistniało wraz z namysłem nowożytnym[23], z drugiej strony z postępującą techniką i technologią, pokazującą, że człowiek ma w sobie niesamowity potencjał twórczy i dużą siłę. Ponadto, takie fenomeny jak sekularyzacja, które umniejszają pozycję Boga w świecie również wpływają na ludzkie poczucie coraz większej mocy sprawczej. „Świat jest pełen przemocy, ale my jesteśmy w stanie coś z tym zrobić" – mówi współczesny człowiek.

Ludzka siła jest jednak konfrontowana z ludzką bezsilnością. Te same procesy, które umacniają człowieka prowadzą również paradoksalnie do wzbudzenia w nim poczucia swoistej małości i słabości. Trafnie rozpoznał to już Pascal, określając człowieka jako trzcinę myślącą – zarazem niezwykle silną (bo myślącą), ale również słabą (bo jednak trzciną)[24]. Nasza słabość i wiążąca się z nią potrzeba wsparcia, potrzeba Innego tym bardziej wzmaga w nas chęć zapobiegania przemocy tam, gdzie tylko jest to możliwe. Jednym z głównych obszarów, na których przemoc jest niezwykle silnie obecna jest religia. Stąd właśnie rodzi się chęć przemyślenia religii tak, aby dowiedzieć się, czy jej związek z przemocą jest konieczny, a jeśli nie, to w jaki sposób można pomyśleć religię jako pozbawioną przemocy. Innymi słowy, poniższe refleksje stanowią próbę odpowiedzi na pytanie zadane przez Delsol: „czy nie możemy wynaleźć innego sposobu bycia niż hegemonia?"[25].

W związku ze skalą przemocy bardziej lub mniej ściśle związanej z religią[26] coraz większą popularność zdobywają przekonania, wedle których ateizm stanowi remedium na

---

[23] Za szczególny punkt na osi historii filozofii wprost zapoczątkowujący myślenie humanistyczne, zogniskowane na człowieku można uznać podjętą przez Pico della Mirandolę ideę *homo faber*, wyrażoną w słynnej sentencji Appiusza Klaudiusza *Homo fortunae suae ipse faber* (człowiek jest kowalem własnego losu) – por. L. Stankiewicz, *Funkcja moralizatorska sentencji Appiusza*, w: „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae Et Latinae" nr 1, 2021, s. 278. Jak pisze Pico della Mirandola: „Stworzył On [Bóg – A.T.] zatem człowieka, dzieło o nieokreślonej postaci, i umieściwszy go pośrodku świata, tak do niego rzekł: 'Nie przydajemy tobie Adamie ani ustalonego miejsca, ani właściwego kształtu, ani żadnego szczególnego daru, byś zgodnie z wyborem i zgodnie ze swoim zdaniem posiadł i zajął to miejsce, przyjął tę postać i ten dar, który swobodnie sobie wybierzesz. Ustanowione przez Nas prawa ograniczają określoną naturę innych stworzeń. Ty, niczym nieograniczany, dzięki swej woli, w której mocy cię pozostawiłem, sam ją sobie wyznaczysz. Umieściłem cię pośrodku świata, byś stamtąd dogodnie zgłębiał to, co jest w świecie. Nie uczyniliśmy ciebie ani istotą niebiańską, ani ziemską, ani śmiertelną, ani nieśmiertelną, byś sam siebie, niczym wolny i z nadania rzeźbiarz oraz twórca, wyraził swobodnie w formie, którą nad inne przedłożysz" – G. Pico della Mirandola, *Mowa o godności człowieka*, tłum. Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2010, s. 39.

[24] Por. B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Fundacja Nowoczesna Polska, https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/pascal-mysli.pdf [dostęp 14.03.2024], 347.

[25] Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego*, tłum. P. Napiwodzki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2023, s. 203

[26] Dobrym przykładem jest tu tzw. wojna z terroryzmem, która dla obu stron wydaje się przyjmować postać właśnie wojny religijnej. Z jednej strony dla atakujących Zachód muzułmanów ich działanie ma wprost charakter religijny i dąży do anihilacji obłudy moralnej i nieprawowiernej drogi życia mieszkańców krajów zachodnich. Z drugiej strony sami ludzie Zachodu również widzą w sobie obrońców wiary chrześcijańskiej i zachodniego sposobu życia, o czym świadczy choćby przywołanie przez Busha idei krucjat w kontekście odwetu za zamachy na World Trade Center – por. G. W. Bush, *Remarks by the President Upon Arrival*, https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010916-2.html [dostęp 14.03.2024]; por. także: B. Lincoln, "Bush's God Talk", w: *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, H. de Vries, L. E. Sullivan

przemoc współczesnego świata. Jak pisze Žižek: „Dziś , gdy religia stała się głównym źródłem krwawej przemocy na całym świecie, nużą nas już ciągłe zapewnienia, że chrześcijańscy, muzułmańscy czy hinduistyczni fundamentaliści tylko nadużywają szlachetnych zasad swych religii i zniekształcają je. Czy nie nadszedł już czas na przywrócenie do łask ateizmu, który może dziś być naszą ostatnią nadzieją na pokój?"[27]. Wbrew słowom słoweńskiego filozofa ambicją niniejszej pracy jest wskazanie, że problem przemocy nie tkwi w samej religijności, ale że jest on powiązany z szerszym fenomenem intelektualnym, który nazwaliśmy myśleniem metafizycznym. Może być ono obecne zarazem na gruncie religii, jak i ateizmu. Dlatego też ateizm wcale nie stanowi prostego lekarstwa na przemoc religii, wręcz przeciwnie – sam potrafi być jeszcze bardziej przemocowy, co widać – jak już wspominaliśmy – choćby na przykładzie terroru komunizmu i nazizmu[28]. Z tej perspektywy najważniejszym pytaniem jest to, czy myślenie metafizyczne właśnie tylko „może" czy koniecznie „musi" dominować zarówno religijne, jak i ateistyczne systemy przekonań. W niniejszym tekście opowiadamy się za „może", wskazując na inną, nie metafizyczną, ale postmetafizyczną interpretację religii, na gruncie której przemoc traci swoją legitymizację. Poniższe rozważania mają zatem w pewnym sensie charakter apologetyczny, ich celem jest wskazanie, że religia może być wciąż i zarazem na nowo uważana za poważną propozycję sensotwórczą w życiu człowieka i że może ona przerwać swój wielowiekowy związek z przemocą. Trzymając się nieco patetycznie brzmiącego cytatu z Žižka można powiedzieć, że (ostatnią) nadzieją na pokój nie jest więc ateizm i odejście od religii, ale religia zinterpretowana na nowo, w duchu postmetafizycznym.

(red.), Fordham University Press, New York 2006, s. 273. Oczywiście motywacje Stanów Zjednoczonych do podjęcia "wojny z terroryzmem" wykraczały dalece poza kontekst religijny i dotyczyły głównie korzyści ekonomicznych związanych z wydobyciem cennych surowców naturalnych, takich jak ropa. Religia wydaje się tu tylko pretekstem oraz racjonalizacją, nie zaś realnym powodem podjęcia wojny; niemniej jest przywoływana przez prezydenta jako jedna z motywacji, co nie jest bez znaczenia. Bardzo podobna sytuacja ma miejsce w kontekście rosyjskiej agresji na Ukrainę i odwołujących się do idei religijnych wypowiedzi patriarchy Cyryla – por. M. Melnyk, *Bóg na wojnie*, Forum Dialogu Publicznego, Olsztyn 2022, s. 67.

[27] S. Žižek, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, tłum. A. Górny, Muza, Warszawa 2010, s. 137.

[28] Można jednak ateizm rozumieć nieco inaczej w kontekście cytowanego fragmentu. Otóż ateizm jawić się może jako zakorzeniony w refleksji na temat śmierci Boga, oznaczającej zerwanie z metafizycznym obrazem Boga na rzecz Boga słabego, postmetafizycznego. W takim przypadku ateizm jako przekroczenie metafizyki faktycznie może stanowić ostatnią nadzieję na pokój. Powiemy o tym więcej w rozdziale 3. Oprócz tego ateizm może być także rozumiany skrajnie jako całkowite wyrugowanie problemu Boga z wszelkich obszarów refleksji. Ta marksowska perspektywa nie jest nawet ateizmem, ale czymś więcej, ponieważ używając sformułowania ateizm już jakoś odnosimy się do sfery boskiej. To radykalne stanowisko natomiast postulowałoby raczej swego rodzaju zapomnienie o Bogu i w tym upatrywałoby nadziei na pokój. Taka perspektywa jednak nie stanowi przedmiotu namysłu w niniejszej pracy. Warto również wspomnieć, że z innego punktu widzenia, którego jednak również nie będziemy szerzej rozważać, zarówno komunizm, jak i nazizm są rozpatrywane jako pseudo-religie albo zdegenerowane systemy quasi-religijne. Twierdził tak do pewnego stopnia choćby Kołakowski. Te elementy jednak, na które wskazuje się jako przypominające religię są rozważane z prezentowanej w niniejszym tekście perspektywy jako elementy metafizyczne, nie zaś religijne, stąd nazywanie wspomnianych systemów totalitarnych religijnymi nie wydaje się w proponowanym kontekście uprawomocnione.

To, o czym pisze Žižek na początku przywoływanego fragmentu, a więc o zapewnieniach wierzących, że religia wcale nie jest taka zła, a ci, którzy w imię religii dopuszczają się przemocy źle interpretują czy nadużywają w istocie niezwykle szlachetne i dobre zasady formułowane na jej gruncie, jest faktycznie obecne nie tylko w dyskursie publicznym, ale także w filozofii, gdzie możemy trafić na mnogie próby powrotu do jakiejś „źródłowej" religii, niezanieczyszczonej przez np. jej instytucjonalizację[29]. Ta myśl była silnie obecna choćby w oświeceniu u filozofów niemieckich takich jak Kant, którzy byli przekonani o złym wpływie Kościoła katolickiego na naukę chrześcijańską[30]. Kościół jawił się jako „zabrudzona" postać religii, formułująca dogmaty i zasady niezgodne z duchem chrześcijaństwa, którym jest moralność[31]. W związku z tym postulowany był powrót do religii „pierwotnej", czystej, skupionej na moralności, a zarazem odwrót od Kościoła[32]. W innych wersjach ta „źródłowa" postać chrześcijaństwa oscyluje nie wokół moralności, ale np. wokół autentycznego doświadczenia Boga, którego brak w religijności współczesnej, zbyt legalistycznej i materialistycznej, a za mało mistycznej i przeżywanej. Ten sposób myślenia, zakładający z jednej strony nieskalaną, dobrą źródłowość, a z drugiej jej dezinterpretację przynoszoną przez kolejne wieki namysłu nad religią nie jest jednak podzielany w niniejszej pracy. Z przyjętej tu perspektywy obce jest samo myślenie w kategoriach niezmiennej istoty rzeczy, nad którą nabudowuje się liczne wykładnie. Nie oznacza to jednak, że rację ma Žižek mówiąc o ateizmie jako odpowiedzi na przemoc religii. Nie oznacza to zarazem, że religia faktycznie jest nieodłącznie związana z przemocą i z gruntu zła, że skoro dotychczas wiązała się z przemocą, a nie istnieje jakaś źródłowa, szlachetna istota religii, to tak już musi być i należy religię porzucić. Rację ma raczej Kearney mówiąc, że od powstania „religia opowiada podwójną historię przemocy i współczucia, ludobójstwa i sprawiedliwości, thanatosa i erosa. Często obu na raz"[33]. Tylko od nas zależy, którą z tych historii wyeksponujemy, do której z nich będziemy się odwoływać i której naśladowanie będziemy postulować. Religia jawi się z

[29] Wiąże się to np. z ideą chrześcijaństwa bezwyznaniowego, które doceniając nauki Jezusa sprzeciwia się zarazem Kościołowi, upatrując w nim jej zanieczyszczenie – por. M. Niemczuk, *Idea chrześcijaństwa bezwyznaniowego Leszka Kołakowskiego*, w: „Folia Philosophica" nr 11, 1993. Z tej perspektywy interesująca jest także książka Ziemińskiego i Nowaka, w której autorzy starają się pokazać przeciwny punkt widzenia – Kościół nie sprzeniewierzył się źródłowo dobremu i szlachetnemu przesłaniu „prawdziwej" religii i Jezusa, ale sumiennie realizuje jego idee i właśnie dlatego jest tak pełen przemocy i nietolerancji – por. A. Nowak, I. Ziemiński, *Chrześcijaństwo. Amoralna religia,* wyd. cyt., s. 179. Jeśli zgodzić się na taką koncepcję, wszelkiego rodzaju argumentacje odwołujące się do dobroci Jezusa i jego przesłania tracą całkowicie swój sens.
[30] Por. H. Borowski, *Kantowska filozofia religii,* Książka i Wiedza, Warszawa 1986, s. 148.
[31] Kant nazywa to pseudosłużbą bożą – por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Znak, Kraków 1993, s. 215
[32] Por. tamże, s. 187.
[33] R. Kearney, *Anatheism. Returning to God after God*, Columbia University Press, New York 2009, s. 38.

tej perspektywy jako otwarta, podatna na różne interpretacje, sama niezawierająca przy tym jakiejś jednej i niezmiennej istoty, którą należy odkryć. Przemoc wiąże się zatem raczej z naszym sposobem myślenia o religii, niż z religią jako taką. Postulowany w niniejszym tekście inny, postmetafizyczny sposób myślenia ma zarazem być także sposobem myślenia o religii bez przemocy[34].

Rozważania rozpoczynamy od kilku uwag definicyjno-pojęciowych dotyczących rozumienia: metafizyki, postmetafizyki (w odniesieniu do posthistorii oraz postmodernizmu), religii, chrześcijaństwa oraz przemocy. Te pięć pojęć odgrywa kluczową rolę w całym przedstawionym tu rozumowaniu, a wspomniane wstępne refleksje umożliwiają ukazanie ich niejednoznaczności i problematyczności ich precyzyjnego zdefiniowania. Mimo to sformułowane zostają prowizoryczne wykładnie znaczenia używanych pojęć.

Przechodząc do właściwej części tekstu przedstawiona i sproblematyzowana zostaje charakterystyka chrześcijaństwa metafizycznego z perspektywy filozofii postmetafizycznej (rozdział 1). Główne cechy tak rozumianej religii to przede wszystkim: przekonanie o istnieniu i posiadaniu prawdy o Bogu, świecie oraz człowieku (doktryna), dążenia ujednolicające i totalizujące oraz związek z przemocą. Chrześcijaństwo jest tu więc ujęte negatywnie na podstawie pism m.in. Vattima, Rorty'ego, Lyotarda, Marquarda czy Sloterdijka. Religia przedstawiona jest jako metanarracja, monomit i suprematyzm. Oprócz tego wskazujemy, w jaki sposób dochodzi do przemocy religijnej. Innymi słowy: co może stać u podstaw zabijania w imię Boga.

W związku z przemocą (szczególnie zaś przemocą religijną) przedstawiony zostaje postmetafizyczny postulat pluralizmu (rozdział 2). Ukazujemy: praktyczną (w szczególności etyczną) motywację filozofii postmetafizycznej oraz różne koncepcje pluralizmu jako odpowiedzi na problem przemocy. Te pluralistyczne stanowiska, mniej i bardziej radykalne, formułują m.in.: Vattimo, Rorty, Lyotard, Welsch i Marquard. Są one omówione w odwołaniu do epistemicznych i etycznych argumentów na rzecz pluralizmu tak, aby następnie można było odnieść je do problemu religii.

[34] W niniejszym tekście skupiamy się na *możliwości* pomyślenia chrześcijaństwa postmetafizycznego, chcąc zastanowić się, co (o ile cokolwiek) z tej religii może być zachowane (ocalone) w obliczu jej licznych związków z przemocą. Podobny punkt widzenia przyjmuje Caputo, który jednak w miejscu religii umieszcza Boga i mówi o *możliwości* pomyślenia Boga (poza jego metafizycznym obliczem) jako słabego. Jak pisze: „robimy to, aby uratować imię Boga, ratując wydarzenie ukryte w imieniu Boga od Boga religii i silnej teologii, który jest idolem, wyrytym obrazem, narzędziem instytucjonalnej władzy, moralnej melancholii, odgórnego autorytaryzmu oraz konfesyjnego i tożsamościowego podziału" – por. J. D. Caputo, *Weakness of God*, Indiana University Press, Bloomington 2006, s. 35.

Najistotniejsza część niniejszej pracy dotyczy zaś próby wprowadzenia wspominanego postulatu pluralizmu do religii, czyli sformułowania chrześcijaństwa postmetafizycznego (rozdział 3). Zostaje ono scharakteryzowane poprzez odwołanie się do sześciu istotnych z jego perspektywy pojęć: tolerancji, pluralizmu (umieszczonego w zawężonym kontekście), sceptycyzmu, sekularyzacji, śmierci Boga oraz miłości. Chrześcijaństwo jest tu więc ukazane pozytywnie w nawiązaniu do koncepcji: Vattima, Rorty'ego, Marquarda, Kołakowskiego, Sloterdijka, Taylora, Girarda czy Žižka.

Mimo że idea religii wolnej od przemocy może wydawać się wzniosła i piękna, to nie jest ona pozbawiona trudności intelektualnych, których chociaż część należy wyeksplikować i spróbować rozwikłać (rozdział 4). Realizacja idei chrześcijaństwa postmetafizycznego niesie za sobą szereg praktycznych konsekwencji związanych np. pytaniami o status konfesyjności czy doświadczenia religijnego na jej gruncie. Istotną kwestią jest także, jak proponowana interpretacja religii wpisuje się we współczesną demokratyczną rzeczywistość (czy niesie za sobą realną wartość sensotwórczą) i wyznawane dziś przekonania etyczne (dotyczące np. aborcji, eutanazji, etyki seksualnej, równości płci itd.). Chrześcijaństwo postmetafizyczne zestawiamy również z innymi próbami jego ujęcia, takimi jak: nowy agnostycyzm, religia bez Boga czy anateizm. Wreszcie sproblematyzowane zostaje rozumienie przemocy na gruncie postmetafizycznej religii.

***

Mimo że tytuł niniejszej pracy może na to nie wskazywać[35], uwagi w niej zawarte wykraczają niejednokrotnie daleko poza namysł odniesiony *stricte* do sfery religii. W istocie dotyczą one fundamentalnych kwestii filozoficznych. Uwidacznia się to przede wszystkim w odniesieniu do namysłu nad kształtem filozofii jako takiej, nad tym, jak filozofować. Prezentowane niżej refleksje wpisują się w dyskusję na temat przejścia od metafizycznej do postmetafizycznej postaci filozofii i czerpią z licznych współczesnych koncepcji metafilozoficznych. Istotnym aspektem niniejszej pracy jest rozjaśnienie i zarazem obrona filozofii postmetafizycznej, której często zarzuca się relatywizm czy nihilizm i z tych m.in. powodów odrzuca jako niepoważną propozycję filozoficzną. Jak wskazujemy – postmetafizyka

[35] Alternatywny tytuł niniejszej pracy mógłby brzmieć „Religia w obrębie postmetafizycznego rozumu", co w odpowiedni sposób podkreślałoby racjonalny charakter filozofii postmetafizycznej, jak również jej związek z myślą Kanta, któremu poświęcona jest część rozdziału 4. Chrześcijaństwo postmetafizyczne byłoby z tej perspektywy do pewnego stopnia kontynuacją kantowskiego projektu religii w obrębie samego rozumu, przeniesioną jednak na grunt rozumu postmetafizycznego.

winna być rozumiana raczej jako umiarkowany sceptycyzm dowartościowujący etykę, a nie jako niemalże apokaliptyczna wizja końca filozofii. Zmiana w sposobie filozofowania ukazana jest również w kontekście skupienia na filozofii praktycznej, na uczynieniu z etyki swego rodzaju „filozofii pierwszej", co widoczne jest u bardzo wielu myślicieli współczesnych, również nieprzynależących wprost do tradycji postmetafizycznej np. u Lévinasa[36]. Sfera religii stanowi w dużej mierze obszar, na którym pokazujemy zastosowanie pewnych ogólnych rozstrzygnięć epistemologicznych czy etycznych. Istotną jest np. kwestia, jak może funkcjonować na gruncie religii postulowany przez postmetafizyków sceptycyzm albo jakie elementy religii jawią się jako związane z przemocą. Ponadto poniższe rozważania na temat pluralizmu, tolerancji, sceptycyzmu, przemocy, totalizacji czy miłości również wykraczają poza samą religię i mają swoje zastosowanie na wielu innych polach; stanowią więc raczej namysł filozoficzny, gdzie religia pełni rolę egzemplifikacji. W związku z tym niniejsza praca nie ogranicza się tylko do namysłu nad religią, ale wiele z podjętych w niej zagadnień wiąże się także z innymi obszarami refleksji filozoficznej, szczególnie z etyką i epistemologią, a w pewnym stopniu także z metafilozofią.

W kontekście tzw. stanu badań, należy stwierdzić, że zagadnienie chrześcijaństwa postmetafizycznego nie jest tematem wystarczająco opracowanym. Chociaż w literaturze filozoficznej stosunkowo rzadko pojawia się wprost określenie „filozofia postmetafizyczna", to bez wątpienia same koncepcje postmetafizyczne stanowią ważną część współczesnej filozofii[37]. Powyższe określenie najczęściej pojawia się bądź to w związku z filozofią Heideggera[38], bądź w pismach Habermasa[39]. Można jednak z powodzeniem mówić o szerszym fenomenie, jakim jest filozofia postmetafizyczna i stosować to określenie do jeszcze wielu innych współczesnych koncepcji, niekoniecznie związanych z refleksją przywołanych wyżej dwóch niemieckich myślicieli[40]. Zważając na ważne miejsce myśli postmetafizycznej w dzisiejszej dyskusji filozoficznej, można stwierdzić, że również zagadnienie religii ujęte z jej perspektywy jest istotne.

---

[36] Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 79.

[37] Wystarczy spojrzeć na renomę niektórych filozofów postmetafizycznych i nośność ich koncepcji. Mamy tu na myśli np. teksty Sloterdijka, Rorty'ego czy Vattima.

[38] M. Heidegger, „Przezwyciężenie metafizyki", tłum. J. Mizera, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, Aletheia, Warszawa 2002.

[39] Por. np. J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, tłum. W. M. Hohengarten, MIT Press, Cambridge 1992; J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking II: Essays,* tłum. C. Cronin, Polity Press, Cambridge, 2017.

[40] Rozumienie filozofii postmetafizycznej wyjaśniamy szerzej w rozdziale „Uwagi definicyjno-pojęciowe" w punkcie 2.

Co więcej, z jednej strony istnieją teksty źródłowe, w których autorzy rozwijają własne, oryginalne koncepcje religii, starając się zinterpretować chrześcijaństwo (a czasem także inne wyznania) z perspektywy postmetafizycznej. Do tego rodzaju publikacji można zaliczyć np. Vattima *Belief*[41] i *After Christianity*[42], Kearneya *Anatheism*[43] czy *On Religion* Caputo[44]. Rozważania w nich zawarte są bardzo podobne, filozofowie ci zauważają potrzebę nowego rozumienia religii, a także w zbieżny sposób komentują takie fenomeny, jak śmierć Boga czy sekularyzacja. Z drugiej strony istnieje wiele tekstów filozofów postmetafizycznych dotyczących raczej epistemologii czy etyki, w mniejszym zaś stopniu religii, a jednak zawierających refleksje mające konkretne konsekwencje na gruncie religii. Zaliczyć do nich można np. Marquarda *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*[45], Rorty'ego *Przygodność, ironia i solidarność*[46] czy Lyotarda *Poróżnienie*[47]. W związku z istnieniem takich tekstów rodzi się potrzeba, aby nie tyle analizować wyrażone wprost koncepcje religii postmetafizycznej, co sformułować taką interpretację religii, która zarazem byłaby zgodna z myślą postmetafizyczną, jak i stanowiłaby jej możliwą konsekwencję. Chodzi więc o to, jak różne wnioski formułowane przez postmetafizyków (np. te dotyczące interpretacji, pluralizmu, istotności etyki itd.) stosują się na gruncie religii.

Postmetafizyczna perspektywa w kwestii religii jest stosunkowo rzadko opracowywana w literaturze filozoficznej. Tak jak można wskazać opracowania (najczęściej anglojęzyczne) na temat filozofii religii poszczególnych myślicieli postmetafizycznych np. Vattima czy Rorty'ego[48], tak opracowania religii postmetafizycznej jako takiej, całościowo i w oderwaniu od jakiegoś jednego konkretnego myśliciela właściwie nie istnieją. W literaturze polskojęzycznej temat ten jest obecny bardzo słabo. Jeśli chodzi o publikacje książkowe, to np. o filozofii religii Vattima wspomina Kobyliński (choć cały tekst poświęca raczej etyce, aniżeli

[41] Por. G. Vattimo, *Belief*, tłum. D. Webb, Stanford University Press, Stanford 1999.
[42] Por. G. Vattimo, *After Christianity*, wyd. cyt.
[43] Por. R. Kearney, *Anatheism*, wyd. cyt.
[44] Por. J. D. Caputo, *On Religion*, Routledge, London and New York 2001.
[45] Por. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt.
[46] Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. Popowski, Spacja, Warszawa 1996.
[47] Por. J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010.
[48] Do opracowań anglojęzycznych można zaliczyć np. E. Dann, *After Rorty: The Possibilities for Ethics and Religious Belief*, Continuum, London and New York 2006; *Rorty and the Religious. Christian Engagements with a Secular Philosopher, J. L. Goodson, B. E. Stone (red.), Wipf and Stock, Eugene* 2012. Na tematy związane z filozofią religii Vattima powstaje zaś ostatnio wiele prac magisterskich i doktoratów – por. np. S. Gorman, *Believing Anew: Gianni Vattimo and a Form of Faith in Contemporary Culture*, https://mural.maynoothuniversity.ie/13764/1/Final%20Library%20Copy%20Doctoral%20Dissertation%20Sarah%20Gorman.pdf [dostęp 14.03.2024]; M. J. McGravey, *Marion and Vattimo's contribution for the postmodern faith*, https://dsc.duq.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2449&context=etd [dostęp 14.03.2024]; D. Zielke, *The Decline of Certainty: On Gianni Vattimo's Weak Belief*, https://dspace.library.uvic.ca/server/api/core/bitstreams/642b5f38-fe63-4e45-ae7e-076aa27eac5a/content [dostęp 14.03.2024].

religii w ujęciu włoskiego myśliciela)[49]. Obecne są także prace, takie jak Sochonia *Religia w projekcie postmodernistycznym*[50], w których jednak wbrew tytułowi więcej można przeczytać o antropologii św. Tomasza, niż o faktycznych propozycjach w zakresie przemian religijności u filozofów ponowoczesnych. Ukazują się w Polsce również nieliczne artykuły dotyczące tematu religii w ujęciu postmetafizycznym. Trzeba jednak powiedzieć, że dominują tu teksty o charakterze wysoce krytycznym, co często wynika – jak się wydaje – z niezrozumienia idei krytykowanych koncepcji[51]. Przykładem może być stwierdzenie Pawła Lisickiego powtarzane przez Kobylińską, że filozofia Vattima jest w istocie próbą usprawiedliwienia jego orientacji seksualnej[52], co w oczywisty sposób stanowi nieuprawnioną psychologizację i konstytuuje argument *ad personam*, nie mający żadnej wartości naukowej w kontekście dyskusji nad omawianą koncepcją. Projekty religii postmetafizycznej najczęściej są prezentowane jako atak na religię porównywalny z tym, jaki przypuszczają nowi ateiści[53]. Przy czym nie zauważa się zazwyczaj pozytywnych czy afirmacyjnych elementów, które jednak są niewątpliwie obecne we wspomnianych projektach. Ze strony filozofów zorientowanych wokół chrześcijańskiej ortodoksji myśl postmetafizyczna stała się w pewnym sensie „nowym marksizmem" rozumianym jako myśl najbardziej zagrażająca chrześcijaństwu i najbardziej wobec niego krytyczna. Wydaje się jednak, że co najmniej równie uprawomocniona jest taka interpretacja postmetafizyki, która ukazuję ją jako myśl z gruntu chrześcijańską, przychylną tej religii i dążącą do pełnej realizacji chrześcijańskich idei.

---

[49] Por. A. Kobyliński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014.

[50] Por. J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012.

[51] Por. np. P. Artemiuk, *Myśl słaba Gianniego Vattima a chrześcijaństwo*, w: „Studia nad Rodziną" nr 16/1-2, 2012.

[52] Por. Z. Kobylińska, *Gianniego Vattima postulat słabego chrześcijaństwa*, w: „Seminare" nr 3, 2016, s. 61-62.

[53] Np. Dobrzeniecki stawia w jednym szeregu nowych ateistów ze Sloterdijkem, mimo że można wskazać na wiele różnic między nimi, szczególnie dotyczących stylu argumentacji i ogólnego stosunku do religii, który u nowych ateistów wydaje się mieć charakter wręcz dogmatycznie negatywny, a ocena religii u niemieckiego filozofa jest o wiele bardziej złożona i subtelna. Co równie istotne Nowi Ateiści krytykują religię w imię nauki i dostarczanego przez nią obrazu świata. U Sloterdijka takiego rodzaju apoteoza naukowości nie występuje. Dobrzeniecki pisze np. „Sloterdijk zgadza się z przedstawicielami nowego ateizmu w przekonaniu, że religia jest „gorszą wiedzą", wiedzą tworzoną naprędce, z braku lepszych wyjaśnień. Świat dla myślenia przednaukowego biegnie zbyt wolno (jak np. procesy ewolucyjne) lub zbyt szybko (jak choćby reakcje fizjologiczne w naszym ciele), by ująć go w zrozumiałe struktury eksplikacyjne, stąd rola hipotezy Boga jest dostosowanie tempa procesów przyrodniczych do naszych wyobrażeń oraz codziennych doświadczeń z przyrodą" – por. M. Dobrzeniecki, *Nowy i jeszcze nowszy ateizm, czyli o prawdziwy ateizm trudno*, w: „Warszawskie Studia Teologiczne" nr 2, 2014, s. 138. Mimo że tak relację religii i nauki postrzegają być może nowi ateiści, jednak u Sloterdijka próżno szukać podobnego stosunku do religii jako wiedzy „mitycznej", która ustępuje nauce jako wyrazicielce wiedzy „właściwej", „lepszej" czy „prawdziwej". Sloterdijk, co również zostanie w niniejszym tekście rozwinięte, zakłada raczej „mityczność" zarówno „wiedzy" religijnej, jak i naukowej, a w istocie nie traktuje ich jako konkurencyjnych sposobów wyjaśniania świata, jako że cele religii, w przeciwieństwie do ambicji nauki, nie są poznawcze. Dodatkowo w przywoływanej przez Dobrzenieckiego książce Sloterdijka „Gorliwość Boga" jednym z celów rozważań jest zbadanie możliwości dalszej obecności religii, która jednak porzuciłaby swą przemocowość. Cel ten jest więc zasadniczo proreligijny.

Należy jeszcze wspomnieć o tym, dlaczego mowa akurat o chrześcijaństwie postmetafizycznym a nie jakiejś innej religii lub religii w ogóle[54]. Otóż dzieje się tak z kilku powodów. Pierwszy możemy nazwać etnocentrycznym. Chrześcijaństwo wydaje się najistotniejszą (w sensie kulturotwórczym i ideowym) religią w szeroko rozumianym świecie Zachodu, gdzie przede wszystkim rozwija się tradycja filozoficzna w postaci takiej, jaką ją dziś znamy. Z tego względu chcąc rozprawiać o filozofii religii i to – dodajmy – filozofii religii Zachodu, chrześcijaństwo wydaje się najbardziej odpowiednią religią do analizy. O ścisłym związku akurat tej religii z akurat tą filozofią świadczy bardzo wiele, choćby przenikanie się pojęciowości filozoficznej i teologicznej (związanej z doktryną chrześcijańską), historyczny fakt, że ogromna część namysłu filozoficznego przez bardzo długi czas zogniskowana była przy uniwersytetach prowadzonych przez duchownych czy że najwybitniejsi filozofowie nie tylko średniowiecza, ale także epok późniejszych albo byli chrześcijańskimi księżmi i zakonnikami albo byli blisko związani z kościołem i religią (jak choćby Thomas More). Powiązanie chrześcijaństwa z filozoficzną tradycją Zachodu wyraża dobrze Vattimo tytułując jeden z rozdziałów swojej książki *After Christianity* „Zachód albo chrześcijaństwo", gdzie „albo" nie oznacza alternatywy, ale utożsamienie[55]. Można wręcz zaryzykować przypuszczenie, że chrześcijaństwo jest nieusuwalnym, istotnym i konstytutywnym elementem kultury Zachodu[56]. Filozofia zaś (i nie tylko ona) przesiąknięta jest chrześcijańskimi ideami. Tematem niniejszej rozprawy nie jest zatem islam postmetafizyczny czy buddyzm postmetafizyczny, ale właśnie chrześcijaństwo postmetafizyczne – jest ono bowiem najbardziej obecne w tradycji filozoficznej Zachodu.

Drugi powód wiąże się z ograniczeniem objętościowym prezentowanej pracy. Chcąc zachować pełną inkluzywność należałoby omówić nie tylko trzy wielkie monoteizmy, ale również religie politeistyczne czy ateistyczne, co sprawiłoby, że niniejsza rozprawa rozrosłaby

---

[54] To ostatnie pojęcie (religii w ogóle) jawi się z perspektywy niniejszej pracy jako puste. Wspomniane jest jedynie dlatego, że wielu filozofów podejmowało i wciąż podejmuje namysł nad religią jako taką czy nad istotą religii. Jak jednak wynika z rozważań zamieszczonych przede wszystkim w rozdziale „Uwagi definicyjno-pojęciowe" (w punkcie 3) pojęcie religii w ogóle wydaje się pozbawione sensu oraz nieoperacyjne.

[55] Por. G. Vattimo, *After Christianity*, wyd. cyt., s. 69

[56] Dobrze wyraża to Croce, mówiąc „nie możemy nie nazywać się chrześcijanami" – B. Croce, „Dlaczego nie możemy nie nazywać się 'chrześcijanami'", tłum. Ł. J. Berezowski, K. Muszyńska, w: *Ze świata idei Benedetta Crocego: o kulturze, religii i przekładzie*, Ł. Berezowski (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2022, s. 37. Wskazuje na to również np. Weber pisząc o wpływie protestantyzmu na kapitalizm – por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. W mocny sposób tezę taką proponuje zaś Löwith – por. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002. Oczywiście z tezą tą można polemizować wskazując np. na platońskie raczej niż chrześcijańskie źródła kultury Zachodu. Chrześcijaństwo zaś, zgodnie z tą interpretacją, jawić się będzie jako nieco przetransformowany platonizm, nie zaś jako jeden z najistotniejszych czynników kształtujących współczesną zachodnią kulturę. Więcej powiemy o tym w rozdziale poświęconym sekularyzacji.

się do zbyt dużych rozmiarów. Ograniczenie zakresu tematycznego do chrześcijaństwa nie sprawia jednak, że wszystkie zawarte tu uwagi odnoszą się tylko do tego wyznania. Wiele spostrzeżeń ogólnej natury dotyczy bowiem, mniej lub bardziej, również innych religii.

Trzeci powód, dla którego mowa tu właśnie o chrześcijaństwie postmetafizycznym wynika z literatury przedmiotu. Otóż filozofowie postmetafizyczni, na których się skupiamy również piszą głównie o chrześcijaństwie, mniej uwagi poświęcając innym religiom[57]. Oczywiście, czasem może powstać pewne zamieszanie, ze względu na to, że niektórzy z nich posługują się ogólnym słowem „religia"[58]. Spojrzawszy jednak na kontekst, bardzo wyraźnie widać, że w większości przypadków chodzi nie o religię w ogóle, ale właśnie o tę konkretną religię, jaką jest chrześcijaństwo[59]. Stąd też chcąc mówić o religii postmetafizycznej można mówić właściwie tylko o chrześcijaństwie postmetafizycznym. Nie oznacza to, że idee postmetafizycznej filozofii nie aplikują się również do innych religii, ale tylko to, że pojawiają się one niemal wyłącznie w odniesieniu do chrześcijaństwa. W tym sensie być może kolejnym krokiem, jaki można by przedsięwziąć badając postmetafizyczną filozofię religii, byłoby zbadanie możliwości postmetafizycznego islamu, judaizmu, buddyzmu, taoizmu itd.

Czwarty powód wiąże się z trzecim. Analizując literaturę przedmiotu można dojść do wniosku, że dla wielu filozofów postmetafizycznych chrześcijaństwo jest w pewien sposób wyjątkowe. Nie chodzi tu tylko o wyjątkowość związaną z wyżej wspomnianym etnocentryzmem, ale również o wyjątkowość w sensie ideowym. Zarówno Sloterdijk i Taylor, jak i Vattimo Marquard czy Girard wyznaczają chrześcijaństwu wyjątkowe miejsce[60]. Konfrontując zaś ze sobą różne religie, zazwyczaj prędzej czy później dochodzą do wniosku, że w warstwie ideowej chrześcijaństwo w pewien sposób „przeważa" nad innymi religiami. Zawiera ono bowiem nieobecny w innych religiach (lub obecny w dużo mniejszym stopniu)

[57] Jednym z wyjątków jest książka Sloterdijka *Gorliwość Boga*, w której autor analizuje przemoc w kontekście trzech wielkich monoteizmów. Do wyjątków można zaliczyć także dzieło Kearneya *Anatheism* gdzie namysł nad ideą gościnności prowadzony jest – podobnie jak u Sloterdijka – nie tylko w odwołaniu do chrześcijaństwa, ale również do islamu i judaizmu.

[58] Np. Vattimo używając słowa „religia" w większości przypadków ma na myśli właśnie chrześcijaństwo – por. G. Vattimo, *After Christianity*, wyd. cyt., s. 83.

[59] Widoczne jest to np. w pismach Rorty'ego dotyczących religii – por. R. Rorty, "Religious faith, intellectual responsibility, and romance", w: "The Cambridge Companion to William James", R. A. Putnam (red.), Cambridge University Press, Cambridge 1997.

[60] Por. np. P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt.; Ch. Taylor, *A Catholic Modernity?*, Oxford University Press, Oxford 1999; G. Vattimo, *Belief*, wyd. cyt.; O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt.; R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1992.

potencjał pluralistyczny[61]. Stąd też w niniejszej rozprawie mowa właśnie o postmetafizycznym chrześcijaństwie.

[61] Oczywiście można twierdzić przeciwnie, że chrześcijaństwo wcale takiego potencjału nie posiada i jest jedną z najbardziej uniwersalistycznych, o ile nie najbardziej uniwersalistyczną religią. Na przykład bowiem buddyzm wydaje się posiadać o wiele większy potencjał pluralistyczny i inkluzywny niż chrześcijaństwo, choćby ze względu na brak doktryny czy oferowanie indywidualnej drogi rozwoju. Niemniej filozofowie postmetafizyczni, o których mowa w niniejszej pracy przyjmują właśnie takie założenie i podają szereg argumentów na wsparcie tezy o pluralistycznym potencjale chrześcijaństwa, o których powiemy więcej w rozdziale 3.2.

Uwagi definicyjno-pojęciowe

Zanim przystąpimy do właściwych rozważań na temat religii metafizycznej, jej postmetafizycznego przeformułowania oraz pluralizmu i przemocy z nią związanych, określmy, jak rozumiane będą podstawowe pojęcia używane w niniejszej pracy. Z wielu istotnych pojęć dwa wydają się najważniejsze – postmetafizyka i religia. Do nich dochodzą zaś ściśle związane: metafizyka oraz chrześcijaństwo. Wszystkim czterem towarzyszy natomiast pojęcie przemocy, które stanowi w pewnym sensie punkt wyjścia całości prezentowanej tu problematyki. Bazowy fakt zachodzącej w świecie przemocy usprawiedliwianej (lub powodowanej) wielkimi ideami jest bowiem na tyle filozoficznie ważki, że prowadzi do przeniesienia punktu ciężkości filozoficznych rozważań z wymiaru teoretycznego na praktyczny. Domaga się on również podjęcia refleksji i dostarczenia odpowiedzi na pytania o konieczność występowania przemocy i jej związek z filozofią i religią.

Poniższe rozważania podzielone są na trzy części: 1) metafizyka; 2) postmetafizyka; 3) religia. Wychodzimy od metafizyki, która funkcjonuje jako główny punkt odniesienia tradycji postmetafizycznej. Dopiero na podstawie definicji metafizyki można będzie sformułować wykładnię postmetafizyki. Następnie zostanie rozważona kwestia rozumienia religii i podjęta próba jej zdefiniowania na potrzeby dalszych rozważań. Na koniec skupimy się po krótce na pojęciach chrześcijaństwa oraz przemocy. Wydają się one najmniej problematyczne ze wszystkich pięciu, dlatego zostanie im poświęcona najmniejsza ilość miejsca i nie otrzymają one osobnych podrozdziałów. Sformułowanie jasnych, precyzyjnych i „stabilnych" (ahistorycznych, absolutnych) definicji realnych (wskazujących na istotę rzeczy) kłóci się jednak w pewnym sensie z założeniami perspektywy, z której staramy się ująć zjawisko religii w prezentowanej pracy. Z tego powodu sformułowane niżej definicje czy – lepiej – interpretacje wspomnianych pięciu kategorii należy uznać za nieco sztuczne i prowizoryczne.

1. Metafizyka

Zastawiając się nad określeniem, czym jest tradycja metafizyczna i w jakich ramach czasowych należałoby ją umieścić można dojść do różnych wniosków. Wydaje się, że w filozoficznym *mainstreamie* dominuje pogląd, że myślenie metafizyczne zaczyna się u Platona i kończy na Kancie, który to z epistemologii czyni „filozofię pierwszą" tym samym przenosząc metafizykę na plan dalszy. Heidegger natomiast twierdzi, że metafizyka owszem, zaczyna się od platońskiej refleksji, lecz kończy się dopiero wraz z systemem Hegla, a może nawet u

Nietzschego, którego filozofię określa jako „spełnienie metafizyki”[62]. Podobnie do Heideggera wydają się twierdzić np. Vattimo czy Rorty. Oczywiście poprzez „koniec” nie rozumiemy ani całkowitego porzucenia metafizycznej problematyki, ani też końca „metafizycznego” stylu myślenia. Chodzi raczej o to, że z jednej strony metafizyka traci swój charakter jako filozofia pierwsza, z drugiej zaś nie pojawiają się już szeroko dyskutowane systemy metafizyczne w rodzaju systemów Leibniza czy Hegla[63]. Jak zatem należałoby rozumieć metafizykę? Co oznaczają sformułowania „myślenie metafizyczne” czy „tradycja metafizyczna”?

Ta kluczowa kwestia ukazana zostanie na przykładach definicji czy quasi-definicji metafizyki pojawiających się w pismach postmetafizyków, aby następnie wypreparować z tej wielości opisów jeden. Rorty w dziele *Ironia, przygodność i solidarność* w ten sposób określa metafizyka: „[…] metafizykiem jest ten, kto za dobrą monetę bierze pytanie ‘Jaka jest swoista wewnętrzna natura (np. sprawiedliwości, nauki, poznania, bycia, wiary, moralności, filozofii)?’. Przyjmuje on, że obecność jakiegoś słowa w jego własnym słowniku finalnym daje gwarancję, iż odnosi się ono do czegoś, co *posiada* rzeczywistą istotę. Metafizyk jest wciąż przywiązany do zdrowego rozsądku […]”[64]. Metafizyka zatem wiąże się wedle Rorty’ego z poszukiwaniem istoty rzeczy i z założeniem, że owa istota w ogóle jest realna. W innym miejscu, podejmując refleksję nad „realistami” (których można utożsamić z metafizykami), zwraca Rorty uwagę na inny aspekt metafizyki: realiści „muszą intepretować prawdę jako zgodność z rzeczywistością. Toteż winni budować metafizykę, w której jest miejsce na szczególną relację między przekonaniami a przedmiotami, kwalifikującą różnicę między przekonaniami prawdziwymi a fałszywymi. Muszą także utrzymywać, że istnieją neutralne, a nie tylko lokalne, procedury uzasadniania przekonań. Muszą więc również budować epistemologię, w której znajdzie się miejsce na uzasadnienie nie czysto socjologiczne, lecz naturalne, wyrastające wprost z ludzkiej natury […]”[65]. W przywołanym fragmencie amerykański filozof zwraca uwagę na połączenie metafizyki z epistemologią, z klasyczną teorią

[62] Por. M. Heidegger, „Przezwyciężenie metafizyki”, wyd. cyt., s. 76.
[63] Pomijamy tu bardzo istotną kwestię dziejów krytyki metafizyki, podejmowanej przez wielu filozofów umiejscawianych w skrajnie różnych nurtach myślowych – od naukowo i empirycznie zorientowanych pozytywistów poprzez idealizm kantowski ku Nietzschemu i Heideggerowi. Syntetycznie wyraża to Szulakiewicz, mówiąc: „nowożytna droga destrukcji metafizycznego ugruntowania wiodła od symbolicznego ‘wrzucenia w ogień’ (D. Hume), wskazanie niemożliwości metafizyki bytu jako poznania teoretycznego i przesunięciu w stronę filozofii praktycznej (Kant), przez fenomenologiczne przekształcenie w naukę o sensie i znaczeniu (E. Husserl), wreszcie egzystencjalną przebudowę w analitykę Dasein (M. Heidegger)” – M. Szulakiewicz, *Obecność filozofii transcendentalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2002, s. 121. Omawiany w niniejszym tekście „koniec metafizyki” jest w dużym stopniu wynikiem kolejnych ataków na zasadność metafizyki jako sposobu filozoficznego namysłu. Szerzej krytyki metafizyki opisane są w artykule – A. Torzewski, *Metafizyka a postmetafizyka – trzy krytyki metafizyki i ich motywacje*, w: „Przegląd Filozoficzny” [w druku].
[64] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, wyd. cyt., s. 109.
[65] R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999, s. 37.

prawdy oraz z logiką, dzięki której możemy określić poprawność wnioskowań czynionych na podstawie zdań opisujących rzeczywistość. W tym sensie utrzymuje Rorty, że metafizykę należy postrzegać jako powiązaną z reprezentacjonizmem (czy realizmem), tj. stanowiskiem, wedle którego nasze przekonania *odzwierciedlają* (a przynajmniej mogą odzwierciedlać) realny świat[66].

Inny postmetafizyczny filozof Vattimo zwraca natomiast uwagę na unifikujący charakter metafizyki: „[…] stara się ona w jednym geście zapanować nad rzeczywistością, rozpoznając (bądź łudząc się co do tego) pierwszą zasadę, od której wszystko zależy (dostarczając w ten sposób sobie samej iluzorycznej władzy nad wydarzeniami)”[67]. Oprócz tego włoski filozof podkreśla również znaczenie kwestii fundamentu dla metafizyki oraz jej opresyjny charakter: „o ile jest ona myśleniem o wiecznej obecności bycia – jako o ostatecznym fundamencie, wobec którego można jedynie milczeć i, być może, doświadczać zachwytu – o tyle jest myśleniem opresyjnym: fundament, jeżeli jawi się z nieodwracalną oczywistością, nie pozostawiając miejsca na dalsze pytania, staje się niczym władza, która zakrywa i narzuca się […]”[68]. Vattimo określa zatem metafizykę jako kartezjańskie poszukiwanie fundamentu wiedzy i dążenie do unifikacji[69].

Na podstawie wyżej przytoczonych refleksji Rorty’ego i Vattima możemy spróbować określić, jak rozumiana jest metafizyka w filozofii postmetafizycznej. Przy czym nie ograniczamy się tu jedynie do stanowisk dwóch wspomnianych filozofów, lecz sięgamy także do koncepcji wielu innych, takich jak: Lyotard, Marquard, Sloterdijk czy Welsch. Należy jednakże zaznaczyć, że często w pismach postmetafizyków rozumienie metafizyki zawarte jest *implicite*. Rzadko zaś można spotkać próbę bardziej precyzyjnego czy jednoznacznego jej zdefiniowania. Dlatego prezentowana tu definicja jest próbą eksplikacji tego, co wyrażane jest zazwyczaj niewprost. Biorąc to wszystko pod uwagę, można stwierdzić, że metafizyka, to: 1) sposób myślenia opierający się na binarnych opozycjach (jak np. podmiot-przedmiot czy pozór-rzeczywistość) i poszukiwaniu istoty (natury) rzeczy; 2) stanowisko zakładające, że istnieje rzeczywistość niezależna od podmiotu poznającego, do której mamy epistemiczny dostęp, a

---

[66] Por. tamże, s. 12, 24.

[67] G. Vattimo, *Społeczeństwo przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2006, s. 21.

[68] G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłum. K. Kasia, Universitas, Kraków 2011, s. 42. W kontekście filozofii Vattima pisze również Aguirre: „metafizyka staje się źródłem ‘przemocy’ głównie, gdy sądzi, że dotarła do Prawdy” – E. H. Aguirre, “Metaphysics, violence, and Alterity in Gianni Vattimo”, w: *Between Politics and Nihilism*, S. Benso, B. Schroeder (red.), Suny Press, New York 2010, s. 102.

[69] Podobnie metafizykę określa Kołakowski (choć nie podkreśla on jej przemocowego charakteru) jako „[…] poszukiwanie pewności i ostatecznej podstawy […]” – L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Res Publica, Warszawa 1990, s. 23.

przekonania, jakie o niej żywimy możemy zweryfikować oraz dzięki logice jednoznacznie określić prawdziwość bądź fałszywość rozumowań opartych na tych przekonaniach – przy czym prawda rozumiana jest jako zgodność z rzeczywistością; 3) tradycja filozoficzna obejmująca wszechogarniające systemy totalizujące[70], unifikujące i zakładające istnienie oraz poznanie jednego fundamentu myśli (a przez to również opresyjne).

W związku z podaną definicją metafizyki, możemy podać jej konkretne przykłady z historii filozofii. Otóż do metafizyki w pierwszym znaczeniu zaliczyć można m.in. platońską alegorię jaskini[71], w której widać wyraźnie podział na rzeczywistość samą w sobie (słońce poza jaskinią) i pozór (cienie w jaskini), koncepcję Freuda[72], zakładającą, że motywacje naszego działania nie są tym, czym się wydają (pozór), lecz ukrytymi popędami, z istnienia których nie zdajemy sobie sprawy (rzeczywistość) czy Feuerbacha refleksję nad religią[73], która doprowadziła do „odnalezienia" istoty religii jako antropologii. Metafizyka w drugim znaczeniu odnosi się np. do myśli Arystotelesa czy św. Tomasza, a współcześnie Papineau[74] czy neoscholastyków, w Polsce np. Krąpca[75]. Jednak również neopozytywizm należałoby uznać w tym sensie za metafizyczny, opierając się na czynionych przez przedstawicieli tego nurtu założeniach, że mamy epistemiczny dostęp do rzeczywistości (w postaci nauk empirycznych), a sądy o niej formułowane możemy zweryfikować i za pomocą metod logicznych określić ich prawdziwość[76]. Wreszcie metafizyka w trzecim znaczeniu obejmuje np. systemy filozoficzne Kartezjusza[77], Leibniza[78] czy Hegla[79], które z jednej strony całość rzeczywistości sprowadzają do jednego wszechobejmującego pojęcia, takiego jak Duch czy monada, a z drugiej opierają się na założeniu o niepowątpiewalnym fundamencie wszelkiego

[70] Pojęcie totalności (całościowości) odgrywa kluczową rolę w definiowaniu zachodniej tradycji filozoficznej (którą nazywamy tu metafizyką) u Lévinasa – por. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 4. U niego jednak sama metafizyka nabiera zupełnie innego znaczenia niż u przywoływanych filozofów. Na gruncie myśli francuskiego filozofa metafizyka oznacza właściwie postmetafizykę (w naszej nomenklaturze) i przeciwstawiana jest ontologii utożsamionej z myśleniem całościowym, totalnym – por. tamże, s. 31. Z tego względu pomijamy refleksję Lévinasa w związku z definiowaniem metafizyki.
[71] Por. Platon, *Państwo,* tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 2010.
[72] Por. Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. W. Zaniewicki, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.
[73] Por. L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, PWN, Warszawa 1959.
[74] Por. D. Papineau, *Reality and Representation*, Blackwell, New York 1987.
[75] Por. M. A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999; por. także: P. Mrzygłód, *Metafizyczny realizm źródłem prawdy o rzeczywistości. Uwagi w świetle metafizyki „zdroworozsądkowej"*, w: „Wrocławski Przegląd Teologiczny" nr 2, 2012.
[76] Por. M. Firlej, *Założenia metafizyczne w programie pozytywizmu logicznego*, w: „Hybris" nr 35B, 2016; E. Morawiec, *O neopozytywistycznej krytyce metafizyki*, w: „Studia Philosophiae Christianae" nr 13, 1977.
[77] Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. S. Swieżawski, K. Ajdukiewicz, I. Dąbska, M. Ajdukiewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2001.
[78] Por. W. G. Leibniz, „Rozprawa metafizyczna", tłum. S. Cichowicz, w: tegoż, *Wyznanie wiary filozofa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1969.
[79] Por. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2023.

poznania wyrażającym się np. w kartezjańskiej sentencji „Myślę, więc jestem”[80]. Do takich totalizujących systemów zaliczają się również koncepcje religijne – szczególnie te monoteistyczne i „przetworzone” filozoficznie, jak np. chrześcijaństwo – o czym mowa będzie później.

Zobaczmy jednak, jak metafizyka definiowana jest w tradycji filozoficznej i w tekstach niepostmetafizycznych. Dzięki temu będzie można zrozumieć czego dotyczy obwieszczany przez postmetafizyków koniec metafizyki. Czy jest to koniec problematyki metafizycznej? Metafizycznego sposobu myślenia? A może prób stworzenia wszechogarniających systemów metafizycznych?

Blanshard stwierdził, że „próby zdefiniowania metafizyki na niewiele zwykle się zdają”[81]. Mimo to, niewątpliwie wielu filozofów podjęło i nadal podejmuje owe definicyjne wysiłki, starając się odpowiedzieć na pytanie, czym jest metafizyka. Przywoływany już Morawiec pisze, że „najogólniej określa się ją jako filozoficzną teorię bytu jako bytu, a więc badającą wszystko, cokolwiek istnieje w aspekcie, mówiąc najogólniej, podstawowych i ostatecznych racji ontycznych”[82]. Judycki zaś w nieco innym tonie stwierdza, że metafizyka to „pytania o istotne uposażenie fragmentów świata ludzkiego i pozaludzkiego i o sposób ich istnienia”[83]. W Powszechnej Encyklopedii Filozofii pod hasłem „metafizyka” widnieje natomiast następująca definicja: metafizyka to „specyficzna nauka ucząca odczytywania prawdy o naturze rzeczy i wewnętrznych oraz zewnętrznych przyczynach ich istnienia”[84]. Wiele innych definicji metafizyki znajdziemy również m.in. w artykule Kołodziejczyka *Czym jest metafizyka?*[85].

Wyżej przywołane definicje wydają się znacząco odbiegać od sformułowanej przez nas definicji metafizyki z perspektywy filozofii postmetafizycznej. Ta różnica jest jednak pozorna.

---

[80] R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Żeleński, Antyk, Kęty 2002, s. 32. Należy zaznaczyć, że wspomnianych myślicieli można „czytać” w inny sposób, pokazując mniej metafizyczne aspekty ich myśli, czy problematyzując metafizyczny charakter ich refleksji. Na Polskim gruncie czynią tak np. ze św. Tomaszem Bartoś czy z Kartezjuszem Sarnowski – por. T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*, Wydawnictwo W.A.B. Warszawa 2010; S. Sarnowski, *Krytyka filozofii metafizycznej*, PWN, Warszawa 1982.

[81] B. Blanshard, *W obronie metafizyki*, w: „Roczniki Filozoficzne” t. XXXVI, z. 1, 1988, tłum. T. Szubka, s. 5.

[82] E. Morawiec, *O metafizyce klasycznej w sensie funkcjonalnym*, w: „Studia Philosophiae Christianae” nr 21, 1985, s. 80. W podobnym duchu pisze Schlesinger – „Problemy metafizyki, to problemy dotyczące sposobu istnienia świata, lecz zarazem takie, których nie podejmują naukowcy, pozostawiając je filozofom” – G. N. Schlesinger, *What is metaphysics?*, w: “American Philosophical Quarterly” nr 3, 1981, s. 229

[83] S. Judycki, „Co to jest metafizyka? Trzy wielkie koncepcje Zachodu”, w: *Studia metafilozoficzne I: Dyscypliny i metody filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 42.

[84] Hasło „metafizyka”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, http://www.ptta.pl/pef/ [dostęp 14.03.2024].

[85] Por. S. Kołodzieczyk, „Czym jest metafizyka”, w: *Przewodnik po metafizyce*, tenże (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2011. Szeroko prezentuje rozumienie metafizyki również Fine – por. K. Fine, “What is metaphysics?”, w: *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, T. E. Tahko (red.), Cambridge University Press, Cambridge 2011.

Otóż zawarte w powyższych definicjach określenia, takie jak: „podstawowe i ostateczne racje ontyczne", „sposób istnienia" czy „prawda o naturze rzeczy" wpisują się w podaną przez nas definicję metafizyki. Kwestia „racji ontycznych" może być rozpatrywana jako problem uprawomocnienia (odpowiedzi na pytanie Leibniza, dlaczego istnieje raczej coś niż nic?), które poszukiwane jest w obrębie zewnętrznie istniejącej rzeczywistości oraz z wykorzystaniem klasycznej definicji prawdy. Określenie „sposobu istnienia" czegoś zakłada wysokie możliwości naszego poznania, które zdolne jest (najczęściej dzięki analizie logicznej) do trafnego *odzwierciedlenia* tego, co jest. Odkrycie natomiast „prawdy o naturze rzeczy" jest wspomnianym przez nas dążeniem do odnalezienia ostatecznego fundamentu[86]. Sformułowanie to wskazuje także na zaakcentowany przez Rorty'ego związek metafizyki z epistemologią.

Widzimy jednak, że istnieją znaczące różnice między definicją postmetafizyczną i definicjami niepostmetafizycznymi. Chodzi przede wszystkim o to, że definicje niepostmetafizyczne starają się oddać sens *dyscypliny*, jaką jest metafizyka, tzn. starają się wskazać na przedmiot jej badań, na jej metody i cele. Definicja postmetafizyczna natomiast ukazuje metafizykę nie jako dziedzinę wiedzy, ale – jak powiedzieliśmy – jako sposób myślenia, tradycję czy stanowisko filozoficzne. Innymi słowy: definicja postmetafizyczna traktuje metafizykę jako pewien fenomen kulturowy, jako pewnego rodzaju zbiór przekonań, jako zapośredniczone (i posiadające mocne filozoficzne założenia) poznanie, uznające jednak samo siebie za zdystansowaną wiedzę obiektywną, jako pewien zespół idei – w istocie więc jako swego rodzaju ideologię (samą w sobie nie wartościowaną negatywnie)[87].

---

[86] Na systemowy charakter metafizyki zwraca zaś uwagę Whitehead, mówiąc, że jest ona „przedsięwzięciem zmierzającym do sformułowania spójnego, logicznego, koniecznego systemu ogólnych idei, w obrębie których każdy element naszego doświadczenia może być zinterpretowany" – A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, The Free Press, New York 1978, s. 3. W kontekście filozofii procesu i zarazem problemu ujęcia metafizyki warto wspomnieć również myśl Hartshorne'a, o której Gutowski pisze: „pojęcia i twierdzenia metafizyki musza obejmować, według Hartshorne'a, całą rzeczywistość. Oznacza to w jego terminologii, że muszą być one ważne dla rzeczywistości aktualnej, obiektywnej i pojmowalnej" – P. Gutowski, *Filozofia procesu i jej metafilozofia. Studium metafizyki Ch. Hartshorne'a*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995, s. 176.

[87] Por. G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, tłum. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, w: „Teksty Drugie" nr 5, 2003, s. 137. Nawet współczesne metafizyki analityczne, które mogłyby wydawać się nieco bardziej skromne w kontekście wysuwanych przez nie roszczeń do prawdziwości, pozostają cały czas związane z określonymi w niniejszym tekście wyróżnikami metafizyki. Szubka w artykule dotyczącym problemu metafizyki w kontekście filozofii analitycznej powołuje się na wypowiedzi Moore'a i Russella. Pierwszy, mówiąc o metafizyce określa jej cel jako „[…] podanie ogólnego opisu całości Wszechświata […]"; drugi „był przekonany, że wykorzystanie narzędzi logiki współczesnej odsłoni głęboką strukturę i sens naszych twierdzeń, a to pozwoli nam dotrzeć do tego, co nazywał on 'ostateczną prawdą metafizyczną'" – T. Szubka, *Główne typy metafizyki analitycznej*, w: „Filo-Sofija" nr 15, 2011, s. 849. Przywołując rozumienie metafizyki u kolejnych filozofów analitycznych Szubka odwołuje się do twórcy metafizyki opisowej – Petera Strawsona, który sądził, że metafizyka jest „próbą odsłonięcia i uwyraźnienia najbardziej ogólnych cech struktury pojęciowej, za pomocą której faktycznie myślimy o świecie i nas samych" – tamże, s. 850. Dopiero u Quine'a można napotkać wątek nieco

Czym jest zatem koniec metafizyki? Zapewne nie jest końcem pytania o wszystko, co istnieje, ale raczej końcem pewnej tradycji myślowej skupionej wokół klasycznej koncepcji prawdy, poszukiwania fundamentu, tworzenia wszechobejmujących systemów pojęciowych, dążenia do prawdy obiektywnej i unifikacji wiedzy.

2. Postmetafizyka

Określiwszy, jak metafizyka jawi się zarówno z perspektywy metafizycznej, jak i postmetafizycznej, możemy – w nawiązaniu do Kanta, a potem wielu innych (np. Heideggera) – zapytać: „Czym jest postmetafizyka?". Kwestię tę uzupełnić zaś można kolejnymi pytaniami: czym różni się postmetafizyka od postmodernizmu czy posthistorii? Czy stanowi jakiś nowy rodzaj refleksji filozoficznej? Czy ustanawia jakiś nowy kierunek myślenia? A może jest to tylko kolejna gra słów? Celem niniejszego fragmentu jest udzielenie odpowiedzi na powyższe pytania oraz usprawiedliwienie używania przez nas sformułowania „filozofia postmetafizyczna" czy „myśl postmetafizyczna". Kwestie te zostaną podjęte w następujących częściach: 2.1.) postmetafizyka a metafizyka i antymetafizyka; 2.2.) postmetafizyka a posthistoria; 2.3.) postmetafizyka a postmodernizm; 2.4.) wstępne określenie postmetafizyki.

2.1. Postmetafizyka a metafizyka i antymetafizyka

Do licznych krytyków metafizyki prócz z jednej strony (neo)pozytywistów, z drugiej zaś Heideggera dołączyć można Habermasa, który metafizykę postrzega czworako: 1) jako „myślenie tożsamości"; 2) idealizm; 3) filozofię pierwszą w postaci teorii świadomości; 4) mocną koncepcję teorii[88]. Wszystkie te aspekty niemiecki filozof krytykuje i – aby nie pozostać na jedynie negatywnym gruncie – postuluje „myślenie postmetafizyczne". Czym dla Habermasa miałoby ono być? Puntel twierdzi, że „[…] termin 'postmetafizyczne' tak, jak używa go Habermas, oznacza jedynie 'poza tym, co Habermas nazywa 'metafizyką' – a więc, co najważniejsze, poza kantowskimi i postkantowskimi filozofiami subiektywności. Nie może to jednak oznaczać tego, co 'poza wszystkim tym, co w historii filozofii nazywane było

rozbijający monolityczność opisywanej powyżej metafizyki, gdy powołuje się on na zasadę względności ontologicznej, „która sprowadza się do tezy, że nie ma jednego, wyróżnionego zestawu kategorii rzekomo najtrafniej odzwierciedlających rzeczywistość" – tamże, s. 856. Zasada ta jednak, jak wskazuje Szubka, stanowi punkt niezgody wśród komentatorów i kontynuatorów myśli Quine'a. Stąd podane przez nas określenie metafizyki wydaje się obejmować większość tego, co metafizyką było i jest nazywane w różnych środowiskach i okresach historycznych.

[88] Por. J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, wyd. cyt., s. 30-33.

‘metafizyką’’’[89]. Innymi słowy postmetafizyka nie odwołuje się do „całej” metafizyki, ale jedynie do metafizyki takiej, jak pojmuje ją Habermas. Puntel zresztą zarzuca niemieckiemu filozofowi bardzo wyrywkowe rozumienie metafizyki, skupiające się przeważnie na Heglu i Kancie, pomijające zaś całą tradycję średniowieczną i czasem tylko sięgające do starożytności (w kontekście Platona i Arystotelesa). Chcąc zgodzić się z tym twierdzeniem, musielibyśmy powiedzieć, że postmetafizyka u Habermasa oznacza w istocie to, co *poza* metafizyką nowożytną albo *po* metafizyce nowożytnej (nie tylko w sensie czasowym, ale głównie ideowym). W każdym razie samo pojęcie „postmetafizyki” zyskało dzięki Habermasowi popularność. Wcześniej zaś o postmetafizyce można było mówić szczególnie w odniesieniu do Heideggera w kontekście jego programu przezwyciężenia/przebolenia (*Verwindung*) metafizyki. Używane przez nas w niniejszej pracy pojęcie postmetafizyki nie jest jednak ściśle związane z rozumieniem Heideggerowsko-Habermasowskim. Czym zatem jest postmetafizyka?

Podobnie jak w przypadku postmodernizmu, sam przedrostek „post-” wskazuje na pewną relację – relację między postmetafizyką a metafizyką. Tę ostatnią scharakteryzowaliśmy już wystarczająco w pierwszej części tego rozdziału. Przypomnijmy więc jedynie, że metafizyką określiliśmy sposób myślenia zakładający poszukiwanie istoty rzeczy, stanowisko zakładające możliwość dojścia do obiektywnej i absolutnej prawdy oraz tradycję filozoficzną produkującą wszechogarniające i unifikujące systemy. Postmetafizyka byłaby zatem wykroczeniem poza właśnie tak rozumianą metafizykę. Postmetafizyka nie jest jednak antymetafizyką, tzn. nie wystarczy tylko przed każdym z powyższych określeń postawić znak negacji, aby otrzymać znaczenie postmetafizyki. Owszem, postmetafizyka cechuje się krytycznym stosunkiem do metafizyki i dlatego deklaratywnie nie poszukuje istoty rzeczy, nie zakłada możliwości dojścia do prawdy ani nie produkuje systemów. To jednak nie wszystko. Nawiązując do Heideggera, metafizyki nie należy przezwyciężyć, lecz „przeboleć”. Należy ją twórczo przemyśleć, zdając sobie zarazem sprawę z jej wad, ułomności i problemów. Postmetafizyka zatem nie jest zwykłą negacją metafizyki, ale wykroczeniem poza nią[90]. W istocie postmetafizyka jest bezpośrednim wynikiem myślenia metafizycznego. Jest

[89] L. B. Puntel, *Habermas’ Postmetaphysical Thinking: A Critique*, https://cms-cdn.lmu.de/media/10_phil/fakultaetswebsite-philosophie/downloads/dokumente-pdf/puntel-habermas-2013.pdf [dostęp 14.03.2024], s. 6.

[90] Przypadki mylenia anty-metafizycznego z post-metafizycznym charakterem rozważań takich filozofów jak np. Vattimo nie należą do rzadkości. Jak pisze Warzyński: „takie rozumienie hermeneutyki [jako koine – A.T.] Vattimo łączy przede wszystkim z Heideggerowskim ‘przezwyciężeniem metafizyki’, a także z Nietzscheańską ideą ‘śmierci Boga’ i jego perspektywizmem spod znaku ‘fakty nie istnieją, tylko interpretacje’. W tym sensie nadaje hermeneutyce wyraźnie antymetafizyczny charakter […]” – S. Warzyński, *Życie w kulturze wyczerpania*, Petrus, Kraków 2023, s. 219.

zradykalizowanym myśleniem metafizycznym. Wyciągnięciem konsekwencji. Taki sposób myślenia uwidacznia się w koncepcji Adorna i Horkheimera oraz Marquarda czy Vattima w odniesieniu do procesu demitologizacji, który sam siebie rozpoznaje jako mit. Relacja metafizyki i postmetafizyki funkcjonuje na podobnej zasadzie. Metafizyczna chęć ucieczki od metafizyki prowadzi do rozpoznania jej samej jako właśnie metafizycznej. To z kolei otwiera możliwość zaistnienia filozofii postmetafizycznej. Postmetafizyka jest więc „przeboleniem" metafizyki, nie zaś jej negacją, jest zarazem jej krytyką, jak i zniekształconą kontynuacją. Jak pisze Lipowicz: „[…] antymetafizyczna postawa po prostu wzgardza już kilkutysiącletnim dorobkiem filozoficznym metafizyki. 'Postmetafizyczne myślenie' […] doceniając wagę metafizycznych i religijnych pytań 'dlaczego', usiłuje […] zrekonstruować doniosłość owych pytań, aby w dalszej kolejności móc je 'przetłumaczyć' na język pozbawiony elementów metafizyki"[91].

Nasze rozważania mogą stać się jaśniejsze poprzez odwołanie do postmodernizmu. Otóż nie jest on, jak twierdzi Welsch, antymodernizmem, lecz sprzeciwiając się modernizmowi nowożytności kontynuuje modernizm XX wieku i dlatego właśnie mówimy o *post*modernizmie. Podobnie postmetafizyka sprzeciwia się tradycji metafizycznej jako opresyjnej i totalizującej, ale też zdaje sobie sprawę, że nie może poza nią całkowicie wykroczyć. Przykładem może być myślenie oświeceniowe, które dążyło do emancypacji, a jednak w istocie doprowadziło do tego, że powstała potrzeba emancypacji od samego tego myślenia[92]. Postmetafizyka zauważa, że tradycja metafizyczna niejako „poszła zbyt daleko", że zaprzeczyła własnym podstawom. Dlatego postmetafizyczna krytyka metafizyki skupia się na tkwiących *implicite* i *explicite* w metafizyce założeniach, które prowadzą do konkretnych konsekwencji. Pośród tych założeń są m.in. przekonanie o istnieniu i epistemicznym dostępie do prawdy, chęć ogarnięcia całości czy pragnienie unifikacji wiedzy.

Postmetafizyka nie jest więc antymetafizyką i w związku z tym odróżnia się od prądów pozytywistycznych czy scjentystycznych, które niewątpliwie określić można jako antymetafizyczne, bo zmierzające do całkowitego usunięcia refleksji metafizycznej z (unaukowionej) filozofii. Postmetafizyka jest równie krytyczna wobec pozytywizmu i scjentyzmu, co wobec metafizyki, a być może nawet bardziej.

---

[91] M. Lipowicz, *Chrześcijańska dekonstrukcja ponowoczesności? Albo: jak każdy znak może zostać odwrócony*, w: „Kultura i Polityka" nr 6, 2015, s. 113.

[92] Jak podsumowuje to Eagleton: „Rozum posunięty za daleko może przeto unicestwić sam siebie" – T. Eagleton, *Kultura a śmierć Boga*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2014, s. 41.

2.2. Postmetafizyka a posthistoria

Pojęciem, które często pojawia się w kontekście postmetafizyki (a także postmodernizmu) jest posthistoria. Motyw najbardziej chyba znany dzięki dziełu Fukuyamy[93] obecny jest także u takich postmetafizycznych filozofów jak: Vattimo, Marquard czy Flusser[94]. W związku z tym, można zastanawiać się, na ile idea posthistorii wiąże się zarówno z postmetafizyką, jak i z postmodernizmem. Czy jest tak, że jest ona wewnętrznie w nich zawarta, czy może jej pojawianie się jest jedynie przygodne, przypadkowe i nie wynika z założeń tak postmetafizyki, jak i postmodernizmu? Welsch w następujący sposób definiuje posthistorię: „'posthistoria', teoremat 'czasu po historii' zakłada, że nie należy już oczekiwać żadnych innowacji. Możliwości historyczne wyczerpały się, a społeczeństwa industrialne przybrały formę reprodukcji, która nie potrzebuje już nowych pomysłów, nowych wartości, w ogóle nowych impulsów, a nawet jeśli takie by się pojawiły, nie będzie umiała ich wykorzystać"[95]. Wydaje się, że z takim rozumieniem końca historii mamy do czynienia w przypadku Fukuyamy, który zakłada, że historia kończy się właśnie dlatego, że nie zostanie już wynaleziona nowa (lepsza) forma urządzenia społeczeństwa niż demokracja[96]. Takiego rodzaju idea jest jednak w swej istocie metafizyczna, a w związku z tym nie może zgadzać się z filozofią postmetafizyczną ani też z postmodernizmem. Opinię tę podziela Welsch[97]. Zauważa on, że postmodernizm (a z nim również postmetafizyka), w odróżnieniu od posthistorii, zakłada w gruncie rzeczy pozytywną wizję przyszłości, w której nowość jest możliwa, a przynajmniej nic nie wiadomo o tym, aby była niemożliwa.

Kiedy więc przywołani wyżej myśliciele postmetafizyczni mówią o końcu historii muszą mieć na myśli coś innego niż Fukuyama. Nie zakładają bowiem ani końca nowości, ani końca „rozwoju". Innymi słowy: nie są przekonani, że to, co mogliśmy wymyślić najlepszego dla społeczeństwa zostało już wymyślone. Jak więc rozumiana jest posthistoria w myśli postmetafizycznej? Przede wszystkim jako koniec jednolitej wykładni dziejów, jako koniec jednej, wielkiej wszechobejmującej historii – czym w gruncie rzeczy są metanarracje[98]. Koniec historii zatem to koniec metanarracji[99]. W dobie postmetafizycznej „historia okazuje się tylko

---

[93] Por. F. Fukuyama, *Koniec historii i ostatni człowiek,* tłum. T. Biedroń, M. Wichrowski, Znak, Kraków 2017.
[94] Więcej na temat problemu końca historii w odniesieniu do filozofów postmetafizycznych można znaleźć w poświęconym temu zagadnieniu artykule – por. A. Torzewski, *O idei końca historii w myśli postmetafizycznej*, w: „Roczniki Filozoficzne" nr 3, 2022.
[95] W. Welsch, *Nasza postmodenristyczna moderna*, wyd. cyt., s. 26.
[96] Por. F. Fukuyama*, Koniec filozofii i ostatni człowiek*, wyd. cyt., s. 27.
[97] Por. W. Welsch, *Nasza postmodenristyczna moderna*, wyd. cyt., s. 212.
[98] Por. J. Górski, *Koniec nowoczesności, zmierzch sztuki. Gianni Vattimo i jego filozoficzne ścieżki*, w: „Hybris" nr 22, 2013, s. 14.
[99] Por. O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 120.

jedną z relacji”[100]. Wątek ten pojawia się zarówno u Vattima i Marquarda, jak i – *implicite* – u Flussera[101]. Posthistoria to również otwarcie możliwości pojawienia się wielu różnych, dotychczas marginalizowanych historii[102]. Skoro bowiem kończy się jedna jedyna Historia, można opowiadać i słuchać wielu różnych, „małych” historii. U Vattima pojawia się także wątek współczesnych mediów, za pomocą których kończy się historia i nastaje „wieczna teraźniejszość”. Poprzez przekaz „na żywo” to, co zaszło w przeszłości, to, co nie jest „na żywo” przestaje mieć znaczenie[103]. Wszystko bowiem, co istotne pokazywane jest „teraz”. Nie jest więc posthistoria czasem stagnacji i pożegnania się z nowością. Przeciwnie, jest rozkwitem nowości. Jako taka zaś łączy się posthistoria zarówno z postmetafizyką, jak i z postmodernizmem. Czy jednak idea ta bezpośrednio z nich wynika? Wydaje się, że tak. Wieszcząc koniec metafizyki wieści się zarazem koniec głoszonej przez nią wielkiej, wszechogarniającej historii. Wieszcząc koniec moderny, wieści się koniec wielkiej oświeceniowej opowieści o emancypacji. W obliczu załamania się jedności (w tym przypadku jedności historii) pojawia się pluralizm. Zarówno postmetafizyka, jak i postmodernizm zakładające afirmację wielości głoszą w pewnym sensie posthistorię. Należy jednak pamiętać, że posthistoria to nie to samo, co postmetafizyka czy postmodernizm. Posthistoria jest bowiem tylko jedną z idei towarzyszących obu tym nurtom.

2.3. Postmetafizyka a postmodernizm

Stwierdziwszy, jaka jest relacja między postmetafizyką i metafizyką, antymetafizyką oraz posthistorią możemy przejść do skonfrontowania ze sobą postmetafizyki i postmodernizmu. Terminy te (przynamniej pozornie) są bliskoznaczne[104]. W literaturze zaś

---

[100] H. Blumenberg, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, tłum. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 157.
[101] Dla Flussera historia kończy się wraz z nastaniem epoki obrazu fotograficznego, który wyzwala wielość perspektyw, punktów widzenia i odchodzi od monolityczności Historii proponowanej przez tekst – Por. W. Flusser, *Ku filozofii fotografii*, tłum. J. Maniecki, Warszawa 2015, s. 81.
[102] Por. G. Vattimo, *Społeczeństwo przejrzyste*, wyd. cyt., s. 17.
[103] Por. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006, s. 11.
[104] Zdefiniowanie postmodernizmu nie należy do najłatwiejszych zadań. Jest to bowiem pojęcie tak szerokie, odnoszące się do tak wielu dziedzin – architektury, literatury, sztuki czy filozofii (by wymienić tylko te najważniejsze) – że jego znaczenie całkowicie się rozmywa. Wielu autorów, zarówno tych utożsamiających się czy sympatyzujących z postmodernizmem, jak i krytycznie doń nastawionych, podejmowało próby zdefiniowania tego nurtu myślowego. W istocie bowiem właśnie o nurt myślowy chodzi – przynajmniej w kontekście filozofii. Biorąc pod uwagę całą gamę określeń postmodernizmu, można zachowując niezbędną dozę ostrożności wypreparować dość ogólną jego definicję: postmodernizm to: 1) nurt filozoficzny pojawiający się w drugiej połowie XX wieku i trwający do dziś; 2) charakteryzujący się krytycznym nastawieniem do części zastanej tradycji filozoficznej szczególnie skupionej wokół założeń oświecenia i pozytywizmu, dowartościowującej rolę logiki i korespondencyjnej teorii prawdy w epistemologii oraz zakładającej możliwość teoretycznego dystansu wobec przedmiotu badania i dotarcia do obiektywnej i absolutnej prawdy; 3) postmodernizm charakteryzuje się również afirmacją pluralizmu, który może być wielorako rozumiany – por. np. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczuk, PIW, Warszawa 1997, s. 36; A. Szahaj, *Postmodernizm*,

często funkcjonują jako synonimy. Gdy spojrzymy na konkretnych filozofów i będziemy starali się przyporządkować ich do któregoś z obu nurtów, możemy dojść do wniosku, że wielu z tych, których określamy mianem postmodernistów jest także postmetafizykami i odwrotnie. Na przykład Vattimo jest zarówno postmodernistą, jak i postmetafizykiem. Podobnie Rorty, Marquard czy Lyotard. Wydaje się jednak, że są i tacy filozofowie, którzy będąc postmetafizykami nie są zarazem postmodernistami. Do takich zaliczyć moglibyśmy np. Habermasa czy Taylora (choć przynależność tego drugiego do grona postmetafizyków może być dyskusyjna). Pozostaje pytanie, czy udałoby nam się znaleźć takich postmodernistów, którzy nie są postmetafizykami. Wydaje się, że nie. Z tego względu można stwierdzić, że postmetafizyka to pojęcie zakresowo szersze, obejmujące w sobie postmodernizm, lecz się w nim nie wyczerpujące. Tu widoczna jest pierwsza różnica między tymi dwoma kierunkami filozoficznymi.

Druga różnica uwidacznia się, gdy spojrzymy na semantyczne konotacje obu pojęć. W oczywisty sposób postmetafizyka nawiązuje do metafizyki, postmodernizm zaś do modernizmu. Metafizyka to bądź dziedzina w ramach filozofii bądź pewna tradycja myślowa. Modernizm zaś to bądź epoka w dziejach filozofii (i nie tylko) bądź znów tradycja myślowa. Dopiero wówczas, gdy wybierzemy w obu przypadkach to drugie znaczenie, staje się możliwe ich porównywanie. Zestawianie ze sobą dziedziny filozoficznej i epoki historycznej byłoby bowiem bezsensowne. Metafizyka wydaje się o wiele bardziej pojemnym określeniem tradycji myślowej niż modernizm. Ten ostatni bowiem obejmuje rozwój refleksji filozoficznej mniej więcej od czasów Kartezjusza do Nietzschego. Tradycja metafizyczna zaś rozciąga się aż do Platona czy nawet myślicieli wcześniejszych – pytających o *arche* jońskich filozofów przyrody. Mówiąc o postmodernistycznej krytyce modernizmu mamy na myśli przede wszystkim krytykę idei oświecenia i pozytywizmu. Mówiąc zaś o postmetafizycznej krytyce metafizyki odwołujemy się również do koncepcji wcześniejszych, takich jak filozofia Platona, Arystotelesa, Augustyna czy Tomasza – by wymienić tylko niektórych.

---

https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/1057/A.%20Szahaj%2C%20Postmodernizm.pdf?sequence=1 [dostęp 14.03.2024], s. 1; A. Wielomski, *Niemieckie korzenie postmodernistycznej deprawacji*, https://konserwatyzm.pl/wielomski-niemieckie-korzenie-postmodernistycznej-deprawacji/ [dostęp 14.03.2024]; R. Legutko, *Postmodernizm*, https://portal.tezeusz.pl/cms/quickstart-3.6.2/fileadmin/Image_Archive/R_Legutko_Postmodernizm.pdf [dostęp 14.03.2024], s. 1; W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 8; M. Dąbrowski, *Postmodernizm: fakty i znaki zapytania*, w: „Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza" nr 30, 1995, s. 6; S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy…: o postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 67. Problem rozumienia postmodernizmu opisywany jest szeroko w tekście – A. Torzewski, *Czym jest postmodernizm? – głos po latach* [zgłoszone do druku w: „Studia Philosophica Wratislaviensia"].

Gdzie więc tkwi podobieństwo między postmetafizyką i postmodernizmem? W szeroko pojętych założeniach i ideach. Zarówno postmetafizyka, jak i postmodernizm pragną zerwać z totalnością i unifikacją na rzecz pluralizmu. Oba te kierunki nastawione są antytotalitarnie i dążą do zniwelowania przemocy, która rodzi się w związku z kwestią prawdy obiektywnej. Oba podzielają przekonanie o zbędności tradycyjnych opozycji. Podobieństw tych, jak np. dystans wobec języka logiki formalnej jako uprzywilejowanego medium refleksji filozoficznej, jest jeszcze więcej, ale wydaje się, że nie ma potrzeby ich tu przywoływać. Widzimy bowiem, że w bardzo istotnych kwestiach postmetafizyka i postmodernizm są ze sobą zgodne. Porównując ze sobą oba te kierunki Welsch pisze, że „porzucić można nie tylko nowoczesność, porzucić trzeba – ponieważ nowoczesność jest spełnioną i dokończoną postacią metafizyki – całą metafizykę. Ponowoczesność nie może być mniej niż postmetafizyką”[105].

Niemiecki filozof analizując postmetafizykę u Heideggera dochodzi jednak w końcu do wniosku, że „postmoderna i postmetafizyka to koncepcje przeciwstawne, które nie są nawet rodzeństwem, a tym bardziej bliźniętami”[106]. To jednak nie przeczy temu, co powiedzieliśmy wcześniej. Welsch bowiem postrzega postmetafizykę heideggerowską jako krypto-metafizykę. Heidegger, jak twierdzi, ma nadzieję na nastanie całkiem nowej rzeczywistości, rzeczywistości pozornie porzucającej metafizykę, lecz będącej w istocie spełnioną metafizyką. „postmetafizyka [Heideggera – A.T.] pozostaje metafizyką”[107]. Przy takim pojmowaniu postmetafizyki wnioski Welscha wcale nie dziwią. Krypto-metafizyka nie ma faktycznie nic wspólnego z postmodernizmem. Co innego jednak postmetafizyka – by tak rzec – „prawdziwa”, ta która nie jest ukrytą metafizyką i ta która dąży do jej twórczego „przebolenia”. Chodzi o postmetafizykę taką, jaką rozwija np. Vattimo, który co prawda wywodzi swoje rozważania z myśli Heideggera wielokrotnie o tym wspominając, lecz jednak jest to już Heidegger „przetworzony”, prawdziwie postmetafizyczny[108]. W przywołanym przez nas fragmencie, w którym Welsch opowiada się za bliskim związkiem postmodernizmu i postmetafizyki, operuje on po prostu innym pojęciem postmetafizyki niż w kontekście rozważań o Heideggerze, co prowadzi do nieporozumienia.

---

[105] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 197. W podobnym duchu, choć słabiej, wypowiada się Baran, pisząc, że: „Postmodernizm przybiera charakter postmetafizyki” – B. Baran, *Postmodernizm i końce wieku*, Inter Esse, Kraków 2003, s. 193.
[106] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 295.
[107] tamże, s. 293.
[108] Por. np. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, wyd. cyt., s. 40; G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Editori Laterza, Roma-Bari 1971.

2.4. Wstępne określenie postmetafizyki

Skoro więc pomiędzy postmetafizyką i postmodernizmem istnieje tak ścisła relacja, dlaczego w niniejszej pracy używamy tego pierwszego określenia? Dzieje się tak z kilku względów. Po pierwsze wokół pojęcia postmodernizmu panuje tak wielki zamęt, że trzeba włożyć bardzo wiele wysiłku, aby wyjaśnić, co ono oznacza. Wokół postmetafizyki zaś – przez to, że jest to pojęcie o wiele rzadziej używane – chaos taki (jeszcze) nie powstał. W związku z tym z postmodernizmem wiąże się wiele uprzedzeń i redukcyjnych ujęć, z postmetafizyką zaś nie. Po drugie postmodernizm przywodzi na myśl inne związki znaczeniowe niż postmetafizyka i to takie, które w niniejszym tekście raczej przeszkadzają niż pomagają. W kontekście postmetafizyki – w odróżnieniu od postmodernizmu – nie pojawia się np. kwestia pozafilozoficznych źródeł tego pojęcia. Po trzecie postmetafizyka odnosi się do szerszego grona filozofów i idei, niż postmodernizm. Po czwarte wreszcie można uznać, że w obliczu wielu rozróżnień w ramach samego postmodernizmu (np. proponowany przez Welscha podział na postmodernizm mętny – charakteryzujący się bezładną mieszaniną pojęć, intelektualną *potpourri*, jawiący się jako czysty relatywizm – i sprecyzowany – poważny, ustrukturyzowany namysł filozoficzny, przyjmujący postać umiarkowanego sceptycyzmu, krytyczny wobec metafizycznej tradycji filozoficznej[109]) pojęcie postmetafizyki wydaje się w pewien sposób „czystsze".

Ziemiński, w kontekście rozróżnienia na postmodernizm nihilistyczny i sceptyczny, stawia pytanie: „która z tych interpretacji jest bardziej adekwatna? Na to pytanie można odpowiedzieć dopiero z określonej perspektywy historycznej, znając owoce postmodernizmu. Wydaje się jednak, że pasja niektórych jego wyznawców, a także coraz powszechniej panująca moda na postmodernizm za bardziej wiarygodną każą uznać pierwszą z zaproponowanych interpretacji"[110], czyli interpretację nihilistyczną. Odwołanie się do postmetafizyki może pomóc uwolnić się od powyższych wątpliwości. Postmetafizyka bowiem ma o wiele więcej wspólnego z postmodernizmem sceptycznym czy – w nomenklaturze Welscha – sprecyzowanym niż z jego mętną i nihilistyczną odmianą. Mówiąc zatem o postmetafizyce nie natrafiamy od razu na klasyczne już zarzuty relatywizmu i nihilizmu oraz mętności i nielogiczności wypowiedzi stawiane wobec postmodernizmu. Innymi słowy: z perspektywy postmetafizycznej postmodernizm rozpatrywany jest wyłącznie jako ten sprecyzowany.

Pozostając jeszcze przy rozróżnieniach, wspomnijmy podział postmodernizmu, o którym pisze Burzyńska. Otóż wskazuje ona na dwie fazy rozwoju postmodernizmu –

[109] Rozróżnienie to w kontekście zagadnienia pluralizmu podjęte jest w rozdziale drugim w punkcie 2.2.5.
[110] I. Ziemiński, *Postmodernizm a dylematy człowieka*, w: „Ethos" nr 33-34, 1996, s. 144.

negatywną oraz pozytywną. Tę drugą nazywa prowizorycznie poponowoczesnością. Jak pisze: „o ile więc wyróżnik krytycznej fazy nowoczesności stanowiło rozpracowywanie tradycji (Lyotard) lub też oznaczanie granic programu tego, co minęło (Derrida) i demistyfikacja słabych punktów zużytych modeli, o tyle fazę kolejną (tę z lat 80.) charakteryzuje poszukiwanie zastępczych punktów oparcia, czegoś zdecydowanie bardziej skromnego i wątłego, dyskretnego, co jednak stworzyć może namiastkę quasi-transcendentalnego ładu. Chodzi tu więc – jak często się mówi – o bardzo złagodzoną racjonalność (*weak thought*, *pensiero debole*), która nie ma być anty-metafizyczna, lecz raczej poza- lub obok-metafizyczna”[111]; a z perspektywy niniejszego tekstu: post-metafizyczna. Zgodnie z tą interpretacją drugą, pozytywną fazę postmodernizmu nazwać możemy postmetafizyką. W tym sensie odpowiedzieć możemy Burzyńskiej, która twierdzi, że wysiłki związane z drugą fazą postmodernizmu „[…] nie zyskały jak dotąd […] jakiejś odrębnej nazwy”[112]. Zgodnie z charakterystyką drugiej fazy, postmetafizyka nastawiona więc będzie w większym stopniu na „budowanie” niż „niszczenie”. Jest to niezwykle istotne w odniesieniu do tematu niniejszej pracy, czyli do kwestii religii. Z perspektywy postmetafizycznej nie chodzi o destrukcję religii – co tak często zarzucano postmodernistom[113] – ale o jej restaurację, w pewnym stopniu sformułowanie na nowo, lecz wciąż przywracanie jej dla społeczeństwa.

***

Pokazaliśmy, jak rozumiana jest tradycja metafizyczna w filozofii postmetafizycznej i z jakimi ideami należy ją wiązać. Określiwszy filozofię metafizyczną podjęliśmy próbę scharakteryzowania filozofii postmetafizycznej i związanego z nią postmodernizmu. Stwierdziliśmy, że postmodernizm jest pojęciem wielorako rozumianym i łączonym z wieloma ideami. Ze względu na bliski związek postmodernizmu z postmetafizyką podjęliśmy także próbę rozróżnienia tych dwóch pojęć. Postmetafizykę zaś dookreśliliśmy poprzez zestawienie jej również z posthistorią, a także z metafizyką i antymetafizyką. Podaliśmy także szereg powodów, dlaczego w niniejszym tekście używamy sformułowania postmetafizyka, odrzucamy zaś określenia konkurencyjne.

Na koniec można wreszcie spróbować sformułować prowizoryczną definicję postmetafizyki (w odniesieniu przede wszystkim do zaproponowanej postmetafizycznej

[111] A. Burzyńska, *Od metafizyki do etyki*, w: „Teksty Drugie” nr 1-2, 2002, s. 65.
[112] tamże, s. 64.
[113] Por. np. U. Bąk, *Postmodernizm a religia,* w: „Konteksty Społeczne” nr 1, 2015, s. 9.

definicji metafizyki). Postmetafizyka zatem to: 1) współczesny (obecny coraz silniej od końca XX wieku) nurt myślowy powstały poprzez wyciągnięcie konsekwencji z myślenia metafizycznego; 2) stwierdzający koniec historii rozumianej jako metanarracja (jednolita wykładnia całości dziejów); 3) oraz głoszący pochwałę pluralizmu; 4) nurt nastawiony jednoznacznie antytotalitarnie oraz uznający prymat etyki i filozofii praktycznej; 5) umiarkowanie sceptyczny, głoszący, że założenie o istnieniu rzeczywistości niezależnej od podmiotu poznającego i o epistemicznym do niej dostępie jest nieuprawomocnione; 6) nurt nie będący tylko krytyką, ale głoszący program pozytywny zarówno w odniesieniu do filozofii, jak i codziennej rzeczywistości praktycznej (w tym religii)[114].

3. Religia

Drugim istotnym z perspektywy niniejszej pracy pojęciem jest „religia". Trudności w definiowaniu widoczne już w przypadku metafizyki i postmetafizyki, stają się jeszcze większe w kontekście religii. Tylko w ostatnim stuleciu powstało tak wiele prac dotyczących problemu definicji religii, że trudno je wszystkie zliczyć. Same zaś definicje religii pojawiające się w tych i innych tekstach stanowią jeszcze trudniejszą do ogarnięcia masę. Najczęściej pojawiająca się konkluzja wśród badaczy religii podejmujących się próby jej zdefiniowania jest taka, że nie sposób precyzyjnie określić, czym jest religia[115]. Wszelkie definicje są albo za wąskie[116] albo zbyt szerokie[117], wiele jest nacechowanych ideologicznie[118], co wyklucza je jako definicje naukowe; inne wydają się nie liczyć z rzeczywistością i projektują religię taką, jaką ich autorzy chcieliby, aby była[119]. W *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* pod hasłem „Religia" napisano, że „definicja r. [religii – A. T.] jest zagadnieniem wciąż dyskutowanym, bowiem r. jest zjawiskiem historycznie i kulturowo zróżnicowanym, opisywanym i interpretowanym przez

[114] Mniej ostra definicja mogłaby – za Derridą – brzmieć, że postmetafizyka to myśl, która chce „wyzwolić się z greckiej dominacji Tego Samego i Jednego […], niby z opresji, na pewno niepodobnej do żadnej innej pod słońcem, opresji ontologicznej lub transcendentalnej, ale zarazem źródła i alibi dla wszelkich opresji tego świata" – J. Derrida, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 140.

[115] Por. A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996, s. 78.

[116] Np. definicja Kanta („poznanie wszystkich obowiązków jako przykazań bożych") nie obejmuje religii nieposiadających bóstw wydających nakazy moralne – I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt., s. 188.

[117] Np. Lévinas definiuje religię jako „obcowanie, które jest przeciwieństwem totalizacji" – E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 113.

[118] Np. definicja Marksa, określająca religię „opium ludu" – por. K. Marks, „Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa", tłum. T. Zabłudowski, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła.* Tom I, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 458.

[119] Np. Caputo definiuje religię jako miłość do Boga, podczas gdy istnieje i istniało wiele religii, w których relację Bóg-człowiek dominowała raczej bojaźń niż miłość – por. J. D. Caputo, *On Religion*, wyd. cyt., s. 1.

rożne nauki o r. (etnologia, historia, religioznawstwo, fenomenologia, psychologia, socjologia, filozofia, teologia r.). Rozpatrują one r. z rożnych punktów widzenia, a interpretacje często uwarunkowane są uprzednio przyjętymi założeniami. Powoduje to wielość i różnorodność definicji r., które bywają komplementarne, ale też i przeciwstawne. Często są to określenia powodowane redukowaniem r. do faktu historycznego, psychologicznego czy socjologicznego. Dlatego zjawisko r. jest trudne do ujęcia w formułę definicyjną, która wyrażałaby trafnie rzeczywistość r. i była powszechnie przyjęta. W tej sytuacji problem nie polega na znalezieniu jednej ogólnie ważnej definicji r., lecz na ukazaniu podstaw ich wielości, ich relatywnego charakteru oraz wskazaniu definicji najbardziej fundamentalnej"[120].

Trudności związane z precyzyjnym zdefiniowaniem religii, podaniem takiego jej określenia, które byłoby naukowo operacyjne, są związane przede wszystkim z (jak podają Kamiński i Zdybicka): 1) pluralizmem religijnym; 2) specyfiką doświadczenia religijnego (jako subiektywnego i wewnętrznego); 3) brakiem epistemicznej dostępności przedmiotu religii (np. różnie rozumianej transcendencji); 4) złożonością religii, jej ścisłym powiązaniem z innymi obszarami życia i kultury; 5) pluralizmem perspektyw badawczych[121]. Trudności te wydają się faktycznie nie do usunięcia, a przynajmniej nie na gruncie wszystkich religii. Mimo to nie można zwyczajnie powstrzymać się od określenia tego, co rozumie się poprzez „religię", czyniąc ją głównym przedmiotem namysłu. Wypada więc stwierdzić, że wszelkie definicje religii są z istoty prowizoryczne – taką również należy sformułować na potrzeby niniejszych rozważań dotyczących religii postmetafizycznej. Warto jednak przy tym odwołać się do już istniejących określeń religii, które możemy napotkać w tradycji filozoficznej (a także poza nią).

Mnogość definicji przywołują i szczegółowo omawiają np. wspomnieni wyżej Zdybicka i Kamiński. Proponują oni również złożoną i rozbudowaną typologię definicji religii,

---

[120] Hasło „Religia" w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, http://www.ptta.pl/pef/pdf/r/religia.pdf [dostęp 14.03.2024r.]. Zamęt wokół pojęcia religii i prób jej zdefiniowania wydaje się doprowadzony do absurdu i rodzi takie komentarze, jak np. Margula, który pisze: „kolekcjonera definicji religii może bardzo bawić mnogość okazów. Może on z pasją kompletować te wszystkie próby, lepsze – gorsze, obojętne jakie, byle różnorodne. Takiego kolekcjonera definicji religii notuje nasza nauka. Amerykański badacz James H. Leuba zestawił definicje religii na 22 stronach, w sumie około pięćdziesiąt. Nie zestawił wszystkich, gdyż każdy myślący człowiek może dorzucić swoją definicję do kolekcji Leuby" – T. Margul, *Uwagi na temat formalnej poprawności naukowej definicji religii*, w: „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F, Nauki Filozoficzne i Humanistyczne" nr 13, 1958, s. 49.

[121] S. Kamiński, Z. Zdybicka, *Definicja religii a typy nauk o religii*, w: „Roczniki Filozoficzne", t. XXII, z. 1, 1974, s. 104. Trudności z definiowaniem religii potęguje jeszcze bardziej obecność wielorakich form religii bezwyznaniowych czy ateistycznych. W tym kontekście na myśl przychodzi także stwierdzenie Wittgensteina: „Nie jestem człowiekiem religijnym, ale nie mogę się oprzeć, aby wszystkie problemy rozważać z religijnego punktu widzenia" – R. Rhees, *Discussions of Wittgenstein*, Routledge, London 1970, s. 94. Ów religijny punkt widzenia nie jest punktem widzenia konkretnej religii, ale ma o wiele bardziej złożone odniesienie, które oscyluje wokół tajemnicy. Mówiąc o religii jednak należałoby włączyć również takie perspektywy jak Wittgensteina. Znaczenie „religijnego punktu widzenia", o którym mówi Wittgenstein eksploruje zaś szeroko Malcolm – por. N. Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, Routledge, London 1997.

wyróżniając (jedynie w obrębie definicji realnych): 1) definicje genetyczne (formułowane m.in. przez Fichtego, Feuerbacha, Comte' czy Freuda); 2) strukturalne (których autorami byli choćby: Kierkegaard, Tillich czy Otto); oraz 3) funkcjonalne (które zawdzięczamy Jungowi, Bergerowi, Weberowi czy Durkheimowi)[122]. Przywołana typologia ma jedynie charakter ilustracyjny. Nie jest bowiem z perspektywy niniejszego tekstu aż tak istotny szczegółowy podział zastanych definicji religii, ale raczej sam fakt podziału, który odsyła nas do bardziej pierwotnego stanu wielości i wewnętrznego zróżnicowania definicji religii, ciągłej dziejowej niezgody na dotychczasowe określenie tego, czym ona jest. Z owej wielości można oczywiście wypreparować pewne główne motywy, które pojawiają się, gdy mowa o religii. Należą do nich np.: transcendentne odniesienie człowieka – czy to w postaci dualistycznego podziału na „ten świat" i „tamten świat", czy odsyłające do ontologicznie różnej „Istoty spoza", z którą tworzy on jakiegoś rodzaju relację; zespół praktyk – magicznie pojęty kult i rytuał nastawiony na wymuszenie albo spowodowanie pewnych określonych skutków[123]; różnie rozumiana *metanoia* – zasadnicza zmiana trybu życia, przyjęcie pewnej postawy moralnej. Do tych trzech motywów można dołączać jeszcze inne, mniej i bardziej wyraźnie widoczne w kontekście religii. Chodzi jednak nie o to, aby religię sprowadzić do któregoś z nich albo żeby uwzględnić je wszystkie, ale by pokazać wewnętrzne bogactwo tego zjawiska, jakim jest religia czy – w bardziej scjentystycznym żargonie – by ukazać, że „wielość definicji religii jest wyrazem wielopłaszczyznowej złożoności fenomenu religii, jak i różnoaspektowości badań"[124].

Chcąc zatem mówić w niniejszej pracy o religii można bądź świadomie i znacząco zawężyć temat badań do konkretnej religii czy zespołu religii, który łatwiej daje się zdefiniować, bądź pozostawić „religię" niedookreśloną (zdefiniowaną jedynie prowizorycznie). Podana alternatywa może jednak przyjąć również postać koniunkcji – przedmiot badań zostanie zarówno zawężony, jak i niedookreślony. W pierwszej kwestii należy powiedzieć, że z mnogości religii świata interesować nas będzie najbardziej chrześcijaństwo (ze względów podanych we wstępie). Drugie zagadnienie wymaga zaś nieco szerszego komentarza.

Otóż w odpowiedzi na trudności związane z definicją religii Hick, nawiązując do Wittgensteina, pokazuje możliwość potraktowania pojęcia religii jako takiego, którego desygnat funkcjonuje na zasadzie podobieństw rodzinnych: „warto potraktować różne tradycje,

---

[122] Por. tamże, s. 111-122.
[123] W związku z tym np. Kołakowski formułuje definicję religii jako „społecznie ustalonego kultu rzeczywistości wiecznej" – L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma… O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Znak, Kraków 1988, s. 9.
[124] S. Kamiński, Z. Zdybicka, *Definicja religii a typy nauk o religii*, wyd. cyt., s. 105.

ruchy i ideologie, których religijny charakter jest albo ogólnie uznany, albo odpowiedzialnie dyskutowany, nie za posiadające wspólną istotę, lecz za tworzące złożony ciąg podobieństw i różnic, analogicznych do tych, jakie znajdujemy w rodzinie”[125]. Zgodnie z tym nie trzeba formułować konkretnej definicji religii, zakładającej np. wiarę w osobowego Boga, lecz wystarczy ujrzeć pewne podobieństwa między tymi fenomenami, które kulturowo przyjęło się nazywać religią.

Niezwykle przydatna okazuje się w tym kontekście teoria prototypów wprowadzona przez psychologów[126]. Jak pisze Quinn, omawiając zastosowanie pojęcia prototypu do teorii podobieństw rodzinnych w kontekście swoich rozważań nad religią: „prototypem jest religia, w której zostałem wychowany, czyli chrześcijaństwo. Judaizm i islam są wystarczająco zbliżone do mojego prototypu, aby zaliczać je do wyraźnych przypadków religii, natomiast piłka nożna jest od niego wystarczająco odległa, aby było jasne, że nie podpada pod pojęcie religii, choć rozumiem powiedzenie, że niektórzy czynią z piłki nożnej religię. Konfucjanizm, daoizm i buddyzm therawada są dostatecznie blisko prototypu, aby zaliczać się do religii, natomiast nazizm i sowiecki marksizm są wystarczająco od niego oddalone, aby należeć z mojego punktu widzenia do szarej strefy”[127]. Należy oczywiście zwrócić uwagę na to, że taki pluralistyczny i płynny sposób ujmowania religii, tzn. pozostawienie jej niedookreśloną i funkcjonującą na zasadzie podobieństw rodzinnych oraz odwołanie się do prototypu religii, obarczony jest dwoma bardzo poważnymi filozoficznymi przedzałożeniami. Godząc się na wyżej zarysowane płynne (dynamiczne) ujęcie religii jednoznacznie odsuwa się na bok wszelkie poszukiwanie właściwej jej istoty, co jednak wielu filozofów starało się uczynić i do czego sprowadzała się przeważająca większość ich definicyjnych wysiłków. Jest więc płynne ujęcie religii z gruntu antyfundamentalistyczne (i to stanowi jego pierwsze przedzałożenie). Jako takie zaś jest również postmetafizyczne – wykracza bowiem poza ustalony w tradycji metafizycznej punkt dojścia dociekań, jakim jest określenie istoty badanego przedmiotu. Porzuciwszy nadzieje i chęci na dotarcie do istoty rzeczy, badanie religii skupia się na studiach porównawczych lub na badaniach wewnątrz jednej tradycji religijnej. Można również podejmować namysł nad funkcją religii, nad jej kulturowym wymiarem, nad jej literackimi

[125] J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven 2005, s. 4. Nie należy jednak takiego rozumienia religii traktować jako stanowiska samego Hicka. W wielu pracach wskazuje on bowiem, że religia dotyczy rzeczywistości ostatecznej i istotna w niej jest kwestia zbawienia, a więc określa pewne szczególnie wyróżniki religii.

[126] Por. E. Rosch, *Natural categories*, w: “Cognitive Psychology” nr 4, 1973; E. Rosch, C. B. Mervis, *Family Resemblances: Studies in the internal structure of categories*, w: “Cognitive Psychology” nr 7, 1975.

[127] P. L. Quinn, „Różnorodność religijna: znane problemy, nowe szanse”, tłum. M. Iwanicki, w: *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 325-326.

interpretacjami itd. Zaproponowana przez Hicka „definicja" religii jest zatem operacyjna, wyklucza jedynie podejście fundamentalistyczne i całościowe wyrażone jako poszukiwanie istoty religii jako takiej.

Drugie przedzałożenie tkwiące u podstaw płynnego ujęcia religii dotyczy wspomnianego pojęcia prototypu. Otóż przyjmując za punkt wyjścia pewien prototyp postępujemy arbitralnie i nie możemy uchronić się od zarzutu perspektywizmu. Zakładając chrześcijaństwo jako prototyp religii określona grupa zjawisk będzie doń podobna i uznana za religię, inna już nie. Zakładając jednak buddyzm jako prototyp religii można przypuszczać, że jakaś jeszcze inna grupa może być doń podobna i uznana za religię, a któraś z wcześniej określonych grup znajdzie się w tzw. „szarej strefie" podobieństwa i odrzucona jako nie-religia. Wynik określenia stopnia podobieństwa do prototypu zależy w oczywisty sposób od samego prototypu – jego przyjęcie jest zaś wynikiem arbitralnej, często etnocentrycznej i motywowanej nieuświadomionymi determinantami (np. wychowaniem, sytuacją ekonomiczną i kulturową itp.), decyzji[128]. Oczywiście można próbować „dobierać" prototypy i badać religię to z perspektywy prototypu buddyjskiego, to z punktu widzenia prototypu chrześcijaństwa, to znów przyjąwszy jako prototyp religię starożytnych Greków. Nie sposób jednak – jak twierdzi duża część współczesnej filozofii – całkowicie uciec od perspektywizmu, rezygnując w ogóle z prototypu jako takiego. Tu znów, choć pod inną postacią, pojawia się motyw wykroczenia poza metafizykę, w której absoluty dystans, brak zaangażowania i niemalże boska, całościowa perspektywa stanowi ideał poznawczy[129].

Płynna definicja religii jest więc obarczona dwoma poważnymi przedzałożeniami – antyfundamentalizmu oraz perspektywizmu. Przez to jest zarazem podwójnie postmetafizyczna – wykracza bowiem poza zastaną tradycję, uznając zarówno próżność poszukiwania istoty religii jako takiej, jak i niemożliwość osiągnięcia całkowitego epistemicznego dystansu (konieczność przyjęcia i zdania sobie sprawy z określonej perspektywy). Mimo tych założeń, a może ze względu na nie, płynne ujęcie religii albo inaczej „pogląd o podobieństwie rodzinnym jest obecnie dominującym czy zastanym poglądem na temat pojęcia religii"[130] – jak twierdzi Quinn.

---

[128] Bronk zwraca uwagę, że ze względu na to, że nauki religiologiczne powstawały w kulturze europejskiej, poprzez „religię" rozumiano przede wszystkim „chrześcijaństwo" – utożsamienie tych dwóch pojęć jest jednak arbitralne, choć do pewnego stopnia zrozumiałe – por. A. Bronk, *Nauka wobec religii*, wyd. cyt., s. 77.

[129] Więcej na ten temat można znaleźć w tekście *Spór o kształt filozofii* – por. A. Torzewski, „Spór o kształt filozofii – filozofia naukowa a myśl postmetafizyczna", w: *O człowieku poszukującym. Księga jubileuszowa Profesora Marka Szulakiewicza*, M. Lisicki, D. R. Sobota, Ł. Dominiak (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2023.

[130] P. L. Quinn, „Różnorodność religijna", wyd. cyt., s. 326.

Nieco inny, choć wydaje się, że do pewnego stopnia komplementarny, sposób ujmowania religii, który stara się uczynić za dość zastanej wielości jej opisów i mnogości tradycji religijnych istniejących na całym świecie, można zaczerpnąć z rozwijanej przez Blumenberga metaforologii[131]. Nauka ta zajmuje się refleksją nad metaforami absolutnymi, a więc takimi, których nie sposób sprowadzić po kartezjańsku do jednego tylko znaczenia, najlepiej do tego wyrażonego w języku logiki[132]. Za jedną z podstawowych metafor absolutnych uznaje Blumenberg „prawdę"[133] – jeden z najważniejszych przedmiotów refleksji filozoficznej, bardzo często sprowadzany wyłącznie do wartości logicznej, co wedle niemieckiego filozofa nie jest słuszne. W istocie, jak wskazuje, prawdy i związanej z nią metaforyki światła, przemocy, pracy, nagości, odkrytości, czucia itd. nie można po prostu określić jako *adequatio intellectus et rei* i na tym zakończyć dyskusję. Prawda – pojęcie tak znaczeniowo obszerne i tak szeroko filozoficznie eksplorowane – zachowuje swoje bogactwo jedynie jako metafora absolutna. Jako taka zaś aplikowalna jest do wielu, nie zaś jednego opisu. Stanowisko Blumenberga jest zatem próbą obrony prawdy pluralistycznej albo inaczej: atakiem wymierzonym w metafizyczne podejście do pojęcia prawdy[134].

Prócz metafory prawdy można jednak zastanawiać się również nad prawdą samej metafory, a więc nad jej statusem epistemicznym i badawczą przydatnością. W tym kontekście, mówi Blumenberg, metaforyka „nie mówi nie tylko 'ścisłej prawdy', lecz w ogóle 'żadnej prawdy'. Absolutne metafory 'odpowiadają' na owe rzekomo naiwne pytania, z zasady pozbawione odpowiedzi, których adekwatność zawiera się po prostu w tym, że są nieusuwalne, ponieważ nie *stawiamy* ich, lecz znajdujemy u podłoża istnienia jako *postawione*"[135]. Prawda metafor absolutnych jest „w pewnym bardzo szerokim sensie pragmatyczna. Ich zawartość jako punkt oparcia rozmaitych orientacji określa pewną postawę, nadają one strukturę pewnemu

---

[131] Syntetycznie przedstawia metaforologię Blumenberga Klemczak – por. S. Klemczak, *Zadania metaforologii*, w: „Teksty Drugie" nr 5, 2013.
[132] Por. H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, wyd. cyt., s. 11.
[133] Oprócz prawdy wymienić można jeszcze inne, a z perspektywy zamieszczonych w niniejszym tekście rozważań na temat relacji świat-poznanie interesującą mogłaby okazać się także opisywana przez Blumeberga metafora absolutna świata jako księgi – por. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp Verlag, Berlin 1986. Filozofia postmetafizyczna stara się właśnie od takiej metaforyki odejść, kwestionując możliwość „odczytania" świata. Z perspektywy postmetafizycznej należałoby powiedzieć, że za każdym razem, gdy „odczytujemy" księgę świata, dopisujemy w niej również swoje fragmenty i „odczytując" częściowo zapisane przez nas samych dzieło, w istocie nie jesteśmy już w stanie powiedzieć, czy czytamy własne słowa, słowa innych czy słowa świata, o ile w ogóle rozróżnienia te mają jakikolwiek sens; bo świat to być może mieszanka wielorakich jego opisów, których nie sposób od siebie precyzyjnie odróżnić.
[134] Interesująca w kontekście metafory i jej związku z prawdą jest także polemika Ricoeura i Derridy – por. P. Ricoeur, La Metaphore Vive, Editions de Seuil, Paris 1975; J. Derrida, *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, przeł. J. Margański, w: J. Derrida, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002. O debacie na temat metafory – por. M. Gołębiewska, *Pojęcie metafory i metaforyzacji a pojęcie – komentarz do stanu badań*, w: „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć" nr 2, 2017.
[135] H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, wyd. cyt., s. 28.

światu, reprezentują niedostępną doświadczeniu ani oglądowi całość rzeczywistości”[136]. Wokół metafor absolutnych oscyluje cała filozofia, a także nauki szczegółowe, tworzące tak enigmatyczne (często pozbawione jasno określonego desygnatu) pojęcia, jak „siła” czy „psychika”. Najbardziej interesujące dla ludzkiego namysłu wydają się właśnie te fundamentalne i ostatecznie niemożliwe do jasnego zdefiniowania kwestie. Ich ujęcie jako metafor absolutnych odpowiada zaś (przy pewnej interpretacji, która wydaje się jednak nie odchodzić daleko od intencji twórcy metaforologii) duchowi filozofii postmetafizycznej, która dowartościowuje pluralizm i nieostateczność opisów badanych przedmiotów[137].

Biorąc pod uwagę powyższe rozważania można wysunąć propozycję interpretacyjną, wedle której w poczet metafor absolutnych należałoby zaliczyć również oprócz „prawdy” „religię”. Jest to dość mocna teza, choć zarazem wydaje się ona uprawomocniona, szczególnie, gdy weźmiemy pod uwagę poczynione powyżej uwagi na temat trudności definicyjnych związanych z pojęciem religii. Traktując religię jako metaforę absolutną, a więc jako niesprowadzalną do tylko jednej wykładni jej znaczenia w rodzaju: „religia to poznanie wszystkich naszych obowiązków jako przykazań bożych”[138], wyzwolony zostaje pluralistyczny potencjał tego pojęcia. Zamiast skupiać się na próżnych wysiłkach zredukowania religii do jednego krótkiego zdania, można dzięki określeniu jej jako metafory absolutnej, podjąć refleksję nad religią wieloaspektowo i inkluzywnie, pozostając jednak zarazem na gruncie filozoficznego dociekania.

Uznanie metaforycznego charakteru religii to zgoda na uznanie trafności wskazówki (którą dostarcza nam fakt problematyczności definicji religii i brak konsensusu wśród badaczy co do jej jednoznacznego określenia), że fenomen religii zdaje się wykraczać poza sztucznie utworzone pojęcie religii, które miało za zadanie owo zjawisko opisać. Religia jako fenomen w swojej wielości jawi się jako coś niesprowadzalnego do jej jednego językowego określenia. Co więcej, to dualistyczne ujęcie – świata realnego, w którym istnieje religia oraz naszego językowego wyrazu tego świata, wydaje się reliktem związanym z myśleniem metafizycznym. Chcąc postmetafizycznie ująć metaforyczność religii należałoby natomiast powiedzieć, że językowe ujęcie świata to w pewnym sensie już ów świat – prawdopodobnie jedyny, do którego mamy dostęp – co trafnie wyraża Wittgenstein, mówiąc: „granice mego języka oznaczają granice mego świata”[139] albo Gadamer stwierdzający, że „jedynym bytem, który może być

[136] Tamże, s. 29.
[137] Kwestie metafilozoficzne związane z problematyką uprawomocnienia metafory rozważamy w artykule *Spór o kształt filozofii* – por. A. Torzewski, „Spór o kształt filozofii”, wyd. cyt.
[138] I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt., s. 188.
[139] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2011, 5.6.

rozumiany jest język”[140]. Ze względu na to, że nie wiadomo, czy sensownym jest zakładanie, że „na zewnątrz” nas istnieje jakiś świat obiektywny, statyczny, a nawet jeśli by istniał, to że rzeczy w nim mają się tak, a nie inaczej, jakiekolwiek pojęcia, sformułowania językowe będą zawsze metaforami, ponieważ być może (a wykluczyć tego nie sposób) realny desygnat pojęcia w ogóle nie istnieje. Z tej perspektywy język wyraża jedynie nasze domysły o świecie, a nie stanowi jego adekwatnego „odbicia”. Metafory różnią się jednak między sobą; niektóre można sprowadzić do jakiegoś jednego (choć nigdy nie wiadomo, czy adekwatnego) sformułowania, podać precyzyjną definicję, inne natomiast – takie jak prawda czy religia – są zbyt abstrakcyjne, aby można było w ten sposób je zredukować. Poza tym samo już takie postawienie sprawy może nie mieć większego znaczenia. Filozoficznie doniosłym jest bowiem już nie tyle określenie, czym dokładnie religia jest, ale jakie są ideowe, a następnie praktyczne konsekwencje funkcjonowania zarówno w świecie, jak i w dorobku myśli czegoś takiego, jak religia.

Metaforycznie ujęta religia do pewnego stopnia koresponduje z płynnym rozumieniem religii. W obu przypadkach punktem wyjścia jest wielość religii i jej opisów oraz niezgoda na unifikację albo brak konsensusu, co do tego, jak religię ujmować precyzyjnie i jednoznacznie. To negatywne podejście może być jednak uzupełnione również przez aspekt pozytywny, który wyraża się w uznaniu, że precyzyjne i jednoznaczne ujęcie religii nie jest potrzebne, chodzi bowiem o takie jej określenie, które będzie adekwatne do zastanego pluralizmu. Zarówno płynne, jak i metaforyczne rozumienie religii odpowiadają pluralizmowi, są antyredukcjonistyczne oraz funkcjonują (albo przynajmniej mogą funkcjonować) w zgodzie z podejściem postmetafizycznym (oczywiście należy zarazem uznać ich prowizoryczność). W związku z tym w niniejszej pracy właśnie takim pojęciem religii będziemy się posługiwać. Religię rozumiemy zatem jako niedookreślone sformułowanie metaforycznie wskazujące na pewne kulturowe zjawiska w historii nazywane ruchami religijnymi, między którymi daje się zauważyć pewne podobieństwa. Określanie stopnia podobieństwa, a więc tego, co religią jest, a co nie, zależne jest od przyjętego prototypu religii, za który w niniejszym tekście uznajemy chrześcijaństwo, szczególnie w jego katolickiej odmianie. Niewątpliwie istotnymi aspektami religii (aczkolwiek nie wymaganymi w każdym przypadku), które bierzemy pod uwagę, są: różnie rozumiana transcendencja; relacja człowieka do tego, co „spoza” świata; zestaw praktyk rytualnych; przemiana, która zachodzi (lub ma zajść) w człowieku na skutek nawrócenia bądź życia w zgodzie z założeniami danej religii; przyjęcie przez człowieka określonej postawy

[140] H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda,* tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993, s. 429.

moralnej; często również: zbiór skonkretyzowanych wierzeń zapisanych w świętej księdze bądź przekazywanych ustnie przez specjalnie do tego powołane osoby (klasę kapłańską); funkcja konsolidująca społeczność i zapewniająca jej poczucie bezpieczeństwa.

***

Religia jest, jak pokazaliśmy, zjawiskiem niezwykle trudnym do uchwycenia, ale i niezwykle bogatym znaczeniowo, co samo w sobie może już być wykorzystane do dowartościowania perspektywy skupionej wokół zagadnienia pluralizmu (o którym w rozciągłości będzie mowa w rozdziale drugim). Pojawiające się w historii filozofii (oraz innych dyscyplin naukowych) definicje religii są niewystarczające, choć zarazem wiele z nich odkrywa istotne aspekty tego, co zwie się religią. Mając to na uwadze można próbować odnajdywać podobieństwa między różnymi fenomenami kulturowymi nazywanymi religią czy ruchami religijnymi. W ten sposób dochodzimy do płynnego rozumienia religii opierającego się właśnie na wittgensteinowskim pojęciu podobieństw rodzinnych, uzupełnionego przez niezwykle przydatne pojęcie prototypu, którym czyni się jedną partykularną religię – w tym przypadku, zupełnie nieoryginalnie, staje się nim chrześcijaństwo. Religię należy rozumieć również jako metaforę absolutną, niesprowadzalną do jednego opisu, jednej definicji, ale zgodną z zastanym pluralizmem religijnym. W ten sposób, religia funkcjonuje w perspektywie postmetafizycznej, która dowartościowuje wielość.

***

Ze względu na to, że jako prototyp religii przyjmowane jest przez nas chrześcijaństwo, wypada choć skrótowo określić, w jakim sensie pojawia się ono w niniejszej pracy. Rozumiane jest ono dwojako. Po pierwsze funkcjonuje w sensie szerokim jako monoteistyczna i uniwersalistyczna religia oparta na boskim objawieniu zebranym w Piśmie Świętym i skupiona wokół postaci Jezusa Chrystusa. Takie rozumienie nie zakłada jeszcze metafizycznego ujęcia chrześcijaństwa i posłuży do określenia chrześcijaństwa postmetafizycznego. Innymi słowy, sformułowane w rozdziale trzecim postmetafizyczne chrześcijaństwo pozostaje chrześcijaństwem w tej mierze, że wchodzi w zakres powyższej definicji. Po drugie chrześcijaństwo rozumiane jest nieco węziej przy uwzględnieniu założenia, że religia ta posiada pewien zbiór wierzeń, dogmatów, które zostały sformułowane w wyniku metafizycznie ugruntowanej refleksji teologicznej i filozoficznej, a więc głównie w obrębie refleksji Kościoła

(czy to katolickiego czy innych Kościołów chrześcijańskich). W opozycji do tego drugiego rozumienia chrześcijaństwa, ze względu na potencjał przemocowy w nim zawarty, formułowana jest niniejsza praca. Zasadnicze pytanie brzmi zaś, czy owa przemoc dotyczy tylko drugiego rozumienia, czy jest koniecznie związana również z pierwszym (czy religia rozumiana szeroko jest wewnętrznie i koniecznie powiązana z przemocą)? Formułowana przez nas hipoteza zakłada odpowiedź pozytywną jedynie na ów pierwszy człon pytania.

W jakim sensie funkcjonuje jednak w niniejszej pracy przemoc? Oczywiście można rozumieć ją wielorako – albo wąsko jako jedynie przemoc fizyczną albo szerzej, dołączając aspekty: psychiczny, społeczny, ideowy czy symboliczny. Nas interesować będzie bardzo szerokie ujęcie przemocy jako narzucanie komuś swojej woli (niezależnie od środków, jakimi się to czyni). W związku z tym przemocą będzie zarówno akt pobicia, internetowy bodyshaming i hejt, jak i odmowa zatrudnienia ze względu na płeć. Przemoc dotyczyć może również filozofii w tym sensie, w jakim ujmują to postmetafizycy – w wielkich wszechogarniających systemach filozoficznych są obecne (jawnie bądź w ukryciu) idee, które zmuszają ich zwolenników do wymuszenia ich przyjęcia przez wszystkich ludzi. W przypadku takiego rodzaju przemocy zawartej w filozofii mowa będzie jednak o potencjale przemocowym, tzn. o obecności pewnych ideowych konstrukcji, które mogą w łatwy sposób albo stanowić uprawomocnienie realnej przemocy (szczególnie fizycznej), albo wymuszać przemocowe zachowania[141].

***

Uwagi zawarte w niniejszym fragmencie pozwoliły na przybliżenie głównych pojęć, wokół których osnuta jest treść kolejnych rozdziałów. Pojęcia te, najistotniejsze dla prezentowanej pracy, to para: metafizyka i postmetafizyka, a także religia i związane z nią pojęcie chrześcijaństwa oraz pojęcie przemocy. Odwołując się do licznych definicji i quasi-definicji, a także do zawartych *implicite* w wielu pismach ujęć owych pojęć przybliżyliśmy ich rozumienie.

Pierwsze pojęcie – metafizyka (ujęta z postmetafizycznej perspektywy) – to tradycja filozoficzna tworząca wszechogarniające systemy, zawierające twierdzenia na temat istoty

[141] Por. np. O pojęciu przemocy i jego definicji piszą np.: W. Jedlecka, *Formy i rodzaje przemocy*, w: „Wrocławskie Studia Erazmiańskie" nr 11, 2017; D. Grzonka, *Metafory i performance przemocy – konflikty społeczne i przemoc w świetle rozważań współczesnych teoretyków nauk społecznych*, w: „Państwo i Społeczeństwo" nr 2, 2014. Więcej o rozumieniu przemocy piszemy w rozdziale czwartym.

rzeczy, oparte na binarnych opozycjach, roszczące sobie prawo do prawdziwości, a przy tym wszystkim również opresyjne.

Drugie pojęcie – postmetafizyka – to współczesny nurt myślowy związany z tradycją metafizyczną jako jej przekroczenie, skierowany w stronę antytotalitaryzmu, pluralizmu i sceptycyzmu, uznający prymat filozofii praktycznej i posiadający istotny aspekt pozytywny, konstruktywny.

Trzecie pojęcie – religia – to metaforyczne odniesienie do pewnych podobnych do siebie fenomenów kulturowych zwanych religią. Kryterium podobieństwa przyjmowane jest zaś na podstawie prototypu religii, którym jest chrześcijaństwo.

Czwarte pojęcie – chrześcijaństwo – funkcjonuje w niniejszej pracy w kontekście szerszym jako religia monoteistyczna, której fundament stanowi objawienie i postać oraz nauczanie Jezusa Chrystusa; a także w kontekście węższym, zakładającym obecność metafizycznie uwikłanej tradycji interpretacyjnej dostarczającej wykładni objawienia.

Piąte pojęcie – przemoc – to narzucanie komuś swojej woli zarówno intencjonalne, jak i nieintencjonalne (gdy mowa np. o głęboko zakorzenionym patriarchalizmie czy nieuświadomionym fallogocentyzmie[142]).

Przytoczone wykładnie pięciu najistotniejszych z perspektywy tej pracy pojęć, umożliwiają jaśniejsze sformułowanie problemu badawczego i wprowadzenie większej precyzji w dalsze rozważania. Określiwszy, jak rozumiana jest metafizyka, postmetafizyka, religia, chrześcijaństwo i przemoc, możemy przejść do rozważań na temat metafizycznego (rozdział 1) i postmetafizycznego (rozdział 3) chrześcijaństwa, a także wskazać na postmetafizyczne ujęcie zagadnienia pluralizmu (rozdział 2) i sformułować uwagi krytyczne wobec prezentowanej w niniejszym tekście koncepcji religii (rozdział 4).

[142] Za przemocowe można uznać np. niestosowanie feminatywów, co jednak nie musi być intencjonalnym działaniem tego, który ich nie używa, a wyrazem ugruntowanego systemu patriarchalnego i jego przeniknięcia do warstwy językowej.

Rozdział 1 – Chrześcijaństwo metafizyczne

Określenie „chrześcijaństwo metafizyczne" wskazuje od razu na pewną, niepozbawioną przedzałożeń, interpretację chrześcijaństwa widzianego właśnie jako metafizyczne. Chodzi o takiego rodzaju ujęcie religii, zgodnie z którym jawi się ona w związku z filozoficzną tradycją metafizyczną oraz zgodnie z którym jest w niej wewnętrznie zawarte myślenie metafizyczne[143]. Tak rozumiane chrześcijaństwo można określić trojako: poprzez obecną w nim doktrynę (prawdę), poprzez zawarte w nim dążenia ujednolicające i totalizujące oraz poprzez powodowaną w jego imię lub za jego sprawą przemoc. Oczywiście na samym początku rozważań warto wskazać, że chrześcijaństwo metafizyczne tak, jak określają je postmetafizycy może odbiegać (czasem znacząco) od rozumienia chrześcijaństwa obecnego w powszechnej świadomości samych wierzących. Jako zaś *interpretacja* chrześcijaństwa, postmetafizyczne rozumienie religii metafizycznej może być niewątpliwie kontestowane. Można również stwierdzić, że opisane poniżej chrześcijaństwo metafizyczne jest chrześcijaństwem niezwykle zredukowanym i pozbawionym wielu aspektów i ujęć, które pojawiły się w ciągu dziejów. Na pewno chrześcijaństwo metafizyczne będzie bardziej chrześcijaństwem Tomasza z Akwinu niż Kierkegaarda, zgodne będzie raczej z myślą Augustyna niż Mikołaja z Kuzy. Chrześcijaństwo metafizyczne zatem to chrześcijaństwo ujęte z konkretnej (stosunkowo wąskiej) perspektywy. Mimo to wydaje się, że mówiąc o chrześcijaństwie metafizycznym wskazuje się na istotną część czy istotny sposób rozumienia tej religii, który – skądinąd – dominował (lub wciąż dominuje) w świecie zachodnim[144].

Celem niniejszego rozdziału jest w związku z powyższym wskazanie, czym dokładnie jest chrześcijaństwo metafizyczne i jak wpisuje się ono w zaproponowane przez nas rozumienie metafizyki oraz w filozofię postmetafizyczną. Innymi słowy: chrześcijaństwo zostaje tu ukazane negatywnie w trzech podrozdziałach: 1) doktryna (prawda); 2) dążenia ujednolicające i totalizujące; 3) przemoc.

[143] Szulakiewicz określa metafizyczne chrześcijaństwo jako chrześcijaństwo zhellenizowane, zorientowane wokół metafizyki obecności – por. M Szulakiewicz, *Religia i czas*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2008, s. 173.

[144] Podobnie jak – zgodnie z diagnozą postawioną przez Heideggera – metafizyka czy onto-teo-logia dominowała w zachodniej filozofii – por. M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. K. Michalski, w: „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja" nr 4-5, 1976, s. 9.

1.1. Doktryna

Jednym z aspektów religii świadczącym o jej metafizycznym charakterze jest doktryna. Zdanie to można rozumieć dwojako: po pierwsze chodzi o metafizyczny charakter konkretnych artykułów wiary, z których składa się doktryna, po drugie o metafizyczny charakter samego tego „tworu", jakim jest doktryna. Rozważania więc muszą być prowadzone na dwóch poziomach – bardziej ogólnym (dotyczącym doktryny jako takiej) i bardziej szczegółowym (dotyczącym konkretnych prawd wiary).

Poprzez doktrynę rozumiemy system powiązanych ze sobą i spójnych (albo roszczących sobie prawo do bycia spójnymi)[145] twierdzeń[146]. W tym sensie doktryna nie jest czymś przynależnym jedynie religii. Można bowiem mówić również o doktrynach politycznych, ekonomicznych, filozoficznych czy moralnych. Skąd więc wiadomo, kiedy należy mówić właśnie o doktrynie religijnej a nie jakiejkolwiek innej? Otóż można wskazać co najmniej dwa warunki doktryny w sensie religijnym. Po pierwsze istotną jest kwestia źródeł przekonań wchodzących w skład systemu. Doktryny pozareligijne, jak twierdzimy, czerpią swoje przekonania z samego rozumu lub rozumowego ujęcia doświadczenia. Do pierwszego rodzaju zaliczyć można np. niektóre systemy metafizyczne w ścisłym sensie (Leibniz, Hegel) czy nauki formalne (logika, matematyka), do drugiego zaś np. nauki empiryczne (biologia, chemia). Źródłem – by tak rzec – „pomocniczym" doktryn w ogóle jest również tradycja, która z jednej strony weryfikuje i sankcjonuje dotychczas ustalone poszczególne przekonania w ramach doktryny, z drugiej zaś sama stanowi pewnego rodzaju źródło, z którego czerpać można nowe przekonania. W tym sensie człowiek nie musi samemu starać się wypracować własną doktrynę, ale może „skorzystać", z tych które przekazuje mu tradycja i kontynuować je bez potrzeby dociekania samych podstaw[147]. W kwestii tradycji doktryny religijne nie różnią się zatem od

[145] Określenie, czy doktryna faktycznie jest spójna może być problematyczne. Widać to dobrze na przykładzie doktryny chrześcijańskiej, która z jednej strony uznawana jest przez wielu za niezwykle spójną, z drugiej zaś nieustannie podejmowane są starania, aby wykazać w niej sprzeczności. Dobrym przykładem kontestatora doktryny chrześcijańskiej, jej dekonstruktora jest Feuerbach, który w *O istocie chrześcijaństwa* w kolejnych rozdziałach „demaskuje" (bądź stara się demaskować) sprzeczności w sakramentach, modlitwie, trójcy świętej i innych elementach doktryny chrześcijańskiej. Por. L Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, wyd. cyt.

[146] W słowniku języka polskiego doktryna definiowana jest jako albo „system poglądów, twierdzeń i założeń z określonej dziedziny wiedzy" albo „bezzasadne, dogmatyczne poglądy i teorie" – Hasło „doktryna", w: *Słownik Języka Polskiego*, https://sjp.pwn.pl/slowniki/doktryna.html [dostęp 14.03.2024]. Pierwsza definicja jest aksjologicznie neutralna, druga zaś naznaczona wartościowaniem negatywnym. Podobnie ideologia może być definiowana neutralnie jako zbiór twierdzeń (idei) albo negatywnie jako „fałszywa świadomość" – jak chciał Marks. W niniejszym tekście odwołujemy się do tego pierwszego, neutralnego rozumienia doktryny.

[147] Oczywiście czasem powrót do samych źródeł doktryny może zaowocować wykryciem poważnego „błędu" w tradycji albo umożliwić rozwijanie doktryny w inny sposób niż czyniła to tradycja. Chodzi jednak o to, że dzięki tradycji człowiek nie jest niejako skazany na nieustanne „*creatio ex nihilo*", na tworzenie doktryny od samych podstaw i źródeł. Ponadto, jak twierdzą konserwatyści, tradycja nas zakorzenia i to jej zmiana wymaga

pozareligijnych. Nie trzeba przekonywać, że tradycja np. w chrześcijaństwie ma bardzo istotną rolę i w elementarny sposób przyczyniła się do ustalenia kształtu dzisiejszego rozumienia religii[148]. Co zatem stanowi ów czynnik różnicujący? Doktryny religijne za swoje źródło uznają w przeciwieństwie do pozareligijnych nie rozum czy doświadczenie, ale objawienie – to sprawia, że można mówić właśnie o doktrynie religijnej w ścisłym sensie. Doktryna chrześcijańska zatem, oparta na wydarzeniu objawienia się Boga w człowieku, uznana być może bez najmniejszych wątpliwości za doktrynę religijną jako taką[149].

Drugim czynnikiem różnicującym doktryny religijne i niereligijne (czy pozareligijne) jest to, *czego dotyczą* konkretne przekonania w ramach doktryny. Wydaje się, że można wskazać takiego rodzaju kwestie, które wprost zawarte są w koncepcjach religijnych, a których nie podejmują systemy niereligijne. Za jedną z nich można by uznać kwestię Boga albo – lepiej – *sacrum*. Twierdząc, że doktryna, aby być uznaną za doktrynę religijną musi zawierać przekonania dotyczące Boga, włączalibyśmy w poczet doktryn religijnych również takie systemy przekonań, które trudno uznać za religijne np. metafizykę Arystotelesa (a z nią całą tradycję teologii naturalnej) czy umocowany w biologii ateizm Dawkinsa. Takie rozumienie doktryny religijnej byłoby zatem zbyt inkluzywne. Jeśli zaś stwierdzilibyśmy, że doktryna religijna musi zakładać *istnienie* Boga oraz – wtórnie – przekonania określające, czym (albo jaki) Bóg jest, to pojęcie doktryny religijnej stałoby się z kolei zbyt ekskluzywne. Wyłączałoby bowiem np. buddyzm, który mimo ateizmu uznawany jest jednak za religię. Poza tym, zgodnie z tym rozumieniem, np. koncepcje religii naturalnej mogłyby być uznane za doktryny religijne, co jednak jest wysoce wątpliwe. Kwestia Boga więc nie wydaje się być dobrym czynnikiem różnicującym doktryny religijne i niereligijne. Chodzi raczej o zagadnienie rozmaicie

uzasadnienia, podczas gdy podążanie za nią nie – por. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 82.

[148] Por. np. G. L. Muller, *Tradycja jako zasada katolickiej teologii*, w: „Teologia w Polsce" nr 2, 2018; G. Dziewulski, *Tradycja jako sposób trwania Kościoła*, w: „Łódzkie Studia Teologiczne" nr 1, 2010.

[149] Na marginesie można wspomnieć, że wedle zaproponowanego tu rozróżnienia np. kantowski projekt religii moralnej nie mógłby zostać uznany za doktrynę religijną, lecz raczej wprost filozoficzną czy właśnie moralną. To samo dotyczy wszystkich innych, często bezpośrednio nawiązujących do chrześcijaństwa, koncepcji religii naturalnej – por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt.; G. E. Lessing, „Wychowanie rodzaju ludzkiego", w: tegoż, *Dzieła wybrane,* tom III, tłum. H. Kohanowa, PIW, Warszawa 1959; D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, tłum. A. Hochfeldowa, PWN, Warszawa 1962; J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Antyk, Kęty 2002; Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum. J. K., DeAgostini, Warszawa 2002. Zwróciwszy uwagę na ten fakt, można by argumentować przeciwko zaproponowanemu tu rozróżnieniu wskazując, że koncepcje Kanta, Hume'a i innych należałoby jednak uznać za doktryny religijne, ponieważ opierają się na realnie istniejącej religii i są bądź to jej przeformułowaniem, bądź próbą „urozumienia". Chcąc ów argument odrzucić należałoby zbadać, na ile elementy czysto religijne np. bóstwo Jezusa czy cuda przez niego dokonane, są istotnymi elementami proponowanych projektów religii naturalnej. Wydaje się, że wiele wskazuje na to, iż prawdziwie konstytutywne dla wspomnianych koncepcji są jednak elementy wprost intelektualne – np. moralny „przekaz" Jezusa, który odseparowany jest od kwestii jego boskości.

pojmowanego *sacrum*, które Otto uważał za swoiste dla dziedziny religii[150]. Jako pojęcie szersze niż Bóg, *sacrum* wydaje się być obecne nawet w religiach ateistycznych, a z kolei raczej nie występuje w koncepcjach niereligijnych[151] – w przeciwieństwie do Boga pojawiającego się np. w bardzo wielu niereligijnych systemach filozoficznych[152]. Warto jednak zaznaczyć, że *sacrum* może przyjmować postać Boga, choć nie musi. Jeśli chodzi o samo rozumienie tego pojęcia, to wydaje się, że najtrafniej ujął *sacrum* Otto w swej rozprawie *Świętość*[153], gdzie odwołuje się do szeregu kategorii, takich jak, *misterium tremendum* czy *fascinans* stanowiących – wedle jego stanowiska – elementy *sarcum*[154]. Nie chcąc wdawać się w zbyt obszerne rozważania na ten temat, wystarczy jedynie stwierdzić, że doktryna religijna, aby być za takową uznana, musi zawierać przekonania dotyczące *sacrum* jako perspektywy pozadoczesnej. Doktryna chrześcijańska za owo *sacrum* uznaje trójjedynego Boga i w tym sensie może być uznana za doktrynę religijną.

To przybliża nas do drugiego zagadnienia, które wydaje się istotnym elementem doktryny religijnej, a mianowicie do przekonań dotyczących kwestii życia wiecznego czy zbawienia. Zagadnienie to według niektórych stanowi wręcz konstytutywny element religii jako takiej, tzn. że religia może być za taką uznana tylko jeśli odnosi się w jakiś sposób do tego, co następuje po śmierci[155]. W każdym razie doktryna religijna musi zawierać również przekonania dotyczące śmierci, a raczej perspektywy dalszego życia bądź różnie rozumianego zbawienia. Także jednak systemy niereligijne niejednokrotnie podejmowały te zagadnienia. Za przykład posłużyć może choćby koncepcja mesjanizmu Cieszkowskiego[156] czy Mickiewicza[157], gdzie zbawienie jest ujęte w sensie dziejowym albo traktująca je w jeszcze

---

[150] Por. R. Otto, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993, s. 32.

[151] Można jednak z tym polemizować, twierdząc np. że koncepcja Kanta jest wyniesieniem moralności do rangi religii i w tym sensie dobro (czy dobre postępowanie) mogłoby być uznane za owo *sacrum*. Tezę taką wygłasza np. Palmquist czy Chlewicki – por. S. R. Palmquist, *Does Kant Reduce Religion to Morality?*, w: "Kant-Studien" nr 2, 1992; M. Chlewicki, *Kant a problem filozofii religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2012; por. także: A. Torzewski, *Modern Moral Reinterpretation of Jesus and its Value to the Philosophy of Religion*, w: „Argument" nr 2, 2019, ss. 253-269.

[152] W tym kontekście przychodzi na myśl zagadnienie Boga filozofów, o którym np. Sloterdijk pisze, że nie ma on nic wspólnego z Bogiem chrześcijan – por. P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 124. Podobnie na zasadniczą różnicę między Bogiem objawienia a Bogiem filozofów wskazuje Kołakowski – por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma…*, wyd. cyt., s. 132. Opierając się na tym, można by postarać się sformułować koncepcję, wedle której doktryna religijna zawierać musi przekonania dotyczące Boga, który jednak nie jest tzw. Bogiem filozofów. Zadanie to wydaje się jednak niezwykle trudne.

[153] Por. R. Otto, *Świętość*, wyd. cyt.

[154] Por. tamże, s. 41, 71.

[155] Por. np. B. Wolniewicz, „O istocie religii", w: tegoż, *Filozofia i wartości.* Tom I, Warszawa 2019.

[156] Por. A. Cieszkowski, *Ojcze nasz*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2022; A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, PWN, Warszawa 2014.

[157] Por. A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Księgarnia Luksemburgska, Paryż 1866.

bardziej metaforyczny sposób filozofia Kanta, który pisał o królestwie bożym na ziemi[158]. Oczywistym jest, że zbawienie, o którym pisali Cieszkowski czy Kant różni się znacząco od koncepcji zbawienia obecnej np. w chrześcijaństwie, w którym nie dość, że jest ono kwestią indywidualną, to jeszcze następuje w tzw. „życiu przyszłym" (tj. po śmierci), podczas gdy u Kanta zbawienie może się dokonać w doczesności a śmierć wcale nie stanowi jego warunku. W tym sensie przywołane niereligijne koncepcje – jako że traktują zbawienie w oderwaniu od śmierci i nie mówią o „życiu po śmierci" w ścisłym sensie – nie spełniają postawionego tu warunku doktryny religijnej. Chodzi bowiem nie o przekonania dotyczące samego zbawienia (np. jako stanu „zawieszenia" czasu – końca historii – i życia w wiecznej szczęśliwości), ale raczej życia po śmierci jako takiego.

Za doktryny religijne w odróżnieniu od doktryn niereligijnych (czy pozareligjnych) uznać więc możemy te systemy przekonań, które po pierwsze oparte są na objawieniu, po drugie zaś zawierają przekonania dotyczące *sacrum* oraz życia po śmierci. Doktryna chrześcijańska w pełni wpisuje się zaś w takie rozumienie doktryny religijnej.

Na początku tego fragmentu wskazane zostało, że doktryna jest jednym z elementów religii (chrześcijaństwa) metafizycznej i że można to wykazać na dwóch poziomach ogólności. Zacznijmy zatem od poziomu szczegółowego, skupiwszy się na konkretnych artykułach wiary świadczących o metafizycznym charakterze chrześcijaństwa. Zgodnie z zaproponowanym rozumieniem metafizyki jako m.in. sposobu myślenia opierającego się na binarnych opozycjach i poszukującego istoty rzeczy, można stwierdzić, że w doktrynie chrześcijańskiej jest ona wyraźnie widoczna – co postaramy się ukazać za pomocą kilku przykładów.

W XVIII artykule wiary Kościoła anglikańskiego mowa jest o zbawieniu. „Przeklęci będą, którzy pozwalają sobie mówić, że każdy człowiek osiągnie zbawienie przez prawo, jakie uznaje, lub sektę, której jest wyznawcą, gorliwie kształtując swoje życie według tego prawa i podążając za światłem Natury. Jednak Pismo Święte wykłada nam jedynie imię Chrystusa, przez które człowiek musi być zbawiony"[159]. Binarna opozycja, o której wspominaliśmy ukazuje się tu w postaci alternatywny „albo zbawienie (w imię Chrystusa) albo potępienie". Podobna opozycja znajduje się w IX punkcie konfesji augsburskiej – „Kościoły nasze uczą o chrzcie, że jest konieczny do zbawienia, gdyż przezeń ofiarowana jest łaska Boża, i że należy chrzcić dzieci, które w chrzcie są ofiarowane Bogu i przyjmowane do łaski Bożej. Kościoły nasze potępiają anabaptystów, którzy nie uznają chrztu dzieci i utrzymują, że i bez chrztu

[158] Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt., s. 168.
[159] *39 artykułów wiary Kościoła anglikańskiego*, https://sady.up.krakow.pl/rel.wwiary1563.anglikanie.htm [dostęp 14.03.2024], art. XVIII.

dostępują one zbawienia”[160]. Mimo że fragment ten dotyczy znaczenia sakramentu chrztu, to również ukazuje, że „albo zbawienie (poprzez chrzest) albo potępienie”[161].

Nieco inaczej zaś problem ten ukazany jest w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Binarność zostaje tu w pewien sposób przełamana, choć w zależności od interpretacji owo przełamanie może okazać się jedynie pozorne. Punkty od 1257 do 1261 poświęcone są konieczności chrztu (do zbawienia)[162]. Czytamy m.in., że „Sam Pan potwierdza, że chrzest jest konieczny do zbawienia”[163], ale również, że „Bóg związał zbawienie z sakramentem chrztu, ale sam nie jest związany swoimi sakramentami”[164]. Oznacza to, że ze względu na swoją wszechmoc oraz miłosierdzie Bóg może zbawiać nieochrzczonych. Kościół Katolicki wyróżnia także różne rodzaje chrztu. Prócz zwyczajowego chrztu wodą przez kapłana (albo inną osobę posiadającą „wymaganą intencję”), istnieje także chrzest pragnienia oraz chrzest krwi[165]. Pierwszy odnosi się np. do osób dorosłych, które przygotowywały się do przyjęcia sakramentu chrztu, ale zanim zostały ochrzczone zmarły czy do osób, które nie poznały w swoim życiu Kościoła oraz Ewangelii, ale co do których może istnieć uzasadnione przypuszczenie, że gdyby wiedziały, to zapragnęłyby przyjąć chrzest. Drugi rodzaj – chrzest krwi – odnosi się zaś do nieochrzczonych męczenników za wiarę. Można zatem stwierdzić, że katolicyzm zarazem dopuszcza i nie dopuszcza zbawienia osób nieochrzczonych (wodą). Dopuszcza, jeśli za chrzest uznamy nie tylko chrzest wodą, ale także chrzest krwi i pragnienia (oraz domniemania tego pragnienia)[166] oraz biorąc pod uwagę Bożą wszechmoc i miłosierdzie, nie dopuszcza zaś, jeśli weźmiemy pod uwagę formułę „konieczności chrztu do zbawienia”[167], która znajduje się w

[160] *Konfesja augsburska*, http://old.luteranie.pl/www/biblioteka/dpisma/ka.pdf [dostęp 14.03.2024], art. IX.
[161] Podobnie binarną opozycję zdradza słynna sentencja Cypriana „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, którą można rozumieć zarówno jako „zachętę” do przyjęcia chrztu (który jest warunkiem przynależności do Kościoła, a więc jest konieczny do zbawienia), jak i jako ostrzeżenie dla tych, którzy są już w Kościele, aby z niego nie występowali – por. F. Longchamps de Bérier, *Czy poza Kościołem nie ma zbawienia? Pytanie dla każdego*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2004, s. 27-29; por. także: A. Dzięgielewska, *Przynależność do Kościoła a problem zbawienia według Lumen Gentium i Dominus Iesus*, w: „Rocznik Teologii Katolickiej” t. VIII, 2009. Sentencję Cypriana omawia także Polak, wskazując na ekskluzywizm systemu kościelnego – por. T. Polak, *System kościelny, czyli przewagi Pana K.*, wyd. cyt., s. 193.
[162] Również w Kodeksie Prawa Kanonicznego widnieją odpowiednie przepisy mówiące o konieczności chrztu do zbawienia – por. B. Trojanowski, *Pragnienie chrztu a nadzieja zbawienia dzieci nieochrzczonych w Kodeksie prawa kanonicznego w perspektywie studium Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, w: „Colloquia Theologica Ottoniana” nr 37, 2021, s. 244.
[163] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, http://www.katechizm.opoka.org.pl [dostęp 14.03.2024], art. 1257.
[164] Tamże.
[165] Por. B. Trojanowski, *Pragnienie chrztu*, wyd. cyt., s. 251.
[166] O chrzcie pragnienia pisze Trojanowski w kontekście nieochrzczonych dzieci, ukazując, że Kościół i kościelne prawo wraz z postępem czasu starają się włączyć w zbawczą perspektywę coraz więcej osób, szczególnie zaś te osoby, które nie miały „okazji” zostać ochrzczone - tamże, s. 259-260. Konieczność chrztu do zbawienia i zbawienie dzieci nieochrzczonych opisuje również szeroko Wawrzyniak – por. F. Wawrzyniak, *Uniwersalizm chrześcijańskiej idei soterycznej a zbawienie dzieci nie ochrzczonych*, w: „Studia Theologica Varsaviensia” nr 1, 1965.
[167] *KKK*, art. 1256.

Katechizmie. W zależności więc od interpretacji chrztu wspominana przez nas binarna opozycja „zbawienie (poprzez chrzest) albo potępienie" nadal istnieje lub zostaje (pozornie) przełamana[168]. Wydaje się jednak, że najbardziej trafnym byłoby stwierdzić, że tak jak w luteranizmie i anglikanizmie, tak również w katolicyzmie ta prosta opozycja jest obecna – jest jednak nieco „rozmyta"[169]. Podobne przykłady można mnożyć wskazując jeszcze na takie pary pojęć, jak np. grzeszność-świętość czy dobro-zło. Wydaje się jednak, że dalsze rozważania na ten temat nie wniosą już nic nowego.

Myślenie metafizyczne obecne w religii cechuje się również poszukiwaniem istoty rzeczy, które to poszukiwanie w doktrynie religijnej jest już spełnione czy zrealizowane i zawiera się w postaci twierdzeń na temat istoty danej rzeczy. Przykładem takiego twierdzenia jest np. zawarty w pkt. XXIII konfesji augsburskiej fragment, w którym stwierdza się, że do istoty człowieka należy rozmnażanie się – „Bóg bowiem stworzył ludzi, aby się rozmnażali (Genesis, 1). Nie leży też w mocy ludzkiej zmienić swej istoty bez szczególnego daru i działania Bożego"[170]. Wedle Kościoła Katolickiego do istoty człowieka należy zaś pragnienie Boga: „Człowiek ze swej natury i powołania jest istotą religijną"[171]. Kalwini natomiast, poprzez teorię całkowitej deprawacji (zepsucia) twierdzą, że człowiek w swej istocie jest grzeszny[172]. Teksty będące wykładem doktryny, takie jak Katechizm Kościoła Katolickiego czy Konfesja Augsburska zawierają bardzo wiele podobnych twierdzeń dotyczących natury czy istoty nie tylko człowieka, ale też innych stworzeń.

Przywołane przykłady świadczą o obecności obu wskazanych elementów metafizycznych – tj. zarówno binarne opozycje, jak i twierdzenia na temat istoty rzeczy – w doktrynie chrześcijańskiej w różnych jej odmianach (katolickiej, luterańskiej, anglikańskiej czy kalwińskiej). O doktrynie jako metafizycznym elemencie religii można jednak mówić jeszcze

---

[168] O silnej obecności ekskluzywizmu w kontekście zbawienia pisze Tomasz Polak, twierdząc zarazem, że religia w swojej postaci instytucjonalnej (a jest to dla autora właściwie jedyna jej postać) jest zawsze systemem opresyjnym: „System kościelny […] zawsze będzie systemem uniwersalnym ze wszystkimi konsekwencjami takiego stanu rzeczy: wszelka rzeczywistość pozostająca poza Kościołem jest 'nie-zbawiona', czyli 'nie-święta'. Będzie więc systemem autorytarnym, który przedstawia się jako wyzwoleńczy; systemem bezwzględnie wyróżniającej się 'inności' tworzących go osób i wspólnot – zawsze 'lepszych' niż osoby i wspólnoty, które pozostają poza nim; będzie zarazem systemem uzurpacyjnym, który sięga po wszystko, co jest w jego zasięgu i mogłoby do niego należeć, i wreszcie pozostanie systemem w swojej istocie przemocowy […]" – T. Polak, *System kościelny, czyli przewagi Pana K.*, wyd. cyt., s. 22.

[169] Owo „rozmycie" można wywodzić już od pism ojców Kościoła, szczególnie Augustyna, który odchodził od formalizmu chrztu na rzecz chrztu jako więzi z Bogiem niekoniecznie sformalizowanej w postaci rytuału – por. A. Żurek, *Chrzest a zbawienie człowieka: ważność i konieczność chrztu w świetle polemiki Augustyna z donatystami*, w: „Vox Patrum" nr 49, 2006, s. 765.

[170] *Konfesja augsburska*, XXIII.

[171] *KKK*, art. 44.

[172] Por. np. Z. Karczewski, *Ograniczone odkupienie i skuteczne powołanie: tezy kalwinizmu dortrechckiego w literaturze współczesnego ewangelikanizmu poskiego*, w: „Rocznik Teologiczny", nr 2, 2014, s. 171.

na bardziej ogólnym poziomie. Otóż samo istnienie doktryny jako wszechobejmującego systemu twierdzeń wpisuje się w przedstawioną charakterystykę metafizyki, której jednym z elementów jest produkowanie wszechogarniających, totalizujących (uniwersalistycznych) i unifikujących systemów zakładających rozpoznanie jednego fundamentu myśli. Dowieść, że doktryna chrześcijańska spełnia wszystkie powyższe warunki nie jest trudno.

Po pierwsze doktryna ta jest wszechobejmująca tzn. zawiera przekonania na temat całości rzeczywistości (i to zarówno rzeczywistości doczesnej, jak i wiecznej)[173]. Podaje ona przyczynę wszelkiego bytu, którą jest Bóg-stwórca, zawiera przekonania dotyczące Boga, człowieka i świata, natury tychże oraz przekonania odnoszące się do kwestii postępowania (nauka moralna). Jest doktryna chrześcijańska wszechobejmująca również w tym sensie, że za jej pomocą można wszystko wyjaśnić, co niestety często sprowadza się do (pasywno-agresywnej) wyrytej na nagrobkach sentencji „Bóg tak chciał".

Po drugie doktryna chrześcijańska jest totalizująca (uniwersalistyczna), ponieważ twierdzenia w niej zawarte roszczą sobie pretensje do bycia aktualnymi w każdym czasie, miejscu i kulturze. Przekonania w omawianej doktrynie sformułowane są często na bardzo ogólnym poziomie i dotyczą uniwersalnych kwestii i wartości. Dobrym przykładem takiego uniwersalizmu może być potoczne, wygłaszane z ambony rozumienie przykazań „nie zabijaj" czy „miłuj bliźniego swego", które nie tracą na znaczeniu wraz z upływem czasu[174]. Jednak nie tylko kwestie dotyczące moralności mają charakter uniwersalny. Również twierdzenia dotyczące Boga, takie jak przekonanie o jego wszechmocy, miłosierdziu, wszechwiedzy itd. z założenia nie dezaktualizują się. W przeciwieństwie do np. ortodoksyjnego judaizmu doktryna chrześcijańska nie jest skierowana tylko do jakiegoś narodu czy grupy osób, ale do wszystkich ludzi wszystkich czasów, miejsc, kultur itd.

---

[173] Tak też sądzi Szynkiewicz, pisząc, że „poszczególne religie, tak jak systemy mitologiczne oferują swoiście zaprojektowane i odpowiednio skonstruowane wersje teorii ostatecznych. Można w nich odnaleźć próby finalnego i całościowego wyjaśnienia zjawisk naturalnych, wzbogacone o pierwiastek teleologiczny" – M. Szynkiewicz, *Teorie ostateczne w naukach przyrodniczych. Studium metodologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2009, s. 64.

[174] Należy zaznaczyć, że „nie zbijaj" w Starym Testamencie wcale nie miało wymiaru uniwersalnego i dotyczyło tylko przedstawicieli narodu wybranego, a i to też tylko w ograniczonym stopniu, czyli o ile przestrzegali oni prawa bożego. W Nowym Testamencie natomiast również uniwersalny charakter wspomnianych przykazań nie jest oczywisty. Mówiąc o przykazaniu miłości bliźniego, Jezus odwołuje się do przypowieści o miłosiernym samarytaninie jako archetypie bliźniego. Można tę przypowieść interpretować w ten sposób, że ten, któremu winniśmy miłość to tylko ten, który ma wobec nas dobre zamiary, który pomaga nam w potrzebie. Mimo że nie jest to dominująca w kręgach religijnych interpretacja, nie oznacza to, że nie jest uprawomocniona. Inaczej jednak jawi się owo przykazanie miłości bliźniego w kontekście Kazania na Górze, gdy Jezus nakazuje miłość do nieprzyjaciół – wtedy faktycznie jawi się ono jako uniwersalistyczne i takie też rozumienie dominuje dzisiejszą świadomość wiernych. Inną kwestią jest faktyczny etyczny wydźwięk takich słów, jak: „jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi!" (Mt 5:39), co można rozumieć jako propagowanie niemalże niewolniczej postawy wobec prześladowców.

Po trzecie doktryna chrześcijańska jest unifikująca, bowiem z jednej strony sprowadza wszystko do konkretnie pojętego Boga[175], z drugiej zaś nie pozostawia miejsca na stanowiska inne czy z nią sprzeczne[176]. Unifikacja wiąże się tu więc z roszczeniem do prawdziwości. Chodzi o to, że doktryna chrześcijańska uznaje siebie samą za jedyną i prawdziwą, co sprawia, że przekonania z nią sprzeczne z konieczności uznane być muszą za błędne[177].

Po czwarte wreszcie, doktryna chrześcijańska zakłada istnienie i rozpoznanie jednego fundamentu myśli, na którym się opiera. Fundamentem tym jest w oczywisty sposób Bóg (i dane przez niego objawienie)[178].

Można mówić o jeszcze co najmniej jednym metafizycznym aspekcie doktryny jako takiej (oraz doktryny chrześcijańskiej w szczególności), a mianowicie o braku „potencjału interpretacyjnego", który przejawia się na dwa sposoby. Po pierwsze chodzi o to, że doktryna stanowi *jedyną prawdziwą* wykładnię rzeczywistości i nie podlega, jako całość, interpretacji[179]. Całościowe próby interpretacyjne bowiem kończą się oskarżeniem o herezję[180], jak dobrze

---

[175] Np. w księdze Rodzaju wszystko zostaje Bogu podporządkowane, jako że jest on stworzycielem. Jak pisze Polak: „Tekst hebrajski przełamuje klasyczny mitologiczny sposób myślenia, podnosi boga ponad wszystkie mityczne moce […] i stawia również człowieka nierównie wyżej niż inne mity początków, każąc mu działać podobnie do boga, ale zarazem wszystko wpisuje w dyskurs zainicjowany przez boga i bez niego niemożliwy. Zamyka więc wszystkich i wszystko pod pieczęcią owego 'a w ogóle to upasł bóg…'" – T. Polak, *Roszczenia uniwersalizmów religijnych – źródła i konsekwencje*, w: „Nauka" nr 4, 2011, s. 147.

[176] „Teologia chrześcijańska bardzo długo podzielała pogląd, że wszystkie religie pozachrześcijańskie są naturalne, czyli są tworem ludzi. W historii myśli chrześcijańskiej znane jest również stanowisko deprecjonujące religie niechrześcijańskie", co wynikać może z „tezy o wyłączności chrześcijaństwa w kwestii zbawienia człowieka, a w konsekwencji i absolutnego charakteru tejże religii" – H. Ciereszko, *Absolutny charakter chrześcijaństwa: współczesna interpretacja tezy*, w: „Studia Teologiczne" nr 11, 1993, s. 183. Ciereszko wskazuje jednak, że dziś odchodzi się od takiego ekskluzywistycznego rozumienia chrześcijaństwa na rzecz podkreślania wyjątkowości tej religii nie deprecjonując zarazem religii pozachrześcijańskich – por. tamże, s. 192.

[177] O roszczeniu do prawdziwości obecnym w doktrynie chrześcijańskiej pisze np. G. Dziewulski, *Religia chrześcijańska wobec problematyki prawdy i racjonalności*, w: „Biblioteka Teologii Fundamentalnej" nr 2, 2007, s. 270-271.

[178] Dziewulski pisze np. że „Swoje wewnętrzne przygotowanie chrześcijaństwo odnajduje w realności istnienia Boga i w krytycznie przyjętym filozoficznym *iluminatio*, zrodzonym z pragnienia poznana i prawdy o świecie i z jego racjonalnego pojmowania" – tamże, s. 251. Bartoś natomiast zwraca uwagę na połączenie chrześcijaństwa z kartezjanizmem w kwestii problematyki epistemologicznego fundamentu: „Nie istnieje tutaj [w filozofii Tomasza – A.T.] jeszcze rozwijający się dopiero w nowożytności ideał dogmatu jako absolutnej i niezmiennej prawdy, rozumianej jednoznacznie, będącej bezpośrednim głosem Boga, dającym absolutną pewność na równi z wiedzą przyrodniczą. Nie istnieje bowiem wtedy jeszcze nowożytny ideał pewności, wyartykułowany przez Kartezjusza […]" – T. Bartoś, *Kościół wobec herezji. Krótki zarys historyczny*, w: „The Polish Journal of Arts and Culture" nr 2, 2013, s. 30.

[179] Nie jest to zresztą cecha jedynie chrześcijaństwa: „[…] roszczenia do znajomości drogi prowadzącej do zbawienia, wyzwolenia, oświecenia […] znane były i są aktualnie zauważalne we wszystkich niemal religiach" – H. Ciereszko, *Absolutny charakter chrześcijaństwa*, wyd. cyt., s. 182.

[180] Por. np. H. Pietras, *Herezja jako grzech przeciwko świętości Kościoła. Uwagi na temat przepisów synodalnych późnego antyku*, w: „Studia Nauk Teologicznych PAN" nr 6-7, 2020, s. 39; T. Bartoś, *Kościół wobec herezji*, wyd. cyt., s. 27. W związku z brakiem potencjału interpretacyjnego w religii metafizycznej Humeniuk zwraca uwagę, że wyzwolenie interpretacji dokonujące się w filozofii Vattima (o czym będziemy mówić w rozdziale 2.2.1.) może skutkować rehabilitacją herezji (szczególnie na gruncie pedagogiki religii) – por. M. Humeniuk, *Hermeneutyka myśli słabej Gianniego Vattimo jako inspiracja dla pedagogiki religii*, w: „Forum Pedagogiczne" nr 9, 2019, s. 128.

widać to choćby na przykładzie kościołów protestanckich wobec kościoła katolickiego. W tym sensie interpretować można *de facto*, ale już nie *de iure*. Innymi słowy: doktryna jako taka nie zezwala na interpretacje, a chcąc być jej wiernym nie można jej interpretować. Po drugie ów brak potencjału interpretacyjnego przejawia się w doktrynie tym, że ze względu na stopień jej szczegółowości, nie pozostawia wielu niedopowiedzeń, które wymagałby interpretacji. Doktryna wyjaśnia (lub przynajmniej stara się wyjaśnić) wszystko. Każdy aspekt życia – od płciowości poprzez ekonomię ku religijności – jest przez doktrynę uwzględniony i obwarowany konkretnymi przepisami. W tym sensie nie zawiera ona potencjału interpretacyjnego.

Doktryna chrześcijańska jako system przekonań (zawierający ich czasem setki czy tysiące – w Katechizmie Kościoła Katolickiego znajduje się aż 2865 artykułów) stanowi zatem metafizyczny element religii z jednej strony ze względu na obecne w niej binarne opozycje oraz twierdzenia na temat istoty rzeczy (spełniając tym samym pierwszy warunek metafizyki), z drugiej zaś ze względu na to, że jest ona wszechogarniającym, totalizującym (uniwersalistycznym) i unifikującym systemem zakładającym rozpoznanie jednego fundamentu myśli, którym jest Bóg (spełniając tym samym trzeci warunek metafizyki). W sformułowanej w niniejszym tekście definicji metafizyki znajduje się jednak jeszcze jeden istotny punkt dotyczący założeń epistemologicznych obecnych w myśleniu metafizycznym. Czy doktryna chrześcijańska również w tym względzie uznana być może za metafizyczną? Na to pytanie należy udzielić odpowiedzi twierdzącej. Filozoficzne podstawy, na których się opiera zakładają bowiem istnienie niezależnej od podmiotu poznającego rzeczywistości, za której istnienie odpowiedzialny jest Bóg-stwórca, epistemiczny dostęp do owej rzeczywistości zarówno poprzez boskie objawienie, jak i dzięki samej ludzkiej konstytucji (rozum i zmysły) oraz możliwość weryfikacji przekonań o rzeczywistości, dzięki po pierwsze badaniom logicznym, po drugie zaś odniesieniu ich do boskiego objawienia (w pierwszej kolejności) oraz samego świata (w drugiej kolejności).

Między innymi w Katechizmie Kościoła Katolickiego można więc znaleźć twierdzenia świadczące na korzyść tezy o obecności wyżej wymienionych założeń. Ograniczymy się do kilku przykładów. W kwestii istniejącej niezależnie od podmiotu poznającego rzeczywistości czytamy np.: „'Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię' (Rdz 1,1). Tymi uroczystymi słowami zaczyna się Pismo święte. Symbol wiary podejmuje te słowa, wyznając Boga Ojca wszechmogącego jako 'Stwórcę nieba i ziemi', 'wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych'"[181]. Skoro więc Bóg jest przyczyną istnienia świata, to człowiek nie może nią

[181] *KKK*, art. 279.

być. Świat istnieje więc niezależnie od człowieka. W kwestii możliwości epistemicznego dostępu do rzeczywistości (oraz do Boga): „'Święta Matka Kościół utrzymuje i naucza, że naturalnym światłem rozumu ludzkiego można z rzeczy stworzonych w sposób pewny poznać Boga, początek i cel wszystkich rzeczy'. Bez tej zdolności człowiek nie mógłby przyjąć Objawienia Bożego. Człowiek posiada tę zdolność, ponieważ jest stworzony 'na obraz Boży'"[182]. Człowiek zatem, wedle Kościoła katolickiego, dzięki swojemu rozumowi może uzyskać przekonania *pewne* na temat Boga oraz – skoro Bóg jest stwórcą – świata, o czym można przeczytać w innym fragmencie Katechizmu: „Z pewnością rozum ludzki jest zdolny do znalezienia odpowiedzi na pytanie o początki świata. Istnienie Boga Stwórcy można bowiem poznać w sposób pewny z Jego dzieł, dzięki światłu rozumu ludzkiego […]"[183]. Jeśli chodzi o weryfikację przekonań poprzez badania logiczne i odniesienie ich do boskiego objawienia czy rzeczywistości, to zarówno tradycja kościelna, jak i sam sposób sformułowania doktryny (jako zbioru *niesprzecznych* i zarazem *spójnych* przekonań) świadczą o tym, że weryfikacja przekonań odbywa się właśnie na powyżej zarysowanych zasadach[184].

Widoczne jest więc wyraźnie, że doktryna chrześcijańska wpisuje się we wszystkie trzy określenia metafizyki. Wstępnie można zatem powiedzieć, że chrześcijaństwo metafizyczne oznaczałoby chrześcijaństwo skupione na doktrynie. Czy jednak tylko na niej? Czy tylko doktryna stanowi o metafizyczności chrześcijaństwa?

Istotnymi elementami religii są również kult i obrządek, doświadczenie religijne czy postawa moralna. Czy któryś z tych elementów uznać możemy za wprost metafizyczny, tak jak za metafizyczną uznaliśmy doktrynę? Wydaje się, że każdy z wyżej wymienionych aspektów religii może, lecz nie musi być rozumiany jako metafizyczny. Otóż kult i obrządek mogą wypływać z pobudek czysto doktrynalnych, mogą być umocowane w doktrynie i spełniane przez wzgląd na nią. Wtedy jawią się jako elementy metafizyczne religii. Może być jednak inaczej – kult i obrządek rozumiany jako część tradycji i spełniany ze względu na chęć praktykowania religii w ten czy inny sposób nie koniecznie musi wiązać się z metafizyką. Podobnie doświadczenie religijne np. doświadczenie mistyczne może być ugruntowane w doktrynie i chęci poznania Boga zgodnie z tym, co w doktrynie zapisano, może jednak również wypływać nie z teoretycznego namysłu nad zdolnościami epistemicznymi człowieka, ale z czystego pragnienia doświadczenia Boga czy działania Bożego w świecie. Jeśli chodzi zaś o

[182] *KKK*, art. 36.
[183] *KKK*, art. 286.
[184] Wyraz temu daje choćby Anzelm formułując dowód ontologiczny w *Proslogionie* – por. np. Anzelm, *Monologion. Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.

postawę moralną, to może ona w najłatwiejszy sposób zostać odseparowana od metafizyki. Oczywiście znów postawa moralna może być ugruntowana w Boskim prawie (a wyjaśnionym w doktrynie) i chęci jego wypełniania, aby – koniec końców – zostać zbawionym. Ludzka moralność może jednak wypływać także po prostu z sumienia nie będąc nawet świadoma, jakie jest Boskie prawo. W tym sensie pozostałe elementy religii – praktyki religijne, doświadczenie religijne oraz postawa moralna – nie muszą w sposób *konieczny* wiązać się z metafizyką, choć *mogą* stanowić część religii metafizycznej.

W związku z tym teza, że chrześcijaństwo metafizyczne to chrześcijaństwo skupione na doktrynie wydaje się bardziej uprawomocniona. Oczywiście wielu myślicieli w ciągu wieków proponowało przeniesienie punktu ciężkości z doktryny na inne aspekty religii np. przywoływany już Kant postulował skupienie się na moralności[185], a dla wielu mistyków i filozofów to właśnie doświadczenie religijne, a nie doktryna, odgrywało kluczową rolę[186]. Czy takiego rodzaju religia, gdzie doktryna odgrywa rolę pomniejszą byłaby zatem od razu religią niemetafizyczną? Niekoniecznie. O ile bowiem pozostałe elementy religii swoje umocowanie znajdują w doktrynie i o ile są przedsiębrane przez wzgląd na nią, religia wciąż pozostaje religią metafizyczną. Mimo to argumentacja filozofów postmetafizycznych na rzecz religii postmetafizycznej skupiać się będzie właśnie na dowartościowaniu innych niż doktryna elementów religii oraz na zmniejszeniu roli samej doktryny. Warto nadmienić również, że mimo obecności wspominanych wyżej koncepcji, gdzie doktryna nie odgrywa najistotniejszej roli, to jednak chrześcijaństwo skupione na doktrynie przez niemalże cały czas pozostawało dominującą formą, a przytoczone koncepcje zawsze usytuowane były w *opozycji* do głównego nurtu. Ze względu na to można stwierdzić, że postmetafizyczny sprzeciw wobec chrześcijaństwa metafizycznego jest sprzeciwem nie wobec jakiegoś marginalnego rozumienia religii, ale wobec centralnego i najbardziej obecnego w świecie zachodnim wydania chrześcijaństwa.

1.2. Dążenia ujednolicające i totalizujące

Religię metafizyczną można ująć jeszcze nieco inaczej poprzez odwołanie się do nomenklatury postmetafizycznej. Chrześcijaństwo, widziane z postmetafizycznej perspektywy, jawi się jako metanarracja, monomit i suprematyzm. Pojęcia te – mimo że ich znaczenie w

[185] Filozof z Królewca krytykował prawie wszystkie pozamoralne aspekty religii, mówiąc o pseudo-służbie bożej czy o wierze urojonej – por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt., s. 232-234.
[186] Por. np. R. Otto, *Świętość*, wyd. cyt., s. 31; F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, Znak, Kraków 1995, s. 73.

dużej mierze się pokrywa – przywodzą na myśl różne konteksty i wiążą się z różną problematyką. Dzięki odniesieniu ich do metafizycznego chrześcijaństwa, pojęcie to stanie się jaśniejsze; na razie bowiem stwierdziliśmy tylko tyle, że o metafizycznym charakterze tej religii świadczy jej skupienie na doktrynie.

Pojęcie metanarracji, służące do opisania i krytyki dyskursu metafizycznego, wprowadza do refleksji filozoficznej Lyotard. Ta niezwykle istotna dla francuskiego filozofa kategoria oznacza takiego typu narracje, które „nie są mitami w sensie bajek (nawet mit chrześcijański nią nie jest). Zapewne, podobnie jak mity, mają one na celu uprawomocnienie instytucji i praktyk społeczno-politycznych, systemów prawa, systemów etycznych, sposobów myślenia. Ale w odróżnieniu od mitów nie poszukują tej prawomocności w źródłowym akcie założycielskim, lecz w mającej nadejść przyszłości, to znaczy w pewnej Idei czekającej na realizację”[187]. Lyotard wyróżnia trzy podstawowe metanarracje: 1) emancypacyjna; 2) teologii ducha; 3) hermeneutyki sensu[188]. Właściwie jednak można stwierdzić, że – nie tylko na gruncie filozofii Lyotarda – wszelkiego rodzaju systemy metafizyczne (oraz historiozofie) są metanarracjami, a więc możemy mówić np. o metanarracji leibniziańskiej, metanarracji heglowskiej, metanarracji lessingowskiej a nawet metanarracji scjentystycznej.

W związku z tym – oraz bazując na innych wypowiedziach Lyotarda – można stwierdzić, że metanarracje cechuje totalność i uniwersalność[189], roszczenie do prawdziwości[190], teleologia[191], motywacja uprawomacniająca[192] i ekskluzywność oraz opresyjność[193].

Chrześcijaństwo – a właściwie doktryna chrześcijańska – przejawia wszystkie powyższe cechy. Wskazaliśmy już, w jaki sposób łączy się ona z totalnością i uniwersalnością. Wspomnieliśmy również, że zawiera roszczenie do prawdziwości poprzez uznanie siebie samej za jedyną prawdziwą oraz w związku z koncepcją Boga, który mówi o sobie „Ja jestem drogą, prawdą i życiem”[194]. Nie jest też twierdzeniem szczególnie odkrywczym i niespodziewanym to, że doktryna chrześcijańska zawiera bardzo istotny aspekt teleologiczny. Boża pedagogia, sakramenty czy nakazy moralne są dla chrześcijan tak ważne właśnie ze względu na

---

[187] J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1998, s. 30.
[188] Por. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997, s. 19, 100-105; por. także: W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 49.
[189] Por. J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, wyd. cyt., s. 181.
[190] Por. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, wyd. cyt., s. 93.
[191] Por. J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, wyd. cyt., s. 104.
[192] Por. tamże, s. 58.
[193] Por. tamże, s. 28.
[194] J 14: 6 [cytaty z Biblii za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2003].

perspektywę paruzji i zbawienia, kiedy to chrześcijański *telos* zostanie spełniony. Jeśli chodzi o motywację uprawomocniającą, to punkt ten może wydawać się najbardziej kontrowersyjny. Otóż niewątpliwie doktryna chrześcijańska uprawomocnia praktyki społeczno-polityczne[195], system prawny i etyczny czy konkretny sposób myślenia. Czy jednak owo uprawomocnienie stanowiło motywację sformułowania doktryny? Co do tego można się sprzeczać. Argument przeciwko motywacji uprawomocniającej mógłby odnosić się np. do tego, że doktryna została stworzona po to, aby wyjaśnić wolę Bożą zamieszczoną w objawieniu, a nie dlatego, żeby dostarczyć praktykom czy przekonaniom uprawomocnienie – to pojawiło się dopiero wtórnie[196].

Cechą metanarracji jest również ekskluzywność. Od razu jednak można zauważyć pewną sprzeczność. Stwierdziliśmy bowiem powyżej, że metanarracje są uniwersalistyczne, a to zdaje się wykluczać ekskluzywność. Tę pozorną sprzeczność można jednak łatwo oddalić. Otóż ekskluzywność rozumiana jest tu nie w sensie odgraniczania czy odseparowywania się od większości – zgodnie z jednym ze znaczeń tego słowa[197] – ale raczej jako niedopuszczająca inaczej myślących, choć w swoich założeniach obejmująca wszystkich. Za ekskluzywny w pierwszym znaczeniu można uznać judaizm, jednak chrześcijaństwo otwarte jest na wszystkich[198], o ile tylko – i to jest istotne – będą oni wyznawać konkretne przekonania (tj. nawrócą się). Innymi słowy: nikt nie jest z góry wykluczony jako przyszły chrześcijanin, lecz z wewnątrz chrześcijaństwa wszyscy niechrześcijanie są w błędzie. W tym sensie można chrześcijaństwo uznać zarazem za uniwersalistyczne, jak i ekskluzywne – bo poza nim „nic" nie ma (a przynajmniej nic prawdziwego)[199]. Ostatnią podaną cechę metanarracji – opresyjność – omówimy szeroko w kolejnym fragmencie. Na razie jednak zostawmy ją niedookreśloną.

---

[195] Dobrym przykładem działania doktryny w życiu społeczno-politycznym jest współczesny spór o aborcję w Polsce, gdzie jeden z „frontów" stanowią właśnie opierający swe postulaty na doktrynie chrześcijanie. Samo ich zaangażowanie w spór bierze się jednak z umocowanego w doktrynie „obowiązku misyjnego" każącego pouczać (czy korygować) tych, którzy „zbłądzili", a także z „troski" o stan sumienia innych.

[196] Za uznaniem doktryny religijnej, a nawet tekstów Nowego Testamentu, jako uprawomocnienia praktyki religijnej, a właściwie Kościoła, w którym te praktyki są realizowane, argumentuje Polak, wskazując na konkretnych przykładach, jak teksty religijne (a także elementy doktrynalne, np. dotyczące statusu Jezusa jako Boga) formułowane były w celu dostarczenia legitymizacji samemu Kościołowi. Co więcej, jak twierdzi Polak, główną (być może wręcz jedyną) funkcją Jezusa z perspektywy Kościoła było powołanie Kościoła. Poza tym odniesieniem, odwołanie się do Jezusa nie jest potrzebne, stąd mówi Polak o ateistycznym jądrze chrześcijaństwa – por. T. Polak, *System kościelny, czyli przewagi Pana K.*, wyd. cyt., s. 76.

[197] Por. Hasło „ekskluzywność", w: *Słownik Języka Polskiego*, https://sjp.pwn.pl/slowniki/ekskluzywność.html [dostęp 14.03.2024.

[198] To właśnie – możliwość ogarnięcia wszystkich jest przez Polaka znakiem kościelnej uzurpacji władzy rozciągającej się na sfery moralności, polityki i działalności intelektualnej, szczególnie w nauce – por. T. Polak, *System kościelny, czyli przewagi Pana K.*, wyd. cyt., s. 186.

[199] Chrześcijański uniwersalizm dobrze uwidacznia fragment z Nowego Testamentu: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie" – Ga 3: 28. Uniwersalizm ten jest jak widać ujednolicający – różnica przestaje mieć znaczenie, bo „jesteśmy kimś jednym z Chrystusie". O tyle więc jest też chrześcijaństwo

Doktryna chrześcijańska jawi się więc jako metanarracja. Metanarracje są zaś, wedle Lyotarda, w sposób konieczny związane z metafizyką tzn. (szczególnie pojęta) metafizyka niejako produkuje metanarracje[200] albo bez metafizyki metanarracje tracą sens. Można więc stwierdzić, że chrześcijaństwo jest metafizyczne również poprzez jego metanarracyjny charakter.

Taka teza towarzyszy refleksji Vattima, który mówiąc o końcu czy rozpadzie metanarracji i końcu metafizyki, ma na myśli również koniec metafizycznego chrześcijaństwa[201]. Metafizyka, jak twierdzi (i powiązane z nią metanarracje) stara się „w jednym geście zapanować nad rzeczywistością, rozpoznając (bądź łudząc się co do tego) pierwszą zasadę, od której wszystko zależy (dostarczając w ten sposób sobie samej iluzorycznej władzy nad wydarzeniami)"[202]. W związku z tym, co stwierdziliśmy powyżej nie ma wątpliwości, że chrześcijaństwo również wpisuje się w to, co Vattimo pisze o metafizyce. Gdy zaś – z wielu powodów, o których nie będziemy tu wspominać – metafizyka nie może być już uznana za prawomocną[203], również produkujące metanarrację chrześcijaństwo traci swój sens – oczywiście nie jako takie, ale jako metafizyczne właśnie. W tym kontekście pojawia się niezwykle istotny motyw filozofii postmetafizycznej, a mianowicie teza, że metafizyczna unifikacja (owa chęć panowania i odnalezienia pierwszej zasady, „od której wszystko zależy") nie jest prawomocna i należy zwrócić się w stronę pluralizmu. Odnosząc to do religii, trzeba by powiedzieć, że religia – w dobie końca metafizyki – musi stać się religią pluralistyczną[204]. O tym jednak szerzej powiemy w rozdziale trzecim.

Filozofia Vattima może posłużyć do rozszerzenia rozumienia chrześcijaństwa metafizycznego o kolejne dwa aspekty: po pierwsze o element obrazu Boga, po drugie zaś o idee grzechu i odkupienia. Włoski filozof zwraca uwagę na dwa „oblicza" Boga – sprawiedliwe i miłosierne[205]. Na podstawie jego pism można stwierdzić, że tam, gdzie podkreślana jest boska sprawiedliwość, mamy do czynienia z chrześcijaństwem metafizycznym[206]. Innymi słowy:

---

ekskluzywne – nie zezwala na inność. Zauważa to również Žižek w kontekście sentencji „wszyscy jesteśmy braćmi", opisując ją jako z gruntu przemocową – por. S. Žižek, *Przemoc*, wyd. cyt., s. 58.

[200] Por. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, wyd. cyt., s. 20.

[201] Por. G. Vattimo, *Ślad śladu*, tłum. E. Łukaszyk, w: „Religia", J. Derrida, G. Vattimo i inni (red.), Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 101; G. Vattimo, *After Christianity*, wyd. cyt., s. 19.

[202] G. Vattimo, *Społeczeństwo przejrzyste*, wyd. cyt., s. 21.

[203] O podobnym zjawisku wspomina Lyotard, mówiąc o „braku zaufania" do wielkich narracji – por. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, wyd. cyt., s. 20.

[204] Por. J. D. Caputo, G. Vattimo, *After the Death of God*, J. W. Robbins (red.), Columbia University Press, New York 2009, s. 37.

[205] Por. R. Rorty, G. Vattimo, *The Future of Religion*, S. Zabala (red.), Columbia University Press, New York 2005, s. 56.

[206] Por. G. Vattimo, *Belief*, wyd. cyt., s. 91.

obraz Boga jako (przede wszystkim) sprawiedliwego przynależy do religii metafizycznej, przy czym nie oznacza to, że boskie miłosierdzie jest całkowicie zapoznane czy pominięte, ale jedynie, że dostrzega się w Bogu głównie to, że jest sprawiedliwy[207]. Vattimo sądzi, że „relacja między dwoma obliczami Boga właściwie konstytuuje relację między różnymi momentami historii zbawienia i że boska sprawiedliwość jest atrybutem zbliżonym raczej do naturalnej koncepcji *sacrum*, które musi zostać 'zsekularyzowane'"[208]. Owo *sacrum* bowiem to kolejny *stricte* metafizyczny element religii. Zwrócenie uwagi na sprawiedliwą „twarz" Boga od razu sytuuje nas w konkretnej problematyce i niejako narzuca pewne binarne konteksty, takie jak dobro i zło, grzech i świętość, nagroda i kara czy wieczne potępienie i zbawienie, tym samym czyniąc z życia religijnego nieustanną walkę z samym sobą, walkę, w której stawką jest wieczność.

Takie spojrzenie na chrześcijaństwo minimalizuje jego sens jako religii miłości, za jaką ono samo się uważa. Vattimo podkreśla, że „ewangelia jest nawet bardziej przyjazna (późno) nowoczesnemu rozumowi z jego wymogami niż ukazuje to autorytarna koncepcja zbawienia. Ta przyjazność – biorąca się z Bożej miłości do jego stworzeń, co stanowi sens samego biblijnego przekazu – doprowadziła mnie do spoglądania na wiele aspektów doktryny chrześcijańskiej, które same w sobie wydają się wykluczać jakąkolwiek przyjazność, z perspektywy sekularyzacji, osłabiania"[209]. Można więc stwierdzić, że „autorytarna koncepcja zbawienia", o której pisze Vattimo, powiązana jest z dowartościowaniem Bożej sprawiedliwości i tym samym z chrześcijaństwem metafizycznym. Wszystkie te aspekty religii czynią ją zaś religią wrogości, walki i trudu, a nie przyjacielską religią miłości, do której z kolei zaprasza sam Jezus mówiąc „już was nie nazywam sługami, […] ale nazwałem was przyjaciółmi"[210]. Kwestia opozycji między sługą[211] a przyjacielem dobrze wpisuje się we wspominane „dwie twarze" Boga – człowiek jest *sługą* Boga *sprawiedliwego*, ale *przyjacielem*

[207] Agamben zwraca uwagę na napięcie (wręcz przeciwieństwo) sprawiedliwości i miłosierdzia pod postacią pary sąd-zbawienie. Jezus – z prezentowanej w niniejszym tekście perspektywy, który jawi się jako Bóg postmetafizyczny – nie przychodzi po to, aby sądzić, nie jest sędzią sprawiedliwym, ale po to, by zbawić, jest miłosiernym przyjacielem – por. G. Agamben, Piłat i Jezus, tłum. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Znak, Kraków 2013, s. 64. Podobnie o dwóch „konkurencyjnych" obrazach Boga mówi Girard, wskazując na Boga prześladowców (Boga przemocy) i Boga ofiar. W kontekście niniejszej pracy, można do pewnego stopnia utożsamić Boga ofiar, który jest „najnędzniejszy, najśmieszniejszy, najbardziej bezsilny ze wszystkich bogów" z Bogiem postmetafizycznym – R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, wyd. cyt., s. 139.
[208] Tamże, s. 89.
[209] Tamże, s. 87.
[210] J 15: 15.
[211] Opozycja sługa-przyjaciel może być mocniej uskrajniona, gdy zwrócimy uwagę na to, że hebrajskie *ebed* tłumaczone na polskiego „sługę" oznacza również „niewolnika". Podobnie greckie *dulos* zawiera oba te znaczenia. To drugie tłumaczenie (niewolnik boży) jest do dziś obecne w Kościele prawosławnym.

Boga *miłosiernego*[212]. Wyraźnie malują się tu dwa zasadniczo różne obrazy religii: metafizycznej i tej, która stara się od metafizyki odejść. Oczywiście można powiedzieć, że takiego rodzaju spojrzenie jest niesprawiedliwe wobec religii metafizycznej oraz mocno redukcyjne i na pewno byłoby w tym wiele racji. Przytoczone rozważania Vattima są jednak prowadzone na wysokim poziomie ogólności, co z konieczności prowadzi do jakiejś formy redukcjonizmu. Wydaje się ponadto, że mimo pominięcia wielu aspektów chrześcijaństwa zarysowany wyżej obraz religii metafizycznej i obecnego w niej Boga oraz roli człowieka faktycznie odzwierciedla dominujący przez wieki sposób postrzegania chrześcijaństwa.

Obraz ten uzupełniony być może jeszcze przez idee grzechu i odkupienia. Przypuszczalnie każdemu, kto w swoim życiu chociaż kilkukrotnie słyszał przemawiającego z ambony księdza, zdarzyło się trafić na takiego, który z pochmurnym czołem straszył wiernych konsekwencjami życia w grzechu i wszechobecnymi pokusami zsyłanymi przez „złego ducha". Mimo że takie „gniewliwe" chrześcijaństwo wydaje się bardziej widoczne na obszarach wiejskich, aniżeli w miastach, to wciąż jest ono obecne[213]. Vattimo nazywa je chrześcijaństwem apokaliptycznym czy tragicznym[214]. Jak twierdzi, ludzie utożsamiający się z takim rozumieniem religii „zawsze narzekają, że w zsekularyzowanej czy słabej koncepcji chrześcijaństwa, zapoznane zostają ostrość, powaga i surowość jako cechy boskiej sprawiedliwości; z nimi zatracone zostają również znaczenie grzechu, aktualność zła i, w konsekwencji, nawet konieczność zbawienia"[215]. Obawa przed zapoznaniem grzechu i apokaliptycznego tonu chrześcijaństwa na rzecz miłości i przyjaźni bierze się, wedle włoskiego filozofa, z myślenia metafizycznego, które jednak „jest tylko absolutyzacją historycznie zdeterminowanej wizji świata, której winniśmy tyle samo szacunku (ze względu na miłość bliźniego), co każdemu innemu kulturowemu produktowi ludzkości, lecz nie więcej"[216]. Metafizyczne rozumienie grzechu (związanego z prawem naturalnym albo istotą rzeczy) nie jest więc w jakiś sposób uprzywilejowane, ale stanowi tylko jedno z możliwych ujęć postępowania wbrew prawu boskiemu.

---

[212] Bóg jako władca rządzi więc człowiekiem przez strach (sprawiedliwość) albo miłość (miłosierdzie). Od razu nasuwają się w tym kontekście rozważania Machiavellego z *Księcia*, gdzie florencki mąż stanu pisze o zjednywaniu sobie poddanych przez litość bądź okrucieństwo – por. N. Machiavelli, *Książe*, https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/machiavelli-traktat-o-ksieciu.pdf [dostęp 14.03.2024], s. 27-28.

[213] Mielicka-Pawłowska ukazuje jak zmienia się przeżywanie religijności m.in. w kontekście stosunku do tzw. *antysacrum*, powiązanego z tym, co nazywamy tu „gniewliwym" chrześcijaństwem. Autorka zwraca uwagę, że współcześnie zanika wiara w złe moce i zaczyna dominować przekonanie, „że zło tkwi w człowieku, a nie w siłach nadprzyrodzonych […]. Wzrasta natomiast wiara w dobro […]" H. Mielicka-Pawłowska, *Wyobrażenie sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*, w: „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne" nr 13, 2015, s. 18.

[214] G. Vattimo, *Belief*, wyd. cyt., s. 87.

[215] Tamże, s. 87-88.

[216] Tamże, s. 88.

Z metafizycznie pojętym grzechem wiąże się również metafizycznie pojęte odkupienie – złamanie boskiego prawa jako sprzeciwienie się woli sprawiedliwego (i groźnego) Boga domaga się zadośćuczynienia albo w postaci odkupienia grzechów jeszcze w świecie doczesnym poprzez zbożne uczynki, albo w wieczności poprzez pokutę. Idea metafizycznie rozumianego grzechu pociąga więc za sobą kwestię Boskiej sprawiedliwości poprzez zagadnienie odkupienia, a zerwanie z nią mogłoby teoretycznie oznaczać również zerwanie z obrazem Boga jako przede wszystkim sprawiedliwego. Bóg jednak „może wciąż być sędzią, a jednak wybaczać: koniec końców jest to tajemnica, z którą musimy się pogodzić. Staje się ona bardziej zrozumiała, jeśli rozpoznamy, że wszyscy potrzebujemy przebaczenia; nie dlatego, że złamaliśmy usankcjonowane metafizycznie święte zasady, ale raczej dlatego, że wszyscy 'zawiedliśmy' tych, których powinniśmy kochać – przypuszczalnie samego Boga (który nie jest, jak często nam mówiono, tożsamy z prawem naturalnym) i bliźniego, poprzez którego Bóg się nam objawia"[217].

Chrześcijaństwo metafizyczne (zgodnie z koncepcją Vattima) wiąże się więc również z obrazem Boga, w którym podkreśla się jego sprawiedliwość, z konkretnym rozumieniem grzechu i powiązaną z nim ideą odkupienia, z religią apokaliptyczną i tragiczną, w której ciągle przypomina się o wszechobecnym złu, a życie człowieka naznaczone jest nieustającą walką o zbawienie. Wskazane aspekty uzupełnione o metanarracyjny charakter doktryny chrześcijańskiej składają się na poszerzony obraz metafizycznego chrześcijaństwa.

Podobnie jako „gniewliwą" opisuje religię również Sloterdijk, odwołując się do pojęć suprematyzmu oraz stresu. Tak jak u Vattima, również u niemieckiego filozofa wyznawcy metafizycznie pojętego chrześcijaństwa przez całe życie towarzyszy stres związany ze świadomością istnienia sprawiedliwego i wszechmocnego Boga[218], którego Sloterdijk określa następująco: „wizerunek Boga profilują odtąd znacząco kompetencje królewsko-archiwalne i sądownicze. Obejmują one zdolność do odnotowywania w pamięci prawości i nieprawości, protokołowania naruszeń prawa, przede wszystkim jednak gotowość do zastrzeżenia sobie osądu w kwestii słusznego wymiaru kary […]"[219]. Wierzący uznający taki obraz Boga wie, że nie jest w stanie nigdzie się schować, że kara boska może dosięgnąć go w każdym miejscu i czasie. Groza, jaką wzbudza Bóg, a właściwie pewien obraz Boga, jest ogromna i ciągła[220]. Jak

[217] Tamże, s. 90.
[218] Wcześniej pisał o tym przywoływany już Otto, odwołując się do kategorii uczucia lęku przed bóstwem – por. R. Otto, *Świętość*, wyd. cyt., s. 41.
[219] P. Sloterdijk, *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*, tłum. A. Żychliński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2011, s. 90.
[220] Takiego rodzaju pojęcie Boga wyraża się dobrze w psalmach złorzeczących, które analizuje Sloterdijk – por. tamże, s. 95-98.

pisze Sloterdijk: „w często przywoływanej od czasów Otta stronie religii spod znaku ‘bojaźni i drżenia’ przejawia się znaczący z perspektywy neurosematyki fakt, że w rytualnym centrum wszystkich religii dążących do długotrwałego ciągu tradycji pojawiają się sztucznie wywoływane sytuacje graniczne. Paradoksalnie to właśnie monoteistyczne religie księgi, którym na pozór grozi tylko wyblaknięcie liter, najlepiej potrafią szukać zakorzenienia w skutecznym rytualizowaniu skrajnej ekscytacji. Tylko dzięki temu zdołały wryć się w bezwiedną pamięć wiernych”[221]. Stres wytwarzany poprzez rytualne odgrywanie czy przypominanie pełnych gniewu scen z kart Biblii[222] przekłada się bezpośrednio na wytwarzający się w umyśle wierzącego całościowy obraz religii oraz na rozumienie podstawowych „prawd” wiary. Chodzi np. o metafizycznie naznaczone stresem pojęcie grzechu, o którym wspominaliśmy. Niezwykle stresogennym, nawet już na poziomie koncepcyjnym (ze względu na zakładaną wizję człowieka jako grzesznika), rytuałem jest spowiedź[223] – wyznanie nawet najbardziej skrywanych czy wstydliwych grzechów *de iure* Bogu, lecz *de facto* kapłanowi stanowi potwierdzenie wszechmocy i wszechwiedzy nie tylko Boga, ale także instytucji Kościoła, który wie o wierzącym wszystko i teoretycznie mógłby go w każdej chwili „zniszczyć”, mając nad nim pełnię władzy. Widoczny staje się tu przewrotny charakter spowiedzi. Z jednej strony wymóg (co najmniej raz do roku – w Kościele Katolickim) wyznania grzechów sam w sobie jest stresogenny, z drugiej zaś akt spowiedzi wcale nie prowadzi do minimalizacji stresu, lecz jeszcze go potęguje[224]. Wierzący zyskuje bowiem

[221] P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 19.

[222] Cavanaugh pisze np. o Szabacie, dzięki któremu cyklicznie przypominana jest wierzącym ich całkowita zależność od Boga – por. W. T. Cavanaugh, *Killing in the Name of God*, w: “New Blackfiars” t. 85, 2004, s. 515.

[223] Grzech jako stresogenne narzędzie władzy Kościoła opisuje Polak, wskazując na ciągłe poczucie bycia dłużnikiem u wiernego, który zawsze jako grzesznik wchodzi do Kościoła i tylko dzięki Kościołowi jego grzechy mogą być mu odpuszczone – por. T. Polak, System kościelny, czyli przewagi Pana K., wyd. cyt., s. 157. Bardzo trafne zobrazowanie tego, jak stres łączy się ze spowiedzią można znaleźć na wielu stronach *Portretu artysty z czasów młodości* Joyce’a – por. J. Joyce, *Portret artysty z czasów młodości*, tłum. Z. Allan, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977.

[224] Autorzy analizujący spowiedź z perspektywy psychologicznej zwracają jednak głównie uwagę na katartyczny i terapeutyczny aspekt spowiedzi, czyli na uczucie ulgi i radości związane z jednej strony z wyznaniem grzechów, z drugiej zaś z przebaczeniem otrzymanym od Boga za pośrednictwem kapłana. Uczucie stresu, lęku czy wstydu towarzyszy, z ich perspektywy, wiernemu jedynie przed przystąpieniem do spowiedzi, ale już po niej przemija – por. np. D. Buksik, *Sakrament przebaczenia i pojednania: rola spowiednika i penitenta na drodze ku dojrzałości religijnej i osobowościowej*, w: „Seminare” nr 24, 2007; H. Krzysteczko, *Psychologiczne aspekty spowiedzi*, w: „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, nr 30, 1997; S. Kulpaczyński, *Uczucia młodzieży podczas spowiedzi w świetle badań empirycznych*, w: „Seminare” nr 1, 1975. Wbrew temu twierdzimy, że na głębszym, strukturalnym poziomie spowiedź przyczynia się do spotęgowania stresu powodowanego religią, a konkretnie metafizycznym obrazem wszechmocnego Boga i postrzeganiem człowieka jako nieustannie grzesznego. Oczywiście można argumentować, że wszechmoc boża może być postrzegana w przypadku spowiedzi jako element pozytywny, ponieważ dzięki temu dla Boga nie ma nic, co byłoby niewybaczalne, nieodpuszczalne i w tym sensie dla człowieka jest zawsze nadzieja. Mimo tego jednak sam fakt absolutnie niesymetrycznej relacji wszechpotężnego Boga i całkowicie zależnego od niego, grzesznego człowieka, co stoi u spodu sakramentu spowiedzi, wydaje się stresogenny.

świadomość tego, że Kościół ma nad nim władzę[225]. Na marginesie można jeszcze dodać, że ważnym czynnikiem w kontekście spowiedzi może okazać się znajomość bądź nieznajomość spowiednika – choć tak czy inaczej wzmaga to jeszcze i tak obecny już stres. Jeśli bowiem kapłan jest wierzącemu nieznany, to oznacza, że musi on wyznać swoje grzechy osobie zupełnie obcej, co z pewnością nie stanowi elementu uspokajającego. Jeśli zaś zna spowiednika i ma z nim kontakt także w innych sytuacjach niż przy spowiedzi, to również przyczynia się do zwiększenia stresu, ponieważ wierzący musi godzić się z tym, że kapłan ma o nim szczególny rodzaj wiedzy. Poza tym wierzący może odczuwać lęk również przed zachowaniem kapłana, który w ramach udzielenia nauki może go dogłębnie potępić i tym samym spotęgować poczucie winy. Uzyskane natomiast na końcu spowiedzi odpuszczenie grzechów zdaje się gdzieś zanikać w ogromie stresu.

Rytuał to jednak nie jedyny czynnik stresogenny w religii metafizycznej. Sama bowiem doktryna i oficjalnie uznawane pisma niejednokrotnie zawierają wzbudzające w wierzących stres koncepcje. Przykład pochodzący od Sloterdijka nawiązuje do Augustyńskiej teorii predestynacji: „[…] przy bliższym wejrzeniu metafizyka ta [predestynacji – A.T.] jawi się jako najbardziej bezdenny system straszenia, jaki znają dzieje religii. […] Kto chciałby prześledzić z analityczną jasnością tę podstawową operację Augustyńskiego chrześcijaństwa, odkryje ją, doskonale ukrytą pod zwycięskim dyskursem o wszechogarniającej miłości Bożej, w perfidnym i systematycznym powiązaniu racjonalnego uniwersalizmu potępienia i nieprzeniknionego elityzmu ratunku”[226]. Już zatem na poziomie teorii istnieje duży „ładunek” stresu, który później w praktyce kultowo-rytualnej jest jeszcze tylko wzmacniany. Można również stwierdzić, że teoria nieco inaczej oddziałuje na człowieka, niż praktyka, tzn. teoria niejako podświadomie wzmaga religijny stres, a praktyka ten stres unaocznia i sprawia, że staje się on niemal „namalcany” – np. w postaci fizycznych przedmiotów, takich jak relikwie męczenników, obrazy przedstawiające pełne gniewu sceny czy nawet symbol krzyża przywodzący na myśl nie tylko to, że Jezus poświęcił swoje życie za grzechy, ale w pierwszej

[225] Por. P. Sloterdijk, *After God*, tłum. I. A. Moore, Polity Press, Cambridge 2020, s. 28.

[226] P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 89. Warto dodać, że Augustyn jest też autorem „teologicznego usprawiedliwienia przemocy. Oczywiście, mówi on, byłoby lepiej, gdyby ludzie dobrowolnie wielbili Boga i w należyty sposób go czcili; ‘doskonała miłość usuwa bojaźń’ (1 J 4, 18). Ale nie znaczy to wcale, by stosowanie groźby lub przymusu miało być złe we wszelkich okolicznościach i by w pewnych wypadkach nie było rzeczą niezbędną. Ostatecznie przecież i rodzice zmuszają swe dzieci do posłuszeństwa, a nauczyciele swych uczniów do pracy za co im potem jesteśmy wdzięczni. ‘I ty sądzisz, że nie można stosować przemocy, ażeby człowieka uwolnić od zepsucia błędu! Widzisz przecież na jednoznacznych przykładach, że nawet Bóg (!), który nas więcej kocha niż wszyscy ludzie, czyni to samo’” – H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1967, s. 393-394.

kolejności to, że musiał właśnie *poświęcić życie*, że znalazł się w sytuacji pełnej okrucieństwa[227].

Stres, wedle Sloterdijka, widoczny jest w religii metafizycznej również poprzez, wspominany już przy okazji koncepcji Vattima, stosunek Pan-sługa. Życie wierzącego w religijnym stresie wzbudzanym od samego początku jego kontaktu z religią (czyli dla wielu niemalże od urodzenia) przekłada się na skrajnie serwilistyczną postawę wobec wszechmocnego i gniewliwego Boga[228]. „Dla roztropnego pozostaje w tym scenariuszu tylko rola sługi, który oddaje się swojemu panu do dyspozycji, drżąc z odwzajemnianej miłości. W kontekście chrześcijańskim nazwano ten rodzaj relacji 'patriarchatem miłości', ale określenie to mogłoby się stosować do wszelkich stosunków, w których zaznacza się patriarchalny powiew. Im bardziej wiernego przenika suprematyzacja pana, tym radykalniejsza staje się jego skłonność do ukierunkowania własnej woli odpowiednio do wskazań z góry. Przy silnej ekspozycji osobowego suprematyzmu zaznacza się typowy dla zelockich ruchów ekstremizm woli posłuszeństwa"[229]. Skrajnym przykładem stresu spowodowanego suprematyzmem jest przypowieść o Abrahamie i Izaaku. Wyprawę na górę Moria można zinterpretować jako wyraz dogłębnie przenikającego stresu spowodowanego bezradnością Abrahama w obliczu Wszechmogącego[230]. Jeśli Bóg może wszystko, to Abraham nie ma wyboru i musi spełnić to, czego żąda od niego Bóg. Przeciwstawienie się Jego woli byłoby bowiem znacznie gorsze nawet od zabicia własnego syna.

Używane przez Sloterdijka pojęcie suprematyzmu, podobnie jak pojęcie metanarracji, odwołuje się do metafizyki, z tą różnicą, że to pierwsze wiąże się przede wszystkim z władzą (czy wszechwładzą), a to drugie odnosi się do pewnej całościowej wizji rzeczywistości. Można jednak stwierdzić, że metanarracja dwojako łączy się z suprematyzmem. Po pierwsze sama jest pewnego rodzaju suprematyzmem tzn. prawda w niej zawarta jest prawdą obowiązującą i

---

[227] Oczywiście w codziennej praktyce religijnej wspomniane przedmioty są postrzegane zupełnie inaczej – krzyż stanowi symbol nadziei na zbawienie a obrazy przedstawiające okrutne wydarzenia opisywane w Biblii są tak powszechne i zestetyzowane, że tkwiący w nich gniew zostaje całkowicie zapoznany. Współczesna narracja kościelna również raczej podkreśla pozytywne znaczenie tego, co jednak jest źródłowo okrutne (np. przypowieści o Abrahamie czy wspomnianej śmierci krzyżowej), a o czym zdajemy się zapominać. Z drugiej strony istnieją też ruchy radykalnie skupione na fizycznym cierpieniu obecnym w chrześcijaństwie, co wyraża się choćby w krwawej drodze krzyżowej praktykowanej na Filipinach, gdzie wierni w Wielki Piątek faktycznie przybijają się do krzyży, aby uczcić mękę Jezusa.

[228] Sloterdijk zwraca również uwagę na to, że stres stanowi czynnik konsolidujący społeczeństwo – por. P. Sloterdijk, *Stres a wolność*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2018, s. 13. W tym kontekście można zinterpretować stresogenność religii jako jej próbę zapewnienia sobie trwania.

[229] P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 122.

[230] Kierkegaard pisał o zawieszeniu etyki w obliczu wiary analizując przypowieść o Abrahamie, co można by wpisać w prowadzone przez nas rozważania w ten sposób, że wszechmoc Boga każe działać człowiekowi wbrew jego wszelkim odruchom moralnym – por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1972, s. 79.

posiada władzę w tym sensie, że nie sposób poza tę prawdę wyjść. Innymi słowy: prawda w pewien sposób nas zniewala, przymusza do akceptacji, nie pozostawia możliwości wyboru. Po drugie metanarracja zawsze zawiera pewnego rodzaju suprematyzm związany z wszechwładzą pewnego bytu czy idei – np. w metanarracji heglowskiej występuje suprematyzm, który Sloterdijk nazywa suprematyzmem noetycznym, co oznacza uznanie inteligibilnie przenikającego wszystko Ducha za Najwyższego/Boga[231]. Oprócz tego niemiecki filozof wymienia jeszcze dwa rodzaje suprematyzmów, tj. suprematyzm ontologiczny (związany z utożsamieniem Najwyższego z Bogiem filozofów) oraz obiektywny (związany z rozmyciem podmiotu)[232]. Wystarczy jednak powiedzieć, że w świetle stresogenności suprematyzmu również metanarracja okazuje się wytwarzać stres. W związku zaś z tym, że określiliśmy chrześcijaństwo metafizyczne jako metanarrację, można wysnuć wniosek, że chrześcijaństwo jest stresogenne jako metanarracja (i zarazem suprematyzm).

Powiązaną znaczeniowo z pojęciem metanarracji, choć też nie pozbawioną właściwych tylko sobie elementów, jest wprowadzona przez Marquarda kategoria monomitu, oznaczająca teoretyczne ujęcie historii jako jednolitego procesu prowadzącego ku jednemu celowi[233]. Co istotne z perspektywy monomitu proponowane rozumienie dziejów jest jedynym i prawdziwym. Widać więc wyraźnie, że monomit zbiega się z metanarracją w tym sensie, że obie te kategorie dotyczą jednej, monumentalnej wykładni świata i wydarzeń w nim następujących oraz starają się sprowadzić wszystko, co jest do jednej idei czy bytu. Dlaczego więc Marquard po prostu nie stosuje pojęcia metanarracji, skoro jest ona tak znaczeniowo bliska monomitowi? Otóż nie zważając na względy historyczne[234], lecz ideowe należy stwierdzić, że „monomit" zawiera w sobie i podkreśla innego rodzaju konteksty niż „metanarracja". Przedrostek „mono" – w odróżnieniu od „meta" wskazującego na to, co „po", „ponad" czy, w wypadku metanarracji, to, co „wszechogarniające" – wiąże się z jedynością i wyłącznością. Mit zaś przywołuje na myśl takiego rodzaju opowieść czy narrację, która już niejako ze swej istoty nie jest prawdziwa (mimo że pretenduje do prawdziwości).

Kategoria monomitu, w odróżnieniu do metanarracji, ma sens pejoratywny. Pojęcie metanarracji natomiast przyjmuje wydźwięk negatywny dopiero po odpowiedniej interpretacji

---

[231] Por. P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 126.
[232] Por. tamże, s. 124-126.
[233] Por. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 103. Pomijamy w niniejszym tekście istotny aspekt mitu, jakim jest jego funkcja sensotwórcza. Mit w tym kontekście umieszczają Kleszcz i Sztalt, którzy wskazują, że mit powstaje niejako w reakcji na obojętność świata i doświadczenie bezsensowności – por. L. Kleszcz, K. Sztalt, *Kultura i mit – iluzje demitologizacji*, w: „Studia Philosophica Wratislaviensia" nr 2, 2021.
[234] Dzieło Lyotarda zawierające refleksje nad metanarracjami ukazało się w 1979 roku, a esej Marquarda o monomicie pojawił się w 1978.

i choć pojęcie to związane jest jednoznacznie z pewnym nurtem filozoficznym – mianowicie z postmodernizmem – to samo w sobie nie jest, by tak rzec, „krzywdzące". Innymi słowy: nazwanie filozofii Tomasza metanarracją właściwie oddaje jej sens jako systemu twierdzeń roszczących sobie prawo do prawdziwości i obejmującego (przynajmniej deklaratywnie) wszystko. Nazwanie jej jednak monomitem ukazuje ją już jako właśnie mit, a więc niejako z góry zaprzecza wysuwanemu przez nią roszczeniu do prawdziwości.

W kontekście pojęcia monomitu i jego odrębności wobec pojęcia metanarracji istotne jest również to, że jest ono konstruowane w opozycji wobec polimityczności, oznaczającej wielość historii (mitów) nieroszczących sobie prawa do prawdziwości[235]. Metanarracja z kolei nie może w tak łatwy sposób funkcjonować jako pojęcie opozycyjne. Owszem, można mówić np. za Iggersem o historiach marginalnych[236], za Smartem o etnohistoriach[237] albo za Vattimem o pluralizmie historii[238] jako przeciwieństwie metanarracji, jednak gubimy wówczas leksykalne podobieństwo występujące między „monomitem" i „polimitycznością".

Marquard za jeden z najistotniejszych monomitów uznaje „mit nowoczesnego świata: mit niepowstrzymanego powszechnego postępu ku wolności, mający postać filozofii dziejów jako rewolucyjnej emancypacji. […] Nie toleruje on – wbrew historyzmowi – żadnych historii prócz tej jednej jedynej emancypacyjnej historii powszechnej"[239]. Niewątpliwie można jednak stwierdzić, że równie istotnym monomitem (o ile nie istotniejszym) jest, będące również metanarracją, chrześcijaństwo. Zawiera ono bowiem, jak już stwierdziliśmy, projekt historii uniwersalnej niedopuszczający wizji alternatywnych. W tym sensie rości sobie prawo do wyłączności oraz jedyności i bądź to ujmuje wszystkie napotkane historie jako część historii zbawienia, bądź odmawia im prawa do istnienia, ogłaszając je fałszywymi. Można to opisać krócej: chrześcijaństwo albo asymiluje albo eliminuje napotkane historie. Przykładem jest wpisanie wydarzeń starotestamentowych w powszechną (chrześcijańską) historię zbawienia[240], inkorporacja filozofii greckiej[241] czy chrystianizacja niektórych pogańskich obrzędów (zazwyczaj związanych ze zmianami pór roku)[242]. Chrześcijaństwo jako monomit jest więc

[235] Por. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd cyt., s. 115.
[236] Por. G. G. Iggers, *Użycia i nadużycia historii*, w: „ER(R)GO. Teoria, literatura, kultura" nr 2(3), 2001, s. 12.
[237] Por. B. Smart, *Postmodernizm*, tłum. M. Wasilewski, Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 186.
[238] Por. G. Vattimo, *Społeczeństwo przejrzyste*, wyd. cyt., s. 17.
[239] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 103.
[240] Por. np. J. Slawik, *Stary Testament/Tanach w chrześcijańskiej Biblii*, w: „Rocznik Teologiczny" t. LVII, z. 4, 2015.
[241] Por. np. S. Swieżawski, *Jeden z kryzysów myśli chrześcijańskiej w wiekach średnich*, w: „Studia Philosophiae Christianae" nr 2, 1967, s. 88-91; A. Młotek, *„Przejąć i obrócić na nasz pożytek": ojcowie Kościoła IV wieku wobec kultury antycznej*, w: „Studia Theologica Varsaviensia" nr 2, 1991.
[242] Chodzi np. o przekształcenie się rzymskich saturnaliów w Boże narodzenie czy słowiańskich dziadów w święto Wszystkich Świętych – Por. np. tamże, s. 156; J. Naumowicz, *Narodziny Bożego Narodzenia*, Znak, Kraków 2016,

burzycielem polimityczności a jako monoteizm burzycielem politeizmu: „Końcem politeizmu jest monoteizm; jest on pierwszym końcem polimityczności: jest całkiem szczególnym transcendentalnym – a mianowicie historycznym – warunkiem możliwości monomityczności. W monoteizmie jeden bóg – właśnie przez swoją jedyność – neguje wielu bogów. Tym samym likwiduje zarazem wiele historii tych wielu bogów na korzyść jednej jedynej historii, która jest konieczna: w imię historii zbawienia; dokonuje więc odmitologizowania świata. Dzieje się to w wymiarze epokowym w monoteizmie Biblii i chrześcijaństwa”[243]. Chrześcijańska unifikująca wrogość wobec innych mitów świadczy o jego metafizyczności – zgodnie z proponowanym przez nas określeniem samej metafizyki. Jako monomit jest więc chrześcijaństwo chrześcijaństwem metafizycznym.

Przywołane wyżej koncepcje metanarracji, suprematyzmu oraz monomitu można użyć do ukazania chrześcijaństwa jako religii metafizycznej, promującej jedną jedyną wszechogarniającą historię, która ma swój konkretny cel, jakim jest zbawienie. Spełniając warunki metanarracji (totalność i uniwersalność, obecność roszczenia do prawdziwości, teleologia, motywacja uprawomocniająca oraz ekskluzywność) chrześcijaństwo jawi się jako wielki metafizyczny system pojęć wykładający niepowątpiewalną prawdę opartą na objawieniu i odnoszącą się nie tylko do wierzących, ale do wszystkich ludzi; system, w którym podkreśla się Bożą sprawiedliwość (w miejsce miłosierdzia) i ludzką grzeszność. Jako suprematyzm chrześcijaństwo okazuje się stresogenne zarówno poprzez treści doktrynalne, jak i poprzez całą warstwę praktyk religijnych. Gniewliwa religia wytwarza i podtrzymuje obraz relacji Boga z człowiekiem jako relacji pana i sługi i nie pozwala zrealizować się słowom Jezusa, który nazywa ludzi przyjaciółmi. Chrześcijaństwo rozumiane zaś jako monomit zawiera w sobie wizję historii uniwersalnej wypierającej bądź wchłaniającej wszystkie inne historie. W tym sensie chrześcijaństwo ujęte jest jako religia metafizyczna. Poprzez odwołanie do filozofii Lyotarda, Vattima, Sloterdijka i Marquarda okazuje się jednak, że metafizyczność chrześcijaństwa tkwi nie tylko w jego skupieniu na doktrynie. Również bowiem ze względu na obecny w tej religii rytuał i kult oraz poprzez funkcjonujący w niej obraz Boga i powodujące stres „straszenie” grzechem i wszechobecnością zła chrześcijaństwo wiąże się z metafizyką. W odniesieniu do takiego obrazu religii można powiedzieć za Delsol – „To już nie świat

s. 5; J. Woźniak, *Niechrześcijańskie źródła liturgii pogrzebu i kultu zmarłych wczesnego chrześcijaństwa*, w: „Teologia i Człowiek” nr 2, 2016, s. 132.

[243] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 104.

chrześcijański opuszcza nas – teraz my go opuszczamy. Dlaczego? Ponieważ nie chcemy już panowania siły”[244].

1.3. Przemoc

Ostatnią kwestią, dzięki której możliwe jest ukazanie chrześcijaństwa metafizycznego, jest kwestia obecnej w nim przemocy. „Terror rozpoczyna się jako idea religijna […]”[245] – pisze Eagleton. Temu, że przemoc faktycznie wiąże się z religią raczej nie zaprzeczy nikt, kto zna, choć pobieżnie, ważne wydarzenia w historii Zachodu, takie jak wyprawy krzyżowe czy kolonializm, a współcześnie np. zamachy terrorystyczne islamskich fundamentalistów[246]. Skąd jednak przypuszczenie, że związek religii z przemocą świadczy o jej związku z metafizyką? Otóż filozofowie postmetafizyczni wskazują, że wszelka agresja podejmowana ze względów religijnych może zostać wpisana w szerszą kategorię, jaką jest przemoc metafizyki. W tym sensie ukazują oni, że przemoc powodowana przez religię nie różni się (jeśli chodzi o ogólne źródło jej pochodzenia) od przemocy powodowanej przez systemy sekularne i to nie tylko te wprost polityczne jak stalinizm czy nazizm, ale również teoretyczne, jak scjentyzm. Oczywiście wspomniani filozofowie zdają sobie sprawę z tego, że stawianie w jednej linii np. chrześcijaństwa, nazizmu i heglizmu jest problematyczne i krzywdzące. Chodzi jednak nie o to, żeby wskazać, iż skala zbrodni scjentystów jest taka sama jak reżimu Stalina (co jest oczywisty sposób fałszywe), ale jedynie o to, że źródło przemocy we wszystkich tych przypadkach jest to samo, a mianowicie, że przemoc bierze się z myślenia metafizycznego albo (w słabszej wersji), że przemoc bywała i nadal bywa metafizycznie uzasadniana.

Przyjąwszy ten punkt widzenia powstają jednak pytania, czy przemoc religijna w ścisłym sensie w ogóle istnieje i (jeśli tak) czym jest. Wydaje się bowiem, że mówiąc o przemocy metafizyki przemoc religijna zostaje zapoznana, mimo że ta druga bywa często definiowana za pomocą zupełnie innych określeń niż ta pierwsza. Drugą możliwą implikacją tego stanowiska jest zaś to, że jeśli uznamy, iż religia może nie być religią metafizyczną, to zarazem może zrezygnować z przemocy. Jeżeli bowiem przemoc w religii jest związana *tylko*

[244] Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego*, wyd. cyt., s. 202.
[245] T. Eagleton, *Święty terror*, tłum. J. Konieczny, Znak, Kraków 2008, s. 13.
[246] O historii przemocy religijnej w kontekście kategorii świętej wojny obszernie pisze Armstrong – por. K. Armstrong, *Holy War. The Crusades and Their Impact on Today's World*, Anchor Books, New York 2001; K. Armstrong, *Pola krwi. Religia i przemoc,* tłum. R. Zajączkowski, W.A.B., Warszawa 2017; K. Armstrong, *W imię Boga: Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, tłum. J. Kolczyńska, W.A.B., Warszawa 2005; K. Armstrong, *The Battle for God*, Alfred Knopf, New York 2000.

z jej metafizyczną formą i nie można mówić o przemocy religijnej w ścisłym sensie, to rezygnując z metafizyki religia rezygnowałaby również z przemocy.

Pozostawiając na chwilę stanowisko postmetafizyków wskażmy, jak mogłaby być rozumiana przemoc *stricte* religijna. Innymi słowy, co odróżniałoby ją od przemocy niereligijnej czy pozareligijnej.

Na wstępie należałoby wyjaśnić, być może oczywiste, rozróżnienie na przemoc, którą powodują ludzie religijni (uprawomacniając swoje czyny właśnie religią) oraz na przemoc, która dotyka ludzi religijnych (właśnie dlatego, że są oni religijni). W tym pierwszym przypadku chodzi więc np. o święte wojny, w drugim zaś o prześladowania na tle religijnym[247] np. ze strony systemów sekularnych. Przemoc religijna, która stanowi przedmiot tego fragmentu rozumiana jest w pierwszym wyżej podanym sensie.

Człowiek ucieka się do przemocy m.in. wtedy, gdy czuje się zagrożony – zagrożenie to może dotyczyć zarówno jego własnego życia, jak i konkretnego sposobu życia[248]. Człowiek religijny zatem może powodować przemoc w obronie własnej bądź swoich przekonań (religijnych). Religia jako taka jednak nie odgrywa w tym przypadku żadnej szczególnej roli. Ateista[249] bowiem również ma pewien „zestaw" przekonań oraz życie, w którego obronie stanie w obliczu zagrożenia. Stwierdzenie, że np. zabójstwo w obronie własnej jest przejawem przemocy religijnej wtedy, gdy zabójcą jest człowiek religijny, a niereligijną, gdy zabija ateista, jest absurdalne. Podobnie rzecz ma się z doczesnymi korzyściami, w imię których dokonywana jest przemoc. Zarówno człowiek religijny, jak i niereligijny może powodować przemoc ze względu na korzyści polityczne, ekonomiczne, klasowe itd.[250] Tu jednak również religia nie stanowi czynnika różnicującego.

Można twierdzić, jak robią to choćby postmetafizycy, że przemoc powodowana jest w imię prawdy bądź ze względu na prawdę[251]. Człowiek zabija chcąc narzucić innemu konkretny

---

[247] Historię prześladowań opisuje szczegółowo Baslez – por. M.-F. Baslez, *Prześladowania w starożytności. Ofiary. Bohaterowie. Męczennicy,* tłum. E. Łukaszyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.

[248] O zagrożeniu spowodowanym cudzą wolnością, utratą własnej tożsamości i zarazem głęboko egzystencjalnym źródle przemocy pisze Piłat – por. R. Piłat, *Przemoc jako problem filozoficzny*, w: „Ethos" nr 2, 2014, s. 166.

[249] Określenie „ateista" może być mylące, ze względu na to, że istnieją ateistyczne religie i w tym sensie można być zarazem ateistą i człowiekiem religijnym. W tym fragmencie jednak pod słowem „ateista" rozumiany jest „człowiek niereligijny".

[250] Jak wskazuje jednak Cavanaugh, sprowadzanie wszelkiego rodzaju aktów przemocy ze strony religii do czynników ekonomicznych czy politycznych (np. tezy, że krucjaty nie miały w istocie zbyt wiele wspólnego z religią, ale raczej z sytuacją polityczną w Europie) jest błędem – por. W. T. Cavanaugh, "Religion, Violence, Nonsense, and Power", w: *Patterns of Violence*, R. B. Kruschwitz (red.), The Institute for Faith and Learning Baylor University, Waco 2016, s. 11.

[251] Por. np. G. Vattimo, *Poza interpretacją*, wyd. cyt., s. 42. Również Ricoeur, analizując relację przemocy i języka, zwraca uwagę, że „przemoc w dyskursie polega na utrzymywaniu, że jeden z jego rodzajów wyczerpuje królestwo słowa. Nieużywanie przemocy w dyskursie to respektowanie wielości i różnorodności języków […]" – P. Ricoeur, *Przemoc a język*, tłum. P. Mikulska, w: „Ethos" nr 2, 2014, s. 148. Przemoc więc jest uznaniem tylko

zestaw przekonań, w odniesieniu do religii zaś – zabija się heretyków, niewiernych i innowierców, ponieważ nie wyznają oni jedynej słusznej prawdy[252]. Takie przypadki wielokrotnie miały miejsce w historii, która jednak pokazuje, że przemoc związana z prawdą dotyczy zarówno religii, jak i niereligijnych systemów przekonań[253]. W imię „prawdy" Hitlera zabijano Żydów, w imię „prawdy" katolików – protestantów, a w imię „prawdy" Greków – Sokratesa. Również zatem w tym przypadku trudno mówić o przemocy *stricte* religijnej.

Być może chodzi nie o samą prawdę, ale raczej o „stawkę", która kryje się za ową prawdą[254]. W tym sensie przemoc religijna odróżniałaby się od niereligijnej poprzez to, czego *dotyczy* prawda, jej *treść*, a nie ze względu na sam fakt wyznawania jednej Prawdy – co stanowiłoby jedynie warunek, nie zaś istotę problemu. „Stawką", o którą toczy się religijna „gra" jest zbawienie rozumiane jako życie wieczne. Wydaje się, że jest to wątek ściśle religijny, którego pozbawione są niereligijne systemy przekonań. Czy na pewno? Jeśli chodzi o sam zbawczy moment, to jest on obecny również w wielu systemach metafizycznych, a szczególnie w historiozofiach, gdzie spełnienie ostatecznego celu dziejów prowadzi często do osiągnięcia stanu wiecznej szczęśliwości ludzi[255]. Jest to jednak wieczność pojęta bardziej metaforycznie niż wieczność związana z religią. Wieczność z jednej strony rozumiana jest np. jako stan, w którym moralność ludzka nie może się już bardziej rozwinąć, bo całe społeczeństwo żyje dobrze[256], z drugiej zaś jako „życie po śmierci", które przyjmuje postać np. życia jako stania się e-mózgiem[257], wykonywania woli Ducha[258], a także szereg innych opisywanych choćby w

jednego jedynego typu dyskursu za właściwy (prawdziwy). Poza kontekstem języka, ale pozostając w obrębie namysłu nad jednością jako wykluczającą i przemocową ujmuje zagadnienie przemocy religii Caputo, mówiąc, że u jej spodu stoi ekskluzywistyczne przekonanie, że Bóg objawił się konkretnej grupie w konkretnym czasie i miejscu i że to im właśnie przekazał swoje słowo, którego grupa ta jest wyłącznym depozytariuszem – por. J. D. Caputo, *On Religion*, wyd. cyt., s. 114.

[252] Por. I. Ziemiński, *Religia jako idolatria. Esej filozoficzny o nieuchronności elementów idolatrycznych w religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2020, s. 120.

[253] Por. np. tamże, s. 105; P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 190; W. T. Cavanaugh, "Religion, Violence, Nonsense, and Power", wyd. cyt., s. 13.

[254] Odwołując się do „stawki" (rozumianej jako cel) można np. próbować określać przemoc usprawiedliwioną i nieusprawiedliwioną: „Niepodobna się obejść, w odróżnieniu usprawiedliwionej od nieusprawiedliwionej przemocy, bez oceny celów, o które chodzi. Tam, gdzie cel jest ponad wszelką wątpliwość godziwy i gdzie – co bardzo ważne – nie ma innych sposobów walki, przemoc jest usprawiedliwiona, chociaż nie zawsze rozsądna" – L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Znak, Kraków 2003, s. 48.

[255] Przypomnijmy choćby Lessinga – por. G. E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, wyd. cyt.; wszelkiego rodzaju utopie również zawierają ów motyw wiecznej szczęśliwości – por. np. Platon, *Państwo*, wyd, cyt.; T. More, *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, DeAgostini, Warszawa 2001; T. Campanella, *Miasto słońca*, tłum. L. i R. Brandwajnowie, DeAgostini, Warszawa 2004.

[256] Tak jest to choćby u Kanta – por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt.

[257] Por. np. E. Olzacka, „Od Homo sapiens do Homo immortalis. Idea nieśmiertelności w rosyjskich projektach filozoficznych i społeczno-politycznych", w: *Technokultura: transhumanizm i sztuka cyfrowa*, D. Gałuszka, G. Ptaszek, D. Żuchowska-Skiba (red.), LIBRON, Kraków 2016, s. 54.

[258] Por. G. W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, wyd. cyt.

literaturze popularnej[259]. Takie rozumienie odbiega od bardziej dosłownego pojęcia wieczności, które obecne jest choćby w chrześcijaństwie, gdzie wiąże się ono po pierwsze z paruzją, po drugie z sądem ostatecznym, po trzecie wreszcie ze zmartwychwstaniem[260]. Wieczność jest tu życiem wiecznym każdego człowieka, który egzystuje nie w czyjejś pamięci, ale realnie. W związku z tym można twierdzić, że przemoc religijna (przynajmniej w przypadku chrześcijaństwa) związana jest z tym konkretnym (religijnym) rozumieniem wieczności. Jeśli bowiem „stawką" doczesnego życia człowieka jest stawka najwyższa, jaką można sobie wyobrazić, tj. jego życie wieczne, to stąd może rodzić się przemoc.

Przemoc związaną z życiem wiecznym można ująć co najmniej dwojako. Po pierwsze od strony tego, kogo zbawienie ma dotyczyć – czy mnie samego czy kogoś innego. W pierwszym wypadku człowiek powoduje przemoc np. zwalczając heretyków, ponieważ sądzi, że jest to miłe Bogu (np. islamski dżihad[261]) i dzięki zabijaniu ludzi niepodzielających jego przekonań zaskarbi sobie życie wieczne[262]. Drugi przypadek natomiast dotyczy raczej takich działań jak polowania na czarownice, biorąc pod uwagę to, że dzięki torturom i spaleniu czarownicom były odpuszczane grzechy. Traciły więc one co prawda swoje życie doczesne, ale zyskiwały wieczne[263]. Ten dość kontrowersyjny przykład „troski" o zbawienie innego pokazuje jednak, jak istotna jest wyżej wspomniana „stawka", przez wzgląd na którą dokonywane są akty – często bestialsko brutalnej – przemocy.

Niemniej wydaje się, że gdyby wierzący nie był *pewien* jedynej „prawdy" na temat wspomnianej „stawki" – co nie zakłada od razu wątpienia w samo życie wieczne, ale choćby w sposoby jego osiągnięcia – to z jednej strony nie mógłby już tak łatwo uzasadnić przemocy, z drugiej zaś zastanowiłby się nad innymi możliwymi, nieprzemocowymi sposobami osiągnięcia wieczności (o ile można o niej w ogóle mówić). Pewność i jedyność prawdy zatem odgrywają kluczową rolę w kontekście przemocy (nie tylko) religijnej. Jeśli zaś chodzi o samą

[259] Taksonomię nieśmiertelności w literaturze przedstawiają w ciekawy sposób Fischer i Curl – por. J. M. Fischer, R. Curl, *Filozoficzne modele nieśmiertelności w fantastyce naukowej*, tłum. S. Wilczewska, M. Iwanicki, w: „Roczniki Filozoficzne" nr 2, 2016, s. 142.

[260] O nieśmiertelności w kontekstach zarówno chrześcijańskim, jak i sekularnym pisze np. Mordarski – por. R. Mordarski, *Modele nieśmiertelności*, w: „Filozofuj!" nr 6, 2019, s. 14-16.

[261] Dżihad oczywiście może być interpretowany pokojowo jako (moralna) walka człowieka z samym sobą – por. M. Sadowski, *Dżihad – święta wojna w islamie*, w: „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego" nr 8, 2013.

[262] Taka motywacja towarzyszyła również krzyżowcom, którzy dzięki papieskiej obietnicy mogli zaskarbić sobie przebaczenie grzechów poprzez walkę z muzułmanami – por. R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, tłum. B. Białecki, Znak, Kraków 1996, s. 78-79.

[263] Ziemiński pisze np. że z perspektywy niektórych wierzących „lepiej przecież – nawet siłą – zmusić kogoś do przyjęcia religii prawdziwej, niż patrzeć jak zmierza do zguby" – I. Ziemiński, *O (nie)możliwości dialogu międzyreligijnego*, w: „Ethos" nr 1, 2016, s. 250. Podobnie Polak odwołuje się do tzw. imperatywu zbawienia (troski o zbawienie siebie i Innego) jako uprawomocnienia przemocy – por. T. Polak, *System kościelny, czyli przewagi Pana K.*, wyd. cyt., s. 190.

treść „stawki" (co, jak stwierdziliśmy, wyróżnia przemoc religijną od niereligijnej), to można argumentować, że nie ma ona istotnego znaczenia. Każdego rodzaju systemy metafizyczne (wyjąwszy może metafizyki opisowe) zawierają jakąś „stawkę" i zawsze z perspektywy tego systemu będzie to „stawka" ostateczna i najwyższa. W chrześcijaństwie jest nią życie wieczne jednostki, w nacjonalizmie pomyślność narodu, w platońskim państwie dobro społeczeństwa, w heglizmie wolność osiągana poprzez pełną realizację Ducha, w nietzscheanizmie nadczłowiek itd. Wszędzie tu jednak pojawia się ostateczny *telos*, do którego dąży bądź to indywiduum, bądź naród czy dzieje. Nie ma sensu rozróżnianie tych celów, bo z perspektywy tego, który dokonuje przemocy zawsze jego *telos* będzie najistotniejszy i wart największego poświęcenia.

Przemoc religijną zatem można ująć jako odrębną z perspektywy *treści* celu, choć w kontekście niniejszej rozprawy nie ma to większego znaczenia, ponieważ – zgodnie z perspektywą postmetafizyczną, o której tu mowa – źródło przemocy jest bardzo ogólne i wiąże się z myśleniem metafizycznym i (w związku z tym) teleologicznym. Sama więc obecność ostatecznego celu, zespołu „prawd" na jego temat oraz przekonania dotyczącego tych „prawd" sprawia, że obecna jest również przemoc – a przynajmniej tak twierdzą postmetafizycy. To, za co w danym systemie uważa się ów cel, nie zmienia zaś nic w kwestii samej obecności przemocy albo (słabiej) możliwości pojawienia się przemocy. Sprawę przemocy religijnej będziemy więc rozpatrywać jako problem przemocy metafizyki.

Na korzyść przyjęcia właśnie takiej perspektywy mogą również świadczyć wnioski, które wyciągają niektórzy filozofowie zajmujący się problemem przemocy religii w odniesieniu do przemocy systemów sekularnych bądź przemocy politeizmu. Otóż badają oni często pojawiające się przy okazji rozważań o przemocy religii hasło, że religia ma jakiegoś rodzaju szczególną „predyspozycję" do przemocy[264] – w odróżnieniu od np. systemów sekularnych. W wielu rozprawach i artykułach starają się oni „zwalczać" coś, co Cavanaugh nazywa „mitem przemocy religijnej"[265], a co należałoby rozumieć właśnie jako przekonanie, że religia jest wyjątkowo skłonna do przemocy, podczas gdy niereligijne systemy przekonań takiego rodzaju inklinacji nie posiadają[266]. Argumentację przeciw temu mitowi wspiera choćby skala przemocy powodowanej przez niezwiązane z religią systemy (I Wojna Światowa pochłonęła 38 milionów istnień, reżimy markistowskie do 110 milionów)[267]. Jak pisze Taylor:

[264] Por. W. T. Cavanaugh, "Religion, Violence, Nonsense, and Power", wyd. cyt., s. 11.
[265] Por. W. T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford University Press, Oxford 2009.
[266] Por. W. T. Cavanaugh, "Religion, Violence, Nonsense, and Power", wyd. cyt., s. 12
[267] Por. tamże, s. 12-13.

„wbrew temu, co twierdzi wielu bojowo nastawionych niewierzących, nie dzieje się tak [że w państwach zdominowanych przez chrześcijaństwo występuje np. nierówność usankcjonowana prawnie – A.T.] dlatego, że wiara chrześcijańska ze swojej istoty zawęża horyzonty i rodzi nietolerancję. Rzecz jasna, mamy swój udział w ogólnej puli fanatyków [*bigots and zealots*], ale bynajmniej nie jesteśmy rekordzistami. Pod tym względem niektóre odmiany wojującego ateizmu osiągnęły w XX wieku znacznie bardziej niepokojące wyniki”[268].

Pomijając jednak to ilościowe kryterium problematyczne jest przede wszystkim samo rozróżnienie między tym, co religijne a tym, co sekularne. Jak wskazuje Cavanaugh, w krytyce religii (jako związanej z przemocą) pojawiają się przeważnie trzy typy argumentacji odwołujących się do: 1) absolutyzmu; 2) potencjału różnicującego; 3) irracjonalizmu[269]. Zarzuca się więc religii, że powoduje przemoc bądź to ze względu na obecny w niej absolutyzm, bądź dlatego, że dzieli ludzi na nas-wyznawców i ich-niewiernych, bądź wreszcie, że skoro opiera się na wierze, to jest irracjonalna. Wszystkie jednak wymienione typy argumentacji z równym powodzeniem zastosować można do systemów niereligijnych, takich jak komunizm, nazizm czy nawet – niosący ludziom wszystkich kontynentów demokratyczne „zbawienie” – liberalizm[270]. W tym świetle okazuje się, że w kontekście przemocy nie widać różnicy między religią a sekularnymi systemami przekonań[271]. Można jednakże argumentować, że w religii zabija się w imię absolutu i to ją wyróżnia i zarazem sprawia, że teza o szczególnej predyspozycji religii do przemocy jest uprawomocniona. Absolut jednak może przyjmować różne postaci – Cavanaugh opowiada się za tym, że systemy sekularne również, tak jak religia, odwołują się do jakiegoś absolutu, którym mogą być np. pieniądze, idea demokracji, figura prezydenta itd.[272] Również więc na tym polu różnica między tym, co religijne a tym, co sekularne zaciera się.

Podobnie w przypadku przeciwstawienia sobie rzekomo (przemocowego) monoteizmu i (pacyfistycznego) politeizmu dowodzi się, że monoteizm wcale nie jest w żaden sposób wyjątkowy w kontekście swej skłonności do przemocy[273]. Główny argument przeciwników monoteizmu sprowadza się do tezy, że unifikacja w religiach monoteistycznych jest głównym

[268] Ch. Taylor, *A Catholic modernity?*, wyd. cyt., s. 17.
[269] Por. W. T. Cavanaugh, *Killing in the Name of God*, wyd, cyt., s. 518.
[270] Por. tamże, s. 519
[271] Por. tamże, s. 521. Krytykę powiązania religii z przemocą w kontraście do nieprzemocowych systemów sekularnych podejmuje również Zięba – por. M. Zięba, *10 tez o religii i przemocy*, https://info.dominikanie.pl/2015/04/10-tez-o-religii-i-przemocy/ [dostęp 14.03.2024].
[272] Por. W. T. Cavanaugh, *Killing in the Name of God*, wyd. cyt., s. 521-522
[273] Por. D. Timmer, *Is Monotheism Paricularly Prone to Violence? A Historical Critique*, w: “Journal of Religion & Society” t. 15, 2013, s. 6.

czynnikiem sprzyjającym przemocy[274]. Timmer jednak odwołując się do tekstów babilońskich, asyryjskich czy egipskich ukazuje, że przemoc jest w nich nie tyle obecna, ile wręcz stanowi główny motyw[275]. Jak twierdzi, nie jest również tak, że politeizm pozbawiony jest monoteistycznej unifikacji i uniwersalizmu. A to z dwóch powodów. Po pierwsze często jeden z bogów uważany był za najważniejszego[276], po drugie zaś nierzadko system religijny jako taki domagał się zniszczenia innych wyznań w imię zamanifestowania wyższości swych bogów[277]. Właśnie dlatego samo rozróżnienie na politeizm i monoteizm jest z tej perspektywy problematyczne[278], tak jak rozróżnienie między tym, co sekularne a tym, co religijne.

Zwrócenie uwagi na mnogość wątpliwości towarzyszących ukazywaniu religii (albo konkretnie monoteizmu) jako szczególnie związanej z przemocą wspiera zaproponowaną przez nas interpretację, wedle której większy sens ma mówienie o ogólnym i szerokim zjawisku, jakim jest przemoc metafizyki, niż o przemocy religii. Z tej perspektywy, jawi się ona jako jeden z przypadków przemocy metafizyki, który jednak nie istnieje samoistnie. Przyjęty punkt widzenia pomaga również sformułować stanowisko dotyczące przemocy w świetle powyżej zarysowanych rozważań na temat jej obecności zarówno w systemach sekularnych, jak i w religiach politeistycznych. Wystarczy powiedzieć, że w każdym z tych przypadków mamy w istocie do czynienia z przemocą metafizyki.

Religiom przez wieki zarzucano bardzo wiele: legalizm (częsty zarzut wobec judaizmu)[279], iluzoryczność (np. Feuerbach religię ujmował jako krypto-antropologię)[280], ukryte motywacje (np. Marks uważał religię za opium ludu, a więc motywacją religii było w istocie utrzymanie mas „w ryzach")[281], sprzeniewierzenie się własnej istocie (np. Kant postulował przejście do moralnego rozumienia religii, które zarazem może być pojęte jako powrót do źródłowego chrześcijaństwa)[282] itp. Najpoważniejszym jednak zarzutem wydaje się oskarżenie religii o przemoc. Szczególnie w kontekście chrześcijaństwa, które nazywa samo siebie religią miłości, krytyka ta jest niezwykle dotkliwa. Uderza bowiem w samo jądro chrześcijańskiego przesłania moralnego, nakazującego miłowanie bliźniego (prawie) ponad wszystko inne. Jedynie sam Bóg stoi ponad bliźnim i to miłość wobec niego jest

[274] Por. tamże, s. 1.
[275] Por. tamże, s. 3-5.
[276] Por. tamże, s. 9. Można zauważyć pewną paralelę między politeizmem, w którym jeden bóg wyróżniony jest spośród grona wielu bogów (np. Zeus w Grecji czy Assur w Asyrii) i chrześcijaństwem, w którym co prawda Bóg jest tylko jeden, ale istnieje obok niego także wielu świętych będących patronami konkretnych grup osób.
[277] Por. tamże, s. 5.
[278] Por. tamże, s. 9.
[279] Por. np. G. E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, wyd. cyt.
[280] Por. np. L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, wyd. cyt.
[281] Por. np. K. Marks, „Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa", wyd. cyt.
[282] Por. np. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt.

najważniejsza[283]. Właśnie ów problem związku religii z przemocą stanowi przedmiot zainteresowania filozofów postmetafizycznych.

Do swojego stanowiska dochodzą oni poprzez proste wnioskowanie opierające się na następujących przesłankach:

1.1. metafizyka jako myślenie totalne i roszczące sobie prawo do wyłączności i prawdziwości sama w sobie jest myśleniem opresyjnym

albo:

1.2. metafizyka jako myślenie totalne i roszczące sobie prawo do wyłączności i prawdziwości wykorzystywane jest do uprawomocnienia przemocy

2. religie monoteistyczne (a szczególnie chrześcijaństwo) są religiami metafizycznymi

(religia metafizyczna to system przekonań religijnych, który mieści się w ramach sformułowanego przez nas rozumienia metafizyki)

Opierając się na tych przesłankach można sformułować następujące rozumowanie: Jeśli religie monoteistyczne są religiami metafizycznymi i metafizyka jako myślenie totalne i roszczące sobie prawdo do wyłączności i prawdziwości jest opresyjne lub jest wykorzystywane do uprawomocnienia przemocy, to religie monoteistyczne są opresyjne lub są wykorzystywane do uprawomocnienia przemocy.

Widoczne jest zatem, że powiązanie religii z przemocą odbywa się tu wyłącznie dzięki nawiązaniu do problemu metafizyki jako opresyjnej a przemoc religijna zostaje włączona w szerszą kategorię przemocy metafizyki. Gdyby nie założenie o przemocowym charakterze metafizyki, argumentacja postmetafizyków by nie powstała, a przynajmniej nie w takiej formie. Oczywiście nie oznacza to, że filozofowie niezwiązani z nurtem postmetafizycznym nie krytykowali religii ze względu na obecną w niej przemoc. Czynili to bowiem wielokrotnie, opierając się jednak często na innych założeniach i nie ukazując religii jako religii metafizycznej ani przemocy religijnej jako przemocy metafizyki.

Powyższe rozważania zilustrujemy poprzez przywołanie kilku koncepcji (nie tylko postmetafizycznych). W *After Christianity* Vattimo twierdzi dobitnie, że „przemoc obecna jest w chrześcijaństwie i nim rządzi dopóty, dopóki zachowuje ono swoje rozliczne związki z metafizyką”[284], co widać – jak powiedzieliśmy – m.in. w skupieniu na doktrynie czy w

[283] Miłość w chrześcijaństwie może jednak być rozumiana w sposób negatywny, tzn. jako z jednej strony czysto instrumentalne traktowanie człowieka, w którym dostrzega się jedynie utajonego Boga (wtedy miłość do bliźniego przestaje być stosunkiem moralnym i staje się wyłącznie miłością do Boga, stosunkiem czysto religijnym), z drugiej zaś jako troska nie tyle o samego człowieka, co o jego zbawienie. Szczególnie ta druga opcja otwiera możliwość stosowania przemocy wobec Innego, motywowanej troską, co rozważane jest szerzej w rozdziale czwartym.

[284] G. Vattimo, *After Christianity*, wyd, cyt., s. 115.

praktykach religijnych. Nie oznacza to jednak, że wszystko, co powiązane z religią naznaczone jest przemocą, tzn. że nie wszystko, co religia zrobiła i nadal robi jest w jakiś sposób agresywne. Mimo że w historii znajdziemy wiele przykładów religijnej przemocy, to nietrudno również napotkać wydarzenia przeciwne, wskazujące na wypływające z religijnych motywacji pacyfizm i pokojową służbę potrzebującym. Chodzi np. o historię mormońskiego żołnierza Desmonda Dossa, który odmawiając ze względów religijnych noszenia broni i zabijania uratował 75 żołnierzy amerykańskich w bitwie o Okinawe[285] albo o istnienie takich religijnych organizacji jak Caritas, pomagający ludziom na całym świecie. W kontekście przemocy zawartej w religii poprzez jej związek z metafizyką, można więc stwierdzić za Vattimo, iż „mimo że nie cała metafizyka była przemocowa, to powiedziałbym, że wszyscy stosujący przemoc ludzie wielkiego formatu byli metafizyczni"[286] a „gwałt bardzo często, jeśli nie zawsze, usprawiedliwiany był metafizycznymi założeniami (religijnymi, ontologicznymi, moralności naturalnej itp.)"[287]. Nie można więc powiedzieć, że religia jest jakoś wewnętrznie „zła" a jedynie, że ze względu na swoją metafizyczność może łatwo prowadzić zarówno do samego zadawania przemocy, jak i do jej usprawiedliwiania: „[…] przemoc znalazła drogę do chrześcijaństwa, gdy nawiązało ono sojusz z metafizyką jako 'nauką o Bycie jako bycie', tj. jako wiedzy o pierwszych przyczynach"[288].

Dla Vattima szczególnie istotnym zagadnieniem w kontekście przemocy religii jest kwestia *sacrum*, rozumianego jako podstawowy („naturalny") metafizyczny element religii i przez to również podstawowy czynnik sprzyjający przemocy. Świętość wiąże się z metafizycznym pojmowaniem Boga jako absolutnie transcendentalnego i wszechmocnego – z jego sprawiedliwą twarzą, o której wspominaliśmy powyżej. W centrum religii stoi więc Bóg (a nie np. moralność) jawiący się jako obcy ludzkości Władca. Vattimo nawiązuje do dobrze znanej teorii Girarda, który również łączy *sacrum* z przemocą, wskazując na mimetyczną przemoc obecną w rytuałach religijnych[289] oraz kwestię ofiary[290] i mechanizm prześladowań[291]. Szczególnie interesujący wydaje się być ofiarniczy aspekt religii, na który zwraca uwagę francuski filozof. Otóż sama potrzeba ofiary i w ogóle myślenia w kategoriach ofiary dla Boga

[285] Historia ta zobrazowana jest m.in. w filmie Mela Gibsona *Przełęcz ocalonych*.
[286] J. D. Caputo, G. Vattimo, *After the Death of God*, wyd. cyt., s. 43.
[287] G. Vattimo, „Postnowoczesność i kres historii", tłum. B. Stelmaszczyk, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, R. Nycz (red.), Baran i Suszczyński, Kraków 1998, s. 142.
[288] G. Vattimo, *After Christianity*, wyd. cyt., s. 117.
[289] Por. R. Girard, *Sacrum i przemoc*, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993-1994, s. 69. Teoria Girarda rozproszona w różnych pismach, syntetycznie sformułowana jest w *Widziałem szatana…*, gdzie pojawiają się zarówno wątek mimetyzmu czy kozła ofiarnego, jak i choćby wyjątkowości chrześcijaństwa - por. R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, tłum. E. Burska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2002.
[290] Por. np. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987, s. 9
[291] Por. np. tamże, s. 18.

jako zadośćuczynienia za grzechy i jako (próby) zapewnienia sobie braku zemsty ze strony Boga świadczy już o metafizyczności religii, ponieważ u podstaw takiej postawy tkwi oparte na binarnych opozycjach – zło-dobro, grzech-świętość, ofiara-zemsta – myślenie legalistyczne i ekonomiczne, które jest częścią myślenia metafizycznego związanego również z pojmowaniem Boga jako mściwego, wszechmocnego Pana[292]. W nawiązaniu do Girarda Vattimo pogłębia jego koncepcję poprzez „uznanie, że naturalna świętość jest przemocowa nie tylko o tyle, że mechanizm ofiary zakłada pragnącą zemsty boskość, ale również dlatego, że przypisuje jej wszystkie te atrybuty wszechmocy, absolutności, wieczności i 'transcendencji' wobec ludzkości, które przypisują Bogu teologie naturalne […]. W skrócie, przemocowy Bóg Girarda jest z tego punktu widzenia Bogiem metafizyki"[293] i jako taki wpisuje się w wizję religii metafizycznej oraz jest związany z przemocą. Między innymi ze względu na to połączenie inspirowanej filozofią Girarda teorii związku *sacrum* i przemocy z kwestią metafizyki Vattimo opowiada się za sekularyzacją, twierdząc jednak, że postępujące procesy sekularyzacyjne są w istocie wypełnianiem chrześcijańskiego przesłania[294]. Tę kwestię podejmiemy jednak szerzej w rozdziale poświęconym religii postmetafizycznej.

Filozofem, który podobnie do Vattima przypisuje religii przemoc jest Sloterdijk, twierdzący, że religia jest przemocowa, ponieważ stara się ona realizować metafizyczne ideały: „Gorliwe monoteizmy (tak jak później gorliwe oświecenie i gorliwy scjentyzm) czerpią siły z fantastycznego wyobrażenia, jakoby wbrew wszelkim błędom i zawirowaniom spornie ujęzykowionej i wielorako zobrazowanej rzeczywistości mogła się udać 'odbudowa' jednowartościowej pramowy. Chciałyby umożliwić słyszenie monologu rzeczy takich, jakie one są same w sobie, i oddać niezakryte fakty, pierwsze struktury, najczystsze wskazania bytu […]"[295]. Sloterdijk prezentuje monoteizmy jako gorliwe (tj. związane z przemocą) właśnie dlatego, że chcą one pozostać z gruntu metafizyczne. Zwróćmy też uwagę na to, że niemiecki filozof pisze również o „gorliwym oświeceniu" i „gorliwym scjentyzmie". Włączenie do grona fanatyków („gorliwców") również systemów niereligijnych – w tym przypadku filozoficznych,

---

[292] O kwestii rozumienia ofiary w kontekście ofiary Jezusa w ciekawy sposób pisze Žižek. Analizując różnego rodzaju interpretacje związane choćby z ofiarą jako zadośćuczynieniem czy przebłaganiem, dochodzi on do sformułowania „słabego" rozumienia ofiary jako „pustego" poświęcenia Boga z miłości do człowieka. To właśnie, wedle Žižka, sprawia, że chrześcijaństwo jest wyjątkowe – por. S. Žižek, *O wierze*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2008, s. 48. Więcej na ten temat powiemy we fragmencie poświęconym śmierci Boga.

[293] G. Vattimo, *Belief*, wyd. cyt., s. 28-29.

[294] Por. G. G. Vattimo, "After Onto-theology: philosophy between science and religion", w: *Religion after Metaphysics*, Mark Wrathall (red.), Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 35; A. Torzewski, *Sekularyzacja jako droga do pełni chrześcijaństwa*, w: „Edukacja Filozoficzna" nr 69, 2020.

[295] P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 136. Podobnie Kołakowski zwraca uwagę, że na gruncie tego, co określamy mianem metafizycznej religii, „odkryć chcemy utracony język dany nam przez Boga" – L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma…*, wyd. cyt., s. 200.

lecz dotyczy to również np. programów politycznych – w szczególny sposób podkreśla, że przemoc nie jest tylko problemem religii, ani nawet, że przemoc jest w niej zakorzeniona ze względu na nią samą, ale że problem przemocy to problem metafizyki. W tym sensie każdy zbiór przekonań o cechach metafizycznych – czy będzie to system filozoficzny, religijny, etyczny, polityczny czy jakikolwiek inny – będzie również opresyjny, powiązany z przemocą. „[…] nie ma sensu wiązać problemu przemocy głównie z religioznawczym konstruktem pod nazwą 'monoteizm' […]. W zamian badanie eksponuje teraz funkcję kształtującego przymierze projektu syngularyzacyjnego wraz z jego psychospołecznymi i moralnymi kosztami"[296]. Owym projektem syngularyzacyjnym jest nic innego, jak metafizyka.

Sloterdijk skupia się w swoich analizach związku przemocy i religii szczególnie na wydarzeniach spod góry Synaj, na podstawie których formułuje teoretyczny „schemat Synaj" służący do opisania „zasad działania" przemocy religii. Podczas gdy sama nazwa „Synaj" kojarzy się głównie z zawarciem przymierza między Bogiem i ludem Izraela, a także objawieniem Mojżeszowi prawa, wyrytego na kamiennych tablicach, tak często zapomina się, co wydarzyło się zaraz po jego zejściu ze szczytu. W reakcji na odwrócenie się żydów od Boga, którzy czczą złotego cielca, w Mojżeszu budzi się wielki gniew i (prócz rozbicia pierwszych tablic z dekalogiem) nakazuje tym, którzy pozostali wierni Jahwe wymordować heretyków: „Zatrzymał się Mojżesz w bramie obozu i zawołał: 'Kto jest za Panem, do mnie!' A wówczas przyłączyli się do niego wszyscy synowie Lewiego. I rzekł do nich: 'Tak mówi Pan, Bóg Izraela: 'Każdy z was niech przypasze miecz do boku. Przejdźcie tam i z powrotem od jednej bramy w obozie do drugiej i zabijajcie: kto swego brata, kto swego przyjaciela, kto swego krewnego''. Synowie Lewiego uczynili według rozkazu Mojżesza, i zabito w tym dniu około trzech tysięcy mężów"[297].

Schemat Synaj wedle Sloterdijka polega na zakwestionowaniu prawdy i jedyności Boga lub bożego objawienia, na zerwaniu przymierza z Bogiem[298]. Tak jak pod górą Synaj w wyniku oddania czci złotemu cielcowi następuje rzeź, tak w innych religiach zauważalne są akty przemocy opierające się na podobnej zasadzie złamania przymierza, odstąpienia od jedynej słusznej wiary. W istocie bowiem w schemacie Synaj chodzi o zaprzeczenie prawdziwości pewnego systemu wierzeń – niezależnie czy jest to wierzenie żydowskie, chrześcijańskie czy muzułmańskie (a także wierzenia niereligijne). Tak sformułowany schemat Synaj odsyła nas z powrotem do metafizyki i związanej z nią totalizacji oraz roszczenia do prawdziwości. Dlatego

[296] P. Sloterdijk, *W cieniu góry Synaj*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013, s. 44.
[297] WJ 32:26-28.
[298] Por. tamże, s. 52.

Sloterdijk pisze o tzw. „religiach zastępczych", czyli systemach przekonań niereligijnych, w których jednak widoczny jest schemat Synaj. „To, czemu nadano nazwy nacjonalizmu, totalitaryzmu, faszyzmu, komunizmu, fundamentalizmu czy integryzmu, nie stanowiło ani nie stanowi nic innego niż mniej lub bardziej rozpaczliwe próby naśladowania dawnych form syntetyzacji zbiorowości przez wszechodpowiedzialną religię nowymi, na wpół arbitralnymi tematami […]"[299]. W nawiązaniu do tego, możemy powiedzieć, że np. ten, kto kwestionuje prawdziwość, słuszność i jedyność wodza niejako „łamie przymierze" i zasługuje na zastosowanie wobec niego przemocy.

Podobnie założenie o metafizycznym podłożu przemocy religii zauważamy u Sloterdijka, gdy pisze on o wspomnianym już suprematyzmie, tj. stanie, w którym grupa przyjmuje coś (może to być Bóg) za Najwyższe, jedyne i prawdziwe[300]. Tak jak schemat Synaj można odnieść do pozareligijnych systemów przekonań, tak również suprematyzm nie jest z konieczności przynależny jedynie religiom[301]. Czy jednak w związku z tym niektórzy krytycy Sloterdijka mają rację? Jak pisze niemiecki filozof o czynionych wobec jego koncepcji zarzutach: „Te 'zaprzeczenia' brały się w większości z zakładania, że monoteistycznym 'religiom pisma', judaizmowi, chrześcijaństwu i islamowi, przypisałem bez zróżnicowania 'organiczny' (tak to brzmi hasłowo w debatach), a inaczej mówiąc, nieusuwalny charakter przemocy, i tym samym pomyliłem bezczasowo dobrą naturę tych religii z nich niekiedy niesympatycznym historycznym przejawem", a więc, że „dopiero z biegiem dziejów heretyckie rozdarcia i polityczne instrumentalizacje miałyby je przejściowo sprowadzać na manowce ich autentycznej misji"[302], którą jest dobro. Kwestia ta jest złożona. Z jednej bowiem strony niemiecki myśliciel na pewno nie twierdzi, że opisywane przez niego religie są w istocie dobre, a zostały tylko z biegiem lat „zanieczyszczone" (tak uważał np. Kant krytykując św. Pawła lub Nietzsche mówiąc, że ostatni chrześcijanin umarł na krzyżu)[303] – innymi słowy, że gdyby pozostały wierne pierwotnej religijnej wizji, to nie spowodowałyby cierpienia. Z drugiej zaś strony nie wydaje się również, aby było tak, że przemoc faktycznie jest wedle Sloterdijka wewnętrznie wpisana w naturę samej religii. Rozwiązaniem tego problemu – które pozostałoby w zgodzie z koncepcją niemieckiego filozofa – byłoby stwierdzenie, że nie w „naturze" religii tkwi przemoc, lecz w „naturze" metafizyki, z którą religia jest z kolei ściśle związana. Pozostaje

[299] tamże, s. 79-80.
[300] Por. P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 124.
[301] Por. tamże, s. 130.
[302] P. Sloterdijk, *W cieniu góry Synaj*, wyd. cyt., s. 11.
[303] Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt.; F. Nietzsche, *Antychryst*, tłum. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003.

jednak pytanie, czy związek metafizyki i religii jest konieczny?[304] Czy możliwa jest religia bez metafizyki? Te dwa pytania – jak wskazaliśmy we wstępie – są dla naszych rozważań najistotniejsze.

W kontraście do Sloterdijka, tezę o „organicznie" zawartej w religii przemocy wygłasza Ziemiński mówiąc: „[…] przemoc jest wpisana w naturę religii, stanowiąc jej nieodłączny element"[305]. Tezę tę popierają zarówno mnogie przykłady aktów przemocy dokonywane przez wyznawców licznych religii (nie tylko, choć głównie, monoteizmów), jak i zapisy prawne w nich obecne[306]. Z jednej strony istnieje „doktrynalne" usankcjonowanie przemocy w postaci kary śmierci przewidzianej za bluźnierstwo[307], z drugiej zaś obecne są faktyczne zbrodnie wierzących przeciw heretykom. Ziemiński przytacza np.: protestanckie ataki na eucharystię uważaną za formę bluźnierstwa[308] oraz na inne obiekty kultu chrześcijańskiego[309], obecność świętych czynów militarno-politycznych w niektórych religiach (np. islamscy dżihadyści mordujący „niewiernych")[310], stanowisko Lutra wobec powstania chłopskiego[311], niektóre naznaczone przemocą wydarzenia opisywane w Starym Testamencie (np. masakra pod górą Synaj) czy zwalczanie kultu obrazów w Bizancjum w VII wieku[312]. Ziemiński wskazuje także na dwa rodzaje przemocy religijnej: 1) wewnętrzną (walka z bluźniercami w obrębie własnego wyznania); 2) zewnętrzną (walka z wyznawcami innych religii)[313]. Podobnie przywołany wyżej Sloterdijk wyodrębnia konkretne „fronty" walk religijnych np. chrześcijański antyislamizm czy islamski antyjudaizm[314]. Owe fronty, których niemiecki filozof wylicza szesnaście, pokazują właśnie to, o czym pisze Ziemiński, a mianowicie duży „ładunek" przemocy zawarty w religii i jej dwa rodzaje. Warto także przypomnieć, że religijna walka z bluźniercami to walka o

---

[304] Niektórzy wprost twierdzą, że nie jest, np. Meillassoux pisze, że „wielu wierzy wciąż, że wszelka krytyka metafizyki 'z natury' idzie w parze z krytyką religii. Takie 'zeswatanie krytyk' odwołuje się w istocie do bardzo określonej konfiguracji więzi łączących metafizykę z religią" – Q. Meillassoux, *Po skończoności*, tłum. P. Herbich, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015, tłum. P. Herbich, Warszawa 2015, s. 71-72. Autor traktuje możliwość odseparowania religii od metafizyki jako coś oczywistego, co jednak wydaje się bardzo problematyczne.

[305] I. Ziemiński, *Religia jako idolatria*, wyd. cyt., s. 71

[306] Wedle Ziemińskiego nietolerancja (którą bez trudu można powiązać z przemocą jako jej zarzewie) jest niejako „naturalną" konsekwencją założeń religijnych, wedle których wierzący wyznaje konkretną prawdę, a mianowicie taką, że jego religia jest religią jedyną i prawdziwą a wszystkie inne są fałszywe. W związku z tym niemożliwy jest dialog między religiami (tolerancja) zakładający pewną dozę sceptycyzmu wobec własnych przekonań, na którą wierzący nie może się zdobyć, o ile chce pozostać wierny własnej religii – por. I. Ziemiński, *O (nie)możliwości dialogu między religiami*, wyd. cyt., s. 249.

[307] Por. I. Ziemiński, *Religia jako idolatria*, wyd. cyt., s. 15.

[308] Por. tamże, s. 37.

[309] Por. tamże, s. 111.

[310] Por. tamże, s. 69.

[311] Por. tamże, s. 115.

[312] Por. tamże, s. 120.

[313] Por. tamże, s. 103.

[314] Por. P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 61-71.

najwyższą stawkę – o zbawienie[315]. To wszystko świadczyć ma właśnie o owym wewnętrznym i nieusuwalnym przemocowym charakterze religii.

Można jednak argumentować (wbrew Ziemińskiemu), że wyżej podane powody, dla których religia ukazywana jest jako organicznie przemocowa, odnoszą się nie do religii samej, ale do religii metafizycznej. Otóż doktrynalna strona religii – jak zostało wykazane – przynależy do metafizyki, a więc obecne w niej zapisy o karze dla bluźnierców również naznaczone są myśleniem metafizycznym i w tym sensie nie świadczą o przemocowości religii jako takiej, a jedynie religii metafizycznej. Historyczne przykłady zbrodni religijnych natomiast ukazać można jako wypływające właśnie z religii metafizycznej. Chodzi o to, że biorąc pod uwagę perspektywę postmetafizyczną np. protestanckie ataki na katolików i *vice versa* ujęte być mogą jako podyktowane myśleniem metafizycznym obecnym w religii, a nie religią jako taką. Zarówno bowiem protestanci, jak i katolicy przekonani byli (są) o prawdziwości własnego systemu przekonań i o bluźnierstwie dokonywanym przez tych, którzy się z nimi nie zgadzają. Bluźnierców zaś należy albo sprowadzić na „drogę prawdy" albo zamknąć im na wieczność usta, bo stawką jest życie wieczne[316]. Walka o prawdę ma natomiast swoje źródło w myśleniu metafizycznym, nie religijnym. Mimo zatem *explicite* pojawiającej się u Ziemińskiego tezy o organicznym charakterze przemocy religijnej i mimo podawanych przez niego argumentów, przyjąwszy perspektywę postmetafizyczną można ukazać jego rozważania jako wspierające tezę o przemocowym charakterze religii metafizycznej, nie zaś religii jako takiej.

O przemocy w religii rodzącej się z roszczenia do (metafizycznie pojętej) prawdy pisze również, nieuznawany za postmetafizyka, Kołakowski. „Nie wymaga żadnego dowodu, że w rzeczywistości historia chrześcijaństwa, jak zresztą historia każdej religii na Objawieniu opartej, w różnych okresach i w różnych swoich aspektach jest także historią nietolerancji, uzasadnionej posiadaniem prawdy absolutnej"[317]. Polski filozof ujmuje przemoc religii jako walkę o idee z tymi, którzy nie podzielają wierzeń danej religii (w przypadku książki *Herezja* chodzi głównie o chrześcijaństwo), walkę biorącą się z przekonania o uniwersalnej prawdziwości i jedyności swoich tez dotyczących Boga, człowieka czy świata, które obecne jest przede wszystkim w wierze zinstytucjonalizowanej, czyli w Kościele. Co ciekawe

[315] Por. I. Ziemiński, *Religia jako idolatria*, wyd. cyt., s. 137.
[316] Por. I. Ziemiński, *O (nie)możliwości dialogu między religiami*, wyd. cyt., s. 248.
[317] L. Kołakowski, *Herezja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 68. W podobnym duchu Obirek zauważa, że „Brak zgody na pluralizm oznacza bowiem nieuniknione napięcia i mniej czy bardziej uświadomione próby narzucenia jednego systemu religijnego, uznanego przez określone grupy za jedyny prawdziwy i słuszny" – S. Obirek, *Pluralizacja, sekularyzacja, postsekularyzm*, w: „Studia Sociologica" nr 1, 2014, s. 72.

Kołakowski wskazuje, że religia nie wykazuje agresji w równym stopniu wobec każdego rodzaju przekonań, które odbiegają od jej własnych. Największy potencjał przemocy uwalnia się bowiem wobec heretyków[318]. Ateiści czy innowiercy (z perspektywy chrześcijańskiej np. buddyści czy hinduiści) nie są więc postrzegani jako zagrożenie aż tak duże, jak ci, którzy starają się wyprowadzać inne tezy z tego samego fundamentu albo inaczej interpretować te same teksty bądź prawdy, czyli heretycy.

Dokładna definicja heretyka obecna w Kościele katolickim, którą przywołuje Kołakowski, obwieszcza, że heretykiem jest ktoś „kto bądź neguje, bądź też powątpiewa o jakiejkolwiek z prawd, które do wierzenia Kościół katolicki podaje, przy założeniu, że są trzy warunki spełnione: po pierwsze, że osoba, która neguje te prawdy czy też powątpiewa o nich, jest ochrzczona; po wtóre, osoba ta rości sobie pretensje do tytułu chrześcijanina czy chrześcijanki; i po trzecie, osoba ta jest uparta w swoim błędzie, trzyma się go uporczywie”[319]. Dla katolika zatem największe zagrożenie budzą przede wszystkim protestanci czy inni „heretycy”, a nie ateiści, agnostycy czy politeiści. W tym sensie również największą przemoc uwalnia religia właśnie wobec heretyków.

Kołakowski śledzi historię zwalczania herezji przywołując dzieje gnostyków, katarów, panteistów, arian czy pelagian[320] oraz herezji „niewprost”, czyli np. modernizmu (jako zsekularyzowanego chrześcijaństwa) albo (naśladującego chrześcijaństwo) komunizmu[321]. Między innymi to prowadzi go do wniosku, że „roszczenia do prawdy absolutnej i tolerancja są w rzeczywistości ze sobą niezgodne”[322], zaś „Kościół i prawda zakładają siebie wzajemnie”[323]. Należy jednak zwrócić uwagę, że mowa tu wyłącznie o Kościele, nie zaś o religii. W związku z tym uwidacznia się pewna „furtka”, dzięki której można twierdzić, że religia jest przemocowa w swojej *instytucjonalnej* formie, czyli przez *Kościół*, który niejako „umetafizycznia” religię. Religia więc znów powoduje przemoc jako religia metafizyczna. Innymi słowy: przemoc nie jest obecna w religii jako takiej, ale w religii metafizycznej, która staje się taką poprzez tradycję Kościoła. Kołakowski nie idzie jednak tak daleko i zamiast tego wskazuje na pewne przesłanki umożliwiające mówienie o tolerancji (czyli *de facto* o

[318] Por. L. Kołakowski, *Herezja*, wyd. cyt., s. 12.
[319] Tamże, s. 9-10.
[320] Jeszcze inne herezje, głównie XVII-wieczne opisuje Kołakowski w *Świadomości religijnej* – por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, PWN, Warszawa 1997. Niezwykle instruktywny w zakresie herezji jest *Słownik herezji* Massona, który ukazuje liczne i bardzo szczegółowe przypadki „odstępstw” od nauki Kościoła – H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, tłum. B. Sęk, Książnica, Katowice 1993.
[321] Por. L. Kołakowski, *Herezja*, wyd. cyt., s. 47-66.
[322] Tamże, s. 76.
[323] Tamże, s. 78.

nieprzemocy) w kontekście chrześcijaństwa[324]. O tym jednak powiemy w rozdziale poświęconym problemowi tolerancji.

Podsumowując, religii często zarzuca się przemoc, a zarzut ten należy uznać za istotny i uzasadniony. Historia dostarcza bardzo wielkiej liczby przykładów, które to wspierają. Na podstawie analizy wybranych koncepcji stwierdziliśmy, że przemoc obecna jest w religii rozumianej jako religia metafizyczna i że to właśnie z myślenia metafizycznego, a nie – jak się wydaje – z istoty religii wynika owa przemoc. O tym zaś, że religia faktycznie uznana może być za metafizyczną przekonaliśmy się odnosząc sformułowaną przez nas definicję metafizyki do religii chrześcijańskiej i ukazując jej elementy jako elementy metafizyczne. Kolejność rozumowania dotyczącego przemocy religii jest tu następująca: metafizyka związana jest z przemocą, religia związana jest z metafizyką, a zatem religia związana jest z przemocą. Podstawowe pytanie, które zostaje przed nami postawione brzmi więc: czy twierdzenie zawarte w drugiej przesłance jest konieczne, tzn. czy religia w sposób *konieczny* wiąże się z metafizyką? Gdyby bowiem ta relacja okazała się przygodna, to można by twierdzić, że możliwa jest religia (ze swej istoty) niezwiązana z przemocą. Należy jednak zaznaczyć, że nawet jeśli udałoby się stworzyć projekt religii bez metafizyki, to problem przemocy jako taki nie jest automatycznie usunięty. Przemoc bowiem wykracza poza samą metafizykę[325]. Choć można stwierdzić, że metafizyka jest związana z przemocą, to jednak nie oznacza to, że cała przemoc bierze się z

[324] Por. tamże, s. 84.

[325] Myśl postmetafizyczna zdaje sobie z tego sprawę. Chodzi jej jednak nie o pozbycie się przemocy jako takiej, ale o pozbycie się legitymizacji przemocy, czyli – używając pojęciowości Žižka – chodzi o wykrycie i niwelacje przemocy obiektywnej (strukturalnej), zdając sobie sprawę z obecności przemocy subiektywnej (jednostkowych aktów przemocy) – S. Žižek, *Przemoc*, wyd. cyt., s. 5. Świadomość tę wyraża dobrze Vattimo, mówiąc: „Jeśli wraz z przejęciem nihilistycznego przeznaczenia naszej epoki dochodzimy do przekonania, że nie możemy oprzeć się na żadnych ostatecznych fundamentach, wówczas zniesiona zostaje wszelka możliwa legitymizacja dokonanego przemocą wystąpienia przeciwko innemu. Przemoc może wciąż jeszcze przedstawiać pokusę – bardziej lub mniej jak każda inna etyczna perspektywa; z tą różnicą, że tutaj owa pokusa ogołocona zostaje z wszelkiego pozoru legitymizacji. Tak jednak nie dzieje się w esencjalistycznych, jak również zawsze maskujących etykach (włączając w nie „komunikacyjne" w stylu Habermasa)" – G. Vattimo, "Gedanken zur Ethik", w: *Hermeneutik als Ethik*, H.-M. Schonherr-Mann (red.), Wilhelm Fink, München 2004, s. 178-179. Podobnie, choć dużo bardziej pesymistycznie wypowiada się Delsol: „[…] przemoc i brutalność oczywiście nadal istnieją; nikt już jednak ich nie usprawiedliwia […]" – Ch. Delsol, *Zmierzch uniwersalności. Postmodernistyczny Zachód i jego oponenci, globalny konflikt paradygmatów*, tłum. K. Belaid, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2022, s. 242. Takiego rodzaju przemoc pozbawioną uprawomocnienia nazywa Žižek przemocą postideologiczną – por. S. Žižek, P*rzemoc*, wyd. cyt., s. 78. Wydaje się, że właściwie jedyną kategorią, która w postideologiczny, niemaetafizyczny sposób może służyć do legitymizacji przemocy na wielką skalę jest bezpieczeństwo rozumiane w czysto biologicznym sensie jako zachowanie swojego istnienia. W imię bezpieczeństwa można działać zarówno defensywnie (bronimy się przed innymi narodami, zamykamy granicę, bo chcemy być bezpieczni), jak i ofensywnie (im państwo będzie większe i potężniejsze, tym bezpieczniejsi przed zewnętrznymi zagrożeniami będą jego obywatele). Zarazem jednak nie ma potrzeby w kontekście bezpieczeństwa przywoływać jakiekolwiek wielkie metafizyczne idee. Sama perspektywa anihilacji lub zniewolenia wystarcza, aby zmobilizować kraj do wojny, służby do stosowania tortur, obywateli do agresji. W tym sensie bezpieczeństwo jest niezwykle istotne, ponieważ jawi się jako jedyna mocna kategoria niemetafizyczna, która nadaje się do uprawomocnienia przemocy na wielką skalę. Samo przejście od metafizyki do postmetafizyki nie gwarantuje więc usunięcia wszelkiej legitymizacji przemocy, choć jednak znacząco możliwe uprawomocnienia ogranicza.

metafizyki czy metafizycznego sposobu myślenia. Powyżej wskazaliśmy już, że przemoc może również mieć swoje źródło np. w chęci lepszego życia pod względem ekonomicznym czy politycznym, może brać się z chęci zemsty bądź z zazdrości itd. Chodzi więc tylko o to, aby ukazać, że religia jako taka nie implikuje przemocy, a cała przemoc, która się z nią wiąże wynika bądź to z myślenia metafizycznego, bądź z niedoskonałości ludzkiego charakteru.

***

Wykazaliśmy, że chrześcijaństwo ująć można jako metafizyczne, ze względu na obecne w nim skupienie na doktrynie rozumianej jako system powiązanych ze sobą twierdzeń, odnoszących się m.in. do kwestii *sacrum* oraz życia po śmierci. Doktryna wiąże się z metafizyką na dwóch płaszczyznach – ogólnej, gdzie samo istnienie doktryny wpisuje się w charakterystykę metafizyki jako produkującej wszechogarniające systemy twierdzeń; oraz szczegółowej, gdzie konkretne artykuły wiary (np. dotyczące chrztu czy zbawienia) uznane mogą być za metafizyczne ze względu na obecne w nich binarne opozycje, założenie fundamentu poznania, założenie istnienia niezależnej rzeczywistości czy roszczenie do prawdziwości. Chrześcijaństwo jest religią metafizyczną również jako metanarracja, suprematyzm i monomit poprzez obecne w nim dążenia ujednolicające i totalizujące. Przywołanie perspektywy postmetafizycznej rozszerza rozumienie religii metafizycznej o aspekt kultu, rytuału oraz tradycji, które wzmagają stres w wiernym, a także o element „gniewliwego" obrazu Boga i relacji Boga z człowiekiem jako relacji sługi i Pana. Chrześcijaństwo wreszcie jawi się jako metafizyczne poprzez odniesienie do problemu przemocy. Otóż – jak twierdzimy – przemoc religijna to w istocie przemoc związana z myśleniem metafizycznym, ponieważ wiąże się ona z metafizycznym przekonaniem o posiadaniu jedynej prawdy.

Chrześcijaństwo metafizyczne okazuje się być chrześcijaństwem pełnym przemocy, nietolerancji, wykluczenia i pychy. To zaś wydaje się stać w sprzeczności z jego istotą, którą jest miłość głoszona przez Jezusa[326]. Tak ujęta religia wydaje się również nie przystawać ani do współczesnej rzeczywistości społecznej demokratycznego Zachodu, w której dominuje zróżnicowanie, pluralizm, demokracja i sekularyzacja ani do współczesnej świadomości (także

[326] Należy jednak zaznaczyć, że sprzeczność między miłością a przemocą można interpretować jako pozorną, bowiem istnieją liczne przykłady przemocy z miłości, co jest szerzej dyskutowane w rozdziale czwartym. Dodatkowo miłość do Boga ma pierwszeństwo przed miłością do ludzi i często może zachodzić na tej płaszczyźnie konflikt, co widać choćby w słowach: „Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem" (Łk 14:26). Zakładając takie właśnie rozumienie, gdzie zakładana jest powiązanie (a nie sprzeczność) miłości i przemocy, przemocowe chrześcijaństwo byłoby dokładną realizacją przesłania Jezusa a nie jego zaprzeczeniem.

filozoficznej), która sprzeciwia się totalizacji i uniwersalizacji na rzecz dowartościowania lokalności i marginesu. Oczywiście z prezentowaną tu diagnozą można się z powodzeniem sprzeczać, jednak wydaje się, że nie jest ona całkowicie chybiona, a wielu współczesnych myślicieli, takich jak choćby Rorty czy Lyotard, właśnie w ten sposób postrzega dzisiejsze czasy. W związku z tym obrazem współczesności powstaje pytanie, czy religia może znaleźć sobie w niej miejsce i sprostać wyzwaniom, jakimi są pluralizm, tolerancja, brak przemocy i brak roszczenia do absolutnej prawdziwości.

Rozdział 2 – Postmetafizyczna pochwała pluralizmu

W refleksji nad pluralizmem zdają się, pośrednio lub bezpośrednio, zawierać wszystkie najistotniejsze problemy związane z filozofią postmetafizyczną, a więc te dotyczące kwestii: prawdy, metanarracji, przemocy, totalitaryzmu czy wreszcie metafizyki. Pluralizm postmetafizyczny ma jednak wiele wymiarów, jest różnie rozumiany i pojawia się w różnych kontekstach. Celem niniejszego rozdziału jest ukazanie wewnętrznej wielości pluralizmów poprzez odwołanie się do pięciu, reprezentatywnych dla filozofii postmetafizycznej, koncepcji. Uczynimy to w następująco zatytułowanych podrozdziałach: 1) myśl słaba – pluralizm w filozofii Gianniego Vattima; 2) neopragmatyzm – pluralizm w filozofii Richarda Rorty'ego; 3) polimityczność – pluralizm w filozofii Odo Marquarda; 4) poróżnienie – pluralizm w filozofii Jean-Françoisa Lyotarda; 5) rozum transwersalny – pluralizm w filozofii Wolfganga Welscha. Przywołani myśliciele stanowią reprezentatywną „próbkę" stanowiska filozofii postmetafizycznej – wywodzą się z różnych obszarów językowych (włoskiego, angielskiego, niemieckiego i francuskiego) i swoje rozważania umieszczają na nieco innych płaszczyznach problemowych. Jak zobaczymy, niektóre z powyższych koncepcji opowiadają się za bardziej, a inne za mniej radyklanym pluralizmem. Dla wszystkich jednak sam pluralizm jest czymś całkowicie nieodzownym, głównie ze względów etycznych, tj. w związku z pragnieniem zniwelowania przemocy (czemu poświęcona będzie pierwsza część tego rozdziału). Dobrze zrozumiawszy specyfikę postmetafizycznego pluralizmu będziemy zaś mogli odnieść doń kwestię religii i skonfrontować ją z wymogami, jakie stawia wielość. Określone w tytule niniejszej pracy „chrześcijaństwo postmetafizyczne" jest bowiem chrześcijaństwem starającym się sprostać postulatowi pluralizmu wysuwanemu przez myśl postmetafizyczną, który można by sformułować w następującej maksymie: odchodź od jedności i mnóż interpretacje.

2.1. Praktyczna motywacja filozofii postmetafizycznej

Analizując czy komentując rozważania filozofów postmetafizycznych, często podejmuje się próby wykazania w nich sprzeczności czy braku teoretycznego fundamentu, na którym byłyby oparte[327]. Relatywizm epistemologiczny, który głoszą albo wydają się głosić niektórzy postmetafizycy jest kontestowany poprzez wskazanie na związany z nim problem samoodniesienia tzn. twierdzi się, że pogląd, iż prawdy nie ma sam rości sobie pretensje do

[327] Por. np. T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Spacja, Warszawa 1998, s. 34; A. Grzegorczyk, *Postmodernizm przeciwko prawdzie*, w: „Ethos" nr 33-34, 1996, s. 153.

prawdziwości, którą właśnie odrzucił[328]. Na tej podstawie podważa się myśl postmetafizyczną jako arbitralnie zrywającą z prawdą. W obliczu przedstawionej krytyki postmetafizyczne postulaty wydają się tracić moc oddziaływania, ponieważ nie mają w istocie żadnej racji. Takie spojrzenie na filozofię postmetafizyczną jest jednak możliwe jedynie z konkretnej perspektywy, z perspektywy, która wciąż pozostaje z gruntu metafizyczna, która pyta o teoretyczne racje i powody, sferę praktyczną odsuwając na bok.

W niniejszym fragmencie stawiana jest teza znajdująca się w kontraście do wyżej zaproponowanego spojrzenia, a która roboczo może być sformułowana w następujący sposób: w myśli postmetafizycznej (a wraz z nią postmodernistycznej) miejsce „filozofii pierwszej" zajmuje etyka (i szerzej – filozofia praktyczna)[329]. Co więcej, to właśnie z takiej – praktycznej – perspektywy należałoby rozpatrywać koncepcje postmetafizyków i postmodernistów, ponieważ dopiero wówczas zyskują one właściwy sobie sens.

Co jednak miałoby skłaniać kogokolwiek do przyjęcia powyższej tezy? Za punkt wyjścia argumentacji można obrać współczesną sytuację kulturową, postmodernistyczną. „Sytuacja ta nie jest jego [postmodernizmu – A.T.] wynalazkiem, on ją rozważa. Nie zamyka na nią oczu, ale wychodzi naprzeciw nowym czasom i ich żądaniom"[330]. Sytuacja ta ma miejsce w społeczeństwach zachodnich i charakteryzuje się dominacją wielości, skończoności, przygodności i niepewności w codziennym myśleniu o tym, co nas otacza. Postmodernizm filozoficzny nie jest – jak twierdzi Welsch – przyczyną tego stanu rzeczy, jest raczej próbą filozoficznego odnalezienia się we współczesnym doświadczeniu, próbą opracowania czy zinterpretowania świata takim, jakim jawi się dziś. O tyle więc wydaje się mieć rację Vattimo, gdy pisze o „nowej *koine*" współczesnej kultury i filozofii jako o hermeneutyce[331], z tym jednak zastrzeżeniem, że termin „hermeneutyka" oznacza u włoskiego filozofa, co innego niż np. u Gadamera. Vattimowska hermeneutyka jest hermeneutyką radykalną, blisko powiązaną z

---

[328] Por. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, wyd. cyt., s. 75.

[329] Stąd Vattimo mówi o „etycznym rozpadzie rzeczywistości", a więc o rezygnacji z pragnienia do epistemicznego ujęcia obiektywnej i stałej Rzeczywistości na rzecz skupienia się na cierpieniu Innego – por. Vattimo, *Of Reality. The Purposes of Philosophy*, tłum. R. T. Valgenti, Columbia Uniwersity Press, New York 2016, s. 111. Tezę o istotności etyki w kontekście m.in. myśli Vattima stawia również Domeracki – por. P. Domeracki, *Błahe horyzonty Vattimowskiej etyki intepretacji*, w: „Osoba i racjonalność" nr 6, 2009, s. 141. Szerzej o etycznym uprawomocnieniu myśli postmetafizycznej – por. W. Torzewski, A. Torzewski, *O etycznym uzasadnieniu myśli postmetafizycznej w świetle interpretacjonizmu* [zgłoszone do druku w: „Diametros"].

[330] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 8.

[331] Por. G. Vattimo, *Hermenutyka – nowa koine*, tłum. B. Stelmaszczyk, w: „Teksty Drugie" nr 1, 1996. Co istotne jednak „*Koine* nie oznacza absolutnej dominacji danego prądu umysłowego, lecz istnienie pewnego centrum dyskusji, wspólnej przestrzeni dialogu filozoficznego, społecznego i literaturoznawczego. Hermeneutyka okazuje się powołana do stawiania współczesności najważniejszych dla niej pytań" – M. Popiel, *Włoskie drogi postmodernizmu Gianni Vattimo*, w: „Teksty Drugie" nr 1, 1996, s. 133.

postmodernizmem[332], podczas gdy u Gadamera hermeneutyka jest bardziej „wyważona", a jej powiązanie z myśleniem ponowoczesnym trudniejsze do wykazania, choćby ze względu na to, że u Gadamera nie dochodzi do tak radykalnego zerwania z ideą prawdy, która pozostaje obecna w myśli niemieckiego filozofa jako istotna część dialogu[333]. Również obecność takich – zdradzających metafizyczne korzenie – idei, jak *verbum interius*[334] świadczy o mniejszym radykalizmie w odchodzeniu od metafizyki u Gadamera. W istocie niektórzy zarzucają wręcz hermeneutyce gadamerowskiej metafizyczny charakter, wskazując na jej uniwersalistyczne roszczenia poprzez odwołanie do centralnego dla Gadamera pojęcia rozumienia[335]. Niemniej, wielu filozofów dostrzega pewną „zmianę świadomości" u współczesnego człowieka, która może być wyrażona właśnie jako sytuacja postmodernistyczna, opisana przez nas wyżej jako dominacja przygodności i sceptycyzmu (oraz wyrażana w hermeneutyce).

Jej źródła są wielorakie, jednak można wskazać kilka istotnych tropów, które w szczególnie przyczyniły się do ukształtowania dzisiejszego myślenia. Pierwszym z nich jest wciąż postępująca globalizacja i mediatyzacja. Człowiek współczesny ma dziś cały świat „na wyciągnięcie ręki" i to dosłownie, ponieważ świat ów znajduje się na ekranie jego telefonu, dzięki któremu nie tylko może komunikować się z kimkolwiek przebywającym gdziekolwiek, ale może również zobaczyć czy wręcz „odczuć" odległe miejsca[336], może czerpać wiedzę, zdobywać informacje itd.[337] Dziś wszystko wydarza się „tu i teraz", wszystko jest „na żywo"[338]. W przeciwieństwie do czasów przeszłych, kiedy człowiek cierpiał niedostatek informacji, ograniczoną dostępność ekspertów itp. dziś ma tego wszystkiego zbyt wiele. Jest niejako

---

[332] Jak pisze Vattimo: „[…] nie tylko wykroczyłem poza intencje Nietzschego i Heideggera, ale także wypchnąłem hermeneutykę na pozycję, do której żaden z jej założycieli (Schleiermacher, Dilthey, Pareyson, Ricoeur czy Gadamer) nie spodziewał się dotrzeć: na stanowisko myśli słabej. Nie tylko zgadzam się, ale wierzę, że hermeneutyka dotarła do myśli słabej poprzez problem metody, a mianowicie, poprzez krytykę przemocy metafizyki" – G. Vattimo, "Conclusion: Metaphysics and Violence", tłum. R. T. Valgenti, w: *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, S. Zabala (red.), McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, London, Ithaca 2007, s. 400. Por. także: P. Domeracki, *Błahe horyzonty Vattimowskiej etyki interpretacji*, wyd. cyt., s. 139; W. Lorenc, *Filozofia hermeneutyczna. Inspiracje, klasycy, radykalizacje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019, s. 205.

[333] Gadamer pisze np., że „[…] w udanej rozmowie poddają się obaj [partnerzy – A.T.] prawdzie rzeczy, która wiąże ich nowymi więzami wspólnoty" – H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, wyd. cyt., s. 515.

[334] Por. tamże, s. 564-576. O istotności *verbum interius* u Gadamera pisze np. Grondin – por. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum, L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 7-8.

[335] Por. tamże, s. 170.

[336] Wciąż postępują prace nad zwiększeniem tzw. immersji w rzeczywistość wirtualną. W związku z tym np. kontrolery do konsol emitują wibracje w odpowiednich momentach gry (gdy np. gracz otrzymuje obrażenia albo spada z wysokości) a sam gracz korzysta już nie z monitora, ale okularów, które sprawiają, że rzeczywistość gry otacza go z każdej strony. Interesującym w tym kontekście są także zjawiska AR (*augmented reality*) i VR (*virtual reality*) i ich aplikacje w takich sprzętach jak gogle Apple Vision, które umożliwiają płynne przechodzenie ze świata realnego do rozszerzonej a następnie wirtualnej rzeczywistości.

[337] Por. W. Torzewski, *Etyka komunikacji w nieprzejrzystym społeczeństwie – Gianni Vattimo*, w: „Lingua ac Communitas" z. 23, 2013, s. 72.

[338] Por. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, wyd. cyt., s. 11.

uwięziony w natłoku – różnorakich, często ze sobą sprzecznych – informacji, opinii i głosów. Dobrze widać to choćby na przykładzie pandemii COVID-19 i kryzysu zaufania do nauki związanego z nadmierną ilością wzajemnie wykluczających się eksperckich i nieeksperckich opinii. Stykając się z brakiem jednomyślności u naukowców w sprawie wirusa, człowiek w naturalny sposób obniża swój poziom przekonania o nauce jako dostarczycielce wiedzy, co jednak skutkuje irracjonalnym dowartościowaniem zupełnie nieeksperckich, niepopartych dowodami przekonań, takich jak te, że szczepionki powodują autyzm czy niepłodność[339]. Nadmiar komunikatów medialnych powoduje chaos i zamęt w społeczeństwie, które nie wie już komu i w co ma wierzyć. Globalizacja i mediatyzacja zatem poprzez wystawienie człowieka na niekontrolowany pluralizm informacji wzmaga w nim poczucie niepewności, które rozszerza się na coraz więcej sfer życia.

Oba wyżej wspomniane procesy mogą również wywoływać w człowieku z jednej strony poczucie skończoności, z drugiej zaś przygodności. Stykając się z wielkimi korporacjami czy projektami, które mają zostać zrealizowane długo po śmierci ich pomysłodawców, człowiek zaczyna rozpoznawać siebie samego jako nic nieznaczącą i przypadkową cząsteczkę w wielkiej masie instytucji, w wielkim strumieniu postępującej cywilizacji. Doświadczenie to jest na wskroś Pascalowskie, choć pozbawione obecnego u Pascala dowartościowania człowieka jako istoty myślącej[340]. To, co pozostaje to zetknięcie się z przekraczającą indywiduum nieskończonością. Biorąc to wszystko pod uwagę nie dziwi, że dzisiejszy człowiek myśli nie w kategoriach prawdy, absolutności i konieczności, ale niepewności, skończoności i przygodności.

Drugim istotnym tropem mającym wpływ na ukształtowanie się sytuacji postmodernistycznej niewątpliwie jest doświadczenie totalitaryzmów[341]. Chodzi przede wszystkim o dwie kwestie: po pierwsze doświadczenie totalitaryzmu jako doświadczenie obozu koncentracyjnego, po drugie jako doświadczenie panowania czy władzy idei. Do doświadczenia obozu nawiązywał wielokrotnie Lyotard starając się ukazać jego filozoficzne znaczenie jako przyczyny utraty wiarygodności metanarracji. „W ‘Auschwitz’ zniszczono fizycznie nowoczesnego władcę: cały lud. Próbowano go zniszczyć. Ponowoczesność zostaje zainaugurowana przez zbrodnię, zbrodnię obrazu władzy, zbrodnię nie królobójstwa, lecz

[339] Por. np. A. J. Wakefield, *Callous Disregard: Autism and Vaccines – The Truth Behind a Tragedy*, Skyhorse, New York 2011.
[340] Por. B. Pascal, *Myśli*, wyd. cyt., s. 21, 70.
[341] Dla Delsol doświadczenie Holokaustu (oraz nocy św. Bartłomieja) miało istotny wpływ na wykształcenie się czegoś, co nazywa „zachodnią łagodnością”, a co dla nas mogłoby oznaczać myśl skierowaną przeciwko przemocy – por. Ch. Delsol, *Zmierzch uniwersalności*, wyd. cyt., s. 226.

ludobójstwa (różną od zbrodni na narodzie). Jak w tych warunkach wielkie narracje uprawomocniające miałyby pozostać wiarygodne?”[342]. Fakt obozu jako skrajnie zracjonalizowanej i zekonomizowanej maszyny eksterminacyjnej ukazał zupełnie nowy wymiar zła. Nie chodzi tu jedynie o skalę przemocy, ale również o to, że została ona dokonana w tak zimny, przemyślany i „nieludzki” sposób. W obliczu tego doświadczenia zadawane jest pytanie o idee, które stały u podstaw obozu, czy szerzej – u podstaw totalitaryzmu, który obozy wytworzył.

W tym miejscu do głosu dochodzi druga wskazana powyżej kwestia. Otóż totalitaryzmy pokazały, że pozornie szlachetne i piękne idee, takie jak sprawiedliwość, równość czy postęp mogą być wykorzystane w sposób całkowicie zaprzeczający ich szlachetności i pięknu[343]. W imię tych idei dokonywano bowiem zbrodni w miejscach takich, jak Auschwitz czy Kołyma. Oczywiście samo powoływanie się na pozornie dobre idee, aby usprawiedliwić przemoc nie zostało „wynalezione” dopiero w XX wieku. Jednak to dopiero te czasy w pełni unaoczniły skalę problemu[344].

Wolność jest niewątpliwie czymś, do czego warto dążyć. Zagwarantowana jest ona w konstytucjach, deklaracjach i porozumieniach. Czyja jednak jest owa wolność? Indywiduum? Społeczeństwa? Rasy? Gdzie są jej granice? Konkretnie rozumiana wolność (np. jako absolutna, niczym nieograniczona wolność jednostki) może prowadzić do anarchii, do rasizmu, do walki wszystkich przeciw wszystkim. Podobnie równość czy sprawiedliwość. Ta pierwsza stanowiła centrum komunizmu, ta druga zaś przyświecała Platonowi przy tworzeniu projektu państwa. Na ogólnym poziomie wszystkie wskazane idee – nazwijmy je wielkimi ideami czy metaideami – wydają się nieszkodliwe i piękne, jednak poprzez uszczegółowienie mogą zostać wykorzystane do uprawomocnienia przemocy. Dlatego właśnie Lyotard mówi o załamaniu się metanarracji (opartych na metaideach) w obliczu doświadczenia totalitaryzmu[345]. Nazizm i komunizm dobitnie ukazały, że przemoc może być dokonywana nawet w imię, wydawało by się, najlepszych idei. W kontekście współczesnej sytuacji można stwierdzić, że doświadczenie

[342] J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, wyd. cyt., s. 32.
[343] Diagnozę taką prezentują również m.in. Adorno i Horkheimer mówiąc o totalitarnym charakterze oświeceniowego ujednolicania – por. T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty Filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1994, s. 137.
[344] W związku z myśleniem ekstremistycznym, skrajnym, Sloterdijk opisuje XX wiek jako erę zdominowaną przez „namiętność do realności”, co rozumieć możemy jako wyraz spełnienia się myślenia metafizycznego – por. P. Sloterdijk, „Co się wydarzyło w XX wieku? W drodze do krytyki ekstremistycznego rozumu”, w: tegoż, *Co się wydarzyło w XX wieku?*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2021, s. 112.
[345] Por. J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, wyd. cyt., s. 32.

totalitaryzmu spowodowało ukształtowanie się przekonania, że dobra teoria może przełożyć się na złą praktykę albo inaczej: że metaidee (a w raz z nimi metanarracje) są niebezpieczne[346].

Źródłami sytuacji postmodernistycznej, w której dominują przygodność, skończoność, niepewność, świadomość przemocy i brak zaufania wobec metaidei, są więc z jednej strony globalizacja i mediatyzacja, z drugiej zaś doświadczenie totalitaryzmu. Tak nakreśloną współczesność starają się badać filozofowie postmetafizyczni. Chcą dowiedzieć się, jakie jest filozoficzne znaczenie owej sytuacji i jak można odnieść do filozofii doświadczenia, które ją ukształtowały.

Opracowując teoretycznie współczesną sytuację postmetafizycy doszli do wniosku, że jej ogólne źródło jest w istocie jedno, a nazwać je można metafizyką, którą określiliśmy wcześniej jako m.in. tradycję filozoficzną produkującą wszechogarniające systemy totalizujące. Niezwykle pożyteczny na przestrzeni dziejów metafizyczny sposób myślenia w pewnym momencie sięgnął kresu i załamał się. Ta diagnoza nie ogranicza się jednak do samej filozofii. Wydaje się, że problem jest szerszy – metafizyczny sposób myślenia był bowiem (i niekiedy wciąż pozostaje) sposobem myślenia społeczeństwa, a nie tylko filozofów. W filozofii można go znaleźć, by tak rzec, w „czystej postaci" na kartach wielkich dzieł pokroju *Medytacji* Kartezjusza czy *Monadologii* Leibniza, jednak obecny jest również w indywiduach nie mających wiele wspólnego z filozofią. Świadczy o tym choćby nacisk kładziony na rozwój techniki, na wszelkiego rodzaju racjonalizacje (z sekularyzacją na czele), chęć zdominowania i podporządkowania sobie świata, biurokratyzacja czy próby odkrycia „klucza" do rzeczywistości w postaci metaidei obowiązujących uniwersalnie i absolutnie. Widząc konsekwencje myślenia metafizycznego, postmetafizycy zarazem postulują odejście od metafizyki, jak i starają się w postmetafizyczny sposób uprawiać filozofię. Proces zrywania z metafizyką trwa już przynajmniej od czasów Nietzschego, lecz wciąż nie można powiedzieć, że wykrystalizowało się jakieś jednorodne stanowisko postmetafizyczne. Ów proces przechodzi swoje wewnętrzne modyfikacje, rozwija się. W tym kontekście można wskazać na pewne zmiany w myśleniu o metafizyce, które wyrażają się w przejściu od prób teoretycznego do praktycznego „poradzenia sobie" z metafizyką.

Filozofom postmetafizycznym (oraz postmodernistom) zarzuca się często, że ich myśl wyrasta z marksizmu i w istocie nie należałoby mówić o żadnej postmetafizyce czy

[346] Podsumowując stanowisko postmetafizyków Delsol pisze, że „Usunąwszy każdy powód do przemocy i walki, obywatel Zachodu neguje obecnie wszelkie poglądy, ideały i pewniki, bo to właśnie one są źródłem fanatyzmu" – Ch. Delsol, *Zmierzch uniwersalności*, wyd. cyt., s. 238.

postmodernizmie, ale wyłącznie o neomarksizmie[347]. Szczególnie widoczne jest to w polskiej prawicowej retoryce publicznej[348]. Mimo wielu zastrzeżeń odnośnie takiego ujęcia myśli postmetafizycznej, można jej krytykom przyznać nieco racji, w tym mianowicie sensie, że postmetafizyka od Marksa zaczerpnęła niezwykle istotny wgląd dotyczący pewnego aspektu praktycznego wymiaru filozofii wyrażający się w słynnym zdaniu z *Tez o Feuerbachu* brzmiącym: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić"[349]. Mimo że skutki usiłowania wprowadzenia w życie idei Marksa były katastrofalne, to jednak samo zwrócenie uwagi na praktyczne zastosowanie filozofii pozostaje w mocy. To właśnie na tym skupiają się filozofowie postmetafizyczni. Zdają sobie oni sprawę, ile razy myślenie doprowadziło do przemocy i jak z pozoru niewinne idee mogły posłużyć do jej usprawiedliwienia[350].

Mając świadomość, że idee mogą posłużyć jako środek do moralnie nagannego celu, filozofowie postmetafizyczni starają się wypracować taką filozofię, która możliwość tę zamyka. Innymi słowy podporządkowują oni swoje rozważania praktycznym konsekwencjom. Nie oznacza to, że filozofia w myśli postmetafizycznej pełni rolę służebną wobec pewnej ideologii czy programu politycznego, ale że przyjmuje postać pewnego rodzaju metafilozofii stawiającej pytanie o to, jak myśleć, jak filozofować, aby nie czynić krzywdy. W odróżnieniu od Marksa nie chcą oni zmieniać rzeczywistości społecznej poprzez rewolucję, pozostają bowiem na gruncie teoretycznym, stawiając pytanie o filozofię. Wyraża się to choćby w parafrazie wyżej przytoczonego zdania sformułowanego przez Marksa, której dokonuje Vattimo: „dotąd filozofowie wierzyli, że opisują świat, teraz trzeba go interpretować"[351].

W tych kilku słowach w skondensowanej formie zawartych jest wiele motywów myśli postmetafizycznej. Po pierwsze krytyczne przekroczenie Marksa, rozpoznanie jego filozofii jako niemożliwej do utrzymania i totalitarnej metanarracji. Po drugie zwrócenie uwagi na to, że próby roszczącego sobie prawo do absolutnej prawdziwości opisu świata mogą mieć katastrofalne konsekwencje w postaci choćby totalitaryzmu. Po trzecie, że wyczerpał się metafizyczny paradygmat – i to zarówno w odniesieniu do filozofii, jak i społeczeństwa w

---

[347] Por. np. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, wyd. cyt., s. 45.
[348] Choćby w wypowiedziach Przemysława Czarnka – Por. D. Gajos-Kaniewska, *Toaleta dla uczniów LGBTQ+ w LO. Czarnek: postmodernizm i neomarksizm*, https://www.rp.pl/edukacja-i-wychowanie/art36351101-toaleta-dla-uczniow-lgbtq-w-lo-czarnek-postmodernizm-i-neomarksizm [dostęp 14.03.2024];
[349] Marks, „Tezy o Feuerbachu", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła.* Tom III, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 8.
[350] W tym kontekście Popiel zauważa, że "filozofia 'starego typu' […] ma wyraźne cechy systemu represyjnego. Nic dziwnego zatem, że poszukiwanie dróg wyzwolenia się do niej uważa Vattimo za najistotniejszy cel współczesnej filozofii" – M. Popiel, *Włoskie drogi postmodernizmu*, wyd. cyt., s. 136.
[351] G. Vattimo, *Poza interpretacją*, wyd. cyt., s. 24.

ogóle. Po czwarte wreszcie, że zadaniem filozofii po metafizyce jest „słabe" interpretowanie świata, bo dzięki temu być może można będzie uniknąć przemocy[352] i wykorzystania filozoficznych idei do jej usprawiedliwienia – podobnie podkreślany przez Marquarda dialog służy zapoznaniu przemocy, bo kto dyskutuje ten nie zabija[353].

Wspomnieliśmy, że w procesie odchodzenia od metafizyki miały miejsce pewne modyfikacje, że nastąpiła zmiana w punkcie wyjścia od teorii do praktyki, przez co uwidacznia się etyczna motywacja filozofii postmetafizycznej. Jak pokazaliśmy wcześniej, Burzyńska w tekście *Od metafizyki do etyki* wskazuje na dwie fazy ponowoczesności – negatywną i pozytywną. Pierwszy „etap" postmodernizmu skupiony był na krytyce metafizyki, fundamentalizmu, idei postępu itd.[354] Drugi zaś to próby wypracowania nowej filozofii na zgliszczach metafizyki, filozofii skupionej wokół przygodności, pluralizmu, płynności czy niepewności[355]. Właściwie więc, wedle Burzyńskiej, można mówić o ponowoczesności i poponowoczesności albo o ponowoczesności i postmetafizyce. To bowiem ta druga faza jest w ścisłym sensie postmetafizyką i to ona dokonuje się w obliczu tzw. zwrotu etycznego. Faza pierwsza natomiast polega na krytyce metafizyki na gruncie czysto teoretycznym. Innymi słowy afirmacja dokonywana jest poprzez praktykę, krytyka poprzez teorię. Widać to choćby na przykładzie Rorty'ego i jego teorii słowników. Amerykański filozof zdaje sobie sprawę, że bazująca na teoretycznym uprawomocnieniu krytyka metafizyki w istocie pozostaje w obrębie metafizycznego słownika i przez to nie jest w stanie od metafizyki odejść. Zamiast tego wikła się w klasyczne spory dotyczące epistemologii czy ontologii. W związku z tym Rorty postuluje, aby porzucić słownik metafizyki, mówi, że klasyczne opozycje typu podmiot-przedmiot nie mają już sensu w obliczu filozofii postmetafizycznej, że wyczerpał się metafizyczny paradygmat a wraz z nim jego system pojęciowy[356]. Należałoby zatem wypracować jakiś nowy słownik, wręcz nową problematykę. Tego zaś upatruje Rorty w etyce. Do podobnych wniosków dochodzi przywołana już Burzyńska pisząc, że etyka „musi stanowić zarówno punkt wyjścia, jak i dojścia pragmatystycznej teorii, z czego zresztą doskonale zdają sobie sprawę jej rzecznicy"[357]. W tym miejscu nasuwa się jednak problem, związany z przemocowym

[352] Na gruncie religii – jak twierdzi Caputo – przemoc będzie obecna dopóki nie uznamy nieostateczności formułowanych przez nas interpretacji (o czym więcej powiemy w rozdziale 3) – por. J. D. Caputo, *On Religion*, wyd. cyt., s. 100.
[353] Por. O. Marqurad, *Szczęscie*, wyd. cyt., s. 80.
[354] Por. A. Burzyńska, *Od metafizyki do etyki*, wyd. cyt., s. 64.
[355] Por. tamże, s. 65.
[356] Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, wyd. cyt., s. 102.
[357] A. Burzyńska, *Od metafizyki do etyki*, wyd. cyt., s. 76.

charakterem etyki normatywnej – nakładanie jakichkolwiek obowiązków czy powinności może być ze swej istoty rozumiane jako opresja[358].

Na etyczne, antytotalitarne źródła myślenia postmodernistycznego (co odnosi się również do postmetafizyki) zwraca uwagę również Welsch pisząc: „postmodernistyczny pluralizm związany jest nie tylko ze zdobywaniem wolności, ale z zaostrzonym widzeniem ciężaru problemów lub z nową wrażliwością w ich stawianiu. Problemy mogą być natury praktycznej i teoretycznej. Postmoderna ma podstawy etyczne"[359]. Wydaje się, że ów ciężar i nowa wrażliwość, o których pisze Welsch, mogą oznaczać właśnie opisywaną powyżej świadomość praktycznego wykorzystywania metaidei[360], a więc etyczne uwrażliwienie myśli postmetafizycznej widoczne choćby u Lyotarda.

Widać wyraźnie, że motywacja filozofii postmetafizycznej jest praktyczna, etyczna, nie zaś teoretyczna. W tym sensie często podnoszone przez krytyków zarzuty dotyczące teoretycznego aspektu myśli postmetafizycznej wydają się chybiać celu, ponieważ idą w przeciwnym kierunku, tzn. etyka nie jest wtórna wobec ontologii czy epistemologii[361], ale stanowi jej podstawę. Jeszcze inaczej: myśl postmetafizyczna to próba zbudowania takiej teorii, która odpowiadałaby etycznemu wymogowi nieprzemocy, a nie odwrotnie. Dopiero interpretując myśl postmetafizyczną w duchu praktycznym uwidacznia się jej antytotalitarne znaczenie, dopiero wtedy właściwego sensu nabiera postulat zerwania z metafizyką i jej słownikiem, dopiero wtedy postmetafizyka staje się zrozumiała. Ma to swoje konsekwencje w kontekście religii. Otóż mając w pamięci założenie nieprzemocy, należałoby spytać, jak zinterpretować religię w dobie postmetafizycznej tak, aby nie była ona związana z przemocą. Nie chodzi więc o interpretację religii niezwiązaną z metafizyką, dlatego że metafizyka jako taka jest czymś niebyłym, ale dlatego że religia związana z metafizyką jest religią przemocy.

---

[358] O potencjale przemocowym zawartym w etyce jako chrześcijańskiej miłości powiemy szerzej w rozdziale czwartym.

[359] W. Welsch, *Nasz postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 12.

[360] Owa świadomość dobrze widoczna jest również choćby u Baumana, który pisze: „Roi się w historii od morderstw masowych popełnionych w imię prawdy jednej i jedynej […]. Trudno byłoby natomiast wskazać jeden choćby przykład zbrodni masowej czy okrucieństwa popełnionego w imię pluralizmu i tolerancji" – Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa 2000, s. 370.

[361] Tak twierdzi np. Zawadzki w odniesieniu do myśli Vattima. Pisze: "Podstawą myśli słabej jest ontologia […]. Te przesądzenia ontologiczne [obecne w myśli słabej – A. T.] mają także ważne konsekwencje w antropologii, etyce i estetyce" – A. Zawadzki, *Pojęcie nihilizmu u Nietzschego, Heideggera i Vattimo*, w: „Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska" nr 3, 2004, s. 213. Tezę tę znaleźć można również w innym tekście Zawadzkiego, w którym wskazuje na to, „że etyka hermeneutyczna jest 'ufundowana' na ontologii nihilistycznej czy też post-metafizycznej, oczywiście pod warunkiem, że ufundowanie to będzie się rozumieć w sposób słaby, czyli nie taki, który odnosi się do ugruntowania czy szukania transcendentalnych warunków możliwości, lecz jako szeroko pojęte umieszczenie w pewnym kontekście czy też horyzoncie rozumienia" – A. Zawadzki, *Etyka, hermeneutyka i myśl słaba*, w: „Ruch Literacki" nr 2, 2013, s. 130. Wypada zgodzić się z tym, że etyka Vattima jest komplementarna w stosunku do jego ontologii, jednak pierwszeństwo logiczne nie znajduje się już w rękach ontologii, lecz etyki – twierdzić inaczej to pozostawać na gruncie metafizyki.

Stwierdziliśmy, że myśl postmetafizyczna to myśl zanurzona we współczesnym kontekście, w sytuacji postmodernistycznej, która skupiona jest wokół skończoności, przygodności, niepewności, odrzucenia metanarracji i pragnienia zniwelowania przemocy. Źródłami owej sytuacji są z jednej strony globalizacja i mediatyzacja, z drugiej zaś doświadczenie totalitaryzmu. W obliczu tych doświadczeń refleksja postmetafizyczna, dochodzi do wniosku, że problem tkwi w myśleniu metafizycznym, które poprzez dążenia ujednolicające produkuje metanarracje wykorzystywane do uprawomocnienia przemocy. Środkiem zaradczym jest więc zerwanie z metafizyką i rozwijanie filozofii pluralistycznej, postmetafizycznej, której głównym celem jest zerwanie z przemocą. Ów rys etyczny widoczny jest w koncepcjach takich filozofów postmetafizycznych jak: Rorty, Vattimo, Lyotard, Marquard czy Welsch. Kolejnym krokiem jest więc bardziej szczegółowe zbadanie ich myśli w kontekście postulowanego przez nich pluralizmu.

2.2. Wybrane koncepcje pluralizmu w filozofii postmetafizycznej

2.2.1. Myśl słaba – pluralizm w filozofii Gianniego Vattima

Określenie „myśl słaba" weszło na stałe do języka współczesnej filozofii i wykroczyło poza myśl samego Vattima, którego uznaje się za jej głównego przedstawiciela i „ojca"[362]. W krótkim eseju, którego celem jest wyjaśnienie „myśli słabej" Vattimo przedstawia ją na tle dialektyki oraz różnicy. Pisze: „zarówno treść – cechy metafizycznego bytu przemyślane i pozbawione fundamentu – jak i forma myśli opartej o kategorię *Verwindung* – uprawomocnienie, które nie powołuje się na strukturę bycia ani też na jakąś logiczną prawdę historii, ale na fakt 'przyjęcia do wiadomości' – są sposobami, na które słaba myśl przyjmuje i kontynuuje dziedzictwo dialektyki wraz ze spuścizną filozofii róznicy"[363]. Myśl słabą przeciwstawić można „myśli mocnej"[364], którą w gruncie rzeczy utożsamić można z tradycją klasycznej metafizyki[365]. „Myśl słaba" jest niejako niesamodzielna (przynajmniej początkowo). Rodzi się jako reakcja na metafizykę, której nie stara się przezwyciężyć (*Uberwindung*) a krytycznie przemyśleć, „przeboleć" (*Verwindung*)[366]. W kontekście myśli

[362] Por. A. Kobyliński, *O możliwości*, wyd. cyt., s. 18.
[363] G. Vattimo, *Dialetyka, różnica, myśl słaba*, wyd. cyt., s. 143.
[364] Różnicę między słabym a mocnym myśleniem opisują m.in. Zawadzki i Tarchała. Por. A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Universitas, Kraków 2009, s. 61, A. Tarchała, *Koncepcja pensiero debole w sposobie pojmowania polityki Gianniego Vattimo*, w: „Przegląd Kalwaryjski" nr 21, 2017, s. 13-14.
[365] Por. A. Kobyliński, *Etyka bez metafizyki? Moralne implikacje myślenia postmetafizycznego*, w: „Rocznik Teologii Katolickiej" nr 3, 2018, s. 326.
[366] Por. M. Potępa, „Nihilizm i hermeneutyka w filozofii Gianniego Vattima", w: *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, A. Przyłębski (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997, s. 93.

słabej i przywołanego wyżej fragmentu, rozróżnienie to jawi się bardzo wyraźnie – nie chodzi bowiem o to, aby doprowadzić do anihilacji tradycji metafizycznej, ale żeby ją „osłabić", zetknąć z różnicą[367].

W innym miejscu włoski filozof dookreśla swoje rozumienie myśli słabej w następujący sposób: „[…] głównym znaczeniem tego wyrażenia [myśl słaba – A. T.] […] nie jest idea myślenia, które jest bardziej świadome swoich ograniczeń, które porzuca roszczenia do globalnych i metafizycznych wizji, ale jest przede wszystkim teorią osłabiania jako konstytutywnego charakteru Bycia w epoce końca metafizyki"[368]. Takiego rodzaju ontologiczne odczytanie założeń „myśli słabej" prezentuje również Zawadzki, mówiąc, że „dla myśli słabej byt nie stanowi esencji, istoty, *ousia*, nie tyle jest, ile wydarza się czy też przydarza. Właśnie kategorie zdarzeniowości, czasowości, rzucenia – zaczerpnięte przez Vattimo z analiz Heideggera – najlepiej charakteryzują tę koncepcję bytu, którą można by określić jako słabą"[369]. W istocie mamy tu więc do czynienia nie tyle ze „słabą myślą" w ogóle, lecz ze „słabą ontologią", teorią bycia jako wydarzenia, nie zaś bytu jako stabilnej struktury[370]. Wydaje się jednak, że sam Vattimo z czasem odszedł od tak zawężonego rozumienia „myśli słabej" i rozszerzył jej granice również na obszar epistemologii, etyki, religii czy polityki[371]. Niektórzy badacze wskazują na kategorię „słabego podmiotu"[372], a więc mielibyśmy tu do czynienia także ze „słabą antropologią".

Czym zatem jest owa „słaba myśl"? Tak jak powiedzieliśmy wcześniej – reakcją na tradycję metafizyczną rozumianą jednak nie tylko jako ontologia, ale zawierającą w sobie cały „zestaw" przekonań obejmujących wszystkie główne dziedziny filozofii[373]. Jak twierdzi

---

[367] Ideę *Verwindung* do pewnego stopnia wyraża Delsol w kontekście relacji ponowoczesności i nowoczesności, pisząc: „Ponowoczesność jest przedłużeniem nowoczesności, ale zarazem jej zaprzeczeniem" – Ch. Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2017, s. 7.

[368] G. Vattimo, *Belief*, wyd. cyt., s. 34-35.

[369] A. Zawadzki, *Noica, Vattimo: „myśl słaba" i jej konsekwencje*, w: „Teksty Drugie" nr 6, 2003, s. 173.

[370] Zawadzki dookreśla, że ontologia ta „polega więc na 'rozszczelnieniu', rozmyciu czy też 'osłabieniu' 'mocnych', fundamentalnych kategorii ontologicznych, takich jak istota, substancja, *arche* czy *telos*, które zastępuje pojęcie nieskończonej, produktywnej interpretacji […]" – A. Zawadzki, *Etyka, hermeneutyka i myśl słaba*, wyd. cyt., s. 130.

[371] O politycznym wymiarze myśli słabej jako komunizmie pisze Tarchała – por. Trachała, *Koncepcja pensiero debole w sposobie pojmowania polityki Gianniego Vattimo*, wyd. cyt., s. 15-16.

[372] Por. np. A. Bielik-Robson, *Podmiot jako akt woli: Harold Bloom i teoria dziedziczenia agonicznego*, w: „Teksty Drugie" nr 1-2, 1999, s. 106; J. A. Sobkowiak, *Antropologia „nowego porządku światowego": pomiędzy podmiotem a osobą*, w: „Studia Theologica Varsaviensia" nr 2, 2005, s. 119.

[373] Jak pisze Kobyliński: „*Pensiero debole* rodzi się na zgliszczach myśli mocnej (*pensiero forte*), czyli wiedzy typowej dla tradycji metafizycznej Zachodu i sięgającej swymi korzeniami starożytnej Grecji, która dążyła do określenia spójnej, monolitycznej, stabilnej i niezmiennej struktury rzeczywistości *tout court*. Dla myśli mocnej poznanie oznacza przede wszystkim szukanie prawdy jako niezależnego i stabilnego punktu odniesienia, który jest pewny i bezpieczny dla wszystkich. Zmierzch *pensiero forte* oznacza zburzenie przekonania, że istnieje jakiekolwiek uzasadnienie jedyne, ostateczne i normatywne" – A. Kobyliński, *Czy istnieje etyka nihilistyczna?*

Guarino: „najlepiej mówić o ‘myśli słabej’ jako próbie rekonstrukcji racjonalności w postmodernistyczny, postmetafizyczny sposób”[374]. „Myśl słaba” w związku z tym jest przede wszystkim pewnym stylem myślenia, które „osłabia” tzn. stara się pozbawić podstaw tezy o charakterze uniwersalnym i absolutnym. Jako zbiór mniej lub bardziej konkretnych przekonań „myśl słaba” konstytuuje się raczej ubocznie, rykoszetem. Od razu nasuwa nam się analogia z omawianym wyżej postmodernizmem. Zwracaliśmy uwagę na dwa jego aspekty – krytyczny wobec modernizmu (głównie oświecenia i pozytywizmu) i afirmacyjny (związany przede wszystkim z pluralizmem). „Myśl słaba”, tak jak postmodernizm, pojawia się jako krytyczna odpowiedź na to, co zastane, ale na tym nie poprzestaje i – znów tak jak postmodernizm – wykształca aspekt pozytywny (poponowoczesność – u Burzyńskiej), który wraz z biegiem czasu zaczyna coraz bardziej dominować nad elementem krytycznym.

Co więc składa się na ów pozytywny aspekt „myśli słabej”? W obszarze ontologii, jak wspomnieliśmy, odchodzi się od parmenidejskiej koncepcji bytu na rzecz quasi-heideggerowskiej filozofii bycia jako wydarzenia[375]. W obszarze epistemologii porzuca się absolutne roszczenia prawdy i przekonanie o możliwości zdystansowania się wobec rzeczywistości czy przekonanie o możliwości „czystego”, niezapośredniczonego poznania. Zamiast tego zwolennicy „myśli słabej” proponują interpretacyjny, nieabsolutny i zaangażowany charakter naszej relacji do tego, co opisujemy bądź, o czym mówimy[376]. W obszarze etyki ucieka się od wszechogarniających systemów moralnych regulujących wszystko i opartych na transcendentnych normach na rzecz etyki jako wykreowanej przez społeczeństwo w toku rozwoju cywilizacji[377]. Etyka w „myśli słabej” wydaje się również bardziej „sytuacyjną” i przygodną, niż ma to miejsce w tradycji metafizycznej. W obszarze religii wreszcie (a konkretnie chrześcijaństwa), „myśl słaba” zakłada odejście od metafizycznej „nadbudowy” i skupienie się na przesłaniu Jezusa i przykazaniu miłości[378]. O tym jednak powiemy więcej w następnym rozdziale.

Nie wspomnieliśmy jednak o najważniejszym aspekcie „myśli słabej”. Otóż proces „osłabiania”, który za sobą pociąga to w istocie proces pluralizacji. Zawsze więc odchodzenie od „myśli mocnej” na rzecz „myśli słabej” będzie odchodzeniem od jedności na rzecz wielości.

Interpretacja fenomenu nihilizmu we współczesnej filozofii włoskiej, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” nr 3, 2017, s. 220. Wbrew Kobylińskiemu należy jednak stwierdzić, że to nie na „zgliszczach”, ale w reakcji na wciąż obecną myśl mocną rodzi się myśl słaba. Myśl mocna, metafizyka, wciąż bowiem jest obecna, co widać choćby po popularności powiązanej z filozofią analityczną neoscholastyki.

[374] T. G. Guarino, *Vattimo and Theology*, T&T Clark International, London 2009, s. 9.

[375] Por. P. Artemiuk, *Myśl słaba Gianniego Vattima a chrześcijaństwo*, wyd. cyt., s. 455.

[376] Por. A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, wyd. cyt., s. 64.

[377] Por. A. Kobyliński, *Czy istnieje etyka nihilistyczna*, wyd. cyt., s. 219.

[378] Por. P. Artemiuk, *Myśl słaba Gianniego Vattima a chrześcijaństwo*, wyd. cyt., s. 466.

„Słabe myślenie" zatem to myślenie pluralistyczne. Jest to wyraźnie widoczne w kontekście przytoczonych wyżej czterech obszarów filozoficznych: ontologii, epistemologii, etyki oraz religii. „Osłabianie" ontologii to jej pluralizacja tzn. rezygnacja z Jednego Bytu na rzecz wielu wydarzających się bytów. „Osłabianie" epistemologii to odejście od Jednej Jedynej Prawdy w stronę wielu prawd-interpretacji. Analogicznie na obszarze etyki i religii odchodzi się od jakiejś Jednej Uniwersalnej Wykładni prawa moralnego bądź wiary na rzecz wielu interpretacji tego, co dobre i tego, co święte[379]. Myśl słaba – powtórzmy – jest więc z gruntu myślą pluralistyczną. Przez to wpisuje się w pełni w to, co nazwaliśmy filozofią postmetafizyczną.

Pluralizm w filozofii Vattima pojawia się w wielu kontekstach, również poza refleksją nad „słabym myśleniem". Konteksty te omówimy przede wszystkim w odniesieniu do epistemologii.

Włoski filozof niejednokrotnie podejmuje refleksje nad zagadnieniami dotyczącymi teorii poznania. Są one jednak rozproszone i mimo tego, że w większości zachodzi pomiędzy nimi relacja komplementarności, to jedne są bardziej a inne mniej radykalne. W zależności więc, na jakich fragmentach pism Vattima się skupimy, jego epistemologia jawić się będzie raz jako koncepcja sceptyczna, innym razem jako relatywistyczna, a czasem jedynie jako wariacja na temat koncepcji klasycznej. W związku z tym postaramy się wypreparować (skądinąd sztucznie) jedno stanowisko, które wydaje się najbardziej korespondować z całością filozofii Vattima. Na wstępie warto jednak zaznaczyć rzecz zasadniczą, a mianowicie, że epistemologia włoskiego filozofa jest z całą pewnością epistemologią pluralistyczną tzn. nie wewnętrznie wieloraką, ale taką, która dowartościowuje pluralizm w kontekście poznania – wielość celów poznawczych (które nie ograniczają się tylko do pozyskania wiedzy) czy metod (które nie ograniczają się tylko do np. analizy logicznej). Z problematyką epistemologiczną u Vattima wiążą się kwestie: prawdy, interpretacji, niewspółmierności, dialogu, perspektywizmu (czy braku możliwości zdystansowania się od rzeczywistości), paradygmatu, horyzontu oraz historyczności. Wszystkie pokrótce omówimy.

Źródłami stanowiska epistemologicznego Vattima są głównie koncepcje Heideggera i Gadamera. Są one jednak poddane takiej interpretacji, która uniemożliwia określenie włoskiego filozofa jako wprost kontynuatora myśli żadnego z obu wyżej wymienionych filozofów. Od

[379] Domeracki pisząc o etyce Vattima stwierdza, że „jest to etyka autonomiczna, kontrmetafizyczna i antysystemowa – pozbawiona twardych metafizycznych pryncypiów, a przy tym uniwersalna w znaczeniu Gadamerowskiego 'logosu-wspólnej świadomości", który jest substratem wspólnych wartości żywej historycznej społeczności, znajdującym wyraz w jej języku. Osłabiona, rozproszona resp. Nihilistyczna etyka Vattima, programowo rezygnująca z absolutnych metafizycznych tez, jest etyką kontrabsolutystyczną […]" – P. Domeracki, *Błahe horyzonty Vattimowskiej etyki interpretacji*, wyd. cyt., s. 145.

Heideggera Vattimo czerpie koncepcję prawdy jako *aletheia*, od Gadamera zaś koncepcję przedrozumienia i ideę umieszczenia problematyki epistemologicznej w kontekście dialogu[380].

Z pozoru stanowisko Vattima może wydać się relatywistyczne. Zdają się o tym świadczyć wielokrotnie powtarzane przez włoskiego filozofa stwierdzenia, takie jak: (powtarzane za Nietzschem) „[…] nie ma faktów, są tylko interpretacje […]"[381], albo (parafrazując Marksa) „dotąd filozofowie wierzyli, że opisują świat, teraz trzeba go interpretować"[382]. Wobec takich tez można jednak wysunąć zarzut samoodniesienia tzn. stwierdzenie że „nie ma prawdy" samo jest twierdzeniem o charakterze prawdziwościowym. Podobnie, mówiąc „nie ma faktów, są tylko interpretacje" głosi się fakt, a nie interpretację. Czy na pewno? Włoski filozof zdaje sobie sprawę z błędnego koła, w które popada relatywizm i dlatego twierdzi, że „[…] nawet ta [interpretacja – A. T.], którą proponujemy, będzie właśnie interpretacją […]"[383]. Stwierdzenie „nie ma faktów, są tylko interpretacje" nie jest zatem w istocie stwierdzeniem, ale interpretacją właśnie. Sformułowanie to nie rości sobie bowiem prawa do powszechnej obowiązywalności i prawdziwości. Na powyższym przykładzie widać wyraźnie „słaby" charakter myśli Vattima. Nie twierdzi on w „mocny" sposób, że faktów nie ma, ale jedynie „słabo" proponuje taką interpretację, wedle której można założyć, że faktów nie ma.

Czy to, że faktów nie ma implikuje jednak również to, że nie ma prawdy? W tym kontekście należy wyróżnić dwa aspekty filozofii Vattima. Z jednej bowiem strony jest jej część negatywna, która wyraża się w postaci krytyki korespondencyjnej teorii prawdy, z drugiej zaś obecny jest również element pozytywny jako afirmacja prawdy (rozumianej nieklasycznie). Jeśli chodzi o aspekt pierwszy, to należy stwierdzić, że problematyczne wedle Vattima są: po pierwsze kwestia reprezentacyjnego charakteru prawdy (tzn. założenie, że język *odzwierciedla* rzeczywistość), po drugie zaś jej absolutne i uniwersalne roszczenia. Wedle włoskiego filozofa nie ma sensu rozróżnianie na rzeczywistość i pozór (w tym sensie jest on antyplatonikiem).

---

[380] Epistemologię Gadamera – a konkretnie powiązanie prawdy z dialogiem – trafnie opisuje Bronk: „Prawda dokonuje się w spotkaniu podmiotu z przedmiotem, momentów subiektywnych z obiektywnymi. Nie jest ona czymś danym w sobie, lecz czymś, co ujawnia się we wzajemnej relacji partnerów dialogu. Dialog (rozmowa) nabiera charakteru ostatecznej instancji i miejsca realizowania się prawdy. Za poglądem tym kryje się teza, że poszczególny człowiek sam nie jest w stanie ustrzec się przed błędem i dotrzeć do prawdy. Prawda (zawsze cząstkowa), może się stać udziałem tylko zbiorowego wysiłku wielu jednostek, prowadzących ze sobą rozmowę w dziejach. Jest to kontekstowa, a zarazem częściowo pragmatyczna koncepcja poznania i prawdy" – A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1988, s. 172.

[381] G. Vattimo, *Poza interpretacją*, wyd. cyt., s. 12.

[382] Tamże, s. 24.

[383] Tamże, s. 12.

Mamy bowiem epistemiczny dostęp jedynie do językowego jej wyrazu, nie zaś do niej samej[384]. W istocie, jeśli założenie to jest słuszne, to nie wiemy nawet, czy coś poza tym językowym wyrazem (interpretacją) w ogóle jest. A więc nie możemy być przekonani o istnieniu takiej transcendentnej rzeczywistości. Wedle Vattima na podstawie dostępnego nam poznania należałoby raczej uznać, że jedyną rzeczywistością, jaka jest to właśnie nasze jej interpretacje. Jak pisze: „obrazy świata docierające do nas za pośrednictwem mediów i nauk humanistycznych stanowią – choć na bardzo różniących się płaszczyznach – nie tylko różne interpretacje 'rzeczywistości', która jest z góry 'dana', lecz samą obiektywność świata"[385]. W związku z tym Vattima należałoby uznać raczej za sceptyka, który ze względu na ograniczoność poznania postuluje pozbycie się nieuprawomocnionego założenia o istnieniu *czegoś więcej*[386]. Założenie takie ponadto jest zbędne ze względu na to, że – jak pokazała tradycja metafizyczna – może ono rodzić niepotrzebne problemy, a czasem wręcz przeradzać się w przemoc.

Jeśli chodzi o drugi zarzut wobec klasycznie rozumianej prawdy, tj. kwestionowanie jej roszczeń, to należy stwierdzić, że włoski filozof, z podobnych co wyżej wskazane powodów, opowiada się za nieuniwersalnym i nieabsolutnym, a także nieponadczasowym charakterem prawdy[387]. Prawda nie jest dla niego jakąś ponadhistoryczną, wieczną i niezmienną strukturą na wzór parmenidejskiego bytu. Ponadto Vattimo kwestionuje przekonanie o obiektywności prawdy[388]. Czerpiąc z hermeneutyki twierdzi, że w poznanie zawsze zaangażowana jest jakaś perspektywa. Sądzi, że: „[…] wiedza wymaga perspektywy, że wiedząc coś muszę wybrać perspektywę. Ktoś jednak może oponować, czy jest tak w przypadku wiedzy naukowej? Czy ona również jest perspektywiczna? Moja odpowiedź jest taka, że ze względu na to, iż naukowcy wybrali odseparowanie się od swoich własnych interesów i opisywanie tylko tego, co dotyczy

---

[384] Podobne tezy pojawiają się w przypadku refleksji nad naukami historycznymi u Ankersmita. Twierdzi on, że opis historyczny nie jest odzwierciedleniem rzeczywistości przeszłej, ale raczej jej skonstruowaniem i dlatego nie należy próbować odnosić ów opis do rzeczywistości, lecz do innych opisów. „Nie istnieje żaden apriorycznyschemat, który pozwalałby określić, na ile udane są poszczególne reprezentacje narracyjne: powodzenie danej reprezentacji jest zawsze kwestią wyboru spośród różnych konkurencyjnych narracji. Porównuje się narracyjne reprezentacje przeszłości *między sobą*, nie zaś poszczególne reprezentacje narracyjne z *przeszłością jako taką* […]" – F. Ankersmit, *Pochwała subiektywności*, tłum. T. Sikora, w: „ER(R)GO. Teoria-Literatura-Kultura" nr 2, 2001, s. 30. Należy dodać, że w filozofii takie podejście uchodzi już za na tyle oczywiste, że wręcz banalne. Wystarczy wspomnieć prace Brentano czy Royce'a dotyczące problematyki reprezentacjonizmu. Aplikacja podejścia antyreprezentacjonistycznego (w kontekście Ankersmita do historii) nie jest więc niczym nowym. Por. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. W. Galewicz, PWN, Warszwa 1999; J. Royce, *The World and the Individual*, Macmillan, New York 1900.

[385] G. Vattimo, *Społeczeństwo przejrzyste*, wyd. cyt., s. 37.

[386] Sceptycyzm ów nie ma jednak prowadzić człowieka do zwątpienia w kontekście egzystencjalnym jako akceptacji absolutnego nihilizmu, ale do uznania ludzkiej skończoności – por. M. Potępa, *Nihilizm i hermeneutyka w filozofii Gianniego Vattima*, wyd. cyt., s. 101.

[387] Por. G. Vattimo, *Poza interpretacją*, wyd. cyt., s. 27

[388] Por. K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, Universitas, Kraków 2000, s. 109.

nauki, ich wiedza jako taka jest umyślnie ograniczona. Nigdy nie wiedzą wszystkiego”[389]. Nieobiektywność i perspektywiczność wiedzy naukowej polega zatem m.in. na tym, że pozornie nie zawiera ona wiedzy perspektywicznej. Innymi słowy: nauka nie włącza w swój namysł interpretacji jawnie perspektywicznych, przez co nie ogarnia całości. To oczywiście nie jest dla Vattima jakąś wadą, ponieważ nie ma, zgodnie z jego koncepcją, takiego rodzaju wiedzy, która faktycznie ogarniałaby wszystko. Są tylko takie jej rodzaje, które roszczą sobie do tego prawo w istocie jednak same są naznaczone perspektywizmem.

Wspomnieliśmy, że prócz aspektu negatywnego epistemologii Vattima, obecny jest także aspekt pozytywny. Do jakich wniosków, poza wspomnianymi sceptycyzmem i perspektywizmem, prowadzi jeszcze omawiana tu krytyka klasycznie pojętej prawdy? Innymi słowy: jak mówić o prawdzie na gruncie filozofii Vattima? Nawiązując do wyżej przywołanej metafory „słabości” można powiedzieć, że w aspekcie afirmacyjnym u włoskiego filozofa mamy do czynienia z koncepcją słabej prawdy (choć on sam tak tego nie nazywa). Jej główne założenia wyrażają się w ujęciu prawdy jako interpretacji oraz odniesieniu jej do kwestii dialogu oraz paradygmatu.

Prawda nie jest czymś ahistorycznym, stałym i danym raz na zawsze, lecz wydarza się, konstytuuje się w czasie[390]. Nie jest to mocna teza ontologiczna, dotycząca sposobu istnienia prawdy jako takiej, lecz prosty wniosek wyciągnięty z przesłanki, że nasze poznanie jest zawsze zapośredniczone. Być może prawda jako taka jest w istocie jedna, stała i absolutna, ale takiego rodzaju rozważania wydają się pozbawione sensu w obliczu tego, że człowiek doświadcza świata w czasie i ze swojej perspektywy. Oczywiście można podejmować wysiłek, aby zdystansować się wobec tego, czego się doświadcza, lecz idea absolutnego zdystansowania, zewnętrznego obserwatora czy „boskiego oka” nie wydaje się być możliwa do zrealizowania. Wobec tego prawda, twierdzi Vattimo, powinna być rozpatrywana jako interpretacja[391], a więc jako twierdzenie nie roszczące sobie prawa do absolutnej obowiązywalności i zarazem wypowiedziane z pewnego punktu widzenia albo inaczej twierdzenie, za którym stoi przekonanie o jego przygodności. Takie rozumienie prawdy sprzyja pluralizmowi – interpretacji rzeczywistości może być bowiem wiele. Nie są one przy tym zawsze współmierne, a więc nie jest tak, że tylko jedna z nich jest faktycznie właściwa. Wręcz przeciwnie – każda

[389] J. D. Caputo, G. Vattimo, *After the Death of God*, wyd. cyt., s. 27.
[390] Por. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, wyd. cyt., s. 68. Tezy o wydarzeniowym charakterze prawdy nie należy przy tym łączyć z kontekstem religijnym np. wydarzeniem śmierci Jezusa jako prawdą. Chodzi tylko o to, że prawda nie jest czymś pozaczasowym, ale będąc w czasie, zmienia się.
[391] Por. G. Chiurazzi, “The Experiment of Nihilism: Interpretation and Experience of Truth in Gianni Vatitmo”, w: *Between Politics and Nihilism*, S. Benso, B. Schroeder (red.), Suny Press, New York 2010, s. 16.

interpretacja wnosi coś nowego, „otwiera" pewien nowy sposób rozumienia tego, co nas otacza, prezentuje inną perspektywę[392].

Czy oznacza to, że wszystkie interpretacje należy przyjmować i że każda jest równie prawomocna? Otóż nie, Vattimo pisze o produktywnej interpretacji jako tej, która jest uprawomocniona: „generuje ona Bycie, nowe znaczenia doświadczenia, nowe sposoby ujawniania się świata, które nie są jedynie inne niż dotychczasowe, ale raczej tworzą wraz z nimi pewien *dyskurs*, którego logika (także w sensie Logos) zawiera się właśnie w ciągłości. Owa ciągłość – skrótowo opisana – nie ma obiektywnego statusu […]"[393]. Nie każda interpretacja jest więc prawomocna. Ta, która wyłamuje się z danej historycznej „wspólnoty interpretacyjnej" nie jest w mocy. To pierwsze kryterium prawomocności interpretacji jest jednak oczywiście przygodne tzn. „odniesienie do wspólnoty jako 'kryterium' prawomocności interpretacji nie może być oddzielone od uznania, że kryterium to dochodzi do głosu jedynie poprzez rozpad metafizyki obecności i jako takie nie może być przywołane poza jego horyzontem"[394].

Oprócz tego jednak istnieje jeszcze inne, ważniejsze kryterium uprawomocniające interpretację. Jest to kryterium etyczne[395]. Chodzi o to, że interpretacja ważna jest wtedy, gdy jej praktyczne skutki nie wiążą się z przemocą[396]. Upraszczając: drugim pod względem porządku, ale pierwszym pod względem wagi kryterium prawomocności interpretacji jest miłość. Wpisuje się to bardzo dobrze w ukazaną w pierwszej części niniejszego rozdziału etyczną motywację filozofii postmetafizycznej.

Można wysunąć pewną wątpliwość dotyczącą prawdy i interpretacji w myśli Vattima. Otóż biorąc pod uwagę „moc" prawdy oraz „słabość" interpretacji, należałoby spytać, dlaczego ktoś miałby w ogóle decydować się na przyjmowanie jakiejś interpretacji skoro jej stopień asercji jest tak niski w porównaniu do stopnia asercji prawdy? Jak pisze Vattimo: „jesteśmy gotowi do odrzucenia danej interpretacji tylko, jeśli ktoś zaproponuje lepszą. Nie porzucimy jej jednak na podstawie 'realistycznego' argumentu, że to 'tylko' interpretacja"[397]. W obliczu „braku" prawdy interpretacja nie jest nigdy „tylko" interpretacją, lecz jest niejako jedynym, co

[392] Por. A. Kobyliński, *Ethics and nihilism in the philosophy of weak thought of Gianni Vattimo*, w: "Seminare" nr 4, 2016, s. 58.
[393] G. Vattimo, *After Christianity*, wyd. cyt., s. 67.
[394] Tamże, s. 68.
[395] W ten sposób hermeneutyka łączy się z etyką. Jak wskazuje Domeracki: „przejście hermeneutyki na pozycje etyczne jest przez niego [Vattima – A.T.] widziane jako nieuniknione następstwo rozwoju konsekwentnie antymetafizycznej hermeneutyki" – P. Domeracki, *Błahe horyzonty Vattimowskiej etyki interpretacji*, wyd. cyt., s. 141.
[396] Por. A. Zawadzki, *Etyka, hermeneutyka i myśl słaba*, wyd. cyt., s. 130.
[397] G. Vattimo, *After Christianity*, wyd. cyt., s. 51.

mamy do dyspozycji. Powyższe rozróżnienie na prawdę (o wysokim stopniu asercji) oraz interpretację (o niskim stopniu asercji) nie ma sensu, bo „są tylko interpretacje". Oczywiście, są interpretacje lepsze i gorsze, co ocenić można na podstawie dwóch wyżej sformułowanych kryteriów odwołujących się do wspólnoty i etyki. Nie ma sensu jednak mówienie o interpretacjach prawdziwych i fałszywych w mocnym sensie.

Słaba prawda rozumiana jako produktywna interpretacja może być ponadto rozpatrywana w odniesieniu do dialogu oraz paradygmatu. Prawda wedle Vattima konstytuuje się jako konsensus w dialogu[398]: „uniwersalna prawomocność asercji może być skonstruowana przez zbudowanie konsensusu w dialogu, choć bez roszczenia sobie prawa do prawdy absolutnej. Dialogiczny konsensus może być osiągnięty przez uznanie, że dzielimy nabyte historyczne i technologiczno-naukowe dziedzictwo"[399]. W przypadku zgody uczestników wspólnoty interpretacyjnej można więc mówić o prawdzie, która jest uniwersalna, lecz nie absolutna[400] tzn. tezy, których dotyczy konsensus mogą odnosić się do całości rzeczywistości albo dotyczyć wszystkich ludzi, mogą wydawać się tezami „mocnymi", ale nigdy nie są ostateczne i nie należy je za takie uznawać[401]. To wystarczy, aby uczynić zadość pragnieniu nieprzemocy zawartemu w etycznym kryterium prawomocności interpretacji. Co ciekawe Vattimo sam nie powstrzymuje się od wygłaszania uniwersalnych tez (choć nie absolutnych), mówiąc np. że: „znaczenie pojęć takich jak komunikacja, wspólnota, dialog, konsensus, demokracja itd., jakie przyjęła duża część współczesnej filozofii nie wydaje się przypadkowe, ale raczej wskazuje na 'konkluzję' myśli nowoczesnej, która w wielu różniących się między sobą filozoficznych sformułowaniach skłania się pojmować prawdę bardziej jako konsensus – moglibyśmy powiedzieć, że również miłosierdzie – niż 'obiektywność'"[402].

Tak jak wspólnota interpretacyjna nie jest rzeczywistością w ścisłym sensie ani ogółem interpretatorów, ale raczej pewnym „otwarciem" czy częścią tych, którzy wypowiadają się o tym, co im się jawi, tak również nauka czy filozofia nie są odseparowanymi i zdystansowanymi środkami do adekwatnego opisu rzeczywistości, lecz mniej lub bardziej zaangażowanym sposobem myślenia o tym, co się jawi. Zarówno więc wspólnota, jak i nauka czy filozofia stanowią pewne „wycinki", które możemy roboczo nazwać horyzontami. W odniesieniu do

---

[398] Por. F. D'Agostini, "Vattimo's Theory of Truth", w: *Between Politics and Nihilism*, S. Benso, B. Schroeder (red.), Suny Press, New York 2010, s. 44; Por. M. Harris, *Essays on Gianni Vattimo: Religion, Ethics and the History of Ideas*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2016, s. xxx. Por. Tarchała, *Koncepcja pensiero debole w sposobie pojmowania polityki Gianniego Vattimo*, wyd. cyt., s. 16.
[399] G. Vattimo, *After Christianity*, s. wyd. cyt., s. 5.
[400] Por. G. Vattimo, *Poza interpretacją*, wyd. cyt., s. 111.
[401] Vattima koncepcję prawdy w odniesieniu do kwestii porozumienia, a raczej przyjaźni przedstawia D'Agostini – por. D'Agostini, *Vattimo's Theory of Truth*, wyd. cyt.
[402] G. Vattimo, *After Christianity*, wyd. cyt., s. 82.

nauki i filozofii horyzonty te nazywać się zaś mogą paradygmatami. Odnosząc to, co powiedzieliśmy w kontekście wspólnoty do kwestii paradygmatu, można zaś stwierdzić, że konsensus formułujący się w dialogu jest jak dotarcie do prawdy w obrębie paradygmatu[403]. Wedle Vattima właśnie w ten sposób można dziś mówić o prawdzie, tj. jako zgodność myśli z tym, co znajduje się w ramach jej horyzontu – paradygmatu. Pamiętać jednak należy o tym, że „prawda", do której dojdziemy to nie prawda absolutna, ale prawda, która spełnia pewne „reguły gry" obowiązujące w danym paradygmacie. W nawiązaniu do Gadamera Vattimo pisze, że „jedynie w obrębie historyczno-kulturowego otwarcia albo paradygmatu można mówić o prawdzie w sensie zgodności z regułami, objawiającymi się w nim samym; otwarcie jako takie nie może zostać uznane za 'prawdziwe' w oparciu o kryteria zgodności […]"[404]. Odwołując się zaś do Rorty'ego zauważa Vattimo, że „na pewno nie jest konieczne, aby z reguł wynikało, iż ten, kto będzie ich przestrzegał prawdomównie opisze stan rzeczy, ale tego nie wykluczają […]"[405]. Chodzi więc tylko (albo aż) o to, aby nie absolutyzować poznania, ponieważ w istocie nie ma ku temu wystarczających powodów. W tym kontekście istotna staje się rola hermeneutyki[406], która poprzez praktykę interpretacyjną zarazem zauważa ów paradygmatyczny schemat, jak i rozsadza go starając się wchodzić w kontakt z różnymi horyzontami sama będąc jednak również kolejnym horyzontem[407].

Czy epistemologia Vattima jawi się zatem jako relatywizm? Na najbardziej podstawowym poziomie być może tak, ponieważ mimo zgody w obrębie wspólnoty czy zgodności w obrębie paradygmatu w istocie nie ma kryterium pozwalającego nam rozstrzygnąć, który z horyzontów czy paradygmatów jest prawdziwszy. Nie o prawdę jednak chodzi, ale o etykę[408]. Dlatego właśnie poświęciliśmy pierwszą część tego rozdziału kwestii etycznej motywacji filozofii postmetafizycznej. Można bowiem rozstrzygnąć, który horyzont czy paradygmat jest lepszy, tj. który pociąga za sobą etycznie lepsze skutki. Ogólna zasada,

---

[403] Por. G. Vattimo, "After Onto-theology", wyd. cyt., s. 34.
[404] G. Vattimo, *Poza interpretacją*, wyd. cyt., s. 97.
[405] Tamże, s. 95.
[406] Hermeneutyki w rozumieniu Vattima, czyli hermeneutyki zradykalizowanej, w większym stopniu chcącej rozstać się czy pożegnać – jak głosi tytuł jednej z książek Vattima – z prawdą. Co więcej hermeneutyka Vattima jawi się w większym stopniu jako analiza kultury niż filozofia *per se*. „Vattimo odpowiada na pytanie o hermeneutykę, jednocześnie dostrzegając postmodernistyczną zmianę w filozofii. W ten sposób przyjmuj eona już wyraźnie charakter analizy kultury, dokonywanej w perspektywie nihilizmu" – M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004, s. 121. W związku z tym hermeneutyka Vattima mimo że wyrasta z myśli Gadamera, znacząco się od niej różni. O owych różnicach pisze szerzej np. Lorenc – por. W. Lorenc, *Filozofia hermeneutyczna*, wyd. cyt., s. 205.
[407] Por. W. Torzewski, *Racjonalność hermeneutyki a problem historyzmu*, w: „Filo-Sofija" nr 1, 2001, s. 258.
[408] Istotność etyki (i przejścia of filozofii teoretycznej ku praktycznej) na gruncie filozofii Vattima podkreśla również m.in. Januszkiewicz – por. M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, PWN, Warszawa 2007, s. 81.

którą należałoby się tu kierować brzmi: lepszy jest ten horyzont, który jest bardziej pluralistyczny albo inaczej: który nie zamyka, lecz otwiera różne możliwości interpretacyjne. Wielość jest bezpieczniejsza niż jedność[409]. W kontrze do tego jednak można stwierdzić, że bardzo często to właśnie ze względu na zbyt duże zróżnicowanie dochodzi do przemocy, że więc wielość a nie jedność wiąże się z przemocą.

W tym miejscu dochodzimy na powrót do wspominanego w tytule niniejszego rozdziału pluralizmu. Oczywistym jest, że epistemologię Vattima można nazwać epistemologią pluralistyczną – istnieje bowiem wiele nie do końca współmiernych interpretacji formułowanych z różnych punktów widzenia. Żadna interpretacja nie jest negowana jedynie ze względu na jej brak roszczenia do prawdy, a jedynie ze względów etycznych. Jeśli interpretacja ujednolica i zamyka przestrzeń do dyskusji, jeśli redukuje pluralizm, to są to wystarczające powody do jej odrzucenia. Chodzi więc o to, aby nie zamykać całości rzeczywistości w jakimś jednym systemie pojęciowym, ale aby uznać jej wewnętrzny pluralizm poprzez formułowanie różnych interpretacji dotyczących mniejszych lub większych jej wycinków. „Pluralistyczny świat, w którym żyjemy nie może być interpretowany przez ideologię, która chce go ujednolicić za wszelką cenę w imię jedynej prawdy, którą parę dyscyplin akademickich ma za zadanie (i może) poznać”[410] – pisze Vattimo.

Pluralizm prawdy rozumiany jest poprzez metaforę Borgesowskiej biblioteki Babel, gdzie poszczególne prawdy wypreparowane jako zgoda w obrębie wspólnoty interpretacyjnej czy jako zgodność w obrębie paradygmatu znajdują się obok siebie, lecz nie jest możliwe ich absolutne połączenie, wielość nie może zostać zredukowana[411]. Pluralizm dochodzi zatem do głosu z dwóch kierunków: wynika z samej „natury” współczesnego świata[412], w którym prawda nie może już być rozumiana „jako odbicie odwiecznej struktury rzeczywistości, ale raczej jako historyczny przekaz, który musi zostać usłyszany i który domaga się naszej odpowiedzi”[413] oraz jest motywowany etycznie jako odpowiedź na przemoc – przy czym ten drugi kierunek wydaje się istotniejszy.

Pluralizm zatem stanowi konstytutywny element „myśli słabej”, co pokazaliśmy na przykładzie epistemologii Vattima, gdzie proces osłabiania jako pluralizacji skutkuje

---

[409] Por. T. Kalaga, *Zew nihilizmu, czyli o relatywności prawdy hermeneutycznej*, w: „ER(R)GO. Teoria-Literatura-Kultura” nr 2, 2005, s. 177.
[410] G. Vattimo, *After Christianity*, wyd. cyt., s. 5.
[411] Por. G. Vattimo, *Poza interpretacją*, wyd. cyt., s. 106.
[412] Jak pisze Sobkowiak: “Prawda funkcjonująca w społeczeństwie pluralistycznym, sama musi być pluralistyczna. […] Prawda pluralistyczna nie może jednak rodzić relatywizmu” – J. A. Sobkowiak, *Prawda w społeczeństwie pluralistycznym i tolerancyjnym*, w: „Teologia i moralność” 2, 2007, s. 14.
[413] G. Vattimo, *After Christainity*, wyd. cyt., s. 6.

rezygnacją z jednej „mocnej" Prawdy na rzecz wielu „słabych" prawd. Nie jest to jednak prosty relatywizm poznawczy[414], który zapoznaje niuanse myśli, ale raczej koncepcja zdająca sobie sprawę z zawiłości i trudności związanych z problematyką epistemologiczną w obliczu krytyki klasycznej koncepcji prawdy. Głębszy wgląd w myśl włoskiego filozofa ukazuje „słaby" charakter jego rozważań, co sprawia, że określenie jego koncepcji mianem radykalnej staje się bardziej problematyczne. Oczywiście postulowany przez Vattima pluralizm odnosi się również do religii, która również – podobnie do ontologii, epistemologii czy antropologii – musi zostać osłabiona w myśl niwelacji przemocy. To, na czym konkretnie miałoby polegać owo osłabianie religii, będzie stanowiło przedmiot rozdziału trzeciego.

2.2.2. Neopragmatyzm – pluralizm w filozofii Richarda Rorty'ego

Pluralizm postulowany jest również przez amerykańskiego filozofa Richarda Rorty'ego, jednego z głównych przedstawicieli neopragmatyzmu[415], czerpiącego z dorobku Jamesa, Deweya, Davidsona, Sellarsa czy Quine'a[416]. Podobnie do Vattima, a może nawet w jeszcze większym stopniu, jego refleksja jest umocowana w filozofii praktycznej, o czym niejednokrotnie sam wspomina[417], a pluralizm postrzegany jest przez niego jako etyczne remedium na problem przemocy. Pluralizację w myśli Rorty'ego najwyraźniej widać w kontekście rozwijanej przez niego „epistemologii"[418], która znajduje się w opozycji do zastanej

---

[414] Zarzut ów pojawia się wielokrotnie pod adresem Vattima np. u Kobylińskiej – por. Z. Kobylińska, *Gianniego Vattima postulat słabego chrześcijaństwa*, wyd. cyt., s. 69.

[415] Obok Hilarego Puntnama oraz Roberta Brandoma. Szczegółową panoramę neopragmatyzmu przedstawia Szubka – por. T. Szubka, *Neopragmatyzm*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.

[416] Takie inspiracje intelektualne wymienia sam Rorty – por. R. Rorty, A. Szahaj, *Biografia i filozofia. Wywiad z Richardem Rortym*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" nr 3, 2011, s. 66. Kwiek zwraca uwagę właśnie na takie źródła postmodernizmu amerykańskiego w odróżnieniu od postmodernizmu kontynentalnego czerpiącego raczej z Nietzschego, Heideggera czy Adorna. Przez te różnice dotyczące punktu odniesienia powstaje przepaść między dwoma postmodernizmami: „W Ameryce, jak się zdaje, z większą łatwością przychodzi filozofom zrzucać brzemię – nigdy nie chcianego i nie rozumianego – transcendentalizmu, brzemię tradycji, która *de facto* nigdy tam poważnie nie zafunkcjonowała. W kulturze amerykańskiej (opartej na pluralizmie większym czy mniejszym 'od zawsze') łatwiej promować odmienny sposób filozofowania, podczas gdy w Europie, osaczonej przez dwa i pół tysiąca lat tradycji, wciąż trzeba 'przekraczać', 'obalać', odnosić się do i określać się wobec dorobku myślowego wielkiej liczby minionych pokoleń filozofów. Wydaje się, iż brak owego ciążenia tradycji filozoficznej sprawia, że postmodernizm amerykański jest tak lekki, może nawet prosty, tak rozległy, żeby nie powiedzieć wręcz czasami – niefrasobliwy" - M. Kwiek, *Richarda Rorty'ego postmodenristyczny świat ironii*, w: „Kultura Współczesna. Teoria-Interpretacje-Krytyka", nr 1, 1993, s. 56.

[417] Por. np. R. Rorty, *Autobiografia intelektualna*, tłum. Ewa Bińczyk, Janusz Grygieńć, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" nr 3, 2011, s. 39.

[418] Umieszczamy to słowo w cudzysłowie ze względu na fundamentalną krytykę epistemologii jako pewnego „nurtu filozoficznego", którą Rorty przeprowadził w *Filozofii i zwierciadle natury*. Amerykański filozof postulował we wspomnianym dziele „przejście" od epistemologii do hermeneutyki: „kto pragnie teorii poznania, ten pragnie przymusu – szuka 'fundamentu', któremu można bez reszty zaufać, zasad, których nie wolno przekroczyć, przedmiotów, które same się narzucają, przedstawień, którym nie można się oprzeć. […] zmierzch fundamentalizmu epistemologicznego wywołuje często wrażenie, iż pozostawia on po sobie puste miejsce, które nie może pozostać puste. […] hermeneutyka to wyraz nadziei, że puste miejsce pozostałe w kulturze po

unifikującej tradycji metafizycznej związanej z klasycznym pojęciem prawdy[419]. Amerykański filozof poświęca wiele uwagi kwestii języka, toteż jego koncepcja epistemologiczna umieszczona jest właśnie w językowym horyzoncie i wiąże się z problemami prawdy, słownika, metafory, reprezentacjonizmu, dialogu oraz przygodności, które pokrótce rozważymy.

Dobrze znana jest stworzona przez Rorty'ego figura liberalnej ironistki[420]. Jest ona modelową przedstawicielką współczesnego demokratycznego społeczeństwa, która zdaje sobie sprawę z przygodności i skończoności języka, jakim się posługuje. Rorty mówi właśnie o ironistach, ponieważ „nigdy nie są [oni – A.T.] do końca w stanie traktować siebie poważnie, bowiem cały czas mają świadomość, że słowa, za pomocą których opisują siebie, podlegają zmianie, stale pamiętają o przygodności i kruchości swych finalnych słowników a przeto i swoich jaźni"[421]. W określeniu ironisty czy ironistki zawierają się główne motywy filozofii amerykańskiego myśliciela[422]. Po pierwsze zwrócona zostaje uwaga na problem języka, a konkretnie tego, że rzeczywistość dana jest nam za pośrednictwem języka i tylko w ten sposób możemy starać się coś o niej powiedzieć. Język jako ludzki twór, zmieniający się wraz z upływem czasu i zależny od tego, w jakim społeczeństwie się go używa jest przygodny i nie może pretendować do miana środka adekwatnie opisującego rzeczywistość[423]. Po drugie Rorty

---

epistemologii nie będzie już zapełnione – że nasze kultura raz na zawsze uwolni się od przymusu i konfrontacji" – R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Spacja, Warszawa 1994, s. 281. Por. także T. Szubka, *Neopragmatyzm*, wyd. cyt., s. 107-113.W przytoczonym wyżej kontekście chodzi jednak o rozumienie epistemologii jako dziedziny filozofii a nie pewnego trendu myślowego.

[419] Niektórzy argumentują jednak, że metafizyka dziś obecna jest właśnie w pragmatyzmie i że nie powinien być on rozpatrywany jako reakcja na metafizykę, lecz na antymetafizykę – jako powrót do metafizyki – por. M. Poręba, „Pragmatyzm czyli metafizyka", w: M. Poręba, *Wolność i metafizyka*, PWN, Warszawa 2021, s. 118-119. W słabszej wersji teza ta zawiera się w sformułowaniu, że Rorty'emu mimo chęci nie udaje się przekroczyć metafizyki – por. R. Kleśta-Nawrocki, *Filozofia postmodernistyczna jako ideowy fundament procesów demokratyzacji*, w: „Problemy Humanistyki" nr 16, 2009, s. 101. Jeszcze inne podejście prezentuje Gutowski, wedle którego „ucieczka przed metafizyką, która definiuje w dużej mierze filozofowanie Rorty'ego i związana z tym próba interpretacji Deweya jako wahającego się wprawdzie, ale zasadniczo także eliminującego wszystko, co metafizyczne, związana jest z karykaturalnym obrazem metafizyki, jaki ma najbardziej obecnie wpływowy filozof amerykański" – P. Gutowski, *Między monizmem a pluralizmem. Studium genezy i podstaw filozofii Johna Deweya*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002, s. 233.

[420] Szahaj podejmując refleksję nad ironistką zwraca uwagę na różnicę między Rorty'ego wykorzystaniem pojęcia ironii i ironią w sensie potocznym. Główny rozdźwięk wyraża się w tym, że „Rortiański ironista nie jest prześmiewcą czy szydercą, ironią nie chce nikogo ranić czy obrażać, nie prowadzi go też ona do cynizmu. Przeciwnie – można wręcz mówić o 'powadze ironii' i o niechęci, jaką żywi Rorty do ranienia innych przez ironię. Ironia nie jest dlań sposobem obrony przed światem, lecz drogą do rozwinięcia wrażliwości etycznej" - A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 92. Por. także: M. Kwiek, *Rorty i Lyotard w labiryntach postmoderny*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1994, s. 60.

[421] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, wyd. cyt., s. 108.

[422] Ciekawie porównuje figurę liberalnej ironistki z Lyotarda „politykiem filozoficznym" Kwiek, który wskazuje na zasadniczą różnicę między nimi polegającą na negatywnym, antytotalitarnym i bardziej publicznym charakterze Lyotardowskiego bohatera i bardziej prywatnym, pozytywnym i wolnościowym rysie bohatera Rorty'ego – por. M. Kwiek, *Richarda Rorty'ego postmodenristyczny świat ironii*, wyd. cyt., s. 62-63.

[423] Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność,* wyd. cyt., s. 31.

pisze o słownikach finalnych, tj. o tym, że każdy człowiek wytwarza własny słownik (zespół pojęć i metafor), który niejako „nakłada" na to, co mu się jawi, a prawomocność tego słownika jest arbitralna, tzn. nie ma on uprawomocnienia poza sobą samym, stąd przymiotnik „finalny"[424]. Po trzecie wreszcie w powyższym cytacie zawiera się także ogólne nastawienie do życia, które cechuje ironistkę, a mianowicie pozornie paradoksalne zarazem zdystansowanie, jak i zaangażowanie. Dystans bowiem przejawia się w rozpoznaniu zaangażowania, od którego nie można całkowicie uciec. Stąd owa formuła zdystansowanego zaangażowania brzmiąca jak oksymoron. Mówiąc nieco inaczej, można stwierdzić, że ironistkę cechuje pewna doza sceptycyzmu, ponieważ wie, że to co jej się wydaje jest przygodne[425]. Wedle Rorty'ego ta świadomość przygodności bierze się m.in. z rozpoznania historyczności, czasowości (skończoności) kultury i języka. Człowiek zaś jako uwikłany w historię i będąc skończonym, rozpoznaje, że nie istnieje żaden punkt widzenia „meta", który ogarniałby całość i który pozwoliłby mu na zdystansowanie się wobec własnej perspektywy[426]. „Dla nas, ironistów, nic nie może stanowić krytyki słownika finalnego, prócz innego takiego słownika; odpowiedzią na nowy opis może być tylko nowy opis nowego opisu. Skoro poza słownikami nie istnieje nic, co służyłoby za kryterium wyboru pomiędzy nimi, krytyka polega na przyglądaniu się to temu, to tamtemu wizerunkowi, a nie na porównywaniu obydwu wizerunków z oryginałem"[427].

Punktem odniesienia nie jest więc rzeczywistość, ale jej językowy opis różny od tego, który przyjmowaliśmy dotychczas na gruncie własnego słownika[428]. Pogląd ten przywodzi na myśl koncepcję Vattima, wedle której nie ma sensu zastanawiać się nad rzeczywistością jako taką, skoro dostęp mamy jedynie do jej interpretacji. U Rorty'ego zamiast o interpretacji trzeba jednak mówić o słowniku albo języku. Amerykański myśliciel jest antyreprezentacjonistą[429]. Kontestuje wielokrotnie przekonanie, że możliwe jest adekwatne *odzwierciedlenie* rzeczywistości w języku[430]. Nawet więcej: twierdzi, że nie ma sensu mówienie o

[424] Por. tamże, s. 107.
[425] Por. tamże, s. 94.
[426] Szahaj pisze o tym jako o niemożliwości wiedzy wolnej od kontekstu – por. A. Szahaj, *Ironia i miłość*, wyd. cyt., s. 21.
[427] R. Rorty, *Przygodność*, *ironia i solidarność*, wyd. cyt., s. 116.
[428] Por. E. Dann, *After Rorty*, wyd. cyt., s. 18-20.
[429] Choć np. Bińczyk proponuje, żeby mówić o „areprezentacjonizmie", nie zaś „antyreprezentacjonizmie", ponieważ Rorty „wolałby raczej w ogóle porzucić tematykę epistemologiczną" – E. Bińczyk, *Ostatnie już ustępstwo Richarda Rorty'ego na rzecz reprezentacjonizmu*, w: „ER(R)GO. Teoria-Literatura-Kultura" nr 2, 2005, s. 139. Antyreprezentacjonizm Rorty'ego jest częścią jego antyplatonizmu, który przejawia się również np. w antyfundacjonalizmie – por. M. Kwiek, *Rorty i Lyotard w labiryntach postmoderny*, wyd. cyt., s. 90; K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, wyd. cyt., s. 105.
[430] Por. R. Rorty, *Truth and Progress, Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 3; por. E. Bińczyk, *Ostatnie już ustępstwo Richarda Rorty'ego na rzecz reprezentacjonizmu*, wyd. cyt., s. 143.

odzwierciedlaniu, że jest to pozostałość po pewnym wyczerpanym już sposobie myślenia, który nazwać można metafizycznym[431]. Antyreprezentacjoniści twierdzą, że „nijak nie da się sformułować niezależnego kryterium trafności reprezentacji – odpowiedniości bądź odniesienia do 'uprzednio określonej' rzeczywistości – kryterium innego niż sukces, który jest rzekomo przez tę trafność wyjaśniany. […] Toteż antyreprezentacjoniści uważają, że stwierdzenie, iż 'używamy słowa „atom" tak, jak używamy, a fizyka atomowa funkcjonuje, ponieważ atomy są takie, jakie są', wyjaśnia nie więcej niż stwierdzenie, że 'opium usypia ludzi z powodu swojej mocy usypiającej"[432]. To ironiczne podsumowanie jałowości poglądu reprezentacjonistycznego, którego dokonuje Rorty może być oczywiście rozpatrywane jako nadużycie, jednak wydaje się, że doskonale wyraża nastawienie amerykańskiego filozofa. Chodzi o to, że odnoszenie opisu do rzeczywistości w istocie nie ma większego znaczenia[433]. Owszem, można potraktować ów opis jako wyjaśnienie rzeczywistości, lecz może to jedynie zaspokoić ciekawość, natomiast w odniesieniu do „przewidywania przyszłości" w kontekście naukowej przydatności nie jest istotne, czy opis adekwatnie obrazuje rzeczywistość. Ważne, że coś działa, a nie że mówi, jak w istocie jest – oto kwintesencja filozofii Rorty'ego. Rozważania nad kwestią reprezentacjonizmu prowadzą go do wniosku, że „świat nie mówi. Tylko my to robimy. Świat może, kiedy już zaprogramujemy się przy pomocy jakiegoś języka, sprawić, że będziemy żywić pewne przekonania. Nie może on jednak zalecić nam języka, którym mielibyśmy mówić. Mogą to uczynić wyłącznie inne istoty ludzkie"[434]. Język matematyki np. jest dobry, bo „działa", ale czy w związku z tym można mówić, że trafnie odzwierciedla opisywaną przez siebie rzeczywistość[435]? Co więcej, że odzwierciedla ją w całości? Rorty na pewno udzieliłby odpowiedzi przeczącej.

Jeśli więc prawda nie jest zgodnością myśli (wyrażonej w języku) z rzeczywistością, to czym jest? Wedle Rorty'ego prawdę należy rozpatrywać w kontekście współczesnego

---

[431] Jak pisze Szahaj: „za doszczętnie wyeksploatowany i niewart kontynuacji uważa dotarcie do istoty Rzeczywistości, odkrycie Prawdy, zidentyfikowanie Dobra lub też uchwycenie natury Ja" – A. Szahaj, *Ironia i miłość*, wyd. cyt., s. 19.

[432] R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, wyd. cyt., s. 16.

[433] Por. M. Kwiek, *Richarda Rorty'ego postmodenristyczny świat ironii*, wyd. cyt., s. 58; a także: A. Szahaj, *Ironia i miłość*, wyd. cyt., s. 23.

[434] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, wyd. cyt., s. 22. Krytykę podejścia Rorty'ego jako redukcjonizmu i elitaryzmu rozwija w odniesieniu do feminizmu i fenomenologii doświadczenia Sonia Kruks: „Elitaryzm Rorty'ego jest oparty na milcząco przyjętym dualizmie umysłu i ciała oraz kultury i natury, który przenika wszystkie jego prace. Skoro nie ma, zdaniem Rorty'ego, żadnego doświadczenia konstytuującego osobowość poza językiem, jest on zmuszony nazwać nieludzkimi te doświadczenia, które wydają się mimo wszystko przedjęzykowymi lub niejęzykowymi formami konstytuowania osobowości" – S. Kruks, *Wykraczając poza dyskurs: femninizm, fenomenologia i „kobiece doświadczenie"*, tłum. M. Rogowska-Stangret, w: „Główne problemy współczesnej fenomenologii", J. Migasiński, M. Prokopski (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 611.

[435] Por. E. Bińczyk, *Ostatnie już ustępstwo Richarda Rorty'ego na rzecz reprezentacjonizmu*, wyd. cyt., s. 144.

demokratycznego społeczeństwa, o którym pisze, że „społeczeństwo liberalne to takie, które zadowala się nazywaniem ‘prawdą’ wszystkiego, co okazuje się być rezultatem tego rodzaju [retorycznych – A.T.] potyczek”[436]. Prawda konstytuuje się więc jako konsensus w dialogu, przy czym nie jest rozumiana w mocnym sensie zgodności z rzeczywistością, ale raczej jako zgoda wspólnoty[437]. Rorty jednak nie ogranicza się do takiego ujęcia prawdy. W istocie postuluje bowiem rezygnację z mówienia o prawdzie, traktuje ją jako metaforę czy chwyt retoryczny, który historycznie urósł do zbyt dużych rozmiarów. „Trudności filozoficzne i związane z nimi poczucie sztuczności pojawia się dopiero wtedy, gdy poręczny kawałek retoryki uznaje się za właściwy przedmiot ‘analizy pojęciowej’ […] krótko mówiąc, gdy zaczynamy pytać o ‘naturę’ prawdy, sztuki czy ludzkości”[438]. Innymi słowy: prawda nie jest nam już potrzebna, należy do przestarzałego słownika, który nie wnosi już nic nowego. Pora więc porzucić ów słownik na rzecz innego, bardziej produktywnego. Pora przejść, powie Rorty, od obiektywności do solidarności: „ideę ‘obiektywności’ chcielibyśmy zastąpić ideą ‘niewymuszonego porozumienia’”[439]. Tak też wedle pragmatystów celem badania naukowego nie jest prawda a konsensus[440]. Zgodnie z tym prawda, o ile w ogóle używać tego słowa, to coś, co się tworzy a nie odkrywa. Znów, podobnie jak w przypadku koncepcji Vattima, możemy zapytać, czy nie jest to czysty relatywizm poznawczy[441]?

Rorty oczywiście zdaje sobie sprawę z tego zarzutu i wielokrotnie podejmuje polemikę z realnymi i wyimaginowanymi adwersarzami. Po pierwsze, zwraca uwagę, że samo rozróżnienie na relatywizm i absolutyzm jest już uwikłane w pewną grę językową o mocnych założeniach dotyczących choćby natury świata czy poznania[442]. Innymi słowy, mówienie o relatywizmie pozostaje na gruncie tej tradycji myślenia, którą amerykański filozof stara się przekroczyć[443]. Podobniej jak nie należy trzymać się zastanego i wyczerpanego już słownika, Rorty twierdzi również, że „lepiej byłoby unikać posługiwania się terminem ‘tylko względnie

---

[436] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, wyd. cyt., s. 83.
[437] Por. A. Szahaj, *Ironia i miłość*, wyd. cyt., s. 24. Szubka zaś pisze: „[…] afirmacja przygodności nie musi mieć, zdaniem Rorty’ego konsekwencji relatywistycznych i irracjonalistycznych. Nie prowadzi ona bowiem do uznania, że każde twierdzenie jest równie dobre, jak każde inne, gdyż twierdzenia są przyjmowane w wyniku społecznej konwersacji” – T. Szubka, *Neopragmatyzm*, wyd. cyt., s. 114.
[438] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, wyd. cyt., s. 264.
[439] R. Rorty, *Obiektywność, realtywizm i prawda*, wyd. cyt., s. 59.
[440] Por. tamże, s. 64.
[441] Kwestię tę, problematyzując rozumienie relatywizmu na gruncie filozofii Rorty’ego, rozważa także np. Buchowski – por. M. Buchowski, „Racjonalizm, pragmatyzm, rozum transwersalny a racjonalność”, w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 2, R. Kubicki (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, s. 35.
[442] Por. R. Dann, *After Rorty*, wyd. cyt., s. 26.
[443] Jak pisze Kleśta-Nawrocki: „Obrona przed relatywizmem w tej postmodernistycznej koncepcji polega także na tym, że skoro nie ma istnieć żadna teoria prawdy, to trudno, żeby istniała teoria relatywistyczna” – R. Kleśta-Nawrocki, *Filozofia postmodernistyczna jako ideowy fundament procesów demokratyzacji*, wyd. cyt., s. 100.

ważny' […]"[444]. To prowadzi do drugiego argumentu, który dotyczy praktycznych konsekwencji posługiwania się tradycyjnym słownikiem. Rorty zauważa, że krytykując relatywizm, czyli względną ważność w odróżnieniu od ważności absolutnej, docieramy do przekonania, iż chcąc być absolutystami nie moglibyśmy powiedzieć właściwie nic ciekawego. „Ważność absolutna zarezerwowana by była dla powszednich banałów, elementarnych prawd matematycznych i temu podobnych; dla tego rodzaju przeświadczeń, o które nikt nie chce się spierać, ponieważ nie są ani kontrowersyjne, ani zasadnicze dla czyjegokolwiek poczucia, kim jest albo po co żyje"[445]. Wynika z tego, że tylko te twierdzenia, które mają względną ważność są twierdzeniami filozoficznie ważkimi, a nazywanie ich „względnymi" nie wnosi nic do dyskusji, stąd należałoby porzucić w ogóle klasyczne rozróżnienie na absolutny-relatywny.

Trzecia refleksja Rorty'ego w kontekście relatywizmu dotyczy problemu samoodniesienia oraz związku relatywizmu z postmodernizmem. Otóż amerykański myśliciel słusznie zwraca uwagę na pewną subtelność, która wydaje się często znikać w dyskusjach, a mianowicie na to, że „istnieje różnica między stwierdzeniem, że wszystkie wspólnoty są jednako dobre, a stwierdzeniem, że punkt wyjścia musi dla nas stanowić układ, który tworzymy, wspólnota, z którą aktualnie się utożsamiamy"[446]. Pierwsze stwierdzenie to teza o niewspółmierności, która mogłaby również brzmieć, że każdego rodzaju poznanie czy interpretacja – nawiązując do Vattima – jest równie dobra czy trafna. Oczywiście wskazaliśmy już wyżej, że tak nie jest i że nikt w istocie nie proponuje takiego rozwiązania. Stąd drugie stwierdzenie, w którym podkreśla się historyczne i kulturowe uwikłanie człowieka; obecne w nim przedsądy, od których nie może się w pełni zdystansować, a które Rorty nazywa po prostu etnocentryzmem[447].

Nie bez przyczyny często można natrafić w rozważaniach rozmaitych filozofów na pewne skróty myślowe świadczące właśnie o etnocentryzmie, a z których część pozostaje nawet nieuświadomiona. Chodzi np. o utożsamienie religii chrześcijańskiej (albo w najlepszym wypadku trzech monoteizmów) z religią w ogóle[448] albo o opisywanie procesów historycznych zachodzących w świecie zachodnim jako procesów globalnych[449]. Skrótów tych jest jednak o wiele więcej, co szczególnie widać w podręcznikach szkolnych do nauki historii, gdzie historia

[444] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, wyd. cyt., s. 76.
[445] Tamże, s. 77.
[446] R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, wyd. cyt., s. 300.
[447] Por. E. Bińczyk, *Ostatnie już ustępstwo Richarda Rorty'ego na rzecz reprezentacjonizmu*, wyd. cyt., s. 140; a także A. Szahaj, *Ironia i miłość*, wyd. cyt., s. 31; oraz: T. Szubka, *Neopragamtyzm*, wyd. cyt., s. 114.
[448] Czyni tak choćby sam Rorty – por. R. Rorty, G. Vattimo, *The Future of Religion*, wyd. cyt., s. 37.
[449] Szczególnie widoczne jest to, gdy mówi się o sekularyzacji i wygłasza tezy o obowiązywalności „epoki sekularnej" itp. Oczywiście sekularyzacja w świecie zachodnim jest zauważalna, lecz np. w Afryce czy Azji już nie koniecznie. W istocie teorie sekularyzacji można odnieść do stosunkowo małej liczby religii i społeczeństw.

Zachodu prezentowana jest skrajnie perspektywicznie jako historia świata. W związku z tym, relatywizm można podzielić na „naiwny", który utożsamialibyśmy z pierwszym przywołanym stwierdzeniem oraz relatywizm we właściwym sensie, który wyraża się w stwierdzeniu drugim. Wydaje się, że większość głosicieli relatywizmu, takich jak Rorty, mówi właśnie o relatywizmie w tym drugim sensie. Relatywizm „naiwny" natomiast to relatywizm niejako „ustawiony" przez krytyków, w istocie pojawiający się bardzo rzadko bądź wcale. Jest tak, ponieważ „pogląd, zgodnie z którym wszystkie tradycje są tak samo racjonalne bądź moralne, mógłby głosić jedynie jakiś bóg, ktoś, kto obchodzi się bez określeń 'racjonalny' czy 'moralny', ponieważ nie odczuwa potrzeby prowadzenia jakichkolwiek dociekań czy rozważań. Taka istota uciekłaby od historii i rozmowy do kontemplacji i metanarracji. Oskarżać postmodernizm o relatywizm to tyle co próbować wmówić postmoderniście, że posługuje się metanarracją"[450]. Postmoderniści czy relatywiści nie są zazwyczaj myślicielami o tak niskiej klasie filozoficznej, żeby wpaść w tak oczywistą pułapkę[451].

Widoczne staje się, że istnieje pewien zamęt dotyczący tego, co tak właściwie mamy na myśli używając pojęcia relatywizm. Chcąc rozjaśnić podejmowaną problematykę Rorty wskazuje na trzy rozumienia relatywizmu: prócz dwóch powyższych, czyli obejmującego tezę o niewspółmierności oraz skupionego wokół entocentryzmu, amerykański filozof wskazuje także na takie ujęcie relatywizmu, wedle którego prawda zależy od procedury uzasadniania. Pragmatyzm (oraz postmodernizm) nie głoszą ani pierwszego ani trzeciego relatywizmu, ale ów drugi, etnocentryczny wskazujący na to, że „ani o prawdzie, ani o racjonalności nie da się niczego powiedzieć"[452]. Powstaje pytanie, czy termin relatywizm w ogóle jest w tym przypadku sensowny. Wydaje się, że raczej należałoby mówić o sceptycyzmie, ponieważ koncepcja pragmatystyczna nie wydaje pozytywnych sądów o prawdzie, nie zawiera teorii prawdy, ale jedynie negatywnie stara się podważyć sensowność zastanego słownika, w którym mówi się o prawdzie[453]. Pragmatysta zatem „nie głosi teorii prawdy, tym bardziej teorii relatywistycznej. A ponieważ jest zwolennikiem solidarności, to jego ujęcie znaczenia współdziałania ludzi w procesie badawczym ma podstawę jedynie etyczną, a nie epistemologiczną czy metafizyczną. Nie dysponując *żadną* epistemologią, *a fortiori* nie dysponuje epistemologią

[450] R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 300.
[451] A i poza postmodernistami wielu myślicieli zauważa podobnie, że „nie ma języka wszechobejmującego; ile możliwych punktów widzenia otwierających perspektywę na Byt i Nicość, tyle możliwych języków – czyli nieokreślenie wiele" – L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, wyd. cyt., s. 123.
[452] R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, wyd. cyt., s. 38.
[453] Por. M. Poręba, *Pragmatyzm czyli metafizyka*, wyd. cyt., s. 132.

relatywistyczną”[454]. W tych zdaniach znów do głosu dochodzi wspomniana etyczna motywacja filozofii postmetafizycznej[455].

W istocie celem koncepcji Rorty’ego jest, jak się wydaje, próba przeniesienia punktu ciężkości z zagadnień teoretycznych na praktyczne[456], próba dowartościowania etyki wyrażająca się jako „urzeczywistnianie Wolności, zamiast dawnego zbliżania się do odwiecznie istniejącej Prawdy”[457], bo „jeśli zadbamy o wolność, prawda sama się o siebie zatroszczy”[458]. Rorty wielokrotnie podkreśla, że pragmatyzm wyrasta z etyki a jego główne cele również podyktowane są etyką. Najbardziej widoczne staje się to poprzez odwołanie się do dwóch przeciwstawnych kategorii: obiektywności i solidarności[459].

Amerykański filozof wskazuje, że dotychczasowa tradycja filozoficzna, tradycja skupiona wokół teorii, dystansu i prawdy to tradycja zwolenników obiektywności. W kontrze do tego nastawienia proponuje Rorty zwrócenie się ku solidarności wyrażającej się w uznaniu własnej przygodności, etnocentryczności i historyczności oraz w dowartościowaniu zagadnień praktycznych sprowadzających się w gruncie rzeczy do tego, aby uwrażliwić się na cierpienie innych[460]. Z tymi dwoma nastawieniami wiążą się dwa pragnienia: pragnienie obiektywności jako pragnienie prawdy oraz pragnienie solidarności jako pragnienie wolności[461]. Współczesna kultura demokratyczna w wielu aspektach zdaje się właśnie wprowadzać w życie owo pragnienie wolności, prawdę zostawiając na uboczu. Jak pisze Rorty: „najlepszy argument, jaki my, zwolennicy solidarności, możemy wytoczyć przeciwko nastwionym realistycznie zwolennikom obiektywności, to ten, który podsuwa nam Nietzsche, że mianowicie tradycyjna na Zachodzie metafizyczno-epistemologiczna metoda ugruntowywania naszych nawyków po prostu już się nie sprawdza. Nie spełnia swej funkcji. Stała się przezroczystym hasłem, tak jak postulowanie bóstw, które, jak się okazuje, szczęśliwym zbiegiem okoliczności wybrały *nas* na swój lud. Toteż sugestia pragmatysty, byśmy nasze poczucie wspólnoty zastąpili ‘czysto’ etycznym fundamentem – czy też, lepiej, byśmy uznali, że podstawę naszego poczucia wspólnoty stanowi jedynie wspólna nadzieja i wykreowana przez tę wspólną nadzieję wiara – przesuwa się na grunt praktyki”[462]. Zgodnie z tym, co zostało powiedziane w pierwszej części

---

[454] R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, wyd. cyt., s. 39.
[455] Kleśta-Nawrocki zwraca uwagę, że w koncepcji Rorty’ego „wszystkie rozwiązania mają się mieścić w ramach rozważań etycznych i politycznych” – R. Kleśta-Nawrocki, *Filozofia postmodernistyczna jako ideowy fundament procesów demokratyzacji*, wyd. cyt., s. 100.
[456] Por. A. Szahaj, *Ironia i miłość*, wyd. cyt., s. 30.
[457] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, wyd. cyt., s. 15.
[458] Tamże, s. 239.
[459] Por. M. Kwiek, *Richarda Rorty’ego postmodernistyczny świat ironii*, wyd. cyt., s. 62.
[460] Por. E. Dann, *After Rorty*, wyd. cyt., s. 20.
[461] Por. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, wyd. cyt., s. 35.
[462] Tamże, s. 53.

tego rozdziału, etyka przyjmuje tu postać „filozofii pierwszej", nie wynika ani z epistemologii ani z metafizyki, ale stanowi raczej ich podstawę. Postulowana przez Rorty'ego zmiana nastawienia z obiektywnego na solidarne to spowodowane doświadczeniem wykorzystywania prawdy w imię przemocy dowartościowanie wrażliwości na cierpienie innych. Głównym celem zwolennika solidarności jest więc wedle Rorty'ego poszerzanie grupy osób, które uznajemy za naszych bliźnich, za „nas". Poszukiwanie prawdy jest (jeśli w ogóle) czymś wtórnym wobec tego zadania.

Można jednak zapytać, co tak na prawdę proponuje Rorty. Jak realizować to, do czego zachęca i gdzie w tym wszystkim sytuuje się pluralizm? Pomijając utopijną wizję liberalnego, wewnętrznie wielorakiego społeczeństwa bez przemocy roztaczaną przez amerykańskiego filozofa, należy stwierdzić, że pluralizacja odbywa się na dwóch częściowo pokrywających się płaszczyznach. Po pierwsze chodzi o pluralizację jako redeskrypcję, po drugie zaś jako poszerzanie sfery „my". Przy czym obu tym płaszczyznom nieustannie towarzyszy dążenie do nieujednolicania.

Proponowana przez Rorty'ego redeskrypcja to opisywanie na nowo tego, co się jawi, rezygnacja z zastanego słownika i próba wytworzenia nowego, który zawierałby nowy zestaw metafor lub starym metaforom nadawał nowe znaczenie[463]. Redeskrypcja jest w ścisłym sensie pluralizacją, ponieważ jej istotą jest zwielokrotnienie możliwych sposobów ujmowania rzeczywistości. „[…] można powiedzieć, że – z etyczno-politycznego punktu widzenia – nie tyle dla całej ludzkości, ile jedynie dla jej najbardziej zaawansowanych podgatunków (oczytanych, tolerancyjnych, rozmownych mieszkańców wolnego społeczeństwa) charakterystyczne jest pragnienie wymyślania możliwie jak największej ilości nowych kontekstów. A jest to pragnienie zachowania możliwie jak największej polimorficzności w naszych przystosowaniach, rekontekstualizowania dla przyjemności, jaką to daje"[464]. Opisywanie na nowo nie ma doprowadzić do jakiegoś ostatecznego opisu, opisu, który adekwatnie odzwierciedlałby rzeczywistość i trafnie określił „jak się rzeczy mają". Celem tego procesu jest zaprezentowanie innych perspektyw i zarazem zaznajomienie się z nimi. Żeby stworzyć nowy słownik potrzebna jest bowiem wiedza na temat słowników zastanych. To wszystko, wedle Rorty'ego, prowadzić ma do uwrażliwienia się na cierpienie innych, a więc można powiedzieć, że aktywność teoretyczna podporządkowana jest praktycznej. „Liberalna ironistka musi zatem najlepiej jak tylko może zaznajomić się w wyobraźni z alternatywnymi

[463] Por. M. Kwiek, *Richarda Rorty'ego postmodernistyczny świat ironii*, wyd. cyt., s. 58.
[464] R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, wyd. cyt., s. 166.

słownikami finalnymi nie tylko ku własnemu wzbogaceniu, ale także po to, by rozumieć obecne i możliwe upokorzenie ludzi, którzy posługują się tymi alternatywnymi słownikami”[465].

Powiedzieliśmy, że redeskrypcji towarzyszy dążenie do nieujednolicania, które nieobecne jest w tradycji metafizycznej. Polega ono na uznaniu przygodności słowników i rezygnacji z próby ich ostatecznej syntezy, a zatem, jak pisze Kwiek, „filozofia nie zmierza do jedności znaczenia, do przejrzystości – a raczej w kierunku badania złożoności i niewspółmierności dzieł w ‘nieprzejrzystym’ i niewspółmiernym świecie rozbitych metanarracji”[466]. Rorty pisze o opowieści ujednolicającej, którą chce „zastąpić opowieścią o wzrastającej gotowości do życia w pluralizmie i do rezygnacji z żądań ważności uniwersalnej”[467]. Wykształcający się z powyższych rozważań postulat mógłby więc brzmieć: twórzmy nowe słowniki pamiętając jednak o ich przygodności.

Drugą płaszczyzną pluralizacji w filozofii Rorty’ego jest poszerzanie sfery „my”. Ze względu na przyjmowany przez amerykańskiego filozofa entocentryzm, kategorie takie jak: „wszyscy ludzie” czy „istoty ludzkie w ogóle” są zbyt szerokie, aby nieść dla nas jakieś istotne znaczenie[468]. Mimo że „jesteśmy moralnie zobowiązani poczuwać się do solidarności z wszystkimi istotami ludzkimi”[469] to jest to ideał niemożliwy do zrealizowania i to ideał, dodajmy, posiadający małą „moc” praktyczną. Rorty wskazuje, że o wiele silniejsze oddziaływanie praktyczne mają kategorie bardziej lokalne, a więc nie takie jak „my-ludzie”, ale „my-bydgoszczanie”, „my-filozofowie” czy „my-katolicy”[470].

Faktyczne przejawy solidarności są bardziej widoczne właśnie w tych mniejszych grupach, co dobrze widać choćby na przykładzie najnowszych wojen. Otóż praktyczna solidarność „Polaka” z cierpiącymi mieszkańcami bliskiego wschodu czy Afryki wydaje się o wiele mniejsza niż z ofiarami rosyjskiej agresji w Ukrainie. Nie chodzi o to, że Polacy nie pomagają Afrykańczykom albo są niewrażliwi na cierpienie mieszkańców Bliskiego Wschodu, ale o to, że skala realnej (materialnej i duchowej) pomocy Ukraińcom jest niewspółmiernie większa i bardziej widoczna niż wsparcie udzielane innym ofiarom współczesnych wojen

[465] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, wyd. cyt., s. 131.
[466] M. Kwiek, *Richarda Rorty’ego postmodenristyczny świat ironii*, wyd. cyt., s. 64.
[467] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, wyd. cyt., s. 103.
[468] Jak wskazuje Kearney – tym właśnie, a więc zasięgiem, różni się solidarność (gościnność) ludzka od boskiej. Ta pierwsza jest ograniczona, ta druga bezgraniczna. Kategorie ogólne, jak „wszyscy ludzie” nie mają sensu dla człowieka, ale dla Boga już tak – por. R. Kearney, *Anatheism*, wyd. cyt., s. 48.
[469] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, wyd. cyt., s. 257.
[470] Delsol zauważa, że absolutyzacja poszerzania kręgu „my” tak, aby włączyć weń całą ludzkość wiąże się z wieloma problemami, których symptomy są już widoczne w świecie Zachodu. Chodzi przede wszystkim o brak poczucia jednostkowości i zanik małych zbiorowości odznaczających się własną tożsamością, a także o „niemoralność” stawiania swojej zbiorowości ponad inną – por. Ch. Delsol, *Zmierzch uniwersalności*, wyd. cyt., s. 33. Rorty zdaje sobie z tego sprawę i dlatego zwraca uwagę na lokalność „my”.

(podobnie oczywiście inne narody skłaniają się bardziej ku pomocy swoim sąsiadom niż państwom znaczenie od nich oddalonym). Przykład ten dobrze pokazuje to, że nawet bliskość geograficzna sprzyjająca większemu ulokalnieniu grupy solidarności ma większą praktyczną „moc”[471]. Wydaje się ponadto, że im więcej wspólnych określeń jesteśmy w stanie znaleźć, tym również zwiększa się poziom solidarności tzn. Polak może powiedzieć o sobie i Ukraińcu nie tylko „my-ludzie”, ale „my-sąsiedzi”, „my-chrześcijanie”[472], „my-którzy mamy wspólną historię”[473] itd. „Nasze poczucie solidarności jest silniejsze, kiedy tych, wobec których okazujemy solidarność, uznaje się za ‘jednych z nas’, przy czym ‘nas’ oznacza tu grupę węższą i bardziej lokalną aniżeli gatunek ludzki. To dlatego stwierdzenie ‘ponieważ jest ona istotą ludzką’ stanowi słabe, nieprzekonujące wyjaśnienie wielkodusznego postępowania”[474].

Zadaniem, które Rorty stawia przed współczesnymi ludźmi jest poszerzanie granic sfery „my” i zmniejszanie grupy, którą określamy mianem „oni”, czyli stawanie się solidarnymi z coraz większą liczbą osób[475]. Prowadzić do tego może m.in. rozpoznanie przygodności sytuacji, w którą zostaliśmy wrzuceni. To bowiem, kogo uznajemy za „my” zależy w dużej mierze od tego, gdzie się urodziliśmy, gdzie żyjemy, czym się zajmujemy, z kim przebywamy itd. Nie są to jednak rzeczy istotne, a zdanie sobie z tego sprawy umożliwia nam rozszerzanie liczby desygnatów zaimka „my”[476]. „Zgodnie z poglądem, który proponuję, istnieje coś takiego jak postęp moralny i w istocie zmierza on w kierunku większej ludzkiej solidarności. Lecz solidarności tej nie uznaje się w nim za rozpoznanie jakiejś rdzennej jaźni, istoty człowieczeństwa obecnej we wszystkich istnieniach ludzkich. Uważa się ją raczej za zdolność

[471] Oczywiście można przyjąć również nieco mniej optymistyczną perspektywę, wedle której pomoc niesiona sąsiadom jest w istocie wyrazem egoizmu danego narodu. Pozostając przy przykładzie wojny w Ukrainie, pomoc niesiona Ukraińcom przez Polaków byłaby motywowana tym, że nie chcemy, aby Rosjanie wkroczyli do Polski a nie tyle tym, że chcemy pomóc Ukraińcom. Bliskość geograficzna czy duchowa nie sprawia w związku z tym, że zwiększa się poczucie solidarności, ale po prostu to, co bliskie ma większy wpływ na to, wobec czego jest bliskim.

[472] Jeszcze większe poczucie solidarności można by wzbudzić, gdyby można było powiedzieć „my-rzymscy katolicy”, co jednak jest niemożliwe w odniesieniu ani do naszych wschodnich, ani zachodnich sąsiadów – ci pierwsi zdominowani są przez prawosławie, ci drudzy zaś pozostają pod silnym wpływem protestantyzmu.

[473] Mimo że wspólna historia Polski i Ukrainy często jawi się w negatywnych barwach, to jednak w ogóle jakąś wspólną historię mamy, co niezależnie od jej oceny już samo w sobie jest czynnikiem w pewien sposób zbliżającym oba narody.

[474] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, wyd. cyt., s. 258.

[475] Jeśli zaś chodzi o samo rozumienie solidarności, to należy stwierdzić, że „solidarności nie można odkryć (nie czeka ona w ukryciu gotowa na swe ujawnienie), lecz trzeba ją raczej stworzyć. W tej sytuacji, przez analogię do Isaiaha Berlina rozróżnienia wolności negatywnej (wolności od) i wolności pozytywnej (wolności do), można by – jak sądzę – Rortiańską koncepcję solidarności określić mianem solidarności negatywnej, solidarności budowanej na bazie unikania czegoś (bólu i poniżenia), nie zaś dążenia do jakichś założonych z góry wartości i celów” – A. Szahaj, *Ironia i miłość*, wyd. cyt., s. 93.

[476] Na marginesie można wspomnieć, że „my” może być również – inaczej niż proponuje Rorty – rozumiane jako wykluczające i opresyjne. Zawsze przywołuje bowiem „ich” czy „was”, którzy nie należą do grupy i określa się również negatywnie jako nie-oni – por. B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 119.

do postrzegania coraz większej liczby dawnych różnic (plemiennych, religijnych, rasowych, obyczajowych i tym podobnych) jako nieistotnych w porównaniu z podobieństwami, gdy chodzi o cierpienie i upokorzenie – zdolność do myślenia o ludziach zdecydowanie różniących się od nas jako o objętych zasięgiem 'my'"[477]. Co istotne, owo poszerzanie granic „my" nie jest motywowane chęcią ujednolicenia w postaci całkowitego zapoznania różnic, skutkującego stwierdzeniem „my-ludzie", ale raczej jest to podyktowane rozpoznaniem różnic między poszczególnymi istotami ludzkimi jako niewykluczających solidarności. Innymi słowy: rozszerzanie lokalności i „przekraczanie" etnocentryzmu nie ma odbywać się na zasadzie asymilacji (np. uznamy cię za jednego z nas, gdy przyjmiesz chrzest albo uzyskasz obywatelstwo), ale na zasadzie uznania różnicy bez chęci jej zniwelowania (tj. jesteś inny, ale cierpisz)[478] i zarazem bez wytwarzania tego, co Sloterdijk określa mianem „masy", a co oznacza „odróżniać się, ale tak, by nie robiło to różnicy"[479]. Poszerzanie granic „my" jest zatem procesem pluralizacji sfery „my", włączania w nią coraz większej liczby różnych lokalności typu „my-bydgoszczanie", „my-katolicy" itd. z zachowaniem różnicy jako znaczącej.

Koncepcja Rorty'ego jest więc nie tylko zdaniem sprawy ze współczesnej pluralizacji, lecz również jej dowartościowaniem. W epistemologii przejawia się to w próbie odejścia od pojęcia prawdy rozpatrywanego jako pojęcie ujednolicające i w istocie sztuczne oraz w dowartościowaniu wielości słowników opisujących rzeczywistość nie w sposób adekwatny, ale taki, dzięki któremu można podtrzymywać dialog. Epistemologia Rorty'ego jest jednak, jak się wydaje, intelektualnie wtórna wobec etyki[480], a konkretnie wobec przekonania o konieczności uwrażliwienia się na cierpienie innych. To właśnie na obszarze filozofii praktycznej w pełni uwidacznia się pluralizm poprzez projekt etyki redeskrypcji (tworzenia nowych słowników) oraz postulat poszerzania sfery solidarności. Pluralizm obecny w myśli Rorty'ego dotyczy

[477] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, wyd. cyt., s. 259.

[478] Nieco inne akcenty w tym względzie kładzie Szahaj, mówiąc, że „o ile nieuchronnym punktem wyjścia w kontakcie z obcą kulturą (szerzej – obcą konfiguracją przekonań, jako że dla Rorty'ego nie ma różnicy między konfrontacją odmiennych kultur a konfrontacją odmiennych zespołów przekonań w obrębie tej samej kultury) jest nasz punkt widzenia, o tyle punktem dojścia czy też celem jest taka jego modyfikacja, która pozwoliłaby na przyswojenie obcego punktu widzenia i uczynienie go cząstką naszego własnego. W tym procesie rozszerzania zakresu osób, o których bylibyśmy skłonni powiedzieć 'my', nasze przekonania ulegają stopniowej przemianie" – A. Szahaj, *Ironia i miłość*, wyd. cyt., s. 32. Wedle Szahaja zatem chodziłoby właśnie o asymilację poglądów innego, choć nie nagłą. W przeciwieństwie do tego jednak twierdzimy, że całkowita asymilacja nie jest konieczna (a wręcz jest niepożądana), aby włączyć kogoś w zakres „my".

[479] P. Sloterdijk, *Pogarda mas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012, s. 142.

[480] Tak też wydaje się twierdzić np. Umerle – por. T. Umerle, *Dyskurs postmetafizyczny (post-filozoficzny) Richarda Rorty'ego wobec problemu zaangażowania społeczno-politycznego*, w: „Ogrody Nauk i Sztuk" nr 1, 2011, s. 40.

również kwestii religii[481]. Widoczne jest to w szczególności w zagadnieniach związanych z tolerancją czy sekularyzacją, co jednak poruszymy w rozdziale trzecim.

2.2.3. Polimityczność – pluralizm w filozofii Odo Marquarda

Ustępujący filozoficzną popularnością Vattimo i Rorty'emu przedstawiciel szkoły Joachima Rittera Odo Marquard[482] rozwija myśl w pełni wpisującą się w temat postmetafizycznej wielości. W porównaniu do badaczy omawianych w poprzednich częściach, niemiecki filozof jest zarazem bliższy hermeneutyce Gadamerowskiej, jak i mniej radykalny, a jego myśl mogłaby być scharakteryzowana takimi określeniami jak: sceptycyzm i konserwatyzm w miejsce relatywizmu. Mimo że Marquard podejmuje zagadnienia epistemologiczne podobnie jak czynią to Vattimo i Rorty, to problem poznania sytuuje raczej w kontekście mitu i historii niż prawdy, co otwiera zupełnie nowe możliwości interpretacyjne. W koncepcji niemieckiego myśliciela poprzez kwestie sceptycyzmu, hermeneutyki, skończoności i dialogu widoczny jest również etyczny rys filozofii postmetafizycznej, któremu poświęcona była pierwsza część niniejszego rozdziału. Ukazując więc pluralizm w filozofii Marquarda skupimy się na problemach mitu i historii w kontekście pluralistycznej epistemologii, aby następnie wskazać na jej praktyczne umocowanie.

Używając nomenklatury filozofii postmetafizycznej można powiedzieć, że Marquarda namysł nad kwestią historii to przede wszystkim namysł nad metanarracją i jej problematycznością. Niemiecki filozof nie stosuje jednak takiej pojęciowości i zamiast tego mówi o historii uniwersalnej rozumianej jako historia „która jest uniwersalna, ponieważ wszystkie historie obraca w jedną, jedną jedyną historię postępu i doskonalenia się ludzkości"[483]. Celem tego postępu miałoby być osiągnięcie pełni wolności przez rodzaj ludzki[484]. Refleksja nad historią uniwersalną bardzo szybko przerodziła się w myślenie rewolucyjne typu marksistowskiego, gdzie rozpoznawszy bieg dziejów trzeba tym dziejom

---

[481] Ogólne nastawienie Rorty'ego do religii – jako czynne zwalczanie jej zastanej postaci – opisuje np. Buksiński – por. T. Buksiński, *Sfery publiczne i religie*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2011, s. 171-189. Z drugiej jednak strony Gużyński prezentuje filozofię Rorty'ego w całości jako quasireligijną i romantyczną koncepcję na kształt religii obywatelskiej, zorientowanej wokół demokracji – por. J. Gużyński, *Amerykańska religia obywatelska Richarda Rorty'ego*, w: „Diametros" nr 56, 2018.

[482] Niektórzy wskazują, że zamiast "szkoły" wypadałoby raczej mówić o „kręgu" Rittera, ze względu na brak jasno określonego programu – por. J. Kloc-Konkołowicz, *Polimityczność i sceptycyzm w filozofii Odo Marquarda*, w: „Principia" nr 24-25, 1999, s. 93. Wielu badaczy wskazuje także na pewne trudności z klasyfikacją myśli Marquarda. Czy jest to myśl postmodernistyczna? Czy może sceptyczna? Czy hermeneutyczna? – por. np. J. Babiński, *Motywy teodycealne w refleksji filozoficznej Odo Marquarda*, w: „Warszawskie studia teologiczne" nr 14, 2001, s. 225.

[483] O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, wyd. cyt., s. 57.

[484] Por. tamże, s. 56.

dopomóc i przyspieszyć (albo pójść na skróty) realizację ostatecznego celu postępu. Historia pokazuje jednak, że owa chęć pomocy prowadziła do przemocy na wielką skalę – i to nie tylko w przypadku marksizmu, ale również np. rewolucji francuskiej[485].

Drugą przesłanką ku porzuceniu myślenia w kategoriach historii uniwersalnej jest to, że – jak twierdzi Marquard – przeczy ono doświadczeniu dziejów, które wyraża się w tym, iż „nawet jeśli zmiany historyczne w długoterminowej perspektywie ciążą rzeczywiście ku uniwersalności, historia (siłą bezwładu) trzyma się ciągle tego, co nie jest uniwersalne – rozmaitych szczególności – i to usilniej niż mniema historia uniwersalna; nie jest to – jak myślę – niczym złym. Ze śmiertelności wynika inercyjność wobec przemian, a inercja wobec przemian sprzyja rozmaitości; bez tej rozmaitości nie potrafilibyśmy żyć"[486]. To bowiem dzięki niej dopiero możliwa jest wolność[487]. Innymi słowy: w ramach „wielkiej" historii uniwersalnej nie jest możliwe osiągnięcie celu, jakim jest wolność. Jest to możliwe dopiero, gdy poprzez dystans i zwątpienie dowartościowany zostanie pluralizm „małych" historii[488]. Dlatego – jak pisze Marquard – „może istnieć nie tylko jedna jedyna historia, ale musi ich być wiele. Ważniejsza niż historia uniwersalna jest sprzyjająca rozmaitości replika na nią: czyli […] historia multiwersalna, uprawiana naukowo forma polimityczności"[489]. To ostatnie, wspominane już w poprzednim rozdziale, pojęcie prowadzi nas wprost do problematyki mitu, który u Marquarda funkcjonuje w szerokim znaczeniu jako „po prostu historia, ale nie historia w sensie dziejowego procesu lub nauki o nim, lecz historia jako opowieść, gadanina, baśń – każdy rodzaj narracji"[490].

Jak się wydaje, walka z mitem osiągnęła swój szczyt w oświeceniu, które realizowało proces demitologizacji mający za zadanie uwolnić nas od pozoru, od tego, co nieracjonalne i niemające należytego uprawomocnienia, a pozostawić jedynie prawdę[491]. Marquard jednak

---

[485] Por. J. Kloc-Konkołowicz, *Polimityczność i sceptycyzm w filozofii Odo Marquarda*, wyd. cyt., s. 103.
[486] O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, wyd. cyt., s. 72.
[487] Por. J. Babiński, *Wolność w ujęciu Odo Marquarda*, w: „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" nr 16, 2011, s. 8. Z zagadnieniem wolności u Marquarda silnie związana jest refleksja nad kwestią teodycei. Chodzi bowiem o pytanie, w jaki sposób wolność wiąże się z odpowiedzialnością za zło. Marquard historycznie ukazuje zmieniające się podejście do problemu zła i jego mnogie implikacje. Nie podejmujemy szerzej tego problemu ze względu na to, że problem teodycei nie wydaje się mieć aż tak istotnego znaczenia dla kwestii pluralizmu. Więcej pisze na ten temat Babiński – por. J. Babiński, *Motywy teodycealne w refleksji filozoficznej Odo Marquarda*, wyd. cyt.; por. także: O. Marquard, *Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien*, Reclam, Stuttgart 2007, s. 113-114.
[488] Por. J. Kloc-Konkołowicz, *Polimityczność i sceptycyzm w filozofii Odo Marquarda*, wyd. cyt., s. 102.
[489] O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, wyd. cyt., s. 74.
[490] J. Kloc-Konkołowicz, *Polimityczność i sceptycyzm w filozofii Odo Marquarda*, wyd. cyt., s. 101. O problemach w zdefiniowaniu mitu pisze szeroko Klemczak – por. S. Klemczak, *Szaleństwo prób definiowania mitu*, w: „Studia Religiologica" z. 38, 2005.
[491] Por. Adorno, Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, s. 21-22.

zwraca uwagę, że proces demitologizacji sam jest pewnym mitem[492] tzn., że starając się odejść od mitów popadnięto w inny mit – mit świata bez mitów. „Mity są historiami. Kto więc zatem chce pożegnać się z mitem, musi pożegnać się z historiami, to zaś możliwe nie jest […]"[493] ze względu na to, dodajmy, że człowiek uwikłany jest w historie i nie jest w stanie od nich uciec[494]. Innymi słowy: nie jest w stanie całkowicie zdystansować się od historii, które opowiada i w których wyrasta. „[…] Każda demitologizacja jest procesem dobrze kompensowanym: im więcej mitów człowiek z siebie ściąga, tym więcej ma ich na sobie"[495] – pisze Marquard. Czy można więc znów – zarzut ten podnoszony był w przypadku Vattima i Rorty'ego – mówić o całkowitej niewspółmierności historii (mitów) w obliczu braku niezależnego kryterium oceny ich prawdziwości? Wydaje się, że niekoniecznie, ponieważ co prawda nie istnieje kryterium epistemiczne, lecz można wskazać na kryterium etyczne[496]. Niektóre mity są bowiem – jak pisze Marquard – „strawne", bezpieczne a inne „trujące", niebezpieczne. „Niebezpieczny jest zawsze monomit, i co najmniej on: nie są natomiast niebezpieczne polimity. Trzeba mieć możność posiadania wielu mitów – wielu historii: od tego wszystko zależy; kto – wespół z innymi ludźmi – ma i mieć może tylko jeden mit – tylko jedną jedyną historię – ten źle na tym wychodzi. Stąd wniosek: strawna jest polimityczność, szkodliwa jest monomityczność"[497].

Czym dokładnie są polimityczność i monomityczność? Wydaje się, że monomityczność można do pewnego stopnia utożsamić z metanarracją albo z opisywaną wcześniej historią uniwersalną. Monomitem jest bowiem np. mit postępu i emancypacji produkowany przez filozofię dziejów[498]. Jest to zarazem pewna wizja historii uniwersalnej dążącej do zrealizowania pełni ludzkiej wolności oraz metanarracja dotycząca wszystkich ludzi

---

[492] Por. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 94. Podobnie opisuje dziejowe transformacje również Blumenberg, który jednak zwraca uwagę, że ów ruch „od mitu do logosu" nie jest jednokierunkowy, ale dialektyczny i w istocie w historii wciąż następują przejścia od jednego do drugiego i z powrotem – por. H. Blumenberg, *Praca nad mitem*, tłum. M. Herer, Z. Zwoliński, K. Najadek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.

[493] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 96.

[494] Dobrze wyraża to Kołakowski, mówiąc, że „Filozoficzna rezygnacja z epistemologii klasycznej jest rezygnacją na rzecz mitu, którego nieobecności w naszej kulturze niepodobna sobie wyobrazić" – L. Kołakowski, *Obecność mitu*, wyd. cyt., s. 35.

[495] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 99.

[496] O Marquarda krytyce relatywizmu pisze również Czerniak, wskazując na jeszcze inne argumenty (prócz etycznego) przeciwko dowolności. Używa w tym celu metafory marynistycznej, mówiąc „brak kotwicy i steru nie oznacza, że wszystkie statki będą tak samo dryfowały po oceanie. Zależy to jeszcze od budowy statku i wielu innych zewnętrznych okoliczności przypadkowych" – S. Czerniak, „Stanowisko filozoficzne Odo Marquarda. Próba komentarza z antropologiczną pointą", w: tegoż, *Lorenz, Plessner, Habermas. Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*, Wydawnictwo Rolewski, Lubicz 2002, s. 125. Podobnie człowiek posiada swoją „budowę", wewnętrzną konstytucję naznaczoną wychowaniem, kulturą itp.. Te determinanty sprawiają, że całkowita dowolność jest niemożliwa.

[497] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 102.

[498] Por. tamże, s. 103; Por. O. Marquard, *Aesthetica i anaesthetica. Rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007, s. 15.

wszystkich czasów, którzy uczestniczą w historii. Tak jak Lyotard, Marquard zwraca uwagę na niebezpieczeństwo monomitu, który wszystko chce sprowadzić do siebie samego i wszystko zagarnąć pod swoje pojęcia[499]. Monomit nie toleruje „żadnych historii oprócz tej jednej jedynej emancypacyjnej historii powszechnej. Tutaj okazuje się, że wprawdzie nie można mitów – wielu historii – odrzucić, ale można je dzięki zapanowaniu mitu monopolistycznego scentralizować i przez to odpluralizować"[500]. Unifikacja dokonywana za pomocą monomitu budzi zaś wątpliwości ze względu na przemoc, która może wiązać się z uznaniem tylko jednej historii za prawomocną.

Odpowiedzią na monomit jest polimityczność, czyli dowartościowanie wielu nieabsolutnych historii[501]. Można od razu zauważyć pewną paralelę między koncepcją Marquarda a refleksjami Vattima oraz Rorty'ego. Otóż tak jak niemiecki filozof postuluje zwrócenie się ku wielości narracji, opowieści, historii czy mitów, tak Vattimo proponuje pluralizację nieostatecznych interpretacji, a Rorty mnożenie przygodnych słowników. Rozwiązanie problemu niebezpieczeństwa związanego z absolutną jednością upatrują więc wszyscy trzej filozofowie w kontyngentnym pluralizmie[502]. Marquard ukazuje to również w kontekście filozofii jako takiej: filozofia bowiem łącząca się z monomitem co najmniej od Platona do oświecenia powinna z jednej strony porzucić swoje ujednolicające dążenia, z drugiej zwrócić ku pluralizmowi i uznać własną przygodność. „Smutną nauką jest każda filozofia, która nie potrafi o tej samej rzeczy pomyśleć raz tego, raz czego innego i skłaniać do dalszego myślenia. […] filozofia musi ponownie mieć możność opowiadania, płacąc za to – oczywiście – swoją cenę: uznaniem i tolerowaniem własnej kontyngencji"[503]. Zadaniem filozofii jest więc wedle Marquarda raczej opowiadanie, które skłania do myślenia, a nie odkrycie absolutnej prawdy.

Najlepiej to nowe „powołanie" filozofii wyraża się w hermeneutyce, która wobec monomitu i ujednolicania stawia pytanie: „czy nie można jednak jeszcze inaczej interpretować

---

[499] Instruktywnego porównania myśli Marquarda i Lyotarda dostarcza Czerniak – por. S. Czerniak, „Czy Odo Marquard jest filozofem postmodernistycznym", w: tegoż, *Lorenz, Plessner, Habermas. Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*, Wydawnictwo Rolewski, Lubicz 2002, s. 109, 119-120.

[500] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 103.

[501] Por. A. Mickiewicz, *Skrzypek wielu dachów. Ponowoczesna hermeneutyka Odo Marquarda wobec zagadnienia pluralizmu*, w: „Cywilizacja i Polityka" nr 17, 2019, s. 252. W tym kontekście Kołakowski zwraca uwagę na to, że mit, aby nie stał się niebezpieczny, musi być cały czas kontestowany, trzeba zachować wobec niego umiarkowany sceptycyzm – por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, wyd. cyt., s. 157. Natomiast Klemczak, za Blumenbergiem, wskazuje, że mit jako taki osłabia „wielkie siły" i działa pluralizująco – por. S. Klemczak, *Szaleństwo prób zdefiniowania mitu*, wyd. cyt., s. 52

[502] Kleśta-Nawrocki zwraca uwagę na podobieństwo między podejściem „liberalnej ironistki" Rorty'ego a nastawieniem sceptycznym postulowanym przez Marquarda – por. R. Kleśta-Nawrocki, *Filozofia postmodernistyczna jako ideowy fundament procesów demokratyzacji*, wyd. cyt., s. 106.

[503] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 118.

tej księgi i tej historii – a jeśli to nie wystarczy – jeszcze inaczej i znów inaczej? Pozbawia ono [to pytanie – A. T.] ostrości – potencjalnie śmiertelne – kontrowersje interpretacyjne, zmieniając rozumienie uparcie jednoznaczne w rozumienie interpretujące i reinterpretujące oraz odkrywa: że książki mają nie tylko jedną wykładnię i że istnieje nie tylko jedna książka: oraz: że historie mają nie tylko jedną wykładnię i że istnieje nie tylko jedna historia"[504]. Poprzez uznanie nieostateczności interpretacji hermeneutyka działa pluralizująco, a tym samym „zabezpieczająco"[505]. Rozbija bowiem jednolitość rozumienia, którą znaleźć można w wielu koncepcjach filozoficznych, a także w religii i wprowadza propozycję alternatywnego interpretowania nie tylko tekstów, ale także samych fenomenów. A więc, jak pisze Kloc-Konkołowicz: „wieloznaczność, możliwość wielorakich interpretacji jest cnotą nauk humanistycznych – wiele się natrudzono by usunąć z nich pierwotną jednoznaczność"[506]. Można również za Kleśta-Nawrockim stwierdzić, że „hermeneutyka uhistorycznia, co umożliwia ucieczkę od rozwiązań absolutnych"[507]. Hermeneutyka u Marquarda nabiera zatem szerszego znaczenia, które wykracza poza określenie jej jako sztuki interpretacji bądź teorii rozumienia i przyjmuje postać pewnego „zdarzenia" traktowanego zarazem jako wyraz współczesnego pluralistycznego nastawienia, jak i jako czynnik pluralizujący sam w sobie, wpisujący się przy tym w ogół nauk humanistycznych[508], które na czele z hermeneutyką są rozpatrywane jako może nie tyle gwarantujące, co przynajmniej umożliwiające wolność. „Wolność polega nie na tym, by 'monomitycznie' mieć tylko jedną jedyną historię, ale na tym, by 'polimitycznie', mieć ich wiele dzięki podziałowi także tych władz, którymi są historie. A przy tym należy – co się tyczy tej rozmaitości i złożoności – w razie potrzeby przyjść im z pomocą, i to – a przynajmniej także to – nazywa się hermeneutyką"[509].

Powyżej opisane rozumienie hermeneutyki można określić mianem hermeneutyki pluralizującej lub hermeneutyki w ścisłym sensie. W przeciwieństwie do niej znajduje się zaś hermeneutyka syngularyzująca powiązana przede wszystkim z religią, ze względu na to, że stara się ona określić jedną jedyną obowiązującą wykładnię Pisma[510]. Pomysłów na to, czym

---

[504] O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, wyd. cyt., s. 112.
[505] Por. K. Szkaradnik, *Człowiek w imperium czasu, sens w imperium znaków. Hermeneutyka a tekst historii*, w: „Analiza i Egzystencja" nr 34, 2016, s. 93.
[506] J. Kloc-Konkołowicz, *Polimityczność i sceptycyzm w filozofii Odo Marquarda*, wyd. cyt., s. 100.
[507] R. Kleśta-Nawrocki, *Filozofia postmodernistyczna jako ideowy fundament procesów demokratyzacji*, wyd. cyt., s. 105.
[508] O roli nauk humanistycznych i ich kompensacyjnej funkcji m.in. w kontekście myśli Marquarda piszą Nowak oraz Czerniak – por. W. Nowak, *Humanistyka jako kompensacja przyspieszenia cywilizacyjnego*, w: Wschodni Rocznik Humanistyczny" nr 1, 2019, s. 94-96; S. Czerniak, „Czy Odo Marquard jest filozofem postmodernistycznym", wyd. cyt., s. 112.
[509] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 21.
[510] Por. J. Kloc-Konkołowicz, *Polimityczność i sceptycyzm w filozofii Odo Marquarda*, wyd,. cyt., s. 103.

ma być ortodoksja a czym herezja było jednak wiele, dlatego zaczęły tworzyć się konflikty dotyczące rozumienia świętej księgi i tak dochodziło i dochodzi do „hermeneutycznych wojen domowych" – jak określa to Marquard[511]. Są to spory – spory, dodajmy, często znacząco wykraczające poza ramy dyskusji akademickiej – o interpretację występujące np. między katolikami a protestantami. „Ścierały się tam dwie hermeneutyki syngularyzujące, obydwie bowiem dążyły do jedynie słusznej i doniosłej dla zbawienia wykładni absolutnego tekstu: Pisma Świętego"[512]. W obliczu hermeneutycznych wojen domowych i związanej z nimi przemocy hermeneutyka, twierdzi Marquard, pluralizuje się poprzez rozpoznanie przygodności, uznanie, że zarówno tekst, jak i czytelnik nie są absolutni. Proces ten nie jest, jak się wydaje, czysto przypadkowy, ale raczej wynika z samej „natury" hermeneutyki jako sztuki interpretacji, w którą wielość jest immanentnie wpisana. Hermeneutyką dzisiejszej rzeczywistości jest więc hermeneutyka pluralizująca (postmetafizyka) a nie syngularyzująca (metafizyka).

Z tymi dwiema wariacjami hermeneutyki wiążą się rozważane przez Marquarda dwa pojęcia rozumu – ekskluzywnego i inkluzywnego. „Rozum tradycji zachodniej – i chyba coraz to bardziej radykalnie – wyłączał i wyłącza; był i jest nadal rozumem ekskluzywnym"[513] związanym z syngularyzującą hermeneutyką. Niemiecki filozof pokazuje jak to, co rozumne w dziejach określane jest przez to, co nierozumne, irracjonalne, czyli przez to, co wyłączone poza obręb rozumu. W historii filozofii można dostrzec np. że to, co poza rozumem jest tym, co przygodne, relatywne, nietrwałe, nieuniwersalne, co jest nicością, niebytem, skończonością czy zmiennością. Poprzez to, co wyłączone określa się to, co rozumne.

W opozycji znajduje się rozum inkluzywny powiązany z hermeneutyką pluralizującą. Rozum ten włącza wszystko to, co pozornie rozumności się wymyka, co wydaje się nieistotne i filozoficznie niepłodne[514]. Paradoksalnie więc roszczenie do uniwersalności jest większe w przypadku rozumu inkluzywnego niż ekskluzywnego. Mowa tu o paradoksie, ponieważ rozum ekskluzywny to rozum tradycji metafizycznej, która – jak już wielokrotnie wspominaliśmy – chce objąć wszystko w swych pojęciach i wszystko wyjaśnić, doprowadzić do jednego ujęcia. Wydaje się, że ten pozór paradoksalności wynika z pewnego założenia obecnego u Marquarda dotyczącego tego, że świat, który ma zostać „objęty" rozumem jest wewnętrznie wieloraki, a więc chcąc ująć go w całości należy raczej włączać niż wyłączać heterogeniczne wobec rozumu

[511] Por. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 142.
[512] Tamże, s. 137.
[513] O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, wyd. cyt., s. 37.
[514] Por. S. Czerniak, „Stanowisko filozoficzne Odo Marquarda. Próba komentarza z antropologiczną pointą", wyd. cyt., s. 133.

elementy. Stąd właśnie uniwersalność przynależy raczej rozumowi inkluzywnemu niż ekskluzywnemu. Stąd też „rozumność rozumu uwidacznia się lepiej w rozumie inkluzywnym niż w ekskluzywnym”[515]. Ten pierwszy rodzaj rozumu przynależy hermeneutyce w ścisłym sensie. „Tak więc inkluzywny rozum – jako reakcja graniczna, jako stosunek do tego, co nie pasuje do reszty – nie jest bynajmniej czczym wymysłem i nie jest też pustym programem; jest on żywo (także w sposób zinstytucjonalizowany) obecny: co najmniej jako rozum hermeneutyczny – gdyż interpretowanie oznacza przecież poszukiwanie reszty, do której pasuje coś, co (jeszcze) do niej nie pasuje”[516].

Rozum inkluzywny obecny w hermeneutyce pluralizujacej jest rozumem nowoczesnym, który opiera się na uznaniu skończoności i wielości. Rozum ekskluzywny przynależny tradycji metafizycznej natomiast ze względu na zawarty w nim absolutyzm nieustannie wymaga legitymizacji. Można powiedzieć, że oba rodzaje rozumu odróżnia nastawienie epistemiczne – rozum inkluzywny charakteryzuje się minimalizmem epistemicznym, a ekskluzywny maksymalizmem. Innymi słowy: rozum ekskluzywny wymaga podania absolutnej racji dla przyjęcia jakiegokolwiek przekonania czy interpretacji[517], podczas gdy rozum inkluzywny opiera się na tradycji, a podanie racji (i to nie w sensie absolutnym) rezerwuje przede wszystkim dla tego, który chce coś zmieniać[518]. „Obowiązek legitymizacji spoczywa na tym, kto się jej domaga. Dopóki nie spełni on tego obowiązku, normy zachowują nieuchronnie ważność jako utarte praktyki”[519]. Rozum inkluzywny działa więc na zasadzie zaufania czy „domniemania niewinności” – dopóki nie udowodni się, nie poda racji za zmianą obowiązuje to, co dotychczas. Zakładając, że rzeczywistość jest wieloraka i że – hermeneutycznie – istnieje pluralizm interpretacyjny, próby ujednolicania nie są w mocy, dopóki nie poda się racji ich przeprowadzenia. Historycznie natomiast racje te upadały przez wzgląd na praktyczne skutki ujmowania dziejów w kategoriach historii uniwersalnej.

Dlaczego jednak przyjmować tezę Marquarda, że obowiązek uzasadnienia spoczywa na tym, który postuluje zmianę zastanego stanu rzeczy? Dlaczego trzymać się proponowanego przez niemieckiego filozofa konserwatyzmu (jako zachowania tego, co zastane)[520]? Otóż powodem, racją przemawiającą na korzyść poglądu niemieckiego filozofa jest przede

[515] O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, wyd. cyt., s. 38.
[516] Tamże, s. 54.
[517] Marquard nazywa to trybunalizacją – por. O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, wyd. cyt., s. 8.
[518] Por. A. Mickiewicz, *Skrzypek wielu dachów*, wyd. cyt., s. 249.
[519] O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, wyd. cyt., s. 60.
[520] Por. S. Czerniak, „Stanowisko filozoficzne Odo Marquarda. Próba komentarza z antropologiczną pointą”, wyd. cyt., s. 129.

wszystkim ludzka skończoność[521]. „Życie jest krótkie, nie mamy warunków, tj. czasu, by wszystko zakwestionować i w obliczu możliwych alternatyw sprawdzać prawomocność wszystkiego i pod każdym względem. Tam wszakże, gdzie można znakiem zapytania opatrywać i sprawdzać tylko niewiele, należy uzasadnić, dlaczego właśnie to za sprawą tej określonej alternatywy: uzasadniać należy kwestionowanie. Istota skończona – o niewielkich możliwościach, mająca niewiele czasu – nie może uzasadnić wszelkiego bycia i tego, że coś jest i jakie ono jest, bądź wszelkich obowiązujących praw, lecz tylko przypadki nietypowe"[522]. Wymogi stawiane przez rozum ekskluzywny są niespełnialne i praktycznie niepożyteczne. Zamiast tego w odniesieniu do rozumu inkluzywnego i hermeneutyki postuluje się więc wyciągnięcie konsekwencji z ludzkiej skończoności i przygodności oraz akceptację obu[523]. „Skończony człowiek musi […] żyć bez pryncypialnego usprawiedliwienia […] musi istnieć kontyngentnie i z kontyngencji wyrastać"[524].

Ludzka skończoność z jednej oraz hermeneutyka z drugiej strony prowadzą razem do ogólnej kategorii, w którą można wpisać myśl Marquarda, a mianowicie do sceptycyzmu[525], co z kolei wiąże się z etycznym ugruntowaniem refleksji filozoficznej. Jak pisze niemiecki filozof: „absolut – to, co właśnie doskonałe i nadzwyczajne – nie leży w granicach ludzkich możliwości, ludzie bowiem są istotami skończonymi. Nie powinni kierować się w praktyce dewizą 'wszystko albo nic': To, co ludzkie, leży 'pomiędzy', prawda to połowa"[526]. W obliczu refleksji nad absolutem skończoność niejako „wymusza" nastawienie sceptyczne, wątpienie, które jednak nie jest wątpieniem absolutnym.

Jeśli chodzi zaś o hermeneutykę, to Marquard wysuwa mocną tezę, że „jądrem hermeneutyki jest sceptycyzm a aktualną formą sceptycyzmu jest hermeneutyka"[527]. O jaki jednak sceptycyzm tu chodzi[528]? Czy jest to sokratejska teza, że „wiem, że nic nie wiem", ogólne zaprzeczenie wiedzy czy może poddanie jej w wątpliwość? Marquard powołuje się na podział filozofów dokonany przez Sekstusa Empiryka, na podstawie którego można stwierdzić, że sceptycyzm niemieckiego filozofa i zarazem sceptycyzm hermeneutyki to sceptycyzm

---

[521] Por. S. Czerniak, „Czy Odo Marquard jest filozofem postmodernistycznym", wyd. cyt., s. 110.
[522] O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, wyd. cyt., s. 61.
[523] Por. J. Kloc-Konkołowicz, *Polimityczność i sceptycyzm w filozofii Odo Marquarda*, wyd. cyt., s. 99.
[524] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 20.
[525] Jak pisze Kloc-Konkołowicz: „hermeneutyka jako odpowiedź na ludzką śmiertelność (na owo 'bycie ku śmierci'), jako zdolność do wciąż nowych odczytań i interpretacji tradycji wiąże się u Marquarda nierozłącznie z jego pojęciem 'sceptycyzmu'" – J. Kloc-Konkołowicz, *Polimityczność i sceptycyzm w filozofii Odo Marquarda*, wyd. cyt., s. 96. Por. także: A. Mickiewicz, *Skrzypek wielu dachów*, wyd, cyt., s. 246.
[526] O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*,wyd. cyt., s. 3.
[527] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 120.
[528] Por. S. Czerniak, „Stanowisko filozoficzne Odo Marquarda. Próba komentarza z antropologiczną pointą", wyd. cyt., s. 127.

pirroński rozumiany jako środek między wiedzą i niewiedzą[529], sceptycyzm, któremu na podobieństwo platońskiego Erosa wydaje się, że coś wie, choć nie wie wszystkiego[530]. Tak samo sceptykami w ścisłym sensie nie są wedle Marquarda „ci, którzy z zasady nic nie wiedzą; oni nie znają jedynie nic pryncypialnego: sceptycyzm nie jest więc apoteozą bezradności, ale tylko rozstaniem z filozofią pierwszych zasad"[531]. W innym miejscu określa zaś sceptycyzm jako „poczucie podziału władz, w tym podziału tych władz, którymi są przekonania. Sceptykiem nie jest ktoś, kto – jako posiadacz skoncentrowanej bezradności – nie ma w ogóle żadnego stanowiska, ale zbyt wiele; Sceptykiem jest ten, kto wątpi, ponieważ ma kilka – przynajmniej, jak mówi słowo „wątpliwość" [*Zweifel*], dwie [*Zwei*] dusze w swojej piersi, kilka – co najmniej dwie – skłonności w swoim życiu, kilka – co najmniej dwie – historie w swojej rzeczywistości i reprezentuje kilka - co najmniej dwa - stanowiska, które neutralizują się nawzajem […]"[532]. Sceptycy to postmetafizycy, którzy nie popadają w relatywizm i nie głoszą całkowitej niewspółmierności opinii, ale starają się zachować „środek", „słabość" i interpretować nie roszcząc sobie zarazem prawa do absolutnej obowiązywalności głoszonych przez nich tez. Sceptykiem jednak trzeba być nie tylko ze względu na skończoność i nie tylko ze względu na to, że hermeneutyka jest filozofią wyrażającą aktualną kondycję ludzką. Sceptykiem jest się dziś przede wszystkim z pewnej ostrożności spowodowanej zawodem monomitem i jednością. Sceptyk to głosiciel pluralizmu.

Problematyka pluralizmu wyraźnie widoczna w refleksji Marquarda, podobnie jak w przypadku Vattima i Rorty'ego, łączy się z etyką. Niemiecki filozof ukazuje, jak niebezpieczne jest ujednolicanie na przykładzie wojen religijnych – „hermeneutycznych wojen domowych", na które odpowiedzią jest właśnie pluralizm niesiony przez hermeneutykę[533]. Wojny religijne i inne wojny, których stawką jest ujednolicenie interpretacji mimo swoich roszczeń nie prowadzą do uzyskania wolności dla którejś ze stron. Tak jak w przypadku refleksji nad historią uniwersalną, tak też w kontekście wojen hermeneutycznych należy stwierdzić, że wolność nie zostaje dzięki nim osiągnięta, a raczej zwiększa się niewola. Ujednolicanie zawsze bowiem prowadzi do zniewolenia nawet tych, którzy o tę jednolitość walczą. Pluralizm natomiast „daje efekt wolnościowy; podział władz otwiera bowiem indywidualne pola manewru dla

[529] Por. O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, wyd. cyt., s. 4.
[530] Por. Platon, „Uczta", w: tegoż, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1988, s. 103.
[531] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 18-19. Podobnie w kontekście religii mówi Kearney: „wiara oznacza wiedzę, że nie wie się nic absolutnego o absolutach" – R. Kearney, *Anatheism*, wyd. cyt., s. 170.
[532] O. Marquard, *Skepsis in der Moderne*, wyd, cyt., s. 51-52.
[533] Por. O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, wyd. cyt., s. 119.

wolności”[534]. „[…] przypadkowa rzeczywistość – przypadkowo – jest często taka lub też inna; obejmuje rzeczy różne: jest wielokształtna, wielobarwna. Ta różnorodność – właśnie ona – jest szansą ludzkiej wolności […]”[535]. Dobrego podsumowania swojej koncepcji dostarcza Marquard mówiąc: „nowoczesny świat to racjonalizacja plus pluralizacja. Tylko jedno i drugie łącznie sprawia, że można nań przystać. Sceptyk kładzie przy tym nacisk na pluralizację. Sceptycyzm bowiem to zmysł podziału władz, dzielenia wszelkiego jedynowładztwa na władze: od powątpiewania – podziału władzy przekonań – poprzez polityczny podział władz aż po podział tych jeszcze władz, którymi są historie. Chroni on każdego człowieka – dzięki za każdym razem innej rzeczywistości – przed jedynowładną ingerencją jednej jedynej rzeczywistości i przez to czyni go wolnym ku zawsze własnej indywidualności”[536]

Pluralizm, prócz porzucenia roszczeń do absolutności, można realizować również w dialogu – co postuluje Marquard. W kontraście do Habermasa oraz po części do Vattima, zastanawiając się nad celem dialogu, nie postuluje on konsensusu, racjonalnego porozumienia, ale tolerancyjną wymianę zdań, która spluralizuje poglądy dyskutantów[537]. „Komunikowanie natomiast, które pozwala nam żyć zwielokrotnionym życiem innych i w związku z tym więcej dostrzegać, musi korygować optykę uniwersalistyczną – która wskutek tego nie znika, ale staje się jedną pośród wielu – optyką pluralistyczną. Intencją decydującą jest wtedy nie to, by wszyscy uczestnicy wyszli z tego dyskursu jednakowi, ale to, by wyszli inni niż weszli. Łagodnie wiążące jest nie to, by się jednoczono, lecz by się poruszano: konsens jest mniej ważny niż pluralizacja życia”[538]. Pluralizacja z etycznego punktu widzenia jest najbardziej istotna, bo dzięki niej można uniknąć przemocy związanej z jednością. Konsensus zaś jest „narzędziem” jedności, narzędziem, które uzgadnia, czyli ujednolica wielość interpretacji. Ponadto porozumienie wyznacza koniec rozmowy, z góry przesądza o jej wyniku i niejako determinuje dyskutantów w postaci – często sztucznego – zmuszenia ich do zgody. Dialog oparty na idei konsensusu jest więc w pewien sposób uniwersalistyczny[539]. „Od tej uniwersalistycznej komunikacji różni się więc komunikacja multiwersalistyczna, komunikacja

---

[534] Tamże, s. 121. O roli politycznego podziału władz w kontekście wolności u Marquarda pisze Babiński – por. J. Babiński, *Wolność w ujęciu Odo Marquarda*, wyd. cyt., s. 14.
[535] O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, wyd. cyt., s. 138. W tym kontekście Babiński określa Marquarda koncepcję wolności jako koncepcję deterministyczno-pluralistyczną, która „unika wszelkich skrajności i prowadzi w konsekwencji do systematyczno-ewolucyjnej, otwartej, sceptycznej formuły myślenia o wolności” – J. Babiński, *Wolność w ujęciu Odo Marquarda*, wyd. cyt., s. 15.
[536] O. Marquard, *Aesthetica i anaesthetica*, wyd. cyt., s. 22.
[537] Por. J. Kloc-Konkołowicz, *Polimityczność i sceptycyzm w filozofii Odo Marquarda*, wyd. cyt., s. 104; S. Czerniak, „Czy Odo Marquard jest filozofem postmodernistycznym”, wyd. cyt., s. 113-114.
[538] O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, wyd. cyt., s. 123.
[539] S. Czerniak, „Stanowisko filozoficzne Odo Marquarda. Próba komentarza z antropologiczną pointą”, wyd. cyt., s. 128

nieskończonej rozmowy, która inności innego potrzebuje i ją chroni”[540]. Marquard postuluje właśnie taką niekończącą się wymianę opinii i perspektyw, nieustanną pluralizację wydarzającą się w dialogu. „Kto zaś pozwala ze sobą rozmawiać, być może nie będzie zabijać”[541]. Innymi słowy: zaangażowanie w dialog, który nie musi mieć na celu porozumienia prowadzić może do minimalizacji przemocy.

Podsumowując powyższe uwagi na temat koncepcji Marquarda, należy stwierdzić, że jawi się ona jako radykalnie pluralistyczna. Na obszarze epistemologii wielość przejawia się w krytyce pojęcia historii uniwersalnej – ze względu na to, że wiąże się ona z przemocą i przeczy doświadczeniu dziejów – i zarazem w dowartościowaniu historii multiwersalnej, czyli wielu przygodnych historii, które nie starają się opisać całego biegu dziejów. Rozróżnienie na dwa rodzaje myślenia o historii ma bezpośrednie przełożenie na ujęcie mitu jako monomityczności i polimityczności. Marquard proponuje odejście od monomitu (i historii uniwersalnej), który nie rozpoznaje samego siebie jako mitu ku polimityczności (i historii multiwersalnej), tj. ku mitom nieroszczącym sobie prawa do absolutnej obowiązywalności i zdającym sobie sprawę z własnej przygodności. Dążenie do zwielokrotnienia głosów wyznacza nowe „zadanie” filozofii, która ma pełnić funkcję pluralizującą. Wedle niemieckiego filozofa najlepiej funkcja ta realizuje się w hermeneutyce, która interpretując i reinterpretując nieustannie stawia pytanie o kolejne możliwe odczytania danego tekstu czy fenomenu. Marquard wyróżnia dwie postaci hermeneutyki – „właściwą” hermeneutykę pluralizującą oraz związaną z tradycją metafizyczną hermeneutykę syngularyzującą. Wskazuje, że dążące do ujednolicenia wykładni hermeneutyki syngularyzujące wchodzą ze sobą w konflikt, a w obliczu doświadczenia hermeneutycznych wojen domowych ujawnia się właściwe powołanie hermeneutyki, którym jest pluralizacja. Przywołanym dwóm rodzajom hermeneutyki przynależą dwa pojęcia rozumu – inkluzywne i ekskluzywne. W przeciwieństwie do rozumu ekskluzywnego, rozum inkluzywny nie określa się poprzez to, co wyłącza, lecz włącza w swoje ramy również takie interpretacje i przekonania, które nie zostały wystarczająco uprawomocnione. Obowiązek podania racji ma bowiem ten, który chce coś zmieniać. Za przyjęciem tej koncepcji świadczy fakt ludzkiej skończoności, który wraz z przywołanym ujęciem hermeneutyki łączy się ze sceptycyzmem rozumianym jako „droga środka” między absolutną wiedzą i niewiedzą. Wedle Marquarda dziś warto być sceptykiem przede wszystkim ze względu na pewnego rodzaju bezpieczeństwo, które wątpienie

[540] O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, wyd. cyt., s. 76.
[541] O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, wyd. cyt., s. 80. W podobnym duchu mówi Lévinas o uczeniu się jako o rozmowie bez przemocy, a także Blumenberg, gdy ukazuje retorykę jako zaniechanie przymusu, zerwanie z terrorem – por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 211; por. także: H. Blumenberg, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, tłum. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 107.

za sobą niesie. Związany ze sceptycyzmem pluralizm w filozofii niemieckiego myśliciela jest bowiem – podobnie jak w przypadku koncepcji Vattima i Rorty'ego – rozpatrywany jako remedium na przemoc związaną z ujednolicaniem, a realizuje się w pełni w dialogu, który nie ma – jak chciałby Habermas – na celu osiągnięcie konsensusu, ale wywołanie zmiany w dyskutantach poprzez zetknięcie się z wielością różnych perspektyw. U Marquarda zatem pluralizm motywowany jest etycznie jako chęć niepowodowania przemocy. Rozważania niemieckiego filozofa mają swoje zastosowanie również na obszarze religii, o czym po krótce wspomnieliśmy w kontekście hermeneutycznych wojen domowych, a co rozwiniemy w rozdziale trzecim.

2.2.4. Poróżnienie[542] – pluralizm w filozofii Jean-Françoisa Lyotarda

Na francuskim obszarze językowym przeciwko wielu formom ujednolicania występuje „ojciec" postmodernizmu Jean-François Lyotard, autor głośnej „Kondycji ponowoczesnej" oraz myśliciel, który na stałe wprowadził do języka filozoficznego pojęcie metanarracji[543]. To właśnie przede wszystkim przy okazji refleksji nad tą kategorią ujawnia się potrzeba pluralizmu. Metanarracje bowiem jako realizacje dążenia ujednolicającego zbyt często wiążą się z przemocą, co rozważa Lyotard na przykładzie nazizmu i komunizmu oraz za pomocą kategorii Auschwitz. Tak jak u Vattima, Rorty'ego i Marquarda etyczna motywacja widoczna jest często niewprost, tak u Lyotarda jest ona oczywista i wyrażana *expicite*. Pluralizm zaś stanowi właściwie jedyną możliwość ucieczki od totalitaryzmu i przemocy. Francuski filozof stara się dowartościować „małe opowieści" oraz, inne niż naukowe, formy wiedzy. Wskazuje, że nasze poznanie winno być rozpatrywane w kontekście wittgensteinowskich gier językowych, kuhnowskich paradygmatów czy foucaultowskich dyskursów, nie zaś jako pewna monolityczna struktura oparta na niezachwianym i uniwersalnym fundamencie. Lyotard wskazuje przy tym, że rozważania i refleksje umieszczone w obrębie danego horyzontu językowego są niewspółmierne i nieprzekładalne, są różne na tyle, że nie można ich ujednolicić kierując się jakimś metakryterium. Stąd istotne dla francuskiego filozofa pojęcie poróżnienia – sytuacji, w której dyskutanci mają różne poglądy i nie starają się ich ujednolicić, dojść do konsensusu, nie starają się jednak również całkowicie „przeforsować" tylko swojego poglądu.

[542] Istnieją dwa zwyczaje w tłumaczeniu pojęcia *le différend* – albo jako „poróżnienie" albo „zatarg". Dla obu przekładów można znaleźć dobre argumenty, ponieważ „poróżnienie" wpisuje się w ogólny rys części filozofii francuskiej i wiąże się wprost z kwestią różnicy, zaś „zatarg" w mocniejszy sposób akcentuje konfliktowość i nieusuwalność zderzenia dwóch rodzajów dyskursów – por. M. Wróblewski, *Zatarg Jeana-Françoisa Lyotarda, czyli o postmodernizmie raz jeszcze*, w: „Diametros" nr 24, 2010, s. 125.
[543] Por. K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, wyd. cyt., s. 23.

Kwestia dialogu, którego celem nie jest porozumienie, przybliża nas znów do etycznych źródeł refleksji postmetafizycznej, która formułuje postulat pluralizmu w odpowiedzi na problem przemocy powodowanej przez ujednolicanie. Ukazując wielość w filozofii Lyotarda wychodzimy więc od problematyki metanarracji, aby poprzez zagadnienie gier językowych znaleźć się na polu dyskusji i poróżnienia. Znów więc będziemy poruszać się od epistemologii do etyki.

Epoka ponowoczesna charakteryzuje się wedle Lyotarda przede wszystkim brakiem zaufania do wielkich opowieści uprawomocniających[544]. Ten zawód metanarracjami spowodowany jest co najmniej dwoma zasadniczymi czynnikami: rozwojem nauk[545] i – jak się zdaje istotniejszym – doświadczeniem przemocy totalitaryzmów, o czym była mowa w pierwszej części niniejszego rozdziału. „Możemy zaobserwować i stwierdzić swoisty zmierzch zaufania, jakie ludzie Zachodu przez ostatnie dwa stulecia pokładali w idei ogólnego postępu ludzkości. Ta idea możliwego, prawdopodobnego czy koniecznego postępu wyrażała się w przekonaniu, że rozwój sztuk, technologii, wiedzy i swobód jest korzystny dla ludzkości jako całości. […] Po dwóch ostatnich stuleciach staliśmy się bardziej wyczuleni na tendencję przeciwną. Ani liberalizm, ekonomiczny czy polityczny, ani rozmaite formy marksizmu nie wychodzą z tych dwóch krwawych stuleci bez ściągnięcia na siebie oskarżenia o zbrodnie przeciwko ludzkości”[546]. Pomnażanie kapitału i wzrost gospodarczy w jednym państwie dokonywany jest kosztem innego, które jeszcze bardziej ubożeje, rozwój technologii ma katastrofalne skutki zarówno w sferze zdrowia psychicznego i fizycznego, jak i w kontekście ekologii, pomnażanie wiedzy zaś prowadzi do rozpadu ideału naukowości jako poznania prowadzącego do prawdy o rzeczywistości. Przykłady można mnożyć, chodzi jednak o to, że wielkie opowieści na miarę heglizmu, platonizmu czy marksizmu upadły i utraciły swoją epistemiczną „moc” tzn. nie mogą już być używane jako wyjaśnienie i jako egzystencjalna „ostoja”[547]. Koniec metanarracji zarazem pozostawia po sobie pewną pustkę, jak i „rozbija” dotychczasowy ujednolicający sposób myślenia[548]. Co ma więc zastąpić albo lepiej – wypełnić miejsce pozostałe po metanarracjach? Wedle Lyotarda uprawomocnienie można dziś

[544] Por. tamże, s. 25.
[545] Por. K. Chromik, *Kryzys metafizyki a lyotardowska koncepcja ponowoczesności*, w: „Doctrina. Studia społeczno-polityczne” nr 9, 2012, s. 33.
[546] J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, wyd. cyt., s. 104.
[547] Wróblewski zamyka rozważania Lyotarda w krótkim zdaniu, że „każda obiektywna legitymizacja rodzi przemoc” – M. Wróblewski, *Zatarg Jean-Françoisa Lyotarda*, wyd, cyt., s. 139.
[548] Bokwa zwraca uwagę na to, że w kontekście myśli Lyotarda rozpad metanarracji nie może być uznawany za stratę, lecz musi być rozpatrywany pozytywnie – Por. I. Bokwa, *Wolfganga Welscha koncepcja rozumu transwersalnego*, w: „Legnickie Studia Teologiczno-historyczne” nr 2, 2008, s. 7.

rozpatrywać jedynie lokalnie, a więc i narracje uprawomocniające powinny być lokalne, tj. od metanarracji powinno przejść się do „małych opowieści".

Można tu znaleźć pewne podobieństwo do koncepcji Rorty'ego, który jako etnocentrysta również zwraca uwagę na lokalność umieszczoną w opozycji do uniwersalności. U amerykańskiego filozofa podział na „my" i „oni" jest oczywisty, a etycznym „powołaniem" człowieka jest rozszerzać sferę „my", która jednak nigdy nie zostanie zabsolutyzowana tzn. nie obejmie sobą całej ludzkości. Lyotard w tym kontekście zwraca uwagę, że metanarracja usuwa „oni" i wszystko sprowadza do „my"[549] – jego filozofia jest zatem niejako programowo nastawiona na „odzyskanie" trzeciej osoby. Mimo podobieństwa między obiema koncepcjami, można zauważyć, iż Lyotard jest jakby o „krok" wcześniej niż Rorty, dla którego rozpad metanarracji już się dokonał, a ów podział na „my" i „oni" funkcjonuje, więc należy dążyć do minimalizacji „oni" jednak nie na zasadzie uniwersalizacji. Lyotard natomiast nie postuluje: „poszerzajmy 'my'", ale najpierw: „odzyskajmy 'oni'", względnie: „dokonajmy redefinicji 'my'".

Metanarracje, jak zostało wskazane, upadają również ze względu na rozwój nauk, które rozpoznają same siebie jako przygodne, ograniczone i w tym sensie również przechodzą od uniwersalności do lokalności[550]; „ulokalniają się". Stąd wniosek, że „wiedza naukowa nie jest całą wiedzą, zawsze była w nadwyżce, we współzawodnictwie, w konflikcie z innym rodzajem wiedzy, który nazwiemy dla uproszczenia narracyjnym […]"[551]. W wiedzy naukowej obowiązuje wedle Lyotarda tylko jedna denotacyjna gra językowa, natomiast wiedza narracyjna zawiera w sobie wiele różnych gier[552]. Tę tezę można poddać w wątpliwość, wydaje się bowiem, że o ile faktycznie „wyniki" myślenia naukowego ujawniają się w postaci wiedzy jako zbioru wypowiedzi w formie tez, to jednak sama ta wiedza zbudowana jest z różnorakich gier rozumianych jako różne sposoby uprawomocnienia np. fizyczny, biologiczny czy matematyczny. W tym sensie wiedza naukowa również jest „rozbita" na wiele gier językowych. Co więcej, same te gry również w pewien sposób zawierają inne gry np. gra językowa fizyki kwantowej jest różna od gry językowej fizyki mechanistycznej itd. Mimo tego Lyotard stara

[549] Por. J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, wyd. cyt., s. 39.
[550] Jak pisze Wilkoszewska: „Nauka, co Lyotard podkreśla, nie posiada i nigdy nie posiadała fundamentalistycznych i uniwersalistycznych ambicji, proces naukowego sprawdzania z zasady nie zmierzał do jakiegoś ostatecznego uzasadnienia. Pomysł, by nauka głosiła uniwersalną prawdę, przyszedł wraz z pytaniem o ostateczne uzasadnienie z zewnątrz, od stront filozoficznych metanarracji, które jednocześnie stały się dostarczycielkami wielkich ujednoliceń" – K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, wyd. cyt., s. 30.
[551] J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, wyd. cyt., s. 36.
[552] Por. tamże.

się ukazać wiedzę naukową jako pewien (pozorny) monolit, który dotyczy tylko pewnego wycinka rzeczywistości oraz wyklucza czy odizolowuje się od innych gier językowych[553].

Chodzi więc o to, że wiedza naukowa nie jest wiedzą ani absolutną, ani jedyną, ani nawet w jakiś sposób uprzywilejowaną[554]. „Porównanie nauki z wiedzą nienaukową (narracyjną) pozwala zrozumieć, a przynajmniej wyczuć, że istnienie tej pierwszej nie zawiera w sobie ani więcej, ani mniej konieczności niż istnienie drugiej. Obie utworzone są ze zbiorów wypowiedzi; a te są 'posunięciami' wykonywanymi przez graczy w ramach ogólnych reguł; reguły takie są specyficzne dla każdej wiedzy, a 'posunięcia' uznawane za prawidłowe w różnych dziedzinach nie mogą należeć do tego samego rodzaju, chyba że przez przypadek"[555]. Chcąc zachować uprzywilejowaną pozycję wiedzy naukowej należałoby znaleźć jej uprawomocnienie poza nią samą. Z tego powodu nauka odwołuje się do narracji; nie można uciec od opowiadania. Mimo tego, że swoje uprawomocnienie nauka może znaleźć jedynie w formie narracyjnej, to odmawia ona wiedzy narracyjnej prawomocności, ponieważ sądzi (albo właściwie sądziła), że legitymizację czerpie w istocie z pewnego nienaruszalnego metafizycznego fundamentu, nie zaś z przygodnej opowieści.

Lyotard zauważa, że nie istnieje niezależne kryterium wyboru między rodzajami wiedzy, że są one niewspółmierne, a nauka nie posiada ostatecznego uprawomocnienia[556]. „[…] nie szuka się już w sposób metafizyczny pierwszego dowodu albo transcendentnego autorytetu, lecz przyznaje, iż warunki prawdziwości, to znaczy reguły gry naukowej, są immanentne dla samej tej gry, że nie można ich ustalić inaczej, jak tylko w ramach debaty, która sama jest już naukowa, i że nie ma innego dowodu na poprawność reguł poza faktem, że stanowią przedmiot konsensusu ekspertów"[557]. Podobnie więc jak u Vattima, w koncepcji francuskiego filozofa uprawomocnienie jest możliwe jedynie lokalnie, prawda to zgodność w obrębie paradygmatu a nie zgodność z rzeczywistością[558]. Prawda jest spełnieniem reguł wyznaczonych w danej grze, a „nauka gra swoją własną grę, ale nie może legitymizować innych

---

[553] Por. tamże, s. 82-84.
[554] Por. J. Hartman, *Jean-François Lyotard (1924-1998). W obronie jego "Kondycji ponowoczesnej",* w: „Principia" nr 21-22, 1998*"*, s. 333.
[555] J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, wyd. cyt., s. 85.
[556] Por. M. Wróblewski, *Zatarg Jean-Françoisa Lyotarda*, wyd, cyt., s. 128; a także: M. Kwiek, *Rorty i Lyotard w labiryntach postmoderny*, wyd. cyt., s. 127.
[557] J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, wyd. cyt., s. 93.
[558] Na jeszcze inne podobieństwa między Lyotardem a Vattimo zwraca uwagę Wróblewski, pisząc: „powinowactwa, jakich można doszukać się między Lyotardem a Vattimo są następujące: specyficzny stosunek nowoczesności do ponowoczesności, nowy projekt ontologii oparty na wydarzeniowości, retoryczna koncepcja prawdy oraz umocowanie bytu w uniwersum językowym" – M. Wróblewski, *Zatarg Jean-Françoisa Lyotarda*, wyd, cyt., s. 133.

gier językowych. […] nade wszystko nie może legitymizować siebie samej […]”[559]. Nie sposób więc stwierdzić, która gra jest właściwa czy lepsza, nie ma bowiem jakieś „metagry”, która nie jest już grą tylko, lecz adekwatnym poznaniem, dzięki któremu można rozsądzić, że np. gra nauki jest grą uprzywilejowaną. Kołakowski pokazuje to w kontekście filozofii, mówiąc: „Filozofia jest z definicji krainą pomieszania języków, tj. w której zgody, co do kryteriów prawomocności nie da się osiągnąć”[560]. W obliczu refleksji nad językiem i narracją upada więc nie tylko mit nauki jako monolitycznego przyrostu adekwatnej wiedzy, ale również mit metanarracji jako uniwersalnego wyjaśnienia całości rzeczywistości.

Uznanie niewspółmierności gier językowych – nie tylko w kontekście wiedzy naukowej i narracyjnej – jest jednym z najważniejszych elementów refleksji Lyotarda[561], ponieważ wpływa na pluralizację dyskursów a tym samym „rozbija” jednolitość, odmawiając absolutnego uprawomocnienia każdej z gier wskazuje na możliwość ich współistnienia, które nie opiera się jednak na zgodzie czy porozumieniu, ale na różnicy. Samo pojęcie gier językowych oznacza, jak twierdzi francuski filozof za Wittgensteinem, „[…] że każda z tych rozmaitych kategorii wypowiedzi powinna móc być określona przez reguły, które wyznaczają ich własności i możliwe zastosowanie, dokładnie tak, jak gra w szachy znajduje swoją definicję w zespole reguł wyznaczających własności figur bądź odpowiedni sposób ich przesuwania”[562]. W ramach gry należy trzymać się reguł, a próba nawet najmniejszej ich zmiany skutkuje ukonstytuowaniem się nowej gry.

Powstaje jednak pytanie, czy w takim znaczeniu gier językowych nie jest tyle, ilu jest mówiących ludzi. W istocie więc nie należałoby może mówić o grze naukowej czy grze narracyjnej, ale raczej o grze Lyotarda czy grze Vattima. To jednak byłoby przesadne „ulokalnienie” języka. Na gruncie myśli francuskiego filozofa gra językowa obejmuje o wiele szersze pole niż ograniczone jedynie do indywiduum. Wydaje się bowiem, że reguły danej gry konstytuowane są w ciągu dziejów dzięki ekspertom. Czy jednak granice, które stawia Lyotard nie są zbyt arbitralne? Na jakiej podstawie możemy uznać, że x należy do gry językowej g1 a nie do g2? Oczywistym jest przecież, że podziały np. na naukę i „nie-naukę” albo jeszcze mniej wyraziste dotyczące np. dyscyplin naukowych są płynne. Czy ktoś, kto stara się ująć fenomeny muzyczne z perspektywy biologicznej jest bardziej biologiem czy muzykologiem? A ktoś, kto bada religię łącząc socjologię, teologię, filozofię i psychologię? Do jakiej kategorii należałoby

[559] J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, wyd. cyt., s. 116.
[560] L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, wyd. cyt., s. 135.
[561] Por. M. Wróblewski, *Zatarg Jean-Françoisa Lyotarda*, wyd, cyt., s. 127.
[562] J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, wyd. cyt., s. 44.

go przyporządkować? To właśnie aporie proponowanego przez Lyotarda podziału. Poza tym, z jakiej racji w ogóle dokonywane jest zewnętrzne wobec samych gier językowych ich rozróżnienie? W tej sytuacji albo rozróżnienie to jest ograniczone jedynie do jakiejś niezidentyfikowanej gry, albo jest uniwersalne, ale wtedy jest „metagrowe" czy „pozagrowe", co Lyotard odrzuca.

Może jednak należałoby intepretować kwestię gier językowych nieco inaczej, a mianowicie tak, że gra językowa konstytuuje się wtedy, gdy co najmniej dwie osoby zgodzą się na obowiązywanie jakichś wspólnych reguł – przy czym nie można uznać, że któryś zespół reguł jest uprzywilejowany. W tym sensie niezgoda odnośnie reguł, pozostawanie poza daną grą językową w innej grze nie deprecjonuje jednego z tych, którzy się nie zgadzają. Tak rozumiejąc gry językowe oddalamy powyżej zarysowaną aporię i tak też zdaje się sądzić Lyotard. „Najzwyklejsze zdanie budowane jest zgodnie z zespołem reguł (ich systemem). Istnieje wiele systemów zdaniowych: rozumować, poznawać, opisywać, opowiadać, pytać, pokazywać, nakazywać itd. Dwa zdania należące do heterogenicznych systemów nie są wzajem na siebie przekładalne. Mogą one zostać ze sobą połączone zgodnie z celem wyznaczonym przez dany rodzaj dyskursu. Na przykład rozmawianie łączy ostensję (pokazać) bądź definicję (opisać) z pytaniem, a rzecz w tym, by obie strony zgodziły się co do sensu desygnatu"[563]. Nie wynika z tego, że celem rozmowy czy badania jest zawsze ujednolicanie jako zgoda na reguły gry. To bowiem doprowadziłoby ostatecznie do całkowitego zredukowania języka do jednej gry i na pewno nie byłoby przy tym pozbawione przemocy[564]. Chodzi o to, aby zgodzić się na niezgodę, na to, że istnieją różne dyskursy, a każdy z nich ma prawo do istnienia[565]. Innymi słowy: między grami językowymi znajduje się nieprzekraczalna „przepaść" powodująca poróżnienie[566].

To ostatnie pojęcie wydaje się centralne dla filozofii Lyotarda. Dotyczy sytuacji komunikacyjnej i odróżnia się od sporu tym, że spór może zostać rozwiązany, może dojść do zażegnania konfliktu, podczas gdy poróżnienie jest *ex definitione* nierozstrzygalne, a przynajmniej nierozstrzygalne na płaszczyźnie wspólnej obojgu adwersarzom[567]. Poróżnienie

---

[563] J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, wyd. cyt., s. 2.
[564] Por. K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, wyd. cyt., s. 34.
[565] W mocny sposób podkreśla Czerniak, że wedle Lyotarda „sama natura języka zatem rozstrzyga o niehomogeniczności ludzkiej kultury, o toczących się w niej nierozstrzygalnych sporach i tkwiących w niej sprzecznościach" – S. Czerniak, „Czy Odo Marquard jest filozofem postmodernistycznym", wyd. cyt., s. 101.
[566] Por. J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, wyd. cyt., s. 144. Jak pisze Wróblewski analizując kategorię poróżnienia: „[…] 'natura' języka (zdarzeniowość zdania, heterogeniczność i niewspółmierność rodzajów dyskursu) stwarza sytuację semantycznego konfliktu, który nie może być rozwiązany bez szkody dla którejś ze stron" – M. Wróblewski, *Zatarg Jean-Françoisa Lyotarda*, wyd. cyt., s. 129.
[567] Jak pisze Kleśta-Nawrocki: „Lyotard uważa, że w społeczeństwie istnieje pewien nieusuwalny konflikt, różnica, poróżnienie, zatarg – *le différend*, gdyż poszczególne grupy posługują się odmiennymi,

może zostać zniwelowane jedynie pozornie, na obszarze jednej gry językowej, na której zasady jednak nie godzi się jedna ze stron. Ze względu na zakładaną przez Lyotarda niewspółmierność dyskursów w sytuacji niezgody na reguły (poróżnienia) nie ma możliwości określenia, które zasady są „lepsze", a więc nie ma możliwości rozstrzygnięcia poróżnienia[568]. „Poszkodowany wnosi skargę do trybunału, oskarżony argumentuje w taki sposób, by wykazać jałowość oskarżenia. Istnieje spór. Chętnie nazwałbym *poróżnieniem* przypadek, w którym poszkodowany pozbawiony jest środków argumentacji i z tego powodu staje się ofiarą. Jeśli nadawca, odbiorca i sens świadectwa ulegają neutralizacji, wygląda to tak, jakby nie było szkody. Przypadek poróżnienia zachodzi wtedy, gdy 'rozstrzygnięcie' konfliktu, który je sobie przeciwstawia, dokonuje się w idiomie jednej z nich, podczas gdy krzywda, jaką cierpi druga strona, nie daje się w tym idiomie oznaczyć"[569]. Przywoływana przez Lyotarda metaforyka sądowa dobrze obrazuje różnicę między sporem a poróżnieniem. Można powiedzieć, że ze sporem mamy do czynienia wtedy, gdy obie strony konfliktu podlegają temu samemu prawu i starają się przed sędzią wykazać winę adwersarza bądź własną niewinność[570]. Wszyscy (łącznie z sędzią) zgadzają się na te same reguły postępowania dowodowo-argumentacyjnego i nic właściwie nie przeszkadza, aby spór rozwiązać na korzyść którejś ze stron. Poróżnienie natomiast następowałoby wówczas, gdy jeden z adwersarzy podlega prawu x, drugi prawu y albo nawet, gdy pierwszy podlega prawu i chce dowieść czegoś w sądzie, a drugi nie zna nawet koncepcji sądu czy praw. Ponadto sędzia, który miałby rozsądzić poróżnienie podlega jeszcze innemu prawu albo jest w ogóle nieobecny. Z samej tej sytuacji wynika niemożliwość rozwiązania konfliktu – stąd właśnie mowa o poróżnieniu, a nie o sporze.

Co więcej, poróżnienie wedle Lyotarda świadczy o istnieniu czegoś jeszcze niewyrażalnego, czegoś, co nie może być ujęte w formę wypowiedzi, ponieważ obecny język nie jest w stanie tego wyrazić, a próby wyrażenia skończyłyby się sprowadzeniem poróżnienia do sporu, co jednak nie uczyniłoby zadość samemu poróżnieniu[571]. „Poróżnienie jest

nieprzekładalnymi językami" – R. Kleśta-Nawrocki, *Filozofia postmodernistyczna jako ideowy fundament procesów demokratyzacji*, wyd, cyt., s. 104.

[568] Kwiek odnosi niewspółmierność i poróżnienie do konfliktu między Antygoną i Kreonem: „Antygona i Kreon mówią radykalnie różnymi językami, przy czym nie można tego sporu racji wyrazić w żadnym z nich, nie czyniąc 'niesprawiedliwości', nie przesądzając z góry, przez użyty idiom, o 'racji' jednej ze stron" – M. Kwiek, *Rorty i Lyotard w labiryntach postmoderny*, wyd. cyt., s. 123.

[569] J-F. Lyotard, *Poróżnienie*, wyd. cyt., s. 14.

[570] O różnicy między sporem a poróżnieniem pisze również Kwiek – por. M. Kwiek, *Rorty i Lyotard w labiryntach postmoderny*, wyd. cyt., s. 120.

[571] Jak pisze Wróblewski: „wszelka próba ustanowienia jakiegoś konsensusu między stronami wyrządza krzywdę jednej ze stron. Ma wówczas miejsce maskowanie istnienia zatargu poprzez pozorną zamianę w spór, który również pozornie można rozwiązać. Zamiana odbywa się w ten sposób, że ustanowiony zostaje wspólny dla obu stron idiom, który niejako z natury krzywdzi jedną ze stron. Narzucenie idiomu jest jednocześnie odebraniem

nietrwałym stanem i chwilą języka, w którym coś, co bezwzględnie powinno dać się ująć w zdania, jeszcze w zdanie ujęte być nie może. […] Trzeba się dobrze naszukać, by znaleźć nowe reguły budowania i łączenia zdań zdolne wyrazić poróżnienie, jakie zdradza uczucie, jeśli nie chce się, by poróżnienie to zostało wnet stłumione w sporze […]"[572]. W obliczu poróżnienia istnieje zatem potrzeba sformułowania nowego języka, nowej gry, w której będzie możliwe wyrażenie tego, co dotychczas niewyrażalne. Przypomina to nieco koncepcję Rorty'ego, który również mówił o tworzeniu nowych języków, nowych systemów metafor, które poszerzą wyrażalność doświadczenia. Poróżnienie wymusza więc poszukiwanie nowych gier językowych.

Czy jednak sam fakt istnienia poróżnienia sprawia, że celem jest jego zniesienie? Jak pisze Lyotard: „przedkładasz dialog nad poróżnienie. I zakładasz, że jednoznaczność, po pierwsze, jest możliwa, po drugie, stanowi o zdrowiu zdań. A gdyby stawką myśli było raczej poróżnienie niż konsensus?"[573]. W kontraście do Habermasa, francuski filozof postuluje uznanie różnicy bez dążenia do jej zniesienia[574]. Pluralizm, a nie ujednolicanie, jest tym, co pożądane. W tym sensie chodzi raczej o tolerancyjne próby tworzenia nowych gier językowych niż sprowadzanie wszystkiego do tylko jednej gry[575]. „Musi wreszcie stać się jasne, że naszym zadaniem nie jest dostarczanie rzeczywistości, ale wynajdywanie aluzji do tego, co daje się pojąć, a nie może być przedstawione. I nie należy oczekiwać, że wypełnienie tego zadania w najmniejszym stopniu pogodzi 'gry językowe', o których już Kant, nazywając je 'fakultetami', wiedział, że dzieli je przepaść i że jedynie złudzenie transcendentne (jak u Hegla) może żywić nadzieję na ich zintegrowanie w realnej jedności. Wiedział on jednak również, że za owo złudzenie płaci się cenę terroru. Zapłaciliśmy dostatecznie dużo za tęsknoty za całością jednością, za pojednaniem pojęcia ze zmysłowością, za przejrzystym i komunikowalnym doświadczeniem. Spod powierzchni ogólnego postulatu rozprzężenia i pojednania ciągle dobiega nas pomruk pragnienia, by zaprowadzić terror, spełnić mrzonkę ogarnięcia rzeczywistości. Nasza odpowiedź brzmi: wydać wojnę całości, dawać świadectwa tego, co nie daje się przedstawić, aktywizować poróżnienia, ratować honor poszczególnego imienia"[576]. Ten może nieco przydługi fragment pokazuje wyraźnie, że zadanie, które stawia przed filozofią Lyotard, jest zadaniem wprost pluralistycznym i, co niezwykle istotne, umotywowanym

swobody myślenia i podejmowania decyzji" – M. Wróblewski, *Zatarg Jean-Françoisa Lyotarda*, wyd, cyt., s. 130.

[572] J-F. Lyotard, *Poróżnienie*, wyd. cyt., s. 18.

[573] Tamże, s. 100.

[574] Por. S. Czerniak, „Czy Odo Marquard jest filozofem postmodernistycznym", wyd. cyt., s. 102.

[575] Por. J. Hartman, *Jean-François Lyotard (1924-1998),* wyd, cyt., s. 331.

[576] J-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, wyd. cyt., s. 27-28.

praktycznie. Pluralizacja jest bowiem odpowiedzią na terror (*sic!*) ujednolicania. „Pluralizm i decentralizacja ponowoczesnego społeczeństwa daje większe szanse na pokój niż tradycyjne hierarchiczne systemy”[577] – pisze Hartman w nawiązaniu do koncepcji Lyotarda. Znów więc dostarczony zostaje argument za przedstawioną w pierwszej części niniejszego rozdziału tezą, że etyka przyjmuje w filozofii postmetafizycznej postać „filozofii pierwszej”, że to właśnie filozofia praktyczna jest tym, czemu podporządkowane są dalsze rozważania. Chodzi bowiem o to, aby zarazem nie dopuścić do ponownego Auschwitz[578], jak i wyciągnąć wnioski z tego, że ono nastąpiło[579]. Auschwitz jest modelowym przykładem poróżnienia, które nie może być rozstrzygnięte w kategoriach konsensusu, nie może zostać sprowadzone do sporu, ale domaga się nowej gry językowej, która umożliwi wyrażenie krzywdy, której doznali ludzie tam zamknięci[580]. Dla Lyotarda kategoria Auschwitz stanowi pewnego rodzaju pojęcie-wytrych, które oznacza szczyt konsekwencji, do których prowadzi ujednolicanie. Reżim Hitlera to bowiem metanarracyjna próba nałożenia jednej pojęciowości, jednej gry językowej na całość rzeczywistości. Podobnie oczywiście jest w przypadku innych form totalitaryzmu, takich jak choćby komunizm. Auschwitz zatem jest metaforą skutków myślenia w kategoriach jedności. To właśnie na podstawie doświadczenia obozu i jako odpowiedź na nie formowana jest filozofia Lyotarda.

Wyraźnie widoczny jest pluralistyczny rys koncepcji francuskiego myśliciela. Z pozycji zorientowanej na wielość krytykuje on metanarracje, które za pomocą pojęć postępu czy emancypacji próbują zawładnąć całością i ujednolicić rzeczywistość oraz język pod sztandarem jakiejś naczelnej kategorii w rodzaju walki klas czy popędów. Lyotard wskazuje, że ujednolicanie zawsze ma tragiczne skutki, prowadzi do totalitaryzmu i terroru, co widać dobrze na licznych przykładach historycznych, z których najbardziej wymowny jest przykład horroru obozu koncentracyjnego. Rozpoznając metanarracje jako przemocowe, współcześnie utracono do nich zaufanie. Przejawia się to również w odniesieniu do dwóch rodzajów wiedzy – naukowej oraz narracyjnej. Ta pierwsza dochodzi do punktu, w którym nie jest w stanie nadal wierzyć w mit, jakim jest pozajęzykowe, metafizyczne uprawomocnienie i musi zwrócić się ku

---

[577] J. Hartman, *Jean-François Lyotard (1924-1998),* wyd. cyt., s. 333.
[578] Wcześniej w tym duchu filozofował Lévinas, wskazując na powiązania ontologii greckiej z przemocą (byt jawi się jako wojna – *polemos*) – por. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 3. Sam Holokaust zaś niezwykle mocno wpłynął na rozważania francuskiego filozofa – por. np. P. Domka, *Myśl filozoficzna Emmanuela Lévinasa wobec problemu Holokaustu*, w: „Humanities and Social Sciences” nr 3, 2013.
[579] Zadaniem (w kontekście etycznego powołania i zarazem motywacji filozofii), jakie Lyotard stawia filozofom jest więc: „wskazywanie na konkretne przypadki niesprawiedliwości, a więc przyczynianie się w pierwszym rzędzie do pomniejszania zła […]” – S. Czerniak, „Czy Odo Marquard jest filozofem postmodernistycznym”, wyd. cyt., s. 104.
[580] Por. J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, wyd. cyt., s. 69.

wiedzy narracyjnej zarazem odmawiając sobie absolutnej prawomocności. Lyotard wysuwa tezę, że gry językowe (jakimi są gry naukowa i narracyjna) są niewspółmierne i niemożliwe jest odwołanie się do jakiegoś metajęzyka, dzięki któremu można by rozstrzygnąć, która z nich jest „lepsza". W obliczu równej prawomocności dyskursów pojawia się zagadnienie poróżnienia – kolejny przejaw pluralizmu w filozofii Lyotarda – które służy opisaniu sytuacji, w której nie ma zgody na wspólne reguły gry i istnieje potrzeba sformułowania nowego języka, który będzie wystarczający, aby wyrazić to, co w zastanych grach niewyrażalne. Co istotne, w związku ze wspomnianym pluralistycznym rysem koncepcji francuskiego filozofa, poróżnienie nie ma zostać zniesione, nie ma też przeradzać się w spór, który można by rozstrzygnąć. Nie jest też wedle Lyotarda pożądany konsensus, ale raczej „wytrzymanie" w poróżnieniu. Innymi słowy ucieczka od ujednolicania na rzecz pluralizmu. Wszystkie te refleksje podyktowane są główną myślą, że próby sprowadzania wszystkiego do jedności kończą się przemocą – w skrajnych przypadkach przemocą na taką skalę, jak Auschwitz. Nawiązując do problemu religii, powstaje pytanie, czy da się tak przeformułować religię, aby nie była ona systemem ujednolicającym i tym samym powodującym przemoc? Tę kwestię poruszymy jednak w rozdziale trzecim.

2.2.5. Rozum transwersalny – pluralizm w filozofii Wolfganga Welscha

Filozofem, w którego pismach refleksja nad pluralizmem wydaje się podjęta najbardziej wprost i *explicite* jest Wolfgang Welsch. Jego sztandarowe dzieło *Nasza postmodernistyczna moderna* wydane zostało w 1987 roku, a więc już po *Poróżnieniu* i *Kondycji ponowoczesnej* Lyotarda, po „programowych" pismach Vattima, Rorty'ego i Marquarda czy Baudrillarda i Derridy. Zapoznawszy się z refleksją na temat pluralizmu zawartą w dziełach wyżej wymienionych filozofów, Welsch podejmuje tę kwestię znajdując się niejako na „wyższym stopniu", bogatszy o dorobek swoich poprzedników. Dlatego właśnie jego rozważania są tak uporządkowane i ogarniające wiele aspektów i aporii myślenia w kategoriach pluralistycznych[581]. Sam problem pluralizmu podejmuje Welsch przede wszystkim w kontekście analizy postmodernizmu. Wskazuje, że należy odróżnić co najmniej dwie „odmiany" postmodernistycznej refleksji – mętną i precyzyjną – i że podejście do zagadnienia pluralizmu jest zasadniczo różne w obu tych typach. Wartościowym ujęciem jest wedle

[581] Wilkoszewska mówi nawet, że Welsch znany jest jako „systematyzator myśli postmodernistycznej, dzięki któremu wielu zdezorientowanych naporem wielości postmodernistycznych wątków czytelników mogło wreszcie objąć je i opanować całościowo" – K. Wilkoszewska, „Anestetyka i myślenie estetyczne", w: *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 1, A. Zeidler-Janiszewska (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, s. 105.

Welscha to drugie, precyzyjne, które nie traktuje pluralizmu naiwnie i nie totalizuje wielości, ale stara się w sposób zaangażowany odpowiedzieć na doświadczenie współczesnego pluralizmu bez popadania w relatywizm mimo istniejącej niewspółmierności dyskursów – na co zgadza się Welsch. W rezultacie refleksji nad postmodernizmem niemiecki filozof wypracowuje własną koncepcję pluralizmu poprzez nawiązanie do niemieckiej tradycji racjonalistycznej i problematyki rozumu. Welsch rozwija teorię rozumu transwersalnego, która ma stanowić odpowiednią, czyli nietotalizującą reakcję na pluralizm. Co istotne, całość rozważań niemieckiego filozofa podyktowana jest etycznym pragnieniem nieprzemocy, pragnieniem odejścia od wszelkich form totalitaryzmu. Starając się przybliżyć Welscha ujęcie wielości omówimy zatem jego analizę postmodernizmu (wraz ze wskazaniem na wewnętrzny pluralizm samej refleksji na temat pluralizmu) oraz koncepcję rozumu transwersalnego i jej związek z etyką.

Za punkt wyjścia Welsch przyjmuje tezę, że „postmoderna rozumiana jest tutaj jako stan radykalnego pluralizmu, postmodernizm, który bierzemy w obronę – jako koncepcja tego stanu”[582]. Od razu więc postmodernizm rozpatrywany jest przez pryzmat pluralizmu. Mimo że to połączenie może wydawać się oczywiste, to jednak wielu autorów proponowało spoglądanie na problematykę ponowoczesności poprzez np. kwestię słabości[583], relatywizmu[584] czy braku podstaw (fundamentów)[585], co jednak w ostatecznym rozrachunku może być potraktowane jako „wariacje” na temat pluralizmu – słabość pojmowana jako rozpad jednolitych struktur jest pluralizacją, relatywizm jako brak jednej prawdy również, podobnie usunięcie fundamentów. Postmodernizm z jego wieloma wątkami można więc ująć jako zarazem reakcję na zastany pluralizm idei, sposobów życia, koncepcji filozoficznych, jak i próbę sformułowania pluralistycznej filozofii, czyli takiej, która z jednej strony opracowywałaby ów stan wielości, dowartościowała go, z drugiej zaś strony sama była wewnętrznie zróżnicowana, uciekająca od unifikacji. Tak też zdaje się twierdzić Welsch.

Postmodernizm ze względu na stosunek do pluralizmu można podzielić na co najmniej dwie odmiany – mętny (naiwny) oraz precyzyjny[586]. „Rozpanoszył się ten pierwszy. Jego igraszki sięgają od naukowych uniwersalnych mikstur w sosie Lacan-Derrida-Tunke do wesołych scenariuszy dowolności stanowiących krzyk mody w kulturze. *Credo* takiego

[582] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 8.
[583] Por. G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, wyd. cyt.
[584] Por. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, wyd. cyt.
[585] Por. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt.
[586] Welsch za „ojca” postmodernizmu precyzyjnego uważa Lyotarda – Por. W. Welsch, M. Sandbothe, *Postmodernity as a Philosophical Concept*, w: „International Postmodernism: Theory and literary practice”, H. Bertens, D. W. Fokkema (red.), John Benjamins Publishing, Amsterdam and Philadelphia 1997, s. 76.

mętnego postmodernizmu wydaje się przekonanie, że do wykonania przyzwoitego cocktailu znakomicie nadaje się to, co nie czyni zadość standardom racjonalności albo rzeczy znane przedstawia przynajmniej inaczej, jeśli się tylko to wszystko porządnie wymiesza z wystarczająco dużym dodatkiem egzotyki. […] Taki postmodernizm oparty na dowolności, *potpourri* i odmienności za wszelką (właściwie za żadną) cenę cieszy się uznaniem i popularnością"[587]. Postmodernizm mętny to postmodernizm spod znaku *anything goes*[588], opowiada się on za relatywizmem i radyklaną niewspółmiernością. Wszystko staje się rozwodnione, nieostre i nieracjonalne. Wszystko łączy się ze wszystkim, wszystko jest tak samo dobre i tak samo prawomocne. Właściwie więc taki postmodernizm nic nie wnosi, jest bezwartościowy[589]. Ponadto jest on filozoficznie nieproduktywny, bo nie tylko kwestionuje ideę filozofii jako takiej, ale także sprawia, że nic nie jest już warte filozoficznego namysłu.

W opozycji do postmodernizmu mętnego znajduje się postmodernizm precyzyjny, który Welsch określa jako „prawdziwy i produktywny. Nie poddaje się zgiełkowi *potpourri* i nie ulega niedorzecznej swobodzie chaosu, ale dążąc ku rzeczywistej wielości, podtrzymuje ją i rozwija w myśl zasady rozróżniania. Zamiast zobojętniać wielość przez bezładną gmatwaninę, potęguje ją przez wyostrzanie. Zamiast pozbawiać różnice ostrości przez wprowadzanie zamętu, nadaje rangę ważności ich sporowi. Zamiast naiwnej czy cynicznej kompensacji dokonuje radykalnej i efektywnej krytyki. Nadszedł czas, by temu drugiemu postmodernizmowi nadać teoretyczną i praktyczną ważność"[590]. Postmodernizm sprecyzowany jest o wiele bardziej subtelny i filozoficznie nośny, niesie za sobą poważne konsekwencje filozoficzne, które wymagają podjęcia. W odróżnieniu od postmodernizmu mętnego nie głosi, że wielość to dowolność, ale raczej stara się opracować problem pluralizmu w taki sposób, aby zarazem uczynić zadość wielości, jak i pozostać na gruncie autentycznego filozofowania bez popadania w całkowicie nieracjonalny bezład. „Ponowoczesność nigdy nie oznaczała dla mnie końca racjonalności, ale raczej jej zróżnicowanie […]"[591] – pisze Welsch. Wydaje się, że przytoczonych wyżej filozofów, tj. Vattimo, Rorty'ego, Marquarda oraz Lyotarda można uznać za przedstawicieli właśnie postmodernizmu precyzyjnego – oczywiście w różnym stopniu. Z

[587] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 4-5.
[588] Odnosząc postmodernizm do pluralizmu Welsch pisze jednak, że: „stanowisko pluralistyczne nie oznacza oczywiście, że wszystko jest do przyjęcia. Nie do przyjęcia jest właśnie to, co usuwałoby wszelki pluralizm. […] pluralizm nie jest więc bynajmniej taki 'miękki' jak wydaje się tym, którzy utożsamiają go z 'anything goes'" – W. Welsch, „Granice pluralizmu", w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 2, R. Kubicki (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, s. 77.
[589] Por. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 5.
[590] Tamże, s. 6.
[591] W. Welsch, „Ponowoczesne formy racjonalności", w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 2, R. Kubicki (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, s. 47.

pewnością bowiem nie można twierdzić, że ich rozważania docierają do punktu, w którym nie pozostaje nic poza dowolnością, co ukazaliśmy poprzez sproblematyzowanie kwestii relatywizmu czy niewspółmierności u każdego z nich. Autentyczne podjęcie pluralizmu dokonuje się więc dopiero na gruncie postmodernizmu precyzyjnego, mętny bowiem w istocie usuwa wielość jako znaczącą[592]. Innymi słowy: „oznaką sukcesu postmoderny jest dialog różnic, a nie chaos jednolitości"[593]. Postmodernizm mętny nie jest zatem postmodernizmem w ścisłym sensie, a jedynie pseudo-postmodernizmem, który wcale nie przekracza modernizmu, ale pozostając na jego gruncie deformuje go i odwraca w jego przeciwieństwo.

Czymże jeszcze w kontekście pluralizmu jest postmodernizm? Otóż można mówić o dwóch „fazach" czy raczej dwóch wymiarach myślenia postmodernistycznego. Na pewno pierwszą z nich jest to, co Lyotard nazwał rozpadem metanarracji, czyli rozstaniem z całościowymi wizjami rzeczywistości. Jest to krytyczny wymiar postmodernizmu, który zwracając uwagę na pluralizm odchodzi od totalności. Drugi wymiar natomiast – i to on dopiero jest charakterystyczny dla postmodernizmu w ścisłym sensie – odnosi się do afirmacyjnego dowartościowania pluralizmu[594]. Nie chodzi więc tylko o stwierdzenie faktu wielości, ale o stwierdzenie, że to dobrze, że jest wielość. „Ważne jest przezwyciężenie nie tylko tetycznej, ale i nostalgicznej perspektywy jedności. Być może wystarczyłoby uświadomienie sobie, że jednolitość jest wyłącznie retrospektywnym konstruktem, bo przecież każda epoka zawiera w sobie znaczące różnice i przełomy […]. Wobec retrospektywnych i iluzorycznych perspektyw jedności należy bez zastrzeżeń i resentymentów przyjąć faktyczną różnorodność, co więcej: nie tylko trzeźwo ją zaakceptować, lecz rozpoznać i radośnie powitać – pozytywy i wewnętrzną wartość. Koniec wielkich jednocząco zobowiązujących meta-narracji stwarza przestrzeń dla faktu i możliwości wielu ograniczonych i heteromorficznych gier językowych, form działania i sposobów życia. Takiej perspektywy trzeba się dopracować. Dopiero zgoda na wielość, uznanie jej za szansę i osiągnięcie stanowi to, co 'postmodernistyczne' w postmodernistycznej świadomości"[595]. Postmodernizm jest więc w istocie normatywnym stosunkiem do wielości i próbą jej „utrzymania" m.in. na obszarze filozofii. Częsty zarzut podnoszony pod adresem szkoły frankfurckiej, że przedstawia tylko krytykę nie proponując nic w zamian nie odnosi się zatem do postmodernizmu, który prócz rozbudowanej krytyki jedności i totalizacji rozwija

[592] Por. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 113.
[593] Tamże, s. 165.
[594] Por. A. Smorkowska-Reichman, *Wolfganga Welscha koncepcja transwersalności*, w: „Folia Turistica" nr 24, 2011, s. 101.
[595] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 50.

także teorię pluralizmu i wysuwa konkretne postulaty związane z dowartościowaniem wielości[596].

Aspekt krytyczny odnosi się do dwóch zasadniczych kwestii: niewspółmierności oraz prawdy. Jak pisze Welsch: „hasłem, wokół którego koncentruje się krytyka wielości, jest 'niewspółmierność'. O pluralizmie w ścisłym znaczeniu można mówić o tyle, o ile rozmaite możliwości nie są postaciami tego samego, ale zasadniczo różnią się od siebie i dlatego nie mogą być mierzone wspólną miarą, inaczej mówiąc są 'niewspółmierne'"[597]. Jak się wydaje jednym z głównych zadań, które stawia sobie Welsch jest „odczarowanie" postmodernizmu, wokół którego narosło wiele niepochlebnych mitów i nieporozumień[598]. Duża część jego rozważań dotyczy właśnie podejścia postmodernistów do zagadnienia niewspółmierności, które przez krytyków myślenia ponowoczesnego traktowane jest jako uznanie całkowitego odseparowania od siebie niezliczonej ilości dyskursów, które nie mogą być ze sobą w żadnym wypadku porównywane, a które jedynie mogą się ze sobą ścierać w niekonkluzywnym sporze (czy raczej poróżnieniu), co w konsekwencji prowadzi do absolutnego zaniku wszelkiej racjonalności[599]. Welsch wskazuje, że niewspółmierność tak rozumianą należałoby kojarzyć przede wszystkim z postmodernizmem mętnym, natomiast wariant precyzyjny posługuje się inną wykładnią niewspółmierności, taką, która podkreśla jej racjonalny aspekt.

Za oczywiste przyjmuje się to, że w sensie absolutnym rozmaite dyskursy różnią się między sobą, tzn. nie mogą być sprowadzone do jakiegoś metadyskursu, który objąłby je wszystkie[600], ponieważ „nie istnieje żaden absolutny fundament, żadna ostateczna argumentacja, żadna trwała stabilizacja"[601]. Używając metaforyki dendrologicznej gry językowe nie są tylko gałęziami wyrastającymi z tego samego pnia, ale są zupełnie innymi drzewami – jedna z nich to dąb, druga sosna, a inna brzoza. Istotne jest jednak to, że są drzewami (językami) a nie np. kozą czy samochodem. W tym sensie wszystkie gry językowe mają ze sobą coś wspólnego i dlatego do pewnego stopnia są porównywalne. Przez to jednak,

---

[596] Por. tamże, s. 46.
[597] Tamże, s. 367.
[598] Zauważa to również Smorkowska-Reichman, pisząc, że „prace Welscha, szczególnie te prezentujące koncepcję rozumu transwersalnego oraz anestetyki, dowodzą dobitnie, że nie mają racji ci, którzy lekceważą postmodernizm jako prąd myślowy i widzą w nim gorszą lub wręcz szalbierczą odmianę filozofii" – A. Smorkowska-Reichman, *Wolfganga Welscha koncepcja transwersalności*, wyd, cyt., s. 102.
[599] Por. W. Welsch, M. Sandbothe, *Postmodernity as a Philosophical Concept*, wyd. cyt., s. 95.
[600] Jak pisze Mikołajczyk: „[…] rozum nie może wznieść się ponad pluralizm racjonalności i ustanowić wzrastającego nad nimi systemu nadrzędnego. Żadna z jej pozycji nie jest w stanie deklarować roszczeń do bycia pozycją *archimedesową*" – H. T. Mikołajczyk, *Rozum transwersalny, czyli o postmodernistycznym rozumieniu racjonalności*, w: „Słupskie Studia Filozoficzne" nr 8, 2009, s. 33.
[601] W. Welsch, „Racjonalność i rozum dzisiaj. O sytuacji obecnej: dwie wersje pożegnania z rozumem", tłum. M. Leśniewska, w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 2, R. Kubicki (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, s. 27.

że ich „trzon" jest różny, nie są nigdy porównywalne całkowicie czy absolutnie. Uznanie tego faktu nie prowadzi zaś – jak chcą naiwni postmoderniści – do całkowitego upadku racjonalności, ale przeciwnie, do jej dowartościowania, choć w nieco zmienionej postaci, bo nie dążącej do ujęcia absolutnego, a jedynie przygodnego. Będąc „prawdziwym" postmodernistą nie można na podstawie tezy o niewspółmierności dochodzić do irracjonalizmu, ponieważ świadczyłoby to o tym, że wciąż pozostajemy na gruncie modernistycznym, wciąż przeżywamy zawód rozstaniem z absolutnością, popadamy w skrajność – skoro niemożliwa jest absolutna pewność, to żadna nie jest już możliwa itp. Postmodernista w ścisłym sensie, ten, który dowartościowuje wielość i z gruntu „nie wierzy" w absoluty, zauważa w niewspółmierności szansę „ograniczonej" racjonalności, która jest jednak jedyną możliwą i jedyną „racjonalną" racjonalnością.

Jak pisze Welsch: „spojrzenie na debatę o niewspółmierności i jej niektóre przykłady poucza zatem, że 'niewspółmierność' – stosowana właściwie, czyli specyficznie – ma, po pierwsze, swoje uzasadnione, niewątpliwe i określone miejsce w klasycznym jądrze racjonalności, w matematyce; że, po drugie, niewspółmierność nie uchyla racjonalności, ale może być najbardziej racjonalnym określeniem stosunku różnych systemów reguł bądź racjonalności; i że, po trzecie, rozwój i utrzymywanie palety racjonalności jest w ogóle możliwe tylko z uwzględnieniem niewspółmierności. Chcąc dzisiaj mówić o rozumie, nie wprowadzając regresji, trzeba przyznać niewspółmierności rację bytu i należną rolę"[602]. Welsch twierdzi zatem, że wola utrzymywania racjonalności jako skupionej wokół jedności i absolutności jest w istocie nieracjonalna, a kierując się dzisiejszym doświadczeniem należy przyznać, że racjonalne jest właśnie odwołanie się do wielości i dowartościowanie różnicy. „Współczesna filozofia […] mówi o wielości światów. Jest to konsekwencją faktu, że do rzeczywistości nie ma wolnego od interpretacji, bezpośredniego dostępu. Nie dlatego, że dostęp ten byłby nam wzbroniony, ale dlatego, że pozornie oczywista idea pozbawionego znaczeń dostępu do rzeczywistości tak naprawdę jest wewnętrznie sprzeczna i nie do utrzymania"[603]. Pobrzmiewa tu obecna m.in. u Adorno i Horkheimera teza o dialektycznym charakterze oświecenia, które realizując swoje dążenia dochodzi w końcu do zaprzeczenia samemu sobie[604]. W odniesieniu

[602] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 371.
[603] W. Welsch, „Sztuczne raje? Rozważania o świecie mediów elektronicznych i o innych światach", tłum. J. Gilewicz, w: *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 1, A. Zeidler-Janiszewska (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, s. 170.
[604] Por. T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, wyd. cyt., s. 59. W podobnym duchu szeroko o oświeceniu pisze także Sloterdijk, wskazując na porażkę oświeceniowego ruchu racjonalizacyjnego – por. P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008, s. 26-93

do racjonalności trzeba powiedzieć, że dążąc do racjonalizacji, do jak największego uracjonalnienia nie tylko na obszarze filozofii, dochodzi się do punktu, w którym okazuje się, że racjonalność wymaga przeformułowania, że zrywając z mitami odkrywa się największy mit, jakim jest sama racjonalizacja. Chcąc wyciągnąć konsekwencje i doprowadzić do końca proces racjonalizacji musi dojść do załamania, w którym jedność zostaje przekroczona na rzecz wielości. Jeszcze inaczej: ujednolicanie, paradoksalnie, prowadzi do rozpadu jedności i wyzwolenia wielości.

Uznanie niewspółmierności dyskursów czy gier językowych (pluralizacja) wiąże się bezpośrednio z kwestią prawdy. Otóż tak jak nie ma jednego metadyskursu, tak również nie ma jednej prawdy – takie przekonanie obowiązuje w postmodernizmie[605]. Przejście od jedności ku wielości w kontekście prawdy dobrze widać na przykładzie rozwoju nauk oraz charakterystyki nastawienia modernistycznego, które uznaje, że „nie ma różnych prawd ani różnych możliwości ratunku, lecz zawsze tylko jedna. W takim ujęciu epoki nowożytnej i nowożytnej moderny nie jest możliwe, aby prawda pojawiała się inaczej niż z roszczeniem do wyłączności. Pojedynczość i uniwersalność są z nią najściślej związane, pluralizm i partykularność są jej najgłębiej obce”[606]. W opozycji do tej ujednolicającej wizji modernistycznej stawia Welsch współczesną naukę rozbijającą jednolitość poprzez teorie Einsteina, Heisenberga czy Gödla[607], które ukazują niecałościowość, nieabsolutność, relatywność i nieostateczność nauk przyrodniczych, a nawet ścisłych[608]. Fizyka czy matematyka, które do pewnego momentu zdawały się mówić jednym głosem o otaczającej nas rzeczywistości spluralizowały się, a tym samym dostarczyły argumentów na rzecz postmodernistycznych tez o niewspółmierności i prawdzie jako wielości. „Obalenie programu Hilberta przez Gödla oznacza w każdym razie koniec nowożytnego podstawowego programu *mathesis universalis.* Do jądra świadomości naukowej dociera teraz pluralizm, nieciągłość, antagonizm, partykularność. Wyrzuca się natomiast monopolizm, uniwersalność, totalność, wyłączność. Wiadomo, jak bardzo teoria nauki ostatnich lat podkreślała taką właśnie charakterystykę wiedzy. Dzisiejszą świadomość nauki cechuje wielość modeli, konkurencja paradygmatów i niemożność jednolitych ostatecznych rozwiązań”[609]. Welscha odwołanie do nauk stanowi interesujący zwrot w

[605] Por. H. T. Mikołajczyk, *Rozum transwersalny, czyli o postmodernistycznym rozumieniu racjonalności*, wyd. cyt., s. 37.
[606] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 108.
[607] Por. tamże, s. 257.
[608] Por. I. Bokwa, *Wolfganga Welscha koncepcja rozumu transwersalnego*, wyd. cyt., s. 10.
[609] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 110.

kontekście postrzegania postmodernizmu jako zasadniczo antyscjentystycznego[610]. Wydaje się, że jest to kolejny środek, dzięki któremu niemiecki filozof stara się „odczarować" ponowoczesność wskazując, że jej tezy wcale nie przeczą dzisiejszemu doświadczeniu naukowemu, a przeciwnie – wprost z niego wynikają i są z nim koherentne[611]. Chodzi jedynie o to, aby naukowości nie totalizować i nie czynić z niej jedynego czy uprzywilejowanego medium, dzięki któremu można wypowiadać się o rzeczywistości.

W obliczu współczesnej pluralizacji widocznej choćby na obszarze nauk, powstaje jednak pytanie, czy dowartościowanie wielości musi zarazem być rezygnacją z całości, z uniwersalności. Wydaje się bowiem, że uznanie niewspółmierności dyskursów wymusza niejako zawężenie do większej lub mniejszej lokalności i przygodności – tak jak było to np. u Rorty'ego. Welsch jednak stara się przekroczyć tę aporię twierdząc, że „jedność i wielość nie na zawsze muszą być sobie wrogie"[612] i argumentując na rzecz całościowości realizowanej w wielości przede wszystkim w idei rozumu transwersalnego[613]. Idea ta stanowi również afirmacyjny aspekt postmodernizmu, o czym wspominaliśmy wyżej.

Główną myślą towarzyszącą rozważaniom jest ta, że „stanowisko postmodernizmu nie polega z pewnością na odrzuceniu problemu całości, lecz na specyficznym jego rozwiązaniu, zgodnie z którym całości, totalności nie da się przedstawić ani pozytywnie ustanowić. Całość musi pozostać otwarta. Nie z powodu zaniechania, ale dlatego, że tylko w ten sposób może zrealizować swój postulat. Ustanowiona całość będzie zawsze wymuszona przez zabsolutyzowanie cząstkowości. Nie można objąć całości – głosi podstawowa teza nauki i sztuki dzisiejszego stulecia. Nie można też jej wymusić inaczej niż totalitarnie – potwierdza doświadczenie polityczne naszego wieku"[614]. Oczywiście mowa w tym kontekście o postmodernizmie precyzyjnym, postmodernizmie w ścisłym sensie, który nie popada ze skrajności w skrajność, tj. od absolutyzmu w absolutny relatywizm, ale który stara się znaleźć

---

[610] Przekonanie to zdaje się wyrastać ze zwrócenia uwagi na heideggerowską krytykę techno-nauki i zarazem z uznania samego Heideggera za prekursora postmodernizmu lub poprzez odwołanie do często wykorzystywanych przez postmodernistów krytyków nauki, takich jak Fayerabend czy Kuhn. Autorzy piszący o antyscjentyzmie postmodernizmu nawiązują nieraz do prowokacji Sokala, której celem było zdemaskowanie postmodernizmu w naukach – por. np. A. Sokal, J. Bricmont, *Modne Bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. P. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004; H. Eilstein, *Pseudoscjentyzm i antysjentyzm*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" nr 3, 1999; J. Życiński, *Postmodernistyczna krytyka racjonalności nauki*, w: „Studia Philosophiae Christianae" nr 2, 1994; A. Szczęsna, *Nauka i postmodernizm. Przypadek pewnej prowokacji*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" nr 3, 1999.
[611] Por. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 260.
[612] Tamże, s. 245.
[613] Tę koncepcję w ciekawy sposób zestawia Andrukowicz z filozofią Trentowskiego, szczególnie z jego pojęciem różnojedni, bardzo dobrze nadającym się do opisu relacji zgody między wielością i jednością, do której dąży idea rozumu transwersalnego – por. W. Andrukowicz, *Jedność w różnorodności i różnica w jedności – w dwusetną rocznicę urodzin Bronisława F. Trentowskiego*, w: „Przegląd Pedagogiczny" nr 1, 2009.
[614] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 177-178.

środek w obliczu doświadczeń dostarczanych przez współczesną, pluralistyczną rzeczywistość. W przytoczonym fragmencie pojawia się również istotny wątek etycznego argumentu przeciwko domkniętej czy ustanowionej całościowości w postaci zwrócenia uwagi na totalitarny i przemocowy charakter ujednolicania. Idea otwartej całości postulowana przez Welscha jest więc ideą motywowaną etycznie.

Dochodzi on do niej w pięciu wątkach analizy relacji jedności i wielości. Po pierwsze zwraca uwagę, że jedność i chęć jej narzucenia możliwa jest jedynie w obliczu wielości. Po drugie wielość jest „widoczna" jedynie w kontraście do jedności i w związku z tym – po trzecie – jedność posiada swoją funkcję na obszarze wielości. Po czwarte funkcje integracyjne są partykularne pod względem treści, a całościowe pod innymi względami[615]. Stąd wniosek i zarazem piąty wątek analizy, głoszący „dopuszczenie i uznanie rozmaitych treściowych opcji związane z zasadniczą świadomością granic i odmienności oraz z czujnością wobec absolutyzowania. […] Całość nie jest bowiem oczywista, ustanowiona i spełniona. Jest jednak nie tylko frazesem, lecz przede wszystkim ideą, która regulatywnie nakazuje przyjmować ograniczoność wszelkich dyskursów, koncepcji, sposobów życia i dostrzegać współistnienie rozmaitych możliwości spełniania. To nie substancjalny absolut, lecz możliwość i rzeczywistość innych dyskursów osłabia nasze dyskursy"[616]. Welsch ukazuje zatem, że jedność i wielość potrzebują siebie nawzajem oraz, że całość winna być rozumiana jako niedokonana i wciąż otwarta, ponieważ wynika to z niej samej[617]. Innymi słowy: całość wymusza wielość i nieostateczność[618]. „Prawdziwą całość można osiągnąć ze względów strukturalnych jedynie w ramach myślenia pluralistycznego (ale takiego, które uznaje nie tylko wielość, ale i formy przejściowe)"[619]. Uznanie jedynie samej wielości prowadzi bowiem do wykształcenia się tego, co Welsch nazywa postmodernizmem mętnym, który nie dostrzega możliwości przejść i tym samym prowadzi *de facto* do zapoznania wielości. Przejścia natomiast – kojarzone z postmodernizmem precyzyjnym – odsyłają nas wprost do koncepcji rozumu transwersalnego[620]. Niemiecki filozof stara się dzięki niej odpowiedzieć na pytanie „jak miałaby wyglądać forma rozumu, która nie wprowadzałaby na nowo tylnymi drzwiami

---

[615] Por. tamże, s. 88.
[616] Tamże, s. 89.
[617] Jak pisze Mikołajczyk: Welsch „będąc nastawiony na jednostkowość, nie pomija tego, co ogólne" – H. T. Mikołajczyk, *Rozum transwersalny, czyli o postmodernistycznym rozumieniu racjonalności*, wyd. cyt., s. 36.
[618] Por. W. Welsch, „Racjonalność i Rozum dzisiaj", wyd. cyt., s. 27.
[619] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 91.
[620] Welsch syntetycznie przedstawił koncepcję rozumu transwersalnego w cytowanej tu *Naszej postmodernistycznej modernie*, bardziej szczegółową wykładnię zawarł zaś w *Vernunft* – por. W. Welsch, *Vernunft: Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Berlin 1996.

totalitaryzmu, niedawno z radością odrzuconego dzięki zdecydowanemu przejściu do pluralizmu?”[621]. Jaka teoria rozumu czyniłaby zadość współczesnej wielości?

Zamiast mówić o grach językowych czy dyskursach, Welsch podejmuje refleksję nad typami racjonalności[622], co jednak wydaje się treściowo zbliżone. Racjonalności, jak również gier językowych czy słowników, jest wiele i są one – jak powiedzieliśmy – niewspółmierne[623]. Stąd pytanie, jak można poruszać się na mapie racjonalności? Czy można poruszać się jedynie w obrębie swojej gry, swojej racjonalności? Czy może jest jeszcze jakaś inna możliwość? Utożsamiwszy pojedynczą formę racjonalności z wyspą można powiedzieć, że tak jak zwolennicy postmodernizmu mętnego twierdzą, że chodzić można tylko po tej wyspie, w którą zostało się rzuconym, a fundacjonaliści, że nie chodzi się w ogóle, lecz unosi ponad wszystkimi wyspami patrząc na nie z góry, tak postmoderniści (w ścisłym sensie) z Welschem na czele twierdzą wbrew jednym i drugim, że co prawda nie jest możliwe unoszenie się ponad archipelagiem[624], to jednak można przechodzić (czy przepływać) z jednej wyspy na drugą[625]. Nasz epistemiczny horyzont nie jest więc zawężony do li tylko jednego typu racjonalności, ale rozciąga się właściwie w nieskończoność, która pozostaje wciąż otwarta[626]. „Jedność rozumu nie jest jednością rozumu podstawowego ani nadrozumu, lecz przejawia się jedynie transwersalnie, realizuje się w przejściach”[627].

Mimo wielości form racjonalności cały czas jednak mówi się o jedności rozumu jako takiego[628], ponieważ „rozum przy wielości swych form stanowi jedność dzięki temu, że pomiędzy formami możliwe są przejścia”[629]. Welsch do tego stopnia akcentuje kwestię przejść, że pisze wręcz, iż „rozum jest dla nas dzisiaj – w odniesieniu do wielości – zdolnością łączenia i przechodzenia pomiędzy formami racjonalności”[630]. Oznacza to, że niejako do samej definicji

---

[621] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 377.
[622] Por. W. Welsch, „Racjonalność i Rozum dzisiaj”, wyd. cyt.
[623] Por. I. Bokwa, *Wolfganga Welscha koncepcja rozumu transwersalnego*, wyd. cyt., s. 16.
[624] Z metafory wznoszenia nie rezygnuje Buchowski, pisząc, że rozum transwersalny jest „jednocześnie zakotwiczony w poszczególnych racjonalnościach i unosi się ponad nimi […]” – M. Buchowski, „Racjonalizm, pragmatyzm, rozum transwersalny a racjonalność”, wyd. cyt., s. 37. Wydaje się jednak, że metaforyka ta nie odpowiada specyfice rozumu transwersalnego, który jawi się raczej jako rozum z „podciętymi skrzydłami”, który może przepływać między różnymi wyspami, ale już nie przelatywać.
[625] Jak pisze Smrokowska-Reichman: „zamiast trwać jako tradycyjnie rozumiana władza ponad racjonalnościami – rozum transwersalny przemieszcza się pomiędzy nimi” – A. Smorkowska-Reichman, *Wolfganga Welscha koncepcja transwersalności*, wyd. cyt., s. 107.
[626] Jak pisze Wilkoszewska na temat rozumu transwersalnego: „Przechadzając się do jednej konfiguracji ku drugiej zawiązuje węzły, podkreśla różnice, prowokuje przemiany. Jego działanie zawiera się w pełni w metaforze transwersalności: jest horyzontalne i przejściowe, zróżnicowane i cząstkowe, wolne od ambicji obejmowania czy strukturowania całości” – K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, wyd. cyt., s. 115.
[627] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 403.
[628] Por. W. Welsch, „Racjonalność i Rozum dzisiaj”, wyd. cyt., s. 23.
[629] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 405.
[630] Tamże, s. 405. Przejścia rozumu sugerują odejście od wertykalnej koncepcji rozumu ku horyzontalnej – por. W. Welsch, „Racjonalność i rozum dzisiaj”, s. 21.

rozumu należy właśnie owa zdolność, o której pisze niemiecki filozof, że rozum z gruntu sprzyja pluralizmowi i sam jest w pewnym sensie pluralistyczny, ponieważ zawiera w sobie wiele form racjonalności[631].

Na tym jednak nie koniec. Same przejścia również mogą być realizowane na wiele sposobów, a więc także w tym sensie rozum wiąże się z pluralizmem. Koncepcja rozumu transwersalnego, rozumu dynamicznego, który przemieszcza się między kolejnymi racjonalnościami, jest wprost postmodernistyczna, bo jej jądro stanowi wielość, która jednak nie jest całkowitym chaosem i dowolnością, lecz która konstytuuje otwartą i inkluzywną całość[632]. „Rozum transwersalny uświadamia nam wielość racjonalności, dzięki czemu rozpoznajemuy ich stan złożoności jako rzeczywistą konstytucję racjonalności”[633]. Istnieją przy tym kryteria oceny interpretacji zawężone jednak do poszczególnych form racjonalności. Nie porzuca również Welsch powszechnie przyjętych wymogów racjonalności, takich jak np. spójność logiczna. Nie można zatem powiedzieć, że w ramach refleksji Welscha propagowany jest relatywizm prawdy i irracjonalizm. Przeciwnie – wydaje się, że niemiecki filozof stawia sobie pozornie niemożliwe zadanie ukazania wewnętrznej racjonalności postmodernizmu oraz tego, że rezygnacja z całościowości to tylko rezygnacja z pewnego jej rozumienia, które zakłada wyłączność i w konsekwencji strukturalnie wiąże się z przemocą. W istocie koncepcja rozumu transwersalnego jest więc podyktowana pragnieniem zerwania z przemocą[634], „jest związana z antytotalitarnymi intencjami ponowoczesnego myślenia”[635]. Pluralizm zatem również i tu stanowi remedium na przemoc związaną z ujednolicaniem[636].

Koncepcja Welscha w najbardziej wyrazisty sposób ukazuje współczesne zorientowanie na wielość. Analizując postmodernizm jako (nie tylko) filozoficzną reakcję na

---

631 Por. H. T. Mikołajczyk, *Rozum transwersalny, czyli o postmodernistycznym rozumieniu racjonalności*, wyd. cyt., s. 39; a także: I. Bokwa, *Wolfganga Welscha koncepcja rozumu transwersalnego*, wyd. cyt., s. 15.

632 H. T. Mikołajczyk, *Rozum transwersalny, czyli o postmodernistycznym rozumieniu racjonalności*, wyd. cyt., s. 39.

633 W. Welsch, „Racjonalność i Rozum dzisiaj”, wyd. cyt., s. 22.

634 Por. K. Piotrowski, „Jestże transwersalny rozum tylko personifikacją powierzchni”, w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 2, R. Kubicki (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, s. 60; por także: A. Zaporowski, „Uwaga o akceptowalności innych gier”, w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 2, R. Kubicki (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, s. 71. W szerszym kontekście można powiedzieć za Nowak-Juchacz, że rozum transwersalny jest blisko związany z rozumem praktycznym (czy wręcz, że jawi się jako rozum praktyczny) – por. E. Nowak-Juchacz, *Czym jest racjonalność w sferze Sittlichkeit*, w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 2, R. Kubicki (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, s. 128. Z drugiej strony zbyt mało etyczny charakter zarzuca koncepcji rozumu transwersalnego Zeidler-Janiszewska, która w odwołaniu do figur Odyseusza i Perseusza poszukuje możliwości połączenia filozofii Welscha i Lévinasa – por. A. Zeidler-Janiszewska, „Antyczne pierwowzory ponowoczesnej podmiotowości”, w: *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 1, A. Zeidler-Janiszewska (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998.

635 W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 428.

636 Por. A. Smorkowska-Reichman, *Wolfganga Welscha koncepcja transwersalności*, wyd. cyt., s. 101.

pluralizm, niemiecki filozof wyróżnia dwa podejścia – postmodernizm mętny, który w pewien sposób absolutyzuje wielość i doprowadza do chaosu dowolności i bezładnej masy pozornej różnorodności oraz postmodernizm precyzyjny, który w zaangażowany i głęboko filozoficzny sposób stara się uczynić zadość wielości nie rezygnując jednak z racjonalności jako z uprawomocnienia. Postmodernistyczna reakcja na wielość ma swoje dwa wymiary: krytyczny i afirmacyjny. Ten pierwszy skupiony jest wokół zagadnień niewspółmierności i prawdy, drugi zaś konstytuuje się jako dowartościowanie pluralizmu i poszukiwanie nowego czy przeformułowanego rozumienia racjonalności tak, aby zarazem nie popadać w dowolność, jak i w absolutyzm. Welsch upatruje rozwiązania w koncepcji rozumu transwersalnego, który czynnie łączy jedność i wielość jako otwartą całość wewnętrznie zróżnicowanych form racjonalności, pomiędzy którymi dokonują się przejścia. Pluralizm uwidacznia się zatem w refleksji niemieckiego filozofa na wielu różnych płaszczyznach wnoszących nowe wglądy w problematykę wielości, która nie ma jednak prowadzić do porzucenia racjonalności i w konsekwencji filozofii jako takiej. Koncepcja Welscha może również być w interesujący sposób odniesiona do religii, która co prawda musiałaby zrezygnować ze swoich roszczeń do absolutności, lecz mogłaby zachować swój uniwersalny, choć otwarty, status. Ta kwestia będzie jednak przedmiotem kolejnego rozdziału.

2.3. Postulat pluralizmu

Postmetafizyczna refleksja nad pluralizmem jak widać sama jest wewnętrznie wieloraka. Vattimo podejmuje tę problematykę w ramach myśli słabej, która stara się osłabiać mocne metafizyczne struktury. Na obszarze epistemologii rozwija krytykę klasycznej koncepcji prawdy zarzucając jej między innymi opresyjność i postuluje skierowanie się ku teorii prawdy jako nieabsolutnego i zanurzonego w historii wydarzenia. Jako hermeneuta zamiast o tezach i dowodach woli mówić o interpretacjach nieroszczących sobie prawa do powszechnej obowiązywalności, lecz stanowiących przyczynek do dyskusji, która nie ma zakończyć się konsensusem, ale trwać i uwrażliwiać innych. Vattimo zwraca uwagę, że nie jest możliwe osiągnięcie absolutnego porozumienia i dotarcie absolutnej prawdy, ponieważ jesteśmy zamknięci wewnątrz pewnego horyzontu czy paradygmatu, poza który nie jesteśmy w stanie całkowicie wyjść i dzięki temu znaleźć się w położeniu zdystansowanego obserwatora igrzysk, którego Pitagoras przyrównywał do postaci filozofa[637]. Nie skutkuje to jednak wedle

[637] Por. D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, I. Krońska, B. Kupis, W. Olszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1984, s. 467.

Vattima relatywizmem, który jest przez niego krytykowany ze względu na to, że nie jest tak, iż wszystkie interpretacje, wszystkie opinie i zdania są sobie równe – uprawomocnia je etyka, czyli brak potencjalności przemocowej zawarty w pluralizmie. Innymi słowy, im bardziej interpretacje pluralizują i zarazem zamykają drogę ujednolicaniu, tym są lepsze czy bardziej prawomocne z perspektywy etycznej.

Podobnie, aczkolwiek z naciskiem na nieco inne elementy, podchodzi do zagadnienia pluralizmu Rorty. Spogląda on z perspektywy neopragmatycznej skupiając się na języku w kontekście teorii poznania. Twierdzi, że metafizyczne rozróżnienie na rzeczywistość i pozór, a z nim klasyczna koncepcja prawdy nie mają już sensu, ponieważ świat ujmujemy zawsze za pośrednictwem języka, więc w istocie język jest jedynym, do czego mamy dostęp. Co istotne, wedle Rorty'ego, język zawsze jest lokalny, jest grą językową, przygodnym słownikiem, którego nie można absolutyzować. Absolutyzacja bowiem i zarazem ujednolicanie prowadziłyby do przemocy. W obliczu tego amerykański filozof za cel nie tylko filozofii, ale także wszelkiej aktywności publicznej uznaje pluralizację jako redeskrypcję – opisywanie na nowo czy tworzenie nowych słowników. Etyka pluralistyczna w myśli Rorty'ego realizuje się także jako poszerzanie sfery „my", czyli sfery solidarności z innymi, które jednak nie odbywa się na zasadzie włączania w obręb „my" tego, co takie samo, ale tego, co różne, a więc również i tu mamy do czynienia z pluralizacją.

Za wielością odpowiada się również Marquard, który wpisuje to zagadnienie w kontekst historii i mitu. Sprzeciwia się on idei historii uniwersalnej oraz monomitowi jako opresyjnym i postuluje dowartościowanie historii przygodnych i lokalnych, a także polimityczności jako „bezpiecznej przystani", w której schronić może się filozofia, aby zerwać swój związek z przemocą. Wedle Marquarda pluralistyczne powołanie myśli najlepiej realizuje się w hermeneutyce, która za pomocą interpretacji stara się w nieostateczny sposób otworzyć nowe horyzonty i nowe przestrzenie refleksji. Oczywiście chodzi o hermeneutykę pluralizującą, a nie o hermeneutykę syngularyzującą. Ta druga realizuje się, jak twierdzi Marquard, w rozumie ekskluzywnym, podczas gdy ta pierwsza w inkluzywnym. Fakt ludzkiej skończoności kieruje nas ku rozumowi inkluzywnemu, który dopuszcza wielość i jej sprzyja. Niemiecki filozof argumentuje przeciwko maksymalizmowi epistemicznemu odwołując się do skończonej kondycji człowieka – ponieważ nie jest możliwe, aby poznać wszystko i wszystko uprawomocnić, musimy różne interpretacje raczej włączać w obręb rozumu, niż z niego wyłączać. Pamiętać jednak należy, żeby zachować nastawienie sceptyczne, które sprzyja niepopadaniu w absolutyzację konkretnych twierdzeń. Pluralizm interpretacji uwidacznia się wedle Marquarda najwyraźniej w dialogu, którego celem – wbrew Habermasowi – nie jest

konsensus, ale rozumna niezgoda bądź wywołanie zmiany w uczestnikach ze względu na zderzenie z inną perspektywą.

W inne rejony myśli prowadzi kwestię pluralizmu Lyotard, który wychodzi od krytyki metanarracji, opowieści ostatecznie uprawomocniającej jako opresyjnej i tragicznej w skutkach. Opowieści, która dziś, w obliczu doświadczenia totalitaryzmów, straciła rację bytu. Pustkę po upadku metanarracji stara się zapewnić wiedza naukowa, która dąży do opisu całości rzeczywistości i rości sobie prawo do wyłączności. Lyotard wskazuje jednak, że wiedza naukowa nie jest samodzielna, a obok niej istnieją jeszcze inne rodzaje wiedzy np. wiedza narracyjna, która wcale nie jest w żadnym sensie „gorsza". W istocie nie można rozsądzić, czy któraś z nich jest właściwsza czy ma większe prawo do głosu, ponieważ są one niewspółmierne. Są pewnymi grami językowymi, które rządzą się zupełnie innymi prawami. Gdy stykają się ze sobą dochodzi do poróżnienia, tj. sporu, który ze swej definicji jest nierozstrzygalny. Poróżnienie, być może wbrew pierwszej intuicji, nie jest czymś z czym należałoby walczyć, lecz jest właściwym stanem ponowoczesnej dyskusji, która ucieka od ujednolicania. Poróżnienie jako uznanie pluralizmu wzajemnie nieprzekładalnych gier językowych należy więc utrzymać, ponieważ to zabezpiecza nas przed przemocą.

Wreszcie Welsch umieszcza pluralizm na jeszcze innym obszarze, a mianowicie wypreparowuje go z analizy postmodernizmu oraz odnosi do problemu rozumu. Wyróżnia dwa rodzaje postmodernizmu – mętny i precyzyjny i to ten drugi jest postmodernizmem we właściwym sensie. Nie naiwnym postmodernizmem dowolności, lecz postmodernizmem autentycznego pluralizmu. Zagadnienie wielości, jak wskazuje Welsch, jest centralne dla postmodernizmu. Niemiecki filozof stara się pokazać, jak wielość łączy się z jednością i że postawa prawdziwie postmodernistyczna nie dąży do unicestwienia jedności jako całości, ale jedynie stara się ukazać ową całość jako nieustannie otwartą, w której znajduje się wiele typów dyskursów oraz wiele form racjonalności. W tym kontekście rozwija Welsch koncepcję rozumu transwersalnego, który polega na przejściach między różnymi formami racjonalności i nie stara się wyjść poza nie osiągając „boski" punkt widzenia. Rozum transwersalny jako rozum pluralistyczny przynależy postmodernizmowi, ponieważ stara się zachować wielość i odejść od totalitaryzmu związanego z realizacją idei jedności.

Powyższa rekonstrukcja mimo swoich może nieco nazbyt dużych rozmiarów jest jednak niezwykle istotna, ponieważ w pełni pokazuje, jak istotną rolę odgrywa w znaczącej części współczesnej filozofii pluralizm i jak ważny jest on ze względów praktycznych. Poza tym niniejszy rozdział ukazuje również, że próba namysłu nad religią postmetafizyczną nie bierze się znikąd, lecz jest przeniesieniem na obszar religii głęboko już zakorzenionego problemu

odchodzenia od metafizyki w filozofii. Zrozumienie specyfiki postmetafizycznego pluralizmu jest więc kluczowe dla rozważań na temat religii w kontekście wielości.

Przedstawione koncepcje Vattima, Rorty'ego, Marquarda, Lyotarda i Welscha pomimo występujących między nimi różnic, zawierają wspólny rys związany z podejściem do wielości. Chcąc porównać ze sobą wymienione teorie, można zastanawiać się, które są bardziej a które mniej radykalne, lecz w istocie określenie stopnia radykalności którejkolwiek z nich zależy w dużej mierze od przyjętej perspektywy. I tak np. koncepcja Rorty'ego może jawić się jako najbardziej radykalna, ponieważ niejako wymusza zerwanie z samą filozofią. Z drugiej jednak strony chodzi tylko (i aż) o zmianę problematyki (co czyniono już wielokrotnie przechodząc choćby od metafizyki do epistemologii) i sposobu jej ujmowania (z metafizycznego na postmetafizyczny). W praktyce więc filozofować można nadal, jednak w nieco inny sposób. Z jeszcze innej strony – spojrzawszy na etykę – można powiedzieć, że Rorty wcale nie jest radykalny, bo postuluje dążenie (które oczywiście nigdy nie może zostać dokonane) do poszerzania wspólnoty osób, z którymi czujemy się solidarni, czyli do kierowania się w życiu miłością do drugiego człowieka na tak dużym obszarze, na jakim tylko jesteśmy w stanie. Idea ta nie wydaje się w żaden sposób radykalna. Podobnie spoglądać można na Marquarda, który z jednej strony postuluje dowartościowanie mitu (rozumiane pozornie jako popadnięcie w pewną formę irracjonalizmu), ale z drugiej sam określa siebie jako konserwatystę i występuje przeciwko wszelkim rewolucjom.

Określenie, jaki tak na prawdę jest status filozofii postmetafizycznej zależy zatem od interpretacji, którą nań narzucimy. Bez wątpienia większość omówionych tu koncepcji można potraktować jako etycznie uwrażliwione wariacje sceptycyzmu, a wtedy nie jawią się one jako burzycielki filozofii, a jedynie pewnego rodzaju hamulce, które powstrzymują dalszy rozwój takiej filozofii, która – zgodnie z rozpoznaniem dokonanym przez myśl postmetafizyczną – wiąże się z przemocą. Tak czy inaczej, traktowanie filozofii postmetafizycznej (jak nierzadko robią to jej krytycy) jako naiwnego i niespójnego relatywizmu, który dowartościowuje czystą dowolność albo jako absolutnego zamachu na filozofię dokonywanego przez pseudo-myślicieli jest w świetle powyższej rekonstrukcji nieuprawomocniona.

Tym co ujawnia się jako najistotniejsze w filozofii postmetafizycznej jest etycznie motywowany i postulowany pluralizm. Oczywiście mówiąc tylko o *postulacie* pluralizmu można popaść w pewną nieścisłość. Wielość nie jest bowiem jedynie czymś postulowanym, ale jest także faktem obecnym w dzisiejszym świecie, na który zwraca się uwagę i na który reakcją jest postmodernizm – jak twierdzi Welsch. Pluralizm zatem z jednej strony jako fakt różnorodności koncepcji, sposobów życia, rozumowania itd. konstytuuje sytuację wyjściową

dla myśli, z drugiej zaś jako cel, w którym zawiera się dążenie do rezygnacji z przemocy stanowi punkt dojścia refleksji.

W tym miejscu możemy jednak zapytać o status postulatu pluralizmu. Czy jest to silne nawoływanie do podążania za wielością na wzór kantowskiego imperatywu czy raczej ma on charakter jedynie słabej propozycji? Aby odpowiedzieć na to pytanie należy wyróżnić trzy płaszczyzny wiążące się z postulatem pluralizmu, których pomieszanie mogłoby wprowadzić zamęt.

Po pierwsze można mówić o postulacie pluralizmu *per se*, tj. o normatywnym wezwaniu do opowiadania się po stronie wielości i brania aktywnego udziału w procesie zwielokrotniania (np. interpretacji, perspektyw itd.). Po drugie można mówić o postulowanym pluralizmie, tj. o tym, na jakiej zasadzie wielość miałaby w praktyce obowiązywać albo na ile musiałaby być radykalna. Po trzecie wreszcie można mówić o zawartym *implicite* postulacie nieprzemocy. Relacja między tymi trzema płaszczyznami jawi się następująco: myśl postmetafizyczna zwraca uwagę na problem przemocy i na tej podstawie wysuwa niejawnie postulat odejścia od przemocy. Środkiem, jaki wydaje się wyżej przywołanym filozofom najbardziej odpowiednim do realizacji postulatu nieprzemocy jest pluralizm[638], a zatem wysuwają oni *explicite* postulat pluralizmu. Status tych trzech płaszczyzn jest różny. Otóż postulat pluralizmu winien być rozumiany słabo, raczej jako propozycja niż zobowiązanie. Natomiast postulat odejścia od przemocy jest postulatem jak najbardziej mocnym, silnie zobowiązującym. Postulowany pluralizm również ma charakter mocny – wielość w większości przypadków jest radykalna, choć zdarzają się również ujęcia takie jak np. Welscha, w których owa radykalność zostaje nieco osłabiona.

Na jakiej podstawie proponujemy takie właśnie ujęcie powyższych trzech płaszczyzn? Głównym „celem" myśli postmetafizycznej jest zrezygnowanie z przemocy. Pluralizm stanowi zaś tylko możliwy środek do realizacji tego celu. Gdyby możliwe było dobranie innego środka, to wydaje się, że postulat pluralizmu mógłby zostać bez przeszkód porzucony. Dlatego właśnie mocny charakter ma jedynie postulat nieprzemocy, a nie sam postulat pluralizmu. Co istotne jednak postulowany pluralizm znów rozumiany jest w mocnym sensie, choć jego status zależy od tego, czy uznamy wielość za możliwe rozwiązanie problemu przemocy. Jeśli tak, to pluralizm musi być rozumiany radykalnie, jeśli nie, to może on zostać porzucony. Pozostaje

[638] W tym kontekście pisze Lévinas – Inny uobecnia się w Twarzy, a „to uobecnianie się jest nieobecnością przemocy, nieprzemocą we właściwym sensie, bo zamiast ranić moją wolność, wzywa ją do odpowiedzialności i usprawiedliwia. Pozbawione przemocy, utrzymuje pluralizm Toż-Samego i Innego. Jest pokojem" – E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 239.

jednak pytanie, czy faktycznie jest tak, że pluralizm stanowi tylko *możliwe* a nie *konieczne* lub *jedyne* rozwiązanie problemu przemocy. Biorąc pod uwagę opozycję jedność-wielość być może należałoby stwierdzić, że chcąc przekroczyć przemoc związaną z jednością musimy opowiedzieć się za wielością. Wtedy postulat pluralizmu nabrałby takiej samej siły, co postulat nieprzemocy, bo w istocie byłyby one tożsame. To binarne rozwiązanie przeczyłoby jednak duchowi myśli postmetafizycznej, która nie chce uciekać się do jednoznacznych i ostatecznych rozwiązań, do podejścia ekskluzywnego i do klasycznych opozycji. Chcąc pozostać wiernym założeniom postmetafizyki należy uznać status postulatu pluralizmu za słaby, za jedno z możliwych, lecz nie jedyne rozwiązanie.

Z powyższymi refleksjami wiąże się jeszcze jeden problem, a mianowicie problem uprawomocnienia mocnego statusu postulatu nieprzemocy. Trzeba przyznać, że na gruncie filozofii postmetafizycznej uprawomocnienie takie nie istnieje. Dążenie do nieprzemocy jest przyjmowane na zasadzie „przekonania bazowego", bez dowodu. Chcąc sformułować ów dowód popadalibyśmy znów w myślenie metafizyczne. Powodem, dla którego postuluje się nieprzemoc jest pewnego rodzaju nieokreślona intuicja moralna podpowiadająca, że od przemocy należy odchodzić albo wręcz quasi-biologiczne, wolicjonalne stwierdzenie, że „ja nie chcę, aby stosowano wobec mnie przemoc", przede wszystkim dlatego, że powoduje ona moje cierpienie (którego znowuż – nie chcę), a także anihilację mnie jako autonomicznej, ontycznie wyodrębnionej jednostki, ponieważ nie pozwala mi realizować swojej woli[639].

Na zakończenie tego rozdziału można powiedzieć, że wielość w oczywisty sposób nie pojawiła się dopiero w XX wieku, choć dopiero mniej więcej w tym czasie, po doświadczeniu horrorów wojen światowych, zaczęto poważnie podejmować nad nią namysł jako możliwym remedium na przemoc, z którą związała się myśl metafizyczna. Pluralizacja jest więc w istocie przejściem od metafizyki do postmetafizyki, jest krytycznym przekroczeniem metafizyki. Jest stosunkowo jasne, jak na obszarze filozofii dążyć do realizacji postulatu pluralizmu, który brzmi „dążyć do pluralizacji a odchodzić od ujednolicania" – pokazali to dobrze w swoich pismach wszyscy wyżej omawiani filozofowie, którzy nie starają się formułować wszechogarniających syntez i dochodzić do absolutnej prawdy, ale „słabo" proponować pewne interpretacje, które być może mają lepsze skutki niż inne. Powstaje jednak szczególnie interesujące pytanie, czy możliwa jest realizacja postulatu pluralizmu (czyli przejście od metafizyki do postmetafizyki) na obszarze religii i jeśli tak, to jak w praktyce miałoby to wyglądać? Hipoteza robocza brzmi: jeśli filozofia – która przez wieki związana była z

[639] Brak możliwości ostatecznego uprawomocnienia etyki zauważa choćby Rorty – por. R. Rorty, *Autobiografia intelektualna*, wyd. cyt., s. 40.

metafizycznym sposobem myślenia – może uczynić zadość postulatowi pluralizmu, to również – charakteryzująca się podobnym powiązaniem – religia może to zrobić.

Rozdział 3 – Chrześcijaństwo postmetafizyczne

Odejście od metafizycznego ujednolicania w szczególny sposób ujawnia się na gruncie religii. W niniejszym rozdziale chrześcijaństwo zostanie ujęte w sposób pozytywny jako religia postmetafizyczna, czyli taka, która czyni zadość postulatowi pluralizmu i zrywa z metafizyczną wizją religii określoną w rozdziale pierwszym. Współczesne otwarte i inkluzywne chrześcijaństwo uwidacznia się poprzez odwołanie do sześciu kluczowych pojęć, które mimo że nie wyczerpują prezentowanej problematyki, to jednak w dość szczegółowy sposób prezentują charakter religii postmetafizycznej i opisują ją wystarczająco szeroko, aby na podstawie poniższych refleksji mówić o religii postmetafizycznej w ogóle, a nie tylko o jakichś jej elementach czy aspektach. Takie fragmentaryczne podejście widoczne jest u wielu z przywoływanych filozofów, gdzie podkreślane są pewne wycinki religii postmetafizycznej, nie ma jednak mowy o niej jako o pewnej całości – co staramy się tu zrobić.

Wspominane pojęcia to: tolerancja, pluralizm, sceptycyzm, sekularyzacja, śmierć Boga oraz miłość. Pierwsza kwestia – tolerancji – dotyczy problemu istnienia wielości perspektyw religijnych na wspólnym gruncie i ich wzajemnego uznania. Historycznie zakorzeniony w religii problem tolerancji dobrze naświetla religię postmetafizyczną, która ma być właśnie religią tolerancyjną, otwartą na to co inne, otwartą na Innego. Zagadnienie drugie – pluralizmu – jest zawężeniem ogólnego problemu ukazanego w drugim rozdziale do kwestii religii, a jeszcze bardziej do problemów związanych z dialogiem międzyreligijnym czy faktem wielości religii. Religia postmetafizyczna jest religią pluralistyczną, czyli m.in. taką, w której obecne jest myślenie wielowartościowe. Trzecia kwestia – sceptycyzmu – wpisuje się w pełni w czynione w poprzednich rozdziałach rozważania w kontekście epistemologicznym. Chrześcijaństwo postmetafizyczne jest sceptyczne, a więc wątpi w kryteria prawdy i – zatem – w prawdziwość samego siebie, przez co staje się „słabsze", mniej przemocowe. Problem czwarty – sekularyzacji – obrazuje pewne tendencje przekształcania się religii zauważane przez filozofów postmetafizycznych. Religia postmetafizyczna to religia zsekularyzowana, co oznacza, że przebolała (*Verwindung*) metafizykę oraz odrzuciła przemoc. Piąte zagadnienie – śmierci Boga – przedstawia zasadniczą zmianę dokonującą się w postmetafizycznej teologii, w której Bóg nie jest już rozumiany tradycyjnie i metafizycznie (w tym sensie umiera), lecz postmetafizycznie jako Bóg po *kenosis*. Chrześcijaństwo postmetafizyczne jest chrześcijaństwem po śmierci Boga, chrześcijaństwem w pewnym sensie ateistycznym – o tyle, o ile odrzuca zastany obraz Boga jako Wszechmocnego Władcy. Wreszcie kwestia szósta – miłości – pozwala na ukazanie sedna religii postmetafizycznej, która chcąc uczynić zadość

etycznie motywowanemu postulatowi pluralizmu, zrywa z zastaną przemocą poprzez ustanowienie miłości centrum refleksji i (właściwie jedyną) granicą interpretacji. Religia postmetafizyczna jest więc przede wszystkim religią miłości, religią, której główne przesłanie dotyczy takiego uprawiania refleksji i takiego życia, które nie prowadzi do przemocy ani nie może być wykorzystane do jej uprawomocnienia.

Poprzez powyżej wymienione sześć zagadnień, których granice w istocie nie są ostro poprowadzone, a problemy w ich ramach podejmowane często się pokrywają, możliwe jest szerokie ukazanie chrześcijaństwa postmetafizycznego jako religii, która proponuje nowy zestaw interpretacji; zestaw taki, który zdaje sobie sprawę ze współczesnego pluralizmu oraz dowartościowuje go, biorąc pod uwagę etyczne zagrożenia związane z metafizycznym traktowaniem religii, których liczne przykłady znajdujemy w historii. Religia postmetafizyczna jest więc odpowiedzią na stan współczesnej kultury Zachodu, kultury doświadczonej wojnami światowymi, kultury zglobalizowanej, pluralistycznej, w której mamy do czynienia z niespotykanym dotąd ujawnieniem się różnic i rywalizacją wielu niewspółmiernych dyskursów.

3.1. Tolerancja

Patrząc przez pryzmat historii filozofii, zagadnienie tolerancji zaczęto coraz silniej podejmować w XVII i XVIII wieku w obliczu wojen religijnych (w ramach chrześcijaństwa) prowadzonych w Europie. Chociaż pierwszych tekstów dotyczących tematu tolerancji można dopatrywać się już u Platona, szczególnie w kontekście procesu Sokratesa, to jednak dopiero druga połowa drugiego tysiąclecia przyniosła takie kanoniczne dzieła, jak *List o tolerancji* Locke'a[640] czy *Traktat o tolerancji* Woltera[641]. Oprócz tych dwóch książek do klasyki rozważań nad ideą tolerancji można zaliczyć *Pochwałę głupoty* Erazma z Rotterdamu[642] czy liczne dzieła

[640] Por. J. Locke, *List o tolerancji*, tłum. L. Jachimowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1963.
[641] Por. Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, tłum. Z. Ryłko, A. Sowiński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1956.
[642] Por. Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, DeAgostini, Warszawa 2001.

Pierre'a Bayle'a[643], na pewno zaś nie można pominąć rozprawy Milla *O wolności*[644]. Współcześnie zagadnienie tolerancji podejmowane jest właściwie przez wszystkich ważniejszych filozofów polityki, teoretyków liberalizmu i demokracji, na czele których stoją tacy filozofowie jak Rawls[645] czy Habermas[646].

Warto zauważyć, że w literaturze poświęconej tolerancji, kwestia ta istniała początkowo właściwie jedynie w kontekście religijnym. Dla współczesnego człowieka nie jest to jednak już tak oczywiste. Akcent rozważań dotyczących tolerancji bowiem przenosi się dziś raczej na obszar seksualności, płciowości czy rasy, podczas gdy wiara w kontekście tolerancji nie wydaje się wzbudzać już aż tak mocnych kontrowersji; a przynajmniej nie w Europie i nie w odniesieniu do różnych denominacji chrześcijańskich. Ów skrót myślowy dokonywany choćby przez wspominanych Locke'a i Woltera, polegający na umieszczeniu rozważań na temat tolerancji wyłącznie w kontekście religijnym, jest wielce znamienny. Pokazuje bowiem, że to właśnie w religii tkwi źródło problematyki tolerancji.

Początek epoki nowożytnej jest czasem, w którym szczególnie wyraźnie ujawniają się problemy związane z tolerancją (a właściwie nietolerancją) religijną. Na gruncie krwawych wojen religijnych między protestantami a katolikami wyrasta potrzeba zażegnania konfliktu, który jednak nie ma zakończyć się dominacją jednej z frakcji, lecz ich pokojową koegzystencją[647]. Filozoficzna propozycja rozwiązania sporu ma więc z założenia stać w opozycji wobec zasady *cuius regio, eius religio* wypracowanej w ramach pokoju w

---

[643] Por. np. P. Bayle, *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14:23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"*, tłum. anonim, Indianapolis: Liberty Fund, 2005. W tej mało znanej w Polsce obszernej pracy Bayle rozważa słowa z Ewangelii Łukasza „zmuszaj do wejścia, aby mój dom był zapełniony" (Łk 14:23), opowiadając się przeciw literalnemu rozumieniu tego fragmentu, a szczególnie słowa „zmuszaj". Formułuje on szereg argumentów przeciwko dosłownemu odczytywaniu Pisma Świętego i za ideą tolerancji, której silnie broni. O dorobku Bayla w kontekście zagadnienia tolerancji można znaleźć więcej w polskim przekładzie jego *Słownika* – por. P. Bayle, *Słownik historyczny i krytyczny. Wybór II*, tłum. Translatorium Instytutu Filozofii UMK: P. Chmielewski, M. Chojnacka, A. Fedyniuk, P. Gąska, T. Gliński, A. Grzeliński, P. Karbownik, K. Kaśkiewicz, M. Klonowski, D. Kolasa, A. Konrad, D. Kosiewicz, J. Maciejewski, T. Markiewka, A. Markwart, H. Piątkiewicz, M. Radecki, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2021. Wspomniany fragment pisma rozważa również Caputo, który proponuje zinterpretować przypowieść o uczcie, do uczestnictwa w której należy „zmuszać" przypadkowych przechodniów, w perspektywie nadmiaru i ironii. Metafora królestwa bożego, którą jest uczta pokazuje całkowity nadmiar bożej gościnności w groteskowy sposób, odwołując się do „zmuszania" ludzi do współucztowania. „Kto może sobie wyobrazić tak absurdalną ucztę, tak niewyobrażalne wesele, tak niemożliwą gościnność?" – J. D. Caputo, *Weakness of God*, s. 260.

[644] Por. J. S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, M. Ossowska, PWN, Warszawa 2005.

[645] Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. A. Romaniuk, J. Pasek, M. Panufnik, PWN, Warszawa 2010.

[646] Por. J. Habermas, *Religious Tolerance: The Pacemaker for Cultural Rights*, w: "Philosophy" nr 307, 2004; G. Borradori, J. Habermas, "Fundamentalism and Terror: A Dialogue with Jürgen Habermas", w: G. Borradori, J. Derrida, J. Habermas, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago Press, Chicago 2003.

[647] Por. Žižek, *Przemoc*, wyd. cyt., s. 151.

Augsburgu[648]. Zasada ta obwieszcza bowiem właśnie jedynowładztwo konkretnej religii, wiąże nierozerwalnie władzę świecką (państwo) z władzą świętą (Kościołem) oraz jest wymierzona przeciw tolerancji jako takiej[649]. Z protolerancyjną koncepcją występuje zaś Locke[650], opierając swoje rozważania na idei rozdziału państwa od Kościoła, czyli – jak byśmy powiedzieli współcześnie – na idei sekularyzacji politycznej[651]. Dzięki postawieniu jasnej granicy między tymi dwiema władzami tolerancja religijna staje się możliwa a jej obowiązywanie jest precyzyjnie określone. Otóż wedle angielskiego filozofa zadaniem państwa jest dbanie o doczesne bezpieczeństwo obywateli, a właściwie ich dóbr[652], natomiast zadaniem Kościoła troska o zbawienie wieczne[653]. Widać więc wyraźnie, że władza świecka i święta mają rozdzielone kompetencje, a jedna nie powinna zawłaszczać jurysdykcji drugiej.

Argumentacja Locke'a za tolerancją ma sens tylko dopóty, dopóki uznamy wraz z angielskim autorem, że nie można nikogo przymusić do wiary. Jeśli tak jest w istocie, to Kościół nie może przemocą zmusić kogoś do troski o swoje zbawienie[654], a zatem powinien być tolerancyjny wobec tych, którzy wyznają inną wiarę. Zgodnie z tym, również państwo powinno tolerować różnorodne religie, ponieważ jego zadaniem jest jedynie dbać o doczesne dobra obywateli. Na gruncie koncepcji Locke'a wyraźnie rysuje się granica tolerancji – państwo nie powinno używać przemocy (być nietolerancyjne) wobec nikogo, dopóki ktoś nie używa przemocy wobec innych[655].

W *Liście o tolerancji* pojawia się wiele interesujących kwestii, które do dziś zachowują swoje znaczenie. Już na podstawie powyżej zarysowanych rozważań można sformułować kilka wniosków dotyczących tego, z czym ogólnie wiąże się namysł nad tolerancją i jakie przedzałożenia tkwią w tej problematyce. To zaś pozwoli nam bardziej precyzyjnie umiejscowić tolerancję w kontekście filozofii postmetafizycznej oraz projektu postmetafizycznej religii.

---

[648] W kontekście tendencji pluralizujących ówczesny świat pisze o wspomnianej zasadzie Sloterdijk - Por. P. Sloterdijk, *After God*, wyd. cyt., s. 173.
[649] Por. A. Szwed, *Johna Locke'a koncepcja tolerancji jako reakcja na zasadę „cuius regio, eius religio"*, w: „Roczniki Filozoficzne" nr 4, 2014, s. 67.
[650] Choć początkowo (30 lat przed napisaniem *Listu*) był on zdecydowanym przeciwnikiem tolerancji – por. E. Langerak, "Theism and toleration", w: *A Companion to Philosophy of Religion*, Ch. Taliaferro, P. Draper, P. L. Quinn (red.), Wiley-Blackwell, Oxford, 2010, s. 607.
[651] Pojęcia tego używają choćby Taylor i Maclure – por. Ch. Taylor, J. Maclure, *Secularism and Freedom of Conscience*, Harvard UP, Cambridge 2011.
[652] Por. J. Locke, *List o tolerancji*, wyd. cyt., s. 7.
[653] Por. tamże, s. 11.
[654] Por. tamże, s. 31.
[655] Por. tamże, s. 15; por. także: J. Iwanicki, *Rola filozofii Johna Locke'a w procesach sekularyzacji*, w: „Humaniora" nr 3, 2017, s. 56. Oczywiście spod tego przepisu wyłączeni są ateiści, wobec których nietolerancja jest, wedle Locke'a uzasadnioną postawą. Będzie o tym mowa nieco później.

Pierwszy wniosek dotyczy szczególnego związku, jaki zachodzi między zagadnieniem tolerancji a konkretnymi ustrojami politycznymi. Otóż mogłoby się wydawać, że jedynie na gruncie demokracji problem tolerancji zyskuje właściwą sobie ważność. Im bardziej bowiem władza skupiona jest w rękach jednego człowieka lub wąskiej grupy osób, tym można by się spodziewać większej homogeniczności społeczeństwa i zatem mniejszej wagi tolerancji. To wrażenie jest jednak mylne – przynajmniej częściowo. Jako argument niech starczy to, że rozważania Locke'a czy Woltera rodzą się w państwach monarchistycznych, nie zaś w demokracji. Co istotne jednak wymierzone są przeciw homogeniczności i jedności, przeciw zasadzie *cuius regio, eius religio*. Wyrażają z gruntu demokratyczną ideę poszanowania mniejszości, które dziś nie są u władzy, lecz jutro mogą być. Szczególnie widoczne jest to na przykładzie Anglii za czasów panowania dynastii Tudorów, kiedy w myśl powyższej zasady oficjalna, państwowa wiara nieustannie zmieniała się wraz ze zmianą władcy[656]. Chcąc niejako zabezpieczyć siebie samego i swoją wiarę przed przyszłymi bądź teraźniejszymi prześladowaniami, należałoby właśnie wprowadzić zasadę tolerancji. Dzięki temu zmiana na tronie nie oznaczałaby zarazem zmiany oficjalnej religii. Powyżej sformułowana teza o związku zagadnienia tolerancji z demokracją nie wydaje się więc całkowicie chybiona – tylko przy uznaniu i uszanowaniu mniejszości, co z założenia powinno mieć miejsce w demokracji, tolerancja staje się naprawdę istotna.

Z pierwszym wnioskiem bezpośrednio wiąże się drugi – tolerancja związana jest z liberalizmem, ponieważ stanowi jego naturalny skutek. Uznanie powszechnej wolności oraz równości wszystkich ludzi wymusza tolerancję dla inaczej myślących. Zwraca na to uwagę Jacek Hołówka, twierdząc, że „liberalizm określa zakres tolerancji szeroko, uznając, że każdy ma prawo postępować tak, jak uzna za stosowne, dopóki swym postępowaniem nie ogranicza analogicznego prawa innych"[657]. Co więcej, w państwie liberalnym tolerancja rozumiana jako (niechętna) zgoda na inny pogląd stanowi absolutne minimum ładu społecznego.

Trzeci wniosek dotyczy sytuacji, w której namysł nad tolerancją ma swoje źródło, a mianowicie sytuacji konfliktu czy raczej poróżnienia – używając języka Lyotarda. Jak wspomnieliśmy na początku tego fragmentu, Locke pisze *List o tolerancji* w odpowiedzi na wojny religijne, na poróżnienie ścierających się ze sobą interpretacji chrześcijaństwa. Dlaczego jednak zaproponowane zostało słowo poróżnienie zamiast konflikt? Przypomnijmy, że konflikt zakłada możliwość rozwiązania i zwycięstwa jednej ze stron albo dojścia do porozumienia,

[656] Więcej na temat klimatu epoki, w której rodziły się rozważania Locke'a – por. A. Szwed, *Johna Locke'a koncepcja tolerancji*, wyd. cyt., s. 66-72.
[657] J. Hołówka, *Trzy traktaty o tolerancji*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" nr 3, 1995, s. 29.

poróżnienie zaś to spór programowo nierozstrzygalny. Tak też jest w przypadku wspomnianych interpretacji – nie chodzi o to, aby obwołać jedną z nich zwycięską (*cuius regio, eius religio*) i doprowadzić do jakiejś (pozornej) jedności, ale aby zgodzić się na istnienie nieusuwalnej różnicy i przenieść spór z obszaru wzajemnego mordowania się zwolenników jednej i drugiej interpretacji na ich relatywnie pokojową koegzystencję, nie zapoznając zarazem różnic między nimi[658]. Mówienie o tolerancji wyrasta zatem z klasyfikacji danego sporu jako poróżnienia a nie konfliktu[659]. Jeszcze inaczej: tolerancja programowo nie zakłada dążenia do unifikacji, ale do utrzymania różnicy.

Czwarty wniosek prowadzi do problematyki epistemologicznej, dotyczy bowiem kwestii dwuwartościowości. Uznając, że jest tylko 0 i 1, prawda i fałsz i nic poza nimi tolerancja nie jest możliwa[660]. Jest więc ona z gruntu pluralistyczna, zakłada bowiem istnienie jeszcze czegoś prócz 0 i 1. Jak pisze Hołówka: „[…] każdy, kto odrzuca tolerancję, przyjmuje prymitywną skalę wartości i staje się manichejczykiem”[661] klasyfikującym wszystko jako albo dobro, albo zło. W tym sensie logika dwuwartościowa, w której obowiązuje zasada wyłączonego środka jest niekompatybilna z tolerancją. Już teraz widać, że tolerancja może być z łatwością wpisana w koncepcje epistemologiczne filozofów postmetafizycznych np. Welscha i jego rozważań na temat przejść pomiędzy różnymi formami racjonalności. Tolerancja jest wpisana w owe przejścia, inaczej nie byłyby one możliwe. Patrząc na zagadnienie dwuwartościowości w kontekście tolerancji można również zauważyć zbieżność ze

---

[658] Breczko opisuję sytuację wojen religijnych i nierozstrzygalności sporu w taki sposób: „Skoro ani katolikom, ani protestantom nie udało się ostatecznie pokonać przeciwnika oraz skoro kompromisowa formuła pokoju w Augsburgu – „Cuius regio, eius religio” – okazała się niezadowalająca, uznano, że rozwiązaniem może być tolerancja” – J. Breczko, *Tolerancjonizm. Ryszarda Legutki krytyka tolerancji*, w: „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” nr 26, 104, s. 446.

[659] Na istotność nierozstrzygalności sporu w kontekście tolerancji zwraca również uwagę Majkowski: „[…] zdarza się, że rozwiązanie konfliktu jest niemożliwe […]. W takiej sytuacji rodzi się potrzeba tolerancji […]” – W. Majkowski, *Tolerancja i jej granice*, w: „Sympozjum” nr 2, 1998, s. 38. Także Hołówka podobnie twierdzi, że „Tolerancja powinna być stosowana tam, gdzie sporu nie można rozstrzygnąć racjonalnymi argumentami” – J. Hołówka, *Trzy traktaty o tolerancji*, wyd. cyt., s. 15. Założenie, że właściwym sposobem rozstrzygania sporów jest racjonalna argumentacja jest jednak arbitralne, zakłada milcząco prymat rozumu, co może być i bywa kwestionowane. Współczesne bardziej radykalne koncepcje tolerancji nie uznałyby twierdzenia Hołówki i obwołałyby je zbyt nietolerancyjnym dla tych, którzy nie rozpoznają w rozumie najbardziej właściwego albo jedynego środka rozstrzygania konfliktów. Taka optyka jednak nakazuje uznać, że w istocie żaden konflikt nie jest rozstrzygalny, ponieważ jakiekolwiek kryteria jego rozwiązania są w jakiejś mierze arbitralne i sprzyjają którejś ze stron. Chyba że obie strony zgadzają się na te same kryteria, uczestniczą w jednej grze językowej. Oczywiście można powiedzieć, że takie spojrzenie jest zbyt radyklane. Należało jednak zwrócić uwagę na istnienie również takiej opcji światopoglądowej, która może stwarzać pewne problemy dla umiarkowanych koncepcji tolerancji.

[660] Locke pokazuje ten problem odwołując się do przekonania o jedyności danej drogi do zbawienia, co sprawia, że na osobach nie uznających tej właśnie drogi dokonywana jest przemoc – por. J. Locke, *List o tolerancji*, wyd. cyt., s. 25.

[661] J. Hołówka, *Trzy traktaty o tolerancji*, wyd. cyt., s. 8.

stwierdzeniem Sloterdijka, że to „jeden jest matką nietolerancji”[662] – przy czym jeden oznacza tu dwuwartościową skalę, w której nie ma miejsca na pluralizm, tylko na prawdę bądź fałsz, dobro bądź zło itd.

Wniosek piąty dotyczy już wprost kwestii prawdy i epistemicznego statusu przekonań, w tym przekonań religijnych. W nawiązaniu do wniosku czwartego, pytanie, które możemy postawić wobec kwestii tolerancji brzmi: czy tolerancja jest nierozerwalnie związana z relatywizmem lub pewną jego wersją. Skoro bowiem tolerancja musi przekraczać dwuwartościowość, musi wykroczyć poza binarną opozycję prawda-fałsz, to wydaje się, że musi zarazem zrezygnować z epistemicznej pewności – i to zarówno pozytywnej, tj. ze stwierdzenia, że coś jest prawdą, jak i negatywnej, tj. określenia czegoś fałszem[663]. Wolter pisze w tym duchu o prawodawcy: „skądże by miał tyle pewności co do swej wiary, aby inaczej myślących traktować jako nieprzyjaciół Boga?”[664]. Zakwestionowana jest tu epistemiczna pewność sądów związanych z religią – przy czym wydaje się, że gdyby można było podać ostateczne uzasadnienie wyższości np. wiary katolickiej nad protestancką, tzn. gdyby uzyskać ową pewność, prześladowania czy nietolerancja byłyby uprawomocnione. Tolerancja na gruncie takiego, jak powyżej stwierdzenia jest więc tylko warunkowa i opiera się na sytuacji niepewności. O ile niepewność ta jest nieprzezwyciężalna, to tolerancja staje się obowiązująca absolutnie. Jeśli zaś możliwa jest wiedza pewna, to tolerancja zachodzi tylko o tyle, o ile wiedza ta nie została jeszcze uzyskana.

Taki rodzaj namysłu nad tolerancją ma swą jedną zasadniczą wadę, a mianowicie rozumie tolerancję nie jako „z natury” pożądaną praktykę społeczną, która gwarantuje (przynajmniej deklaratywnie) pokojowe współistnienie różnorodnych grup i jednostek, ale raczej jako pewne, lepsze bądź gorsze, rozwiązanie problemu epistemicznej niepewności w społeczeństwie, nie uznając zarazem wartości tolerancji jako takiej[665]. W związku z tym, jeśli np. uznamy, że poróżnienie, na które odpowiedzią jest tolerancja występuje tylko wtedy, gdy niemożliwe jest *racjonalne* rozstrzygnięcie sporu, a przekonania religijne czy szerzej – światopoglądowe są wyłączone poza sferę racjonalności (jak chcą np. pozytywiści), to tolerancja nie będzie zachodziła w sferach takich, jak choćby poznanie naukowe, gdzie racjonalne rozstrzygnięcie jest możliwe – a przynajmniej tak się zakłada. W tej linii

[662] P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 135.
[663] Rożne strategie rozwiązania sporu między wzajemnie wykluczającymi się roszczeniami do prawdziwości na gruncie wielu różnych religii opisuje Hick – por. J. Hick, *Problems of Religious pluralism*, Palgrave Macmillan, London 1985.
[664] Wolter, *Traktat o tolerancji*, wyd. cyt., s. 5.
[665] Zawraca na to uwagę również Quinn, pisząc o krytyce Locke’a argumentów za tolerancją – por. P. L. Quinn, „Różnorodność religijna: znane problemy, nowe szanse”, wyd. cyt., s. 315.

argumentacyjnej widać jednak wiele mocnych założeń filozoficznych, których uprawomocnienie może być poddane w wątpliwość. Począwszy od obwołania racjonalności właściwą instancją do rozstrzygania sporu aż po wyłączenie religii ze sfery racjonalności[666].

Szczególnie dziś problem ten nabiera coraz większego znaczenia. Pojawia się bowiem coraz więcej światopoglądów występujących przeciw nauce bądź niezgodnych z powszechnie przyjętymi jej ustaleniami. Nie wydaje się przy tym, że wiele twierdzeń jawnie sprzecznych z naukowymi jest formułowanych i wypowiadanych jedynie w charakterze prowokacji, choć stykając się z poglądami niektórych celebrytów można by tak założyć[667]. W dobie pandemii koronawirusa bardzo żywą debatę publiczną wywołała choćby kwestia szczepionek, mimo że w środowisku naukowym istniał i istnieje konsensus w zakresie oceny ich skutków ubocznych[668]. Na tym gruncie rodzi się pytanie, czy tolerancja należy się również osobom, które wygłaszają tezy w oczywisty sposób fałszywe albo w słabszej wersji – nieracjonalne czy przez większość uznawane za nieprawdziwe? Wszystko zależy od tego, czy uznamy racjonalność za miarę rozstrzygnięcia sporu i zarazem za punkt graniczny tolerancji, a jeśli tak, to czy zwalnia nas to z obowiązku tolerowania osób wygłaszających fałszywe czy nieracjonalne tezy? Wydaje się, że nie, ponieważ dopóki nie czynią one krzywdy innym osobom, to zgodnie z prawem do wolności słowa mogą mówić to, co chcą[669]. Dlaczego obieramy taką właśnie linię rozumowania? Otóż, jeśli uznać, że sama fałszywość czy nieracjonalność przekonań kwalifikuje osoby je przyjmujące do bycia prześladowanymi, to co powstrzymuje nas przed stwierdzeniem (np. z pozycji pozytywistycznej), że wyznawcy jakiejkolwiek religii (skoro głoszą tezy nieracjonalne) zasługują na prześladowanie? Granica między tym, co racjonalne a tym, co nieracjonalne jest nieostra i nastręcza wielu problemów[670].

---

[666] O racjonalnym charakterze przekonań religijnych pisze np. Plantinga w swojej trylogii dotyczącej zagadnień epistemologicznych w kontekście religii – por. A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford 2000; w Polsce zaś na racjonalność religii wskazywali np. Bocheński czy Judycki – por. J. M. Bocheński, *Logika religii*, tłum. S. Magala, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990; S. Judycki, *Bóg i inne osoby*, W drodze, Poznań 2010.

[667] Por. np. K. Myszkowski, *Edyta Górniak broni swoich słów o reptilianach. Odpowiedziała księdzu. „Podpięcia demoniczne"*, https://rozrywka.radiozet.pl/plotki/Edyta-Gorniak-broni-slow-o-reptilianach-odpowiedziala-ksiedzu [dostęp 14.03.2024].

[668] W odpowiedzi na całkowicie nieuprawomocnione tezy głoszone przez zwolenników teorii spiskowych powstały internetowe cykle artykułów i nagrań składające się z wypowiedzi ekspertów realizowane przez Fundację na Rzecz Nauki Polskiej, co pokazuje, że problem niewiary w naukę nie jest powierzchowny i marginalny, ale poważny – Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej wspiera walkę z COVID-19, https://www.fnp.org.pl/category/aktualnosci/fnp-covid-19/ [dostęp 14.03.2024].

[669] Oczywiście duży problem w tym kontekście sprawia to, jak rozumiana jest przemoc – czy chodzi tylko o przemoc fizyczną czy może również o psychiczną lub symboliczną bądź jeszcze jakiś inny jej rodzaj? Gdzie postawić granicę między np. dyskutowaniem a narzucaniem swojego stanowiska itd.

[670] Szczególnie w przypadku religii trudno określić jej status jako jednoznacznie racjonalnej bądź nie. Z jednej strony filozofowie tacy, jak Plantinga przekonująco bronią racjonalności przekonań religijnych, z drugiej zaś jest ona określana jako oparta na irracjonalnej wierze, choćby przez myślicieli przyjmujących perspektywę pozytywistyczną. Ogólnie granice i kryteria racjonalności omawia np. Kleszcz, wskazując na trzy typowe kryteria

Jaka zatem jest relacja między tolerancją a kwestią prawdziwości przekonań? W kontekście powyższych rozważań wyraźnie widać, że nie trzeba porzucać prawdy, aby być tolerancyjnym[671] – a przynajmniej tolerancyjnym w minimalnym wymiarze pojętym jako powstrzymanie się od prześladowania, od używania przemocy. Czy tolerowanie głosicieli fałszywych tez jest równe przyjęciu relatywistycznego stanowiska w epistemologii? Nie. Czy przyjęcie tolerancji wyklucza więc relatywizm? I tu odpowiedź jest negatywna. Nie ma zatem wyraźnego związku między tolerancją a przekonaniem o prawdziwości własnych przekonań, chociaż oczywiście historycznie zauważalna jest tendencja, że w środowiskach odznaczających się dużą siłą asercji wobec własnych przekonań nietolerancja trafia na bardziej podatny grunt do rozwoju. Co więcej, przekonanie o prawdziwości własnych twierdzeń wydaje się niezbędnym warunkiem nietolerancji pod względem epistemicznym[672]. Innymi słowy (parafrazując niezbyt trafne słowa Wolniewicza o terrorystach i muzułmanach[673]): samo przekonanie o prawdziwości tez nie wymusza nietolerancji, lecz nietolerancja zakłada to przekonanie.

Z tego powodu wielu autorów podejmujących rozważania na temat tolerancji twierdzi, że istnieje jednoznaczna korelacja między tolerancją a (chociaż częściowym) sceptycyzmem.

racjonalności (pojawiające się silnie przede wszystkim u przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej): stosowanie ścisłego, jasnego języka, zachowanie wymogów logiki (przede wszystkim niesprzeczności) oraz dostarczenie uzasadnienia. – por. R. Kleszcz, *O racjonalności i jej granicach*, w: „Roczniki Filozoficzne" t. LI, z. 1, 2003. Wszystkie te trzy kryteria, gdy przyjrzeć się im bliżej okazują się jednak trudne do precyzyjnego określenia czy posiadające nieprzemawiające uzasadnienie (na przykład postulat ścisłości języka zdaje się wykluczać język metaforyczny, który jednak wedle wielu filozofów, choćby Blumenberga, jest podstawowym narzędziem pracy filozoficznej, a bez niego nie można by mówić o prawdzie, dobru czy innych fundamentalnych filozoficznych zagadnieniach) i dlatego trudno postawić ostrą granicę między tym, co racjonalne a tym, co nieracjonalne. Zresztą przedstawiciele Szkoły Lwowsko-Warszawskiej zdawali sobie z tego sprawę i dlatego wprowadzili kategorię antyirracjonalizmu, która rozmywa nieco wyrazisty podział na racjonalne i irracjonalne. Więcej na temat krytyki trzech wymienionych postulatów – A. Torzewski, *Spór o kształt filozofii*, wyd. cyt.

[671] Jak trafnie zauważa Hołówka: „Wszyscy trzej autorzy [Erazm, Locke i Wolter – A.T.] uważają, że tolerancja dla innowierców daje się doskonale pogodzić z przekonaniem o słuszności własnego stanowiska, a nawet o jego wyłącznej słuszności. […] Gotowi są zgodzić się na to, by osoby nie mające racji pozostały przy swoim zdaniu, ponieważ trwanie przy błędnych poglądach jest mniejszym złem niż ewentualne poprawianie tych poglądów na siłę" – J. Hołówka, *Trzy traktaty o tolerancji*, wyd. cyt., s. 23.

[672] Proponowane z pozycji postmetafizycznej odsunięcie problematyki epistemologicznej i przyznanie pierwszeństwa etyce również tu, w kontekście tolerancji ma swoje zastosowanie – granicą tolerancji nie jest więc fałszywość tez ale krzywda powodowana przez czyny. Takie podejście rozszerza pole tolerancji o głosicieli tez fałszywych. Biorąc pod uwagę niepewność dotyczącą poznania, zabezpiecza ono również konkretne grupy światopoglądowe przed innymi, które mogą rościć sobie prawo do poznania prawdy. Jeśli jednak nie o prawdę chodzi – jak postulują postmetafizycy – to nietolerancyjne z powodów epistemicznych osoby tracą uprawomocnienie swojej nietolerancji.

[673] Por. fragment rozmowy w TVP INFO, URL= https://youtu.be/rRXvzj2_-4o?si=VaYi_VpzXzEr-Icy [dostęp 28.06.2024r.]. Wolniewicz na komentarz pani redaktor, że „nie wszyscy muzułmanie są tacy [są terrorystami – A.T.]" odpowiada: „ale wszyscy terroryści są muzułmanami". Mimo że przywołujemy tę wypowiedź na zasadzie ironii, to oczywiście należy wskazać, że nie jest ona prawdą zważywszy choćby na chrześcijańsko motywowane akty terroru Andersa Brejvika czy obecność motywów terrorystycznych w Starym Testamencie, np. w przywoływanej już historii Samsona, który doprowadza do zawalenia się stropu w budynku, czym powoduje śmierć swoją i wielu pogan – por. Sdz 16:28-30.

Niepewność uprawomocnia tolerancję[674]. Tak jak teza o ideowym powiązaniu prawdy z nietolerancją może być kwestionowana, tak branie w nawias swoich przekonań, odejście od ich absolutyzacji w kontekście tolerowania innych traktowane jest jak oczywistość. I tak np. Błaszczyk pisze, że „zapewnienie harmonijnej kooperacji przedstawicieli wielu różnych doktryn wyznających odmienne wartości wymaga zatem porzucenia monistycznego podejścia do aksjologicznych podstaw społeczeństwa (ekskluzywizmu)"[675]. Z kolei Szwed zauważa, że na gruncie filozofii Locke'a „[…] tolerancja oddala od poszukiwania obiektywnej prawdy […]"[676]. W tym zakresie więc również problematyka tolerancji wpisuje się bardzo dobrze w wyżej omówione koncepcje pluralizmu u filozofów postmetafizycznych postulujących porzucenie problemu prawdy – o tyle są oni też adwokatami tolerancji.

W kontekście powyższych rozważań można sformułować jeszcze kilka dodatkowych spostrzeżeń. Po pierwsze, aby koncepcja tolerancji była zgodna ze stanowiskiem postmetafizycznym należy przyjąć, że racjonalność faktycznie jest kryterium rozstrzygalności sporu, ale że jest to racjonalność nieabsolutna, ograniczona do danej gry językowej, danego dyskursu czy narracji (o tyle można tu mówić o miękkim czy słabym relatywizmie). Po drugie, że nawet nieracjonalne przekonania zasługują na tolerancję dopóty, dopóki w ich imieniu nikt nie jest krzywdzony. Po trzecie, tolerancja może wiązać się z relatywizmem, gdy uznajemy, że wszystkie przekonania są równie (nie)uprawomocnione, lecz nie jest to stanowisko myśli postmetafizycznej.

To wszystko prowadzi nas do wniosku szóstego i zarazem ostatniego. Otóż tolerancja może być rozważana jako osłabianie i pluralizacja, a tym samym doskonale wpisuje się w koncepcję rozwijaną choćby przez Vattima (myśl słaba). Tolerancja to odchodzenie od mocnych struktur narzucanych przez metafizykę, to sprzeciw wobec dogmatyzmu, fanatyzmu i absolutności[677]. Jak pisze Breczko, celem tolerancji (w jej wariancie pozytywnym – o czym mowa będzie w dalszej części tekstu) jest „osłabianie pewnych punktów widzenia (dążących do wyłączności, dominujących, represywnych) i sprzyjanie innym"[678]. Ów proces osłabiania

---

[674] Por. J. Locke, *List o tolerancji*, wyd. cyt., s. 26; Wolter, *Traktat o tolerancji*, s. 5. Jak pisze Caputo w kontekście niepewności związanej z religią: „There is no way to know The Way, no way that I know of anyway [Nie ma możliwości poznania Jedynej Drogi, a przynajmniej ja żadnej znam]" – J. D. Caputo, *On Religion*, wyd. cyt., s. 20.

[675] C. Błaszczyk, *Rozumny pluralizm a racjonalistyczna tolerancja. Myśl Johna Rawlsa na tle filozofii Johna Locke'a*, w: „Eryda" nr 1, 2016, s. 23.

[676] A. Szwed, *Johna Locke'a koncepcja tolerancji*, wyd. cyt., s. 78.

[677] Por. T. Kupś, „Prawda religijna i tolerancja", w: *Fundamentalizm i kultury*, M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005, s. 313. Hołówka zauważa zaś, że w dziełach Erazma, Locke'a i Woltera „znaleźć można konsekwentną propozycję osłabienia mentalności fanatycznej […]" – J. Hołówka, *Trzy traktaty o tolerancji*, wyd, cyt., s. 21.

[678] J. Breczko, *Tolerancjonizm*, wyd. cyt., s. 447.

jest tu niezwykle istotny, ukazuje bowiem zastane przekonania jako mocne i przemocowe, a dopiero za sprawą uświadomienia sobie wartości tolerancji, następuje próba ich podważenia. Innymi słowy: „tolerancja jest zawsze efektem dobrowolnego wyrzeczenia się siły […]”[679], osłabieniem własnego stanowiska, dopuszczeniem do głosu innych, a więc zarazem pluralizacją przekonań, które mogą istnieć w sferze publicznej. Tolerancja nie tylko *ex definitione* związana jest z wielością, ale jest również próbą jej utrzymania wynikającą z szacunku do wielości jako takiej, choć nie wielości absolutnej i niczym nieograniczonej[680].

Zanim powiemy o tym, jak zagadnienie tolerancji funkcjonuje na gruncie chrześcijaństwa postmetafizycznego, należy zaznaczyć, że w związku z nieporozumieniami dotyczącymi pojęcia tolerancji, rozróżniono jej (co najmniej) dwie podstawowe odmiany. Chodzi mianowicie o: 1) tolerancję negatywną – najbardziej zbliżoną etymologicznie do łacińskiego pierwowzoru oznaczającego cierpliwe znoszenie[681] i będącą minimalnym wymogiem ideowym w państwie demokratycznym; 2) tolerancję pozytywną – stawiającą o wiele wyższe wymagania niż tolerancja negatywna i oznaczającą nie tylko bierność czy powstrzymanie się od przemocy, ale aktywną i wspierającą różnorodność postawę. Te dwa rodzaje tolerancji ukazują zasadniczą różnicę, która zachodzi nierzadko w postawach przyjmowanych w społeczeństwie. Tolerancja negatywna przyjmowana jest przez środowiska raczej prawicowe o silnym poczuciu tożsamości i konstytucji wewnętrznej swojego światopoglądu oraz przez tych wyznawców monoteizmów, którzy wierzą w słuszność tylko swojej wiary. Tylko w takiej negatywnej odmianie tolerancja może bowiem być kompatybilna z silnymi poglądami[682]. Oczywiście podany wariant jest wariantem już optymistycznym, zakładającym, że społecznie nie występuje zjawisko nietolerancji.

Tolerancja pozytywna natomiast wiąże się raczej ze środowiskami liberalnymi, lewicowymi, cechującymi się umiarkowanym sceptycyzmem lub w wersji skrajnej relatywizmem. Często wskazuje się, że dla osób posiadających silne przekonania tolerancja negatywna jest absolutnym maksimum tego, na co mogą się one zdecydować, choć w istocie bardziej spójna z ich stanowiskiem byłaby nietolerancja. Adaptacja tolerancji negatywnej wiąże się również z nastawieniem protekcjonalnym i aroganckim – „’My’, społecznie

[679] J. Hołówka, *Trzy traktaty o tolerancji*, wyd. cyt., s. 22.
[680] Relację między tolerancją, pluralizmem i prawdą z bardziej konserwatywnej perspektywy opisuje Roshwald, wskazując na liczne zagrożenia przy zbyt szerokim potraktowaniu pierwszych dwóch kategorii i gdy zapomina się o trzeciej. Autor pokazuje także zastosowanie tych trzech splecionych ze sobą kategorii na wielu obszarach: matematyki i logiki, religii, etyki i estetyki – por. M. Roshwald, *Tolerancja, pluralizm i prawda*, tłum. M. Piróg, w: „Folia Philosophica” nr 27, 2009.
[681] Por. M. Czyżewski, *Tolerancja i nietolerancja: pojęcia i postulaty*, w: „Etyka” nr 44, 2011, s. 62.
[682] Por. J. Breczko, *Tolerancjonizm*, wyd. cyt., s. 447.

sankcjonowana większość, pozwalamy wam żyć, ułaskawiamy was, odstępujemy od przemocy i interwencji politycznej, i także w ten sposób poświadczamy naszą moralną wyższość”[683]. Tolerancja pozytywna pozbawiona jest takiej hierarchizującej postawy i wiąże się z szacunkiem do inności i różnorodności, uznaje je jako wartość a nie „zło konieczne”.

Do powyższych rodzajów tolerancji często dołącza jeszcze jeden, który bądź to występuje jako odmiana tolerancji pozytywnej bądź jako zupełnie nowy rodzaj tolerancji jako takiej. Chodzi mianowicie o tolerancję rozumianą jako akceptację inności[684] lub, w nieco innym wariancie, otwartość na Innego[685] – tak jak rozumie to Lévinas[686]. To najbardziej, powiedzielibyśmy, maksymalistyczny rodzaj tolerancji, który wykracza daleko poza jej pierwotne znaczenie i wyraża zupełnie inne nastawienie wobec różnorodności i inności. Nie chodzi bowiem o to, aby różnice znieść, unifikując zastany pluralizm, ale o to, aby podtrzymać stan zróżnicowania. Dla zwolenników nietolerancji oraz tolerancji negatywnej to jedność jest czymś pożądanym i to ona posiada wewnętrzną wartość, dla zwolenników tolerancji pozytywnej natomiast jest odwrotnie. Breczko pokazuje to pisząc o sympatykach jedności i sympatykach wielości[687].

***

Powyższe, może nieco nazbyt obszerne, uwagi wstępne umożliwiają podjęcie kwestii tolerancji na gruncie chrześcijaństwa postmetafizycznego, w którym odgrywa ona bardzo istotną rolę. Pytanie, które rozważamy w niniejszym fragmencie jest zasadnicze i dotyczy tego, czy i w jakim stopniu chrześcijaństwo może ideowo zaadaptować postawę tolerancyjną. To, że powinno tak uczynić, o ile chce być chrześcijaństwem postmetafizycznym, wynika z wartości pluralizmu, na którą zwracają uwagę filozofowie postmetafizyczni. Innymi słowy: nie chodzi o zbadanie, czy na gruncie chrześcijaństwa tolerancja jest czymś pożądanym, ale o to czy może być ona zgodna z założeniami tej religii. Jeśli odpowiedź byłaby negatywna, oznaczałoby to niemożliwość chrześcijaństwa postmetafizycznego. Odpowiedź pozytywna natomiast przybliżyłaby nas o krok do sformułowania jego założeń. Przedmiotem niniejszego fragmentu jest więc relacja, jaka zachodzi między tolerancją a chrześcijaństwem (postmetafizycznym).

Wielokrotnie przywoływany już Locke w początkowych zdaniach *Listu o tolerancji* pisze: „bo jeśli należy wierzyć Ewangelii, jeśli Apostołom, to bez miłości, bez wiary działającej

---

[683] M. Czyżewski, *Tolerancja i nietolerancja*, wyd. cyt., s. 63.
[684] Por. I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, w: „Studia filozoficzne” nr 8, 1984, s. 115.
[685] Por. M. Czyżewski, *Tolerancja i nietolerancja*, wyd. cyt., s. 65.
[686] Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 307.
[687] Por. J. Breczko, *Pochwała jedności oraz pochwała wielości*, https://web.archive.org/web/20200213211413/https://edukacjaetyczna.pl/wp-content/uploads/2017/17_2_Breczko.pdf [dostęp 5.07.2024r.], s. 3-4.

nie przez przemoc, ale przez miłość, nikt nie może być chrześcijaninem”[688]. To zdanie jest tylko jednym wielu, w których angielski filozof wyraża pogląd, zgodnie z którym tolerancja należy do istoty chrześcijaństwa, istoty, którą jest miłość[689]. Oczywiście w przypadku Locke’a chrześcijańska tolerancja rozpościera się na innych chrześcijan (np. tolerowanie protestantów przez katolików) oraz na zwolenników innych religii (monoteistycznych). Nie sięga już natomiast ateistów, „dla ateusza bowiem nie mogą być święte żadne poręczenia, żadne układy, żadne przysięgi, które więzami są społeczeństwa: do tego stopnia, że w następstwie negacji Boga, już bodaj w samej myśli, to wszystko traci swą wartość”[690]. Takie spojrzenie na ateizm dziś nie jest już prawie obecne i należałoby stwierdzić, że chrześcijańska tolerancja powinna rozciągać się również na ateistów, a więc właściwie na wszystkich ludzi, o ile nie powodują oni krzywdy innym. Podobnego zdania jest Wolter, który w *Traktacie o tolerancji* obowiązek powszechnej tolerancji traktuje niemalże jako oczywistość: „nie trzeba wielkiej sztuki ani wyszukanej elokwencji, aby dowieść, że chrześcijanie winni tolerować się wzajemnie. Posunę się dalej: mówię wam, że powinniśmy wszystkich ludzi uważać za swych braci”[691]. Pogląd Woltera jest dalece bardziej wymagający niż Locke’a i przywodzi na myśl wyżej omówioną tolerancję pozytywną, podczas gdy angielski filozof zdaje się wymagać jedynie tolerancji negatywnej. Tak czy inaczej, dla obu tych myślicieli, relacja między tolerancją a chrześcijaństwem przedstawia się tak, że tolerancja stanowi naturalną konsekwencję przykazania miłości, które uznane zostaje za centralne w religii chrześcijańskiej. Obaj filozofowie jednak zarazem nie rezygnują z przekonania o słuszności chrześcijaństwa wobec błądzenia innych religii i ateizmu[692]. Swoje stanowisko dotyczące tolerancji uzasadniają zaś przede wszystkim odwołując się do umiarkowanego sceptycyzmu. Wolter: „czyż zaprawdę znamy wszystkie drogi Boże i cały bezmiar Bożego miłosierdzia?”[693]; Locke: „ale ponieważ zachodzi wątpliwość, która spośród tysiąca owych dróg, na jakie wstępują ludzie, jest drogą właściwą, dlatego ani troska o dobro państwa, ani prawo uchwalania ustaw nie odkrywa urzędowi z większą pewnością tej drogi, która naprawdę prowadzi do nieba, niżeli każdemu poszczególnemu człowiekowi jego usilne w tej mierze własne poszukiwanie”[694].

---

[688] J. Locke, *List o tolerancji*, wyd. cyt., s. 3.
[689] Wolter demaskuje w tym kontekście pewną hipokryzję wierzących, mówiąc, że „dość mamy wiary, aby nienawidzić i prześladować, a nie dość, by kochać i wspierać” – Wolter, *Traktat o tolerancji*, wyd. cyt., s. 20.
[690] J. Locke, *List o tolerancji*, wyd. cyt., s. 55.
[691] Wolter, *Traktat o tolerancji*, wyd. cyt., s. 92.
[692] O stosunku Woltera do chrześcijaństwa i o niejasnościach z tym związanych pisze Drozdowicz – por. Z. Drozdowicz, *Racjonalizacja religii a dominacja społeczna (3). Od Woltera i wolterianizmu do rozdziału Kościoła od państwa*, w: „Przegląd religioznawczy” nr 4, 2011.
[693] Wolter, *Traktat o tolerancji*, wyd. cyt., s. 94.
[694] J. Locke, *List o tolerancji*, wyd. cyt., s. 26.

Obaj myśliciele wyraźnie podzielają dwie tezy: po pierwsze, że istnieje ścisły związek między prawdą a przemocą w kontekście religii; po drugie, że twierdzenia z obszaru religii cechują się nieabsolutną pewnością tzn. nie konstytuują wiedzy, lecz wiarę[695]. Tolerancja nierozerwalnie zatem wiązana jest tu ze sceptycyzmem (przynajmniej częściowym)[696]. Jak dobitnie podsumował to Locke: „zaiste, z wielkim pożytkiem byłoby dla prawdy, gdyby ją raz kiedyś wreszcie pozostawiono samej sobie"[697].

Zagadnienie tolerancji wiązane jest też w kontekście religii z kwestią jedności. Otóż obaj myśliciele, w postmetafizycznym duchu, stwierdzają, że jedność stanowi zarzewie i motywację czy uprawomocnienie przemocy religijnej, podczas gdy pluralizm i powodowana przezeń słabość sprzyjają tolerancji[698]. U Woltera możemy napotkać postulat przyzwalania na obecność wielu sekt, nawet głoszących rewolucyjne idee, ponieważ „im więcej jest sekt, tym mniej każda z nich jest niebezpieczna. Mnogość je osłabia"[699] – pluralizm sprzyja nieprzemocy. Locke natomiast rozważając argument, który jakiś wierzący mógłby wysunąć przeciwko jego koncepcji mówi: „jedna jest tylko droga zbawienia. – Bardzo słusznie, z pewnością powtarzają

---

[695] Właśnie takie rozumienie wiary – jako przekonań nieabsolutnych – starał się ukazać Witwicki w *Wierze oświeconych*. Konkluzja, którą wyprowadził ze swoich rozważań brzmi: „zatem wiara religijna może polegać albo na przekonaniach albo na supozycjach. To, czego od ludzi oświeconych teologowie wymagają, to wygląda na supozycje" – W. Witwicki, *Wiara oświeconych*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1980, s. 113.

[696] Implicite wydaje się tak twierdzić również Gutowski, który jednak wskazuje na pewnego rodzaju impas związany z roszczeniami do prawdy przez przekonania religijne – metafizyczne i etyczne. Sądzi, że niezależnie od ograniczenia zasobu przekonań metafizycznych w religii i dowartościowania przekonań etycznych zarzewie niezgody pozostanie wciąż obecne, ponieważ nie można – jego zdaniem – całkowicie pozbyć się twierdzeń metafizycznych, a „gdyby pozbawić religie (przynajmniej takie jak chrześcijaństwo) roszczenia do prawdziwości doktryny, nastąpiłaby ich niedopuszczalna deformacja" – Gutowski, *Stare i nowe*, s. 83.

[697] J. Locke, *List o tolerancji*, wyd. cyt., s. 47. W tym miejscu można wspomnieć o bardzo istotnej debacie na temat prawdy w kontekście jej „mocy" przekonywania. Otóż niektórzy (w tym np. Wolter) twierdzą, że o ile tylko zapewnić korzystne warunki do prowadzenia swobodnej dyskusji, o tyle prawda na pewno zwycięży. W opozycji do tego stoją np. sofiści i wszyscy ci, którzy uznają siłę retorycznej manipulacji – w swobodnej dyskusji wcale nie zwycięża prawda, ale najlepiej zaprezentowana, najbardziej perswazyjna narracja. W rozciągłości pisze o tym Blumenberg – por. H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, wyd. cyt. Powyżej przywołane zdanie Locke'a można interpretować dwojako: albo w podanym kluczu, wedle którego prawda pozostawiona sama sobie i tak zwycięży, ponieważ sama w sobie ma moc i nie potrzebuje adwokatów; albo w duchu Rorty'ego, mówiąc, że prawdę należy zostawić na uboczu, bo stała się ona niejako wyczerpanym paradygmatem.

[698] W tym kontekście można – za Orlikiem – wysunąć zarzut, że zarówno tolerancja, jak i pluralizm (w sensie normatywnym) w skutkują przyjęciem postawy indyferencji (albo obojętności) – por. P. Orlik, „Kłopoty z wielością. Notatki na marginesie książki Wolfganga Welscha Unsere Postmoderne Moderne", w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 2, R. Kubicki (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, s. 139. Wydaje się jednak, że postmetafizyczna tolerancja unika tego zarzutu dwutorowo. Po pierwsze poprzez dowartościowanie różnicy – inne nie ma budzić naszej obojętności, ale mamy uznać je za wartościowe w jej różnicy. Po drugie poprzez zwrócenie uwagi na istotność dialogu – możemy nie zgadzać się z innym i możemy w związku z tym podjąć z nim dyskusję. Gdybyśmy nie mogli dyskutować, to faktycznie, aby pozostać tolerancyjni, musielibyśmy koniec końców przyjąć postawę obojętną. Podobną argumentację stosuje Welsch, mówiąc, że: […] niebezpieczeństwo dotyczy tylko miernej, a nie prawdziwej formy tolerancji. Popularna niedbała forma tolerancji bierze po prostu cokolwiek, o nic się nie troszcząc. Wyższa forma polega natomiast na uznaniu innego" – W. Welsch, „Ponowoczesność: tolerancja a indyferencja", w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 2, R. Kubicki (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, s. 147.

[699] Wolter, *Traktat o tolerancji*, wyd. cyt., s. 30.

to powiedzenie ci zwłaszcza, którzy chcieliby zmuszać innych do postępowania drogą raczej taką niż inną. Bo w *rzeczy* samej, gdyby tych dróg było więcej, nikt by nie znalazł nawet zmyślonej przyczyny do zniewalania innych"[700]. Słowa te dobitnie świadczą na korzyść poglądu, że pluralizm osłabia i przyczynia się do zwiększenia tolerancji a jedność nieuchronnie prowadzi do przemocy w tym sensie, że dostarcza jej uprawomocnienia.

Przywołane wyżej fragmenty ukazują obu myślicieli – Locke'a i Woltera – jako filozofów sprzyjających wielości i różnorodności, a zarazem jako filozofów sprzeciwiających się przemocy. Tym, co zasługuje na szczególną uwagę, jest fakt, że w swojej argumentacji na rzecz organicznego związku tolerancji z chrześcijaństwem odnoszą się oni do przykazania miłości, które ich zdaniem naturalnie prowadzi do tolerancji. Wiele z tego, co mówią mogłoby z powodzeniem być wypowiedziane przez współczesnych postmetafizyków, którzy w podobnym tonie starają się ukazać chrześcijaństwo jako religię tolerancji – wbrew temu, co często pokazuje historia.

Nie tak dawno podobną argumentację stosował również Kołakowski. W przywoływanej już *Herezji* rozważa on kwestię tolerancji w kontekście chrześcijaństwa i wskazuje, że nie musi ono wyrzekać się samego siebie ani nawet znacząco modyfikować swych dogmatów, aby przyjąć zasadę tolerancji. Nie musi ono również rezygnować z roszczenia do swojej własnej prawdziwości – pozornie nie wymaga więc owego sceptycznego elementu, na który zwracaliśmy uwagę. Dlaczego tylko pozornie? Kwestia ta wyjaśni się w dalszej części tekstu. Polski filozof wskazuje na trzy wątki w chrześcijaństwie, które sprzyjają przemocy, nietolerancji, ale które zarazem można przezwyciężyć na gruncie samego chrześcijaństwa, czyli na gruncie wewnętrznym. Pierwszy z nich to przekonanie o tym, że 1a) zło grzesznika jest większe niż zło nietolerancji[701]. Drugi, że 2a) nie istnieje zbawienie poza Kościołem[702]. Trzeci, że 3a) wolność ogranicza się do czynienia dobra i działania zgodnego z wolą bożą[703]. Takie przekonania nie są jednak, jak twierdzi Kołakowski, nierozerwalnie związane z dogmatami chrześcijańskimi i z literą Biblii, ale raczej stanowią wynik pewnej interpretacji owych dogmatów i Pisma. Równie, a może nawet bardziej, uprawomocniona jest interpretacja przeciwna. Wedle Kołakowskiego nie trzeba zmieniać nauczenia chrześcijańskiego, aby uznać, iż 1b) zło nietolerancji jest w istocie większe niż zło grzesznika, że 2b) istnieje zbawienie poza Kościołem i że 3b) wolność może być realizowana również poprzez działanie złe[704].

[700] J. Locke, *List o tolerancji*, wyd. cyt., s. 25.
[701] Por. L. Kołakowski, *Herezja*, wyd. cyt., s. 84.
[702] Por. tamże, s. 85.
[703] Por. tamże, s. 87.
[704] Tamże.

Ukazawszy, że powyższe trzy przesłanki (1a, 2a, 3a) wpływające na uprawomocnienie nietolerancyjnej postawy u chrześcijan mogą być zmienione, nie naruszając rdzenia tej religii, Kołakowski przedstawia, że chrześcijaństwo w istocie może (a nawet powinno) być tolerancyjne i nic w dogmatach tego nie wyklucza. Znów wydaje się, że to raczej tradycja interpretacyjna Kościoła, tradycja metafizyczna czyni z chrześcijaństwa religię nietolerancyjną, podczas gdy ono wcale nie musi takie być – wystarczy porzucić powyżej wskazane trzy przekonania (1a, 2a, 3a).

W tym duchu chrześcijaństwo nie musi rezygnować ze swojej autonomii jako religii, nie musi porzucać roszczenia do prawdy, aby być tolerancyjne[705]. Jak twierdzi Kołakowski „Nie da się zaprzeczyć, że w roszczeniach do absolutnej prawdy przechowuje się zawsze potencjał nietolerancji. Lecz potencjał ten jest psychologiczny raczej niż doktrynalny i próbować go ograniczyć lub wykorzenić bez niszczenia swojej własnej tożsamości religijnej nie jest ani beznadziejnym, ani nierozsądnym programem”[706]. Co więcej chrześcijaństwo zawiera w sobie pewne elementy, które nieobecne są we wszechogarniających systemach świeckich, a które sprawiają, że potencjał przemocowy tej religii jest niższy niż owych systemów. Wspominane elementy nazywa Kołakowski „sceptycznymi hamulcami”, chodzi mianowicie: o napięcie między tym, co święte a tym, co świeckie; o świadomość nieuchronności zła; o przekonanie o niewystarczalności poznawczej ludzkiego rozumu[707]. To właśnie sprawia, że na gruncie chrześcijaństwa trudniej uzasadnić przemoc niż na gruncie świeckich ideologii czy programów utopijnych, jak np. komunizm[708].

Widać teraz wyraźnie, dlaczego powiedzieliśmy powyżej, że zachowanie roszczenia do absolutnej prawdziwości, uznając zarazem tolerancję na gruncie chrześcijańskim, jest możliwe tylko pozornie. „Uznać to nie znaczy odrzucić prawdę własnej wiary, ale ograniczyć niejako zasięg jej praktycznych konsekwencji. Oznacza to w jakimś stopniu zastosować sceptyczne hamulce do własnej pewności. Ale te hamulce, jak mi się wydaje, są dopuszczalne w

[705] Taką samą tezę głosi również Langerak, mówiąc: „Możemy potraktować religię skrajnie poważnie, być przekonani, że mamy całkowitą rację, a inni są rażąco się mylą w kwestii o ogromnym i świętym znaczeniu, a mimo to zdecydować się na tolerowanie głoszenia przez nich błędu” – E. Langerak, “Theism and toleration”, wyd. cyt., s. 71.

[706] L. Kołakowski, *Herezja*, wyd. cyt., s. 90.

[707] Por. tamże, s. 90-91.

[708] Z drugiej jednak strony można by powiedzieć, że stawka w chrześcijaństwie jest o wiele bardziej „kusząca” i stąd też o wiele łatwiej uzasadnić przemoc na jego gruncie niż np. w komunizmie. W religii tej bowiem chodzi o zbawienie, wieczne szczęście jednostki, którego ona sama doświadczy. W obrębie komunizmu natomiast stawką jest dopiero przyszła szczęśliwość społeczna, której dana jednostka poświęcająca się „dla sprawy” już nie doświadczy. Jeśli więc decydować się na walkę i stosowanie przemocy wobec Innego, to wydaje się, że z tej perspektywy o wiele łatwiej jest to zrobić na gruncie chrześcijaństwa. Ofiara, poświęcenie się na gruncie komunizmu natomiast wydaje się o wiele trudniejsze, w pewnym sensie bardziej „heroiczne”, bo jest to ofiara totalna i absolutna, pozbawiona perspektywy eschatologicznej.

perspektywie chrześcijańskiej”[709]. Wewnętrznie zawarty w chrześcijaństwie umiarkowany sceptycyzm wydobyty przez Kołakowskiego wpisuje się w pełni w postmetafizyczny obraz tolerancyjnej religii. Uwidacznia się też zarazem pewne napięcie, które istnieje w kontekście problemu prawdy – z jednej strony całkowite porzucenie roszczenia do prawdziwości prowadziłoby do anihilacji religii i jej wtopienia się w nieograniczoną dowolność, z drugiej zaś kurczowe trzymanie się słuszności konkretnej religii prostą drogą prowadzi ku nietolerancji.

To, co postulują postmetafizycy zawiera się więc pośrodku – w sceptycyzmie, lecz nie relatywizmie; w uznaniu, że mogę się mylić, ale nie w przyjęciu przekonania, że wszystkie religie, wszystkie systemy i wszystkie interpretacje są jednakowo uprawomocnione. Są, powtórzmy to raz jeszcze, lepsze i gorsze stanowiska, a kryterium ich oceny jest moralność. „Cnota jest lepsza niż wiedza”[710] pisze Wolter. To na wskroś postmetafizyczne stwierdzenie nie oznacza, że dążenie do mądrości (do prawdy) w jakiś sposób prowadzi do zła (choć i taka interpretacja stwarza ciekawe pole do dalszych rozważań), ale raczej, że wybierając pomiędzy prawdą a dobrem w kontekście uzasadniania koncepcji powinno się wybierać te dobre, prawdziwość zaś brać pod uwagę dopiero w dalszej kolejności. Zbyt wiele razy bowiem piękne i – wydawałoby się – prawdziwe poglądy wiązały się z jakąś formą przemocy.

Chrześcijaństwo postmetafizyczne jest więc chrześcijaństwem tolerancyjnym. Powstaje jednak pytanie, o jaką konkretnie tolerancję chodzi? W odniesieniu do powyżej zarysowanych rodzajów tolerancji, można powiedzieć, że wariant minimalny zakładałby adaptację tolerancji negatywnej, tj. powstrzymanie się od przemocy wobec innowierców, heretyków czy ateistów. Kompatybilność tej odmiany tolerancji z chrześcijaństwem nie wydaje się kwestią specjalnie kontrowersyjną w świetle tego, co zostało dotychczas powiedziane. Tolerancja negatywna jednak nie jest wystarczająca w kontekście filozofii postmetafizycznej, ponieważ milcząco zakłada dążenie do jedności i to z jednością sympatyzuje, uznając ją za stan docelowy. Postmetafizyczne chrześcijaństwo domaga się zatem tolerancji pozytywnej, która dowartościowuje pluralizm i osłabia mocne struktury. Czy jednak takie stanowisko jest kompatybilne z omawianą religią? Wydaje się, że tak. Chrześcijanin bowiem, który odnosi się z szacunkiem do różnorodności, który inne religie i systemy światopoglądowe traktuje poważnie i zakłada, że ich wyznawcy to nie skazani na potępienie błądzący głupcy, ale (oczywiście nie we wszystkich przypadkach) ludzie mądrzy, refleksyjni i poszukujący[711],

[709] Tamże, s. 91.
[710] Wolter, *Traktat o tolerancji*, wyd. cyt., s. 91.
[711] W tym kontekście Vattimo ukazuje obraz spotkania papieża i Dalai Lamy: „wyobraźcie sobie, że po spotkaniu z Dalai Lamą, papież idzie do prywatnej kaplicy i modli się w intencji tego nieszczęśnika skazanego na potępienie, bo się nie nawrócił. Cóż to za fantazja?” – J. D. Caputo, G. Vattimo, *After the Death of God*, wyd. cyt., s. 102.

którzy jednak – tak samo jak chrześcijanie – są do pewnego stopnia „produktem" okoliczności kulturowych, w których wzrastali, nie przeczy temu, że jego religia wydaje mu się najbardziej słuszną (choćby z perspektywy moralnej, wziąwszy pod uwagę np. owe sceptyczne hamulce, o których pisał Kołakowski), ale nie uznaje swojego przekonania za absolutnie obowiązujące i ostateczne. Innymi słowy: zakłada, że może się mylić a ktoś inny mieć rację, choć dotychczasowe rozważania, doświadczenia itp. każą mu sądzić, że chrześcijaństwo jest najbardziej słuszną z religii. W taki sposób można zarazem być chrześcijaninem i uznawać wartość swojej wiary, jak i odnosić się przychylnie do wielości i z szacunkiem podchodzić do ludzi o innych przekonaniach.

Chrześcijaństwo postmetafizyczne w nieco bardziej radykalnej wersji przyjmowałoby maksymalistyczną odmianę tolerancji pozytywnej, tę polegającą na otwartości na Innego[712], na gościnności wobec różnicy[713]. Sam fakt zróżnicowania zasługuje w tej interpretacji nie tylko na szacunek, ale na silną aprobatę i pociąga za sobą wysiłek skierowany ku podtrzymaniu różnorodności. Chodzi więc zasadniczo o pewnego rodzaju przeniesienie akcentu i zaproponowanie pozornie paradoksalnej formuły polegającej na wyjściu ku Innemu poprzez skupienie się na sobie samym. Otóż zamiast skupiać się na całej ludzkości i jej zbawieniu, zamiast myśleć w metafizycznych i uniwersalistycznych kategoriach, w religii postmetafizycznej postulowane jest spojrzenie bardziej lokalne, zwrócenie uwagi na siebie i na to, jak ja mogę być dobrym chrześcijaninem, jak ja mogę prezentować pełną miłości postawę. W takim wypadku Inny nie będzie rozpatrywany z perspektywy wierzącego jako współchrześcijanin, heretyk, innowierca czy ateista, ale jako bliźni. Napotykając Innego wierzący nie będzie zatem chciał współcelebrować z nim wiary (o ile Inny jest chrześcijaninem) bądź go nawrócić (jeśli Inny wierzy w coś innego lub nie wierzy w „nic"), ale raczej – skupiając się na sobie – będzie otwarty i okaże miłość, pomoże w potrzebie. Punkt ciężkości więc przenoszony jest z pytania o to, co mogę zrobić, aby pomóc Innemu w zbawieniu na pytanie, co mogę zrobić, aby być dobrym chrześcijaninem, tzn. aby być pełnym miłości wobec Innego. W pewnym sensie od wierzącego postmetafizycznie wymaga się, aby „zawiesił" zainteresowanie tym, czy Inny postępuje dobrze czy źle w myśl słów: „Czemu to widzisz drzazgę w oku swego brata, a belki we własnym oku nie dostrzegasz? Albo jak możesz mówić swemu bratu: Pozwól, że usunę drzazgę z twego oka, gdy belka tkwi w twoim oku?"[714]. Wciąż nie jest to jednak ucieczka ku dowolności, co można by starać się zarzucić temu podejściu.

---

[712] Por. np. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność,* wyd. cyt., s. 18.
[713] Por. np. R. Kearney, *Anatheism*, wyd. cyt., s. 17.
[714] Mt 7: 3-4.

Zarzut ów prowadzi nas zaś do (jakże oczywistego) zagadnienia granic tolerancji i kwestii zagrożeń, których – podobnie jak jej przeciwieństwo – również tolerancja nie jest pozbawiona. Wśród licznych teoretyków tolerancji istnieje konsensus dotyczący tego, że tolerancja musi się gdzieś kończyć[715]. Jako granicę wskazują oni niekiedy nietolerancję, tzn. nie można być tolerancyjnym wobec nietolerancji. Jest to sposób na ucieczkę od klasycznego paradoksu tolerancji, mówiącego, że tolerancja musi zakładać również tolerancję nietolerancji, co z kolei prowadzi do nietolerancji, a zatem tolerancja z założenia jest przeciwskuteczna[716]. Nietolerancji zatem, jak twierdzi wielu badaczy, nie należy tolerować, a więc tolerancja nie jest całkowita, a o ile ma być rozumna, o tyle zawsze powinna być ograniczona.

W odniesieniu do filozofii postmetafizycznej oznaczałoby to tyle, że pluralizm nie jest absolutny, ale ograniczony do tych stanowisk, które same zakładają wartość wielości. Takie ujęcie jednak ukazuje koncepcję postmetafizyczną jako skrajnie nietolerancyjną wobec wszystkiego, co różne od niej samej, co nie podziela jej dążenia do wielości, które to dążenie jednak posiada nieabsolutne uzasadnienie. Ucieczka od jedności jako powodującej przemoc kończy się zatem przemocą wielości. Podczas gdy z perspektywy zwolenników jedności wszelki pluralizm jest nieprawomyślny, to w ujęciu zwolenników wielości nieprawomyślna staje się idea jedności. Rodzi się tu więc pewne napięcie, które wymaga rozwiązania. Wydaje się, że można wyjść z tej sytuacji poprzez stwierdzenie, że tolerancja powinna jednak rozciągać się (przynajmniej do pewnego stopnia) również na nietolerancję. Podobnie przekonanie o wartości pluralizmu nie powinno absolutnie wykluczać ujęć unifikujących (które przecież również mają swoje miejsce na mapie wielości koncepcji). Wykluczenie to bowiem znów mogłoby prowadzić do przemocy, a przecież jej ideowe uniknięcie jest jednym z głównych celów niniejszej pracy. Gdzie więc znajduje się ta nowa, nieco przesunięta granica tolerancji? Otóż nietolerancję winno się wedle prezentowanej interpretacji tolerować o tyle, o ile jej zwolennicy nie czynią nikomu krzywdy, a ich unifikujące postulaty pozostają w sferze deklaracji[717]. „Kto zaś pozwala ze sobą rozmawiać, być może nie będzie zabijać”[718] – dopóki można dyskutować, dopóty nikt nikogo nie krzywdzi. O ile zatem zwolennicy nietolerancji nie zamieniają słów na czyny, o tyle należy im się miejsce w sferze publicznej. Stanowisko to

[715] Por. M. Czyżewski, *Tolerancja i nietolerancja*, wyd. cyt., s. 70.
[716] Por. K. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie.* Tom I, tłum. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1993, s. 289.
[717] Kwestię granic tolerancji dobrze ukazuje Marcuse, wskazując do czego prowadzi absolutyzacja idei tolerancji oraz jej ujęcie „fałszywe” – por. H. Marcuse, „Tolerancja represyjna”, tłum. E. Płomińska-Krawiec, w: *Języki przemocy*, Ł. Musiał (red.), Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014.
[718] O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, wyd. cyt., s. 80.

(niewolne od kontrowersji) wydaje się najbardziej spójne z inkluzywnym duchem filozofii postmetafizycznej, a więc i także z proponowaną przez nią interpretacją chrześcijaństwa.

W kwestii zagrożeń związanych z kwestią tolerancji należy zaś wymienić przede wszystkim dwa zasadnicze, o których mówiliśmy już nieco w rozdziale drugim. Chodzi mianowicie po pierwsze o problem relatywizmu rozumianego jako dopuszczenie całkowitej dowolności, odrzucenie wszelkich kryteriów oceniania koncepcji. Jak zauważa wielu filozofów, tolerancja może przyjąć postać deklaracji, że szacunek, a nawet akceptacja należy się absolutnie wszystkiemu, bo w istocie wszystko jest tak samo (nie)uprawomocnione i tak samo (bez)wartościowe. Całkowita anihilacja roszczenia do prawdy unieważnia jednak problem tolerancji, zamiast zaproponować jego rozwiązanie[719]. Tolerancja na gruncie relatywizmu traci sens.

Po drugie chodzi o problem zapoznania różnic, przyjmującego postać deklaracji, że w istocie nic nie różni danych koncepcji albo, że różnice między nimi są nieistotne[720]. To jednak również nie czyni zadość postulatowi tolerancji, ponieważ sprzeciwia się pluralizmowi, unifikuje i zrównuje to, co napotyka. Tolerancja wymaga, aby różnice faktycznie zaistniały, żeby istniały co najmniej dwa konkurencyjne stanowiska, nie zaś, aby jedno można było sprowadzić do drugiego albo drugie do pierwszego. W tym sensie idea konsensusu może być rozpatrywana jako sprzeczna z tolerancją – o czym już wspominaliśmy, mówiąc, że tolerancja pojawia się tam, gdzie konflikt jest nierozstrzygalny w żaden sposób, także na zasadzie konsensusu[721].

Oba wyżej wymienione zagrożenia dotyczą także postmetafizycznego chrześcijaństwa. Chcąc być tolerancyjne, nie może ono porzucać wrażliwości na różnice, na inność, sprowadzając wszystko do wspólnego mianownika, ale musi pozostać wyczulone na pluralizm i ów pluralizm zachować. Nie może więc zwolennik postmetafizycznego chrześcijaństwa rzec np. że chrześcijaństwo i islam w istocie są takie same albo mówią o tym samym. Nie może także uciekać się do dowolności, mówiąc o tym, że chrześcijaństwo i islam są tak samo dobre czy prawdziwe i w istocie nie ma znaczenia, czy się wierzy w jedno czy w drugie. Obie postawy prowadzić będą do zaprzepaszczenia tego, co istotne w religii postmetafizycznej, a mianowicie do zapoznania różnicy, do rozpuszczenia wszystkiego w jedną nieodróżnialną *potpourri*.

---

[719] Por. L. Kołakowski, *Herezja*, wyd. cyt., s. 75.
[720] Por. np. M. Czyżewski, *Tolerancja i nietolerancja*, wyd. cyt., s. 69.
[721] Ideę konsensusu u Habermasa oraz Apla krytykuje perspektywy postmetafizycznej np. Vattimo – por. G. Vattimo, *Poza interpretacją*, wyd. cyt., s. 43-45.

***

Zagadnienie tolerancji w pełni wpisuje się w ramy filozofii postmetafizycznej. Patrząc na źródła historyczne – słynne dzieła Locke'a czy Woltera – można wyprowadzić kilka ogólnych wniosków dotyczących namysłu nad tolerancją. W niniejszym fragmencie zwróciliśmy uwagę na sześć kwestii wiążących się z tolerancją, a każda z nich przywoływała na myśl pojęcia blisko związane z filozofią postmetafizyczną: demokracja, liberalizm, poróżnienie, dwuwartościowość, prawda, słabość i pluralizacja. Ukazane zostało, jaki związek istnieje między prawdziwością i statusem epistemicznym przekonań a tolerancją i wyróżnione zostały dwa główne rodzaje tolerancji – pozytywna i negatywna oraz ich mniej i bardziej radykalne warianty. W kontekście chrześcijaństwa można było zatem zapytać, czy i jakiego rodzaju tolerancję religia ta może zaadaptować nie tracąc przy tym własnej tożsamości i jakiego rodzaju tolerancję powinna przyjąć, jeśli chce stać się religią postmetafizyczną, czyli religią, która nie może stanowić uprawomocnienia przemocy. W tym kontekście ukazany został „proto-postmetafizyczny" charakter rozważań Locke'a i Woltera, którzy występują jako zwolennicy wielości i podziału kompetencji władz świeckiej i świętej. Istotna jest również refleksja Kołakowskiego, który wskazuje na różnicę między chrześcijaństwem (religią) i świeckimi wszechogarniającymi systemami, twierdząc, że w religii zawarte są pewne sceptyczne hamulce, które powściągają przemocowy potencjał ideowo w niej zawarty, podczas gdy systemy świeckie hamulców takich nie posiadają. Myśl polskiego filozofa jasno pokazuje, że chrześcijaństwo może być tolerancyjne, może odrzucić przemoc nie rezygnując ze swojej istoty. Chrześcijaństwo postmetafizyczne (pozostając chrześcijaństwem) przyjmuje więc tolerancję. Nie jest to jednak pozbawione potencjalnych zagrożeń, do których należy przede wszystkim zapoznanie różnic poprzez ujednolicenie lub całkowite zrelatywizowanie innych systemów.

3.2. Pluralizm

Najistotniejszym pojęciem dla postmetafizycznego rozumienia religii jest pluralizm. Wokół idei wielości oscyluje właściwie cała prezentowana w niniejszej pracy dyskusja, stąd dziwić może użycie tej kategorii w tytule jednego z podrozdziałów. Mogłoby to sugerować jakoby wielość nie stanowiła centrum, a tylko jedną z wielu kategorii opisujących postmetafizyczną religię, kategorię niczym szczególnym się niewyróżniającą. Oczywiście należy od razu odrzucić taką interpretację. Pluralizm to pojęcie absolutnie fundamentalne dla

namysłu postmetafizycznego. Szeroko i w kontekście pozareligijnym mówiliśmy o pluralizmie w rozdziale drugim odwołując się do pięciu reprezentatywnych koncepcji filozofów postmetafizycznych. Zawężając, w niniejszym fragmencie, zagadnienie pluralizmu do obszaru religii, mimo wszystko napotykamy bardzo szerokie spektrum rozważań, które wymaga doprecyzowania. Istotny jest zatem pluralizm w odniesieniu do religii w kontekście dialogu międzyreligijnego, ekumenizmu, uczenia się, osłabiania oraz myślenia wielowartościowego. Pluralizm również, z innej strony, pojawia się jako fakt wielości religii. W istocie chodzi więc o, z jednej strony, wskazanie na potencjał pluralistyczny w religii, z drugiej zaś o pewne „wymogi", które przed religią stawia sformułowany przez filozofów postmetafizycznych postulat pluralizmu. Ważnym jest również pytanie, czym jest (albo czym powinna się cechować) religia pluralistyczna.

Zacznijmy od wspomnianych wymogów. Postulat pluralizmu, wyznaczający oś naszej refleksji, domaga się realizacji w religii poprzez wprowadzenie do niej pewnych elementów, przede wszystkim w postaci gotowości do podejmowania dialogu, chęci do nauki i otwartości na to, co inne[722]. Przyglądając się stosunkom między religiami można powiedzieć, że są trojakie: wrogie, neutralne lub przyjacielskie albo – używając nieco innej nomenklatury – między religiami panuje wojna, tolerancja bądź dialog[723]. Tolerancja rozumiana jest w tym kontekście w sposób negatywny jako cierpliwe znoszenie inności. Dialog natomiast przyjmuje postać tolerancji pozytywnej, zawiera w sobie bowiem element aktywny, wyjścia ku inności, nie zaś tylko bierne powstrzymanie się od przemocy. Ustaliliśmy w poprzednim fragmencie, że religia postmetafizyczna musi przyjąć tolerancję pozytywną, a zatem musi być gotowa do podjęcia dialogu, więcej nawet – sama ów dialog powinna inicjować. W istocie musi przyjąć coś, co moglibyśmy nazwać nastawieniem dialogicznym.

Za Szulakiewiczem możemy wyróżnić dwie postawy epistemologiczne: 1) filozoficzną, która nastawiona jest na poszukiwanie prawdy; oraz 2) dialogiczną, która cechuje się nasłuchiwaniem. „W pierwszej, filozoficznej, chodzi o takie poszukiwanie i badanie, w których nauka o poznaniu ściśle splata się z metafizyką, teorią rzeczywistości. Poznanie ma tu swój przedmiot i cel, chodzi o poszukiwanie „rzeczywiście rzeczywistego" i przeciwstawienie się

[722] Można powiedzieć, że również omawiana wyżej tolerancja może być potraktowana jako wymóg postulatu pluralizmu.

[723] Por. D. Rogacz, *W stronę radyklanego pluralizmu religijnego*, Libron, Kraków 2016, s. 15. Dialog międzyreligijny opisuje także Gutowski, wskazując na bardziej i mniej konserwatywne odmiany podejścia do rozmowy – poczynając od najbardziej konserwatywnej, która w dialogu widzi zagrożenie dla tożsamości religijnej, aż do najmniej konserwatywnej, która akceptuje pluralizm światopoglądowy (szczególnie religijny) i podchodzi do tego fenomenu w sposób estetyczny (cieszy się z różnorodności przekonań, jak z wielości odmian kwiatów w ogrodzie) – por. P. Gutowski, *Stare i nowe. Esej o roli jednostkowych podmiotów, zmiany i wątpienia w religii*, Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, Kraków 2016, s. 60-61.

temu, co jedynie takim się wydaje. Jest nim zatem poszukiwanie istoty, „bytu właściwego", który leży u podłoża naszego doświadczania świata, który warunkuje, jest trwały i tożsamy z samym sobą. Inny obraz poznania ukazuje się, gdy wyraża się ono w dialogu, wezwaniu do słuchania i odwołuje się do religijnej tradycji Słowa. […] Jest to przede wszystkim postawa „nasłuchiwania", oczekiwania na nadejście Słowa i skoncentrowanie się na przemowie i namowie. Cechą słuchania jest też zawsze założenie możliwości błędu: człowiek może się przesłyszeć"[724]. Nastawienie dialogiczne jest więc „słabe", nieabsolutne i otwarte na inność, jest nastawieniem umiarkowanie sceptycznym i postmetafizycznym, ponieważ wykracza poza epistemologię ku etyce[725]. Od prawdy ważniejszy jest Inny, którego trzeba wysłuchać. Taka postawa wprost wiąże się z chrześcijańskim przykazaniem miłości bliźniego i o tyle jest też ona postawą religijną „wyczuloną" na koncepcje innych wierzących[726].

W kontekście dialogu między religiami wspomina się o ekumenizmie często utożsamiając oba zjawiska, co jednak stanowi pewne nadużycie[727]. Ekumenizm oznacza bowiem dążenie do jedności chrześcijan i jest ograniczony właśnie do tej jednej religii, nie dotyczy zaś dialogu między chrześcijaństwem a islamem czy między judaizmem a buddyzmem. Sam dialog zresztą nie jest celem, lecz stanowi jedynie środek do celu dążeń ekumenicznych, czyli ma pomóc w unifikacji chrześcijaństwa. Tak rozumiejąc ekumenizm można od razu stwierdzić, że jego cele są skrajnie przeciwne wobec celów filozofii postmetafizycznej. Ekumenizm zakłada bowiem dążenie do jedności[728], do zapoznania różnicy poprzez konsensus czy inną formę ujednolicania. Różnica, wielość stanowi dla ekumenizmu głównego wroga – chrześcijaństwo rozdrobione (na katolicyzm, protestantyzm i inne denominacje) to chrześcijaństwo „do poprawy". Chrześcijaństwo postmetafizyczne jest więc antyekumeniczne[729]. Sprzeciwia się zarówno idei jedności, jak i traktowaniu dialogu jako środka. Nie jest natomiast przeciwne samemu dialogowi.

---

[724] M. Szulakiewicz, *Filozofia dialogu a dialog ekumeniczny*, w: „Literaria Copernicana" nr 1, 2015, s. 14.
[725] Por. tamże, s. 17-18.
[726] Można jednak, wbrew Szulakiewiczowi, wspomnieć, że istnieją też takie interpretacje przykazania miłości, w których podkreśla się jego związek z prawdą, a ważność Innego jest traktowana instrumentalnie. Liczy się bowiem nawrócenie Innego (uzyskanie jego zgody na pewną prawdę), dzięki czemu może on być zbawiony, a nawracający z kolei czyni się dzięki temu bardziej pobożnym.
[727] Por. P. Kopiec, *Pojęcie światopoglądu ekumenicznego i jego znaczenie dla ekumenizmu*, w: „Studia Theologica Varsaviensia" nr 1, 2019, s. 167.
[728] Por. tamże, s. 170.
[729] Od strony praktycznej ekumenizm stanowi niesłychanie ważne zjawisko, ponieważ jest przyzwoleniem na dialog z największym wrogiem człowieka religijnego, a mianowicie z heretykiem. Łatwiej jest chrześcijanom rozmawiać z wyznawcami islamu czy judaizmu, bądź też religii politeistycznych, a nawet z ateistami, niż z kimś, kto co do zasady podziela ich wierzenia, ale podważa wiele interpretacji, które uznają za słuszne. Zwracał na to uwagę również przywoływany już Kołakowski – por. L. Kołakowski, *Herezja*, wyd. cyt., s. 12. Wysiłek podjęty przez zwolenników ekumenizmu jest więc istotnie godny pochwały.

Rozmowa, o której mowa może toczyć się między różnymi grupami. W kontekście ekumenizmu jest to dialog wewnątrzreligijny, podejmowany między przedstawicielami różnych denominacji chrześcijańskich, np. między luteranami a katolikami. Można jednak mówić również o dialogu międzyreligijnym – gdy dyskutuje chrześcijanin i żyd czy buddysta i wyznawca Allaha[730]. Jeszcze bardziej poszerzając obszar dialogu, rozmawiać mogą teiści z ateistami. Wszystkie te formy konwersacji są z perspektywy postmetafizycznej wartościowe o tyle, o ile dyskusja podejmowana jest nie po to, aby przekonać partnera dialogu do swojego zdania albo po to, aby razem uzgodnić wspólne stanowisko[731]. Innymi słowy: dialog wartościowy jest dopóty, dopóki stanowi cel a nie środek. Liczy się sama rozmowa, zetknięcie z innym punktem widzenia oraz następująca w konsekwencji zmiana w rozmówcach[732]. Pozostaje jednak pytanie, na ile dialog kompatybilny jest z religią – w tym wypadku szczególnie z religią chrześcijańską[733].

Odpowiedź wydaje się oczywista – jest kompatybilny. Wszystko zależy jednak od płaszczyzny, na której rozpatrujemy owo pytanie. Otóż z jednej strony w Kościele obecny jest obowiązek misyjny, głoszenie dobrej nowiny, które najczęściej dokonywane jest właśnie poprzez dialog. O tyle więc byłby on zgodny z religią. W tym przypadku jednak jest on rozumiany jest instrumentalnie, służy jako środek do celu, jakim jest nawrócenie. Dialog ten nie jest „autentyczny", ponieważ nie zawiera elementu nasłuchiwania a jedynie perswazję[734]. Z drugiej strony więc możemy mówić o dialogu ekumenicznym – on również wydaje się zgodny z religią, choć nie w tak oczywisty sposób, jak dialog w kontekście misyjnym. Dialog

---

730 O dialogu międzyreligijnym pisze Wojewoda, który wskazuje na osiemnaście warunków, które go umożliwiają. Zwraca uwagę m.in. na „odrzucenie wszelkich postaci monistycznej interpretacji świata […]" – M. Wojewoda, *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010, s. 292.

731 Jak pisze Szulakiewicz: „[…] dialog nie jest wspólnym konstruowaniem (prawdy, wartości) ani tym bardziej jakąkolwiek próbą pokonania przeciwnika, przekonania do swoich racji czy też poszukiwaniem jakiegoś kompromisu" – M. Szulakiewicz, *Filozofia dialogu a dialog ekumeniczny*, wyd. cyt., s. 22.

732 Por. R. Kearney, *Anatheism*, wyd. cyt., s. 50.

733 O braku możliwości dialogu z perspektywy chrześcijaństwa pisze Polak – por. T. Polak, *System kościelny, czyli przewagi Pana K.*, wyd. cyt., s. 201. Jeszcze mocniejszą tezę zaś – o braku możliwości dialogu na gruncie religii w ogóle – formułuje Ziemiński – por. I. Ziemiński, *O (nie)możliwości dialogu międzyreligijnego*, wyd. cyt..

734 Zaprzeczyć temu chce Królikowski, mówiąc, że „Dialog oznacza, że głosiciel Ewangelii koniecznie musi poznać swego rozmówce i szanować go w jego tożsamości kulturowej. […] Dialog oznacza dogłębne i otwarte słuchanie drugiego, aby potem 'zdać sprawę z nadziei, która jest w nas' (1 P 3,15), proponując Ewangelię w jej prawdzie i tożsamości […] W konsekwencji nabywa się w dialogu podstawowego doświadczenia, że każda otwartość na wartości i zastrzeżenia drugiego zakłada przede wszystkim pogłębienie i szersze rozumienie tego orędzia, które głosi Kościół" – J. Królikowski, *Jezus Chrystus i religie. Nauczanie II Soboru Watykańskiego na temat religii w perspektywie biblijnej*, w: „Studia Gnesnensia" t. XXIX, 2015, s. 102. Ewidentny jest tu pewien paradoks polegający na tym, że z jednej strony postuluje się szacunek i otwartość na innego, z drugiej jednak służy to jedynie temu, aby ów szacunek pogwałcić poprzez dopasowanie perswazji do konkretnego rozmówcy uprzednio wysłuchawszy jego punktu widzenia. O obowiązku misyjnym jako powiązanym z przemocą piszą zaś Ziemiński i Nowak – por. A. Nowak, I. Ziemiński, *Chrześcijaństwo. Amoralna religia*, wyd. cyt., s. 192.

ekumeniczny prowadzony jest ku zjednoczeniu, a więc dwa różne stanowiska muszą zdecydować się na pewien wspólny punkt widzenia. Może on zostać osiągnięty na zasadzie kompromisu czy konsensusu, jednak zawsze będzie to rezygnacja z pewnej puli przekonań wyznawanych przez obie strony debaty. Z tego względu dialog ekumeniczny jest wielokrotnie krytykowany ze strony przedstawicieli różnych Kościołów chrześcijańskich[735]. Ich argumentacja odwołuje się do stwierdzenia, że skoro dana religia jest prawdziwa, to nie podlega ona uzgadnianiu. Jednak nawet uznając wartość dialogu ekumenicznego w tym przypadku jest on również pojmowany instrumentalnie – jako środek do uzyskania porozumienia.

Mimo (możliwości) zgodności obu powyższych form dialogu z klasycznie (metafizycznie) rozumianą religią, nie są one jednak kompatybilne z religią postmetafizyczną. Z nią bowiem zgodny byłby jedynie taki dialog, który nie jest traktowany instrumentalnie i który nie ma prowadzić do unifikacji – czy to poprzez perswazję i w konsekwencji narzucenie swojego stanowiska, czy poprzez konsensus i wypracowanie stanowiska wspólnego. Czy jednak rozmowa, która rozpoznaje różnice i nie ma na celu ich zapoznania, rozmowa, która ma wartość sama w sobie w nie jest w istocie przekroczeniem religii, zatratą jej tożsamości? Jak pisze Szulakiewicz: „[…] w źródłowym sensie dialogu nie tylko nie znajdziemy w dialogu religii nic niewłaściwego i niebezpiecznego, lecz odwrotnie, znajdziemy w nim postawę jak najbardziej zgodną z duchem religii i religijności. Można powiedzieć, że sam dialog jest aktem religijnym, gdyż nigdzie bardziej jak właśnie w nim realizuje się religijna cecha przekraczania siebie samego, wykroczenia poza siebie i skierowanie ku Temu, który jest radykalnie Inny”[736]. Dialog w znaczeniu pełnego szacunku nasłuchiwania – jak twierdzi Szulakiewicz – wprost wypływa z przykazania miłości, jest więc w istocie aktem religijnym. Potrzebne jest jednak coś więcej niż tylko gotowość do słuchania. Potrzebne jest zaangażowanie i inicjowanie dialogu albo zamienianie przemocy – tam, gdzie ona występuje – na rozmowę. Jest więc dialog wymierzony przeciwko przemocy i przeciwko idei jedności. Znajduje się również w opozycji wobec metafizyki i metafizycznie pojętej religii wraz z obecnymi w niej absolutnymi roszczeniami. Widać wyraźnie, w jaki sposób religia postmetafizyczna powinna przyjąć nastawienie dialogiczne i spełnić wymóg, jaki stawia przed nią pluralizm, który nieodłącznie wiąże się z rozmową – „nie ma pluralizmu bez dialogu”[737]. Rembierz trafnie zauważa, że „aby był możliwy pluralizm, niezbędne jest kształtowanie umiejętności uczestnictwa w krytycznej

[735] Por. np. M. Szulakiewicz, *Filozofia dialogu a dialog ekumeniczny*, wyd. cyt., s. 21.
[736] Tamże.
[737] M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermenuetyka*, wyd. cyt., s. 269.

dyskusji, kształtowanie kultury krytycznej dyskusji”[738], szczególnie zaś w odniesieniu do religii.

Gotowość do dyskusji rozumianej w powyżej opisywany, zgodny z filozofią postmetafizyczną sposób, może być również ujęta jako gotowość do nauki, chęć uczenia się[739]. Otóż, aby dyskusja mogła być autentyczna obaj dyskutanci muszą podejść do swoich przekonań z pewną dozą sceptycyzmu. Mogą oczywiście być przekonani, że to właśnie ich przekonania są właściwe (nie tylko w sensie epistemologicznym, ale także np. aksjologicznym), jednak zarazem muszą dopuszczać możliwość pomyłki. Muszą więc uznać, że nie wiedzą wszystkiego, a tym samym, że mogą się jeszcze czegoś nauczyć. Zdanie sobie sprawy z własnych niedostatków kształtuje postawę otwartości na to, co inne, ponieważ być może dzięki obcowaniu z innym czegoś się nauczę. Kategoria uczenia się jest niezwykle płodna w zastosowaniu do kwestii pluralizmu. Oczywistość, z jaką się jawi nie jest jednak współmierna z częstotliwością pojawiania się jej w literaturze, gdzie nieczęsto można spotkać ujęcie pluralizmu właśnie z perspektywy gotowości do nauki. Jednym z tych, którzy starają się w ten, edukacyjny sposób podejmować refleksję nad pluralizmem jest wspomniany już Rembierz, według którego „pluralizm byłby więc możliwy przede wszystkim jako ‘wzajemne uczenie się’ […]”[740]. Uczenie to dotyczy zarówno uczenia się (tj. zapoznawania się, dążenia do zrozumienia) konkretnych koncepcji, teorii, światopoglądów i stylów życia, jak i uczenia się samego pluralizmu, czyli pogłębiania nastawienia na kontakt z wielością i aprobaty wielości.

W kategorii uczenia się zatem, zawierają się różne istotne wątki zagadnienia pluralizmu, takie jak dialog czy rozumiana pozytywnie tolerancja. Uczenie się wskazuje na aktywny charakter nastawienia pluralistycznego (dialogicznego), które w zaangażowany sposób stara się dowartościować wielość, choćby poprzez przyjęcie umiarkowanie sceptycznego nastawienia wobec własnych koncepcji. „Ci, którzy żywią przekonanie o niewzruszonej i wyłącznej pewności ich stanowiska, zazwyczaj unikają otwartej dyskusji i nie chcą uczyć się od innych. Boją się, że wchodząc w otwartą dyskusję – ukierunkowaną na poznawanie prawdy – i podporządkowując się jej regułom, mogą osłabić lub stracić poczucie pewności, które dodaje im sił w ich działalności. Nie respektują oni zasad rzetelności intelektualnej, gdyż nie chodzi im o poznawanie prawdy w krytycznej dyskusji, ale o obronę i umacnianie własnych, doraźnych interesów. Do prawdy podchodzą wyłącznie instrumentalnie i za „prawdę” uważają

[738] M. Rembierz, *Uczenie się pluralizmu i kształtowanie tożsamości religijnej w kontekście kulturowych i światopoglądowych odmienności – między tradycyjnym zróżnicowaniem a współczesnym pluralizmem*, w: „Politeja” nr 1, 2017, s. 202.
[739] Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 42.
[740] M. Rembierz, *Uczenie się pluralizmu*, wyd. cyt., s. 198.

to, co dla nich może być korzystne. Z tak postępującymi osobami lub grupami trudno wchodzić w otwartą dyskusję, trudno budować pluralizm i trudno się go wzajemnie uczyć”[741]. Wydaje się, że Rembierz przyjmuje tu założenie, że do dialogu można podchodzić z dwóch pozycji: albo jako poszukiwacz albo jako posiadacz prawdy. Oczywiście w tym drugim nastawieniu dialog wydaje się tracić sens, służy bowiem jedynie umocnieniu własnego stanowiska (tak jak pisał Królikowski w kontekście chrześcijaństwa)[742]. Stąd tylko przyjmując pierwszą postawę – poszukiwacza prawdy – można mówić o dialogu. To jednak nie wydaje się uprawomocnione, szczególnie w kontekście prowadzonych tu refleksji na temat filozofii postmetafizycznej. Otóż dialog można prowadzić w perspektywie pozaepistemicznej – tak jak postulował to Szulakiewicz. Prawda, jej poszukiwanie czy znalezienie, nie ma w pewnym sensie znaczenia w dialogu, a ma je raczej owo uczenie się rozumiane jako poszerzanie czy zmianę perspektywy. Dialog zyskuje więc sens aksjologiczny i egzystencjalny. Sam akt spotkania, zdecydowania się na uznanie wartości Innego i jego słów, dopuszczenie własnego błądzenia, jest w tej perspektywie aktem religijnym.

W odniesieniu do religii można więc stwierdzić, że wierzący postmetafizycznie powinien być gotowy i chętny do nauki, niczym pilny uczeń nasłuchiwać Innego[743] i inicjować dialog, którego cele nie są *stricte* poznawcze, ale również – a może przede wszystkim – aksjologiczne. Jak pisze Caputo: „Każdej religii jest lepiej bez idei, że jest ‘jedyną prawdziwą religią’”[744]. Znów, nie jest to deklaracja relatywizmu, ale próba przeniesienia punktu ciężkości z teorii na praktykę. W dialogu nie jest „wszystko jedno”; rozmowa nie służy także temu, aby utwierdzić się przy swoim stanowisku, wypróbować jego siłę, ale temu, aby aktywnie potwierdzić wartość pluralizmu, tzn. decydując się na wejście w dialog zarazem uznaję, że wielość jest wartościowa. Pozornie uczenie się pluralizmu wydaje się niezgodne z duchem religii chrześcijańskiej, ponieważ zakłada ona poznanie konkretnej prawdy i nie może pozwolić sobie na zwątpienie czy nawet zawieszenie swoich sądów w imię uczenia się. To byłoby bowiem równoznaczne z herezją albo z utratą wiary. Sam akt przyjęcia umiarkowanego nastawienia sceptycznego byłby już więc grzechem, wykroczeniem przeciwko temu, wobec czego ma się zwątpić.

Oczywiście dotyczy to metafizycznie pojętej religii, która na piedestale stawia prawdę. Postmetafizycznie rozumiana religia w imię otwartości na Innego jest w stanie zwątpić w siebie

[741] Tamże, s. 203.
[742] Por. J. Królikowski, *Jezus Chrystus i religie*, wyd. cyt.
[743] O takiej postawie gotowości do uczenia się pisze wielokrotnie Lévinas, charakteryzując stosunek między ja a (boskim) Innym – E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 302
[744] J. D. Caputo, *On Religion*, wyd. cyt., s. 110.

samą, zwątpić prawie we wszystko prócz tego, że w postępowaniu należy kierować się miłością. Postmetafizyczna religia jest więc niejako z założenia religią heretycką, podejmującą świadomą decyzję o odstępstwie od założeń religii metafizycznej. W związku z tym postulat uczenia się może być z powodzeniem realizowany na gruncie chrześcijaństwa postmetafizycznego, natomiast w kontekście chrześcijaństwa rozumianego metafizycznie pojawiają się istotne i nie wiadomo czy przezwyciężalne problemy. Rembierz – za Woleńskim – zwraca jednak uwagę na to, że zmiana społeczna ku pluralizmowi wydaje się nieunikniona i w związku z tym religia, chcąc pozostać aktywną, musi kształtować swoją tożsamość w tym samym kierunku. Pojawia się postulat, „aby Kościół nie zaniedbywał uczenia się pluralizmu w procesie kształtowania tożsamości religijnej, gdyż inaczej tożsamość ta będzie ulegała osłabieniu i zanikowi. Nasuwa się przy tym pytanie, jakie dla tradycyjnie ukształtowanej tożsamości religijnej są koszta uczenia się pluralizmu. Z czego musi ona przede wszystkim zrezygnować i jak daleko mają sięgać jej przemiany, aby mogła współgrać z wymogami pluralizmu i zasługiwać na miano tożsamości pluralistycznej?”[745]. Odpowiedź na stawiane tu pytanie pojawia się wraz z wprowadzeniem perspektywy postmetafizycznej, tzn. religia chrześcijańska musi zrezygnować ze swojego metafizycznego charakteru, aby uczyć się pluralizmu. Groźba w postaci osłabienia i zaniku tożsamości religijnej, na którą zwraca uwagę Rembierz, nie wydaje z tej perspektywy czymś, czego należałoby za wszelką cenę unikać. Otóż przyjmując powyższe uwagi na temat dialogu i uczenia się, religia powinna wręcz dążyć do osłabienia swoich roszczeń, ale niekoniecznie swojej obecności. Innymi słowy: uczenie się (zarówno innych perspektyw, jak i uczenie się pluralizmu) jest osłabianiem i w ten sposób wpisuje się w rys religii postmetafizycznej.

Ukazawszy, jakie wymogi stawia przed religią pluralizm i jak mogą one być spełnione na gruncie chrześcijaństwa postmetafizycznego, można zwrócić się ku drugiemu biegunowi rozważań na temat wielości, a mianowicie ku wewnętrznie zawartemu w religii potencjałowi pluralistycznemu. Pobieżne spojrzenie na religie może narzucać wniosek, że w religiach monoteistycznych ów potencjał nie istnieje, podczas gdy jest obecny na gruncie religii politeistycznych. Monoteizm wraz ze swoimi uniwersalistycznymi roszczeniami nie pozostawia miejsca na wielość, wszystko bowiem podporządkowuje jednej doktrynie. Politeizm natomiast – z natury otwarty – dopuszcza pluralizm i pozostawia miejsce na to, co nowe i to co inne. Jak wskazaliśmy jednak w rozdziale pierwszym, politeizm również zawiera w sobie mocne roszczenia do jedyności[746]. Uznanie wielu Bogów wcale nie prowadzi do

[745] M. Rembierz, *Uczenie się pluralizmu*, wyd. cyt., s. 199.
[746] Por. D. Timmer, *Is Monotheism Particularly Prone to Violence*, wyd. cyt.

otwartości i uznania pluralizmu, jest tylko rozmyciem boskiej władzy na wiele istot, choć pośród nich zazwyczaj i tak znajduje się jedna najpotężniejsza. Ponadto religie politeistyczne również – tak jak monoteizmy – chcą być jedynie panujące i wykluczają inne systemy wierzeń. Na te dwie możliwości unifikacji w kontekście politeizmu – tj. na uznanie jednego z bogów za najwyższego oraz roszczenie do bycia jedyną religią – zwracał uwagę Timmer, o którym wspominaliśmy w pierwszym rozdziale[747]. Niejako w kontrze do tego występuje jednak Sloterdijk mówiąc o „powrocie do Egiptu"[748]. Poprzez „Egipt" rozumie on „aktywne przypomnienie lepszego klimatu religijnego, w którym nie pojawiły się jeszcze trucizny w postaci uznawania za wrogie innych kultów, zwłaszcza religii czczących obrazy"[749]. Jak jednak – i czy w ogóle – możliwa jest realizacja owego powrotu na gruncie religii monoteistycznych, a szczególnie chrześcijaństwa?

Otóż wedle Sloterdijka, wyjście ku pluralizmowi (powrót do Egiptu) jest możliwe, nawet bowiem „pośród gorliwych monoteizmów występują okazje do przejścia na myślenie wielowartościowe"[750]. W kontekście islamu pluralizm ukazany jest poprzez wyjście poza alternatywę „Koran albo śmierć" w postaci nałożenia podatku na wyznawców innych religii (głównie judaizmu i chrześcijaństwa) przez muzułmańskich władców[751]. Przykład ten nie dotyczy jednak tyle ideowych założeń islamu, ile raczej pewnej praktyki polityczno-społecznej umotywowanej względami pragmatycznymi, nie zaś religijnymi[752]. W kontekście chrześcijaństwa natomiast można wskazać właśnie na pewne *stricte* ideowe kwestie, które otwierają możliwość wyjścia ku wielości. Sloterdijk wskazuje na cztery tropy: 1) koncepcję czyśćca; 2) teologię negatywną; 3) hermeneutykę religijną; oraz 4) humor.

Ustanowienie miejsca pośredniego między niebem a piekłem, które – jak wskazuje Le Goff – na dobre zakorzeniło się w religii chrześcijańskiej w XII wieku[753], jest wyjściem ku pluralizmowi. Przełamuje bowiem dualistyczny schemat wiecznego potępienia lub zbawienia w chwili śmierci, „powstaje dzięki niej nowa logika przejść – teoria drugich szans i trzecich

---

[747] Por. tamże.
[748] Niemieckiemu filozofowi nie chodzi przy tym o powrót do Egiptu jako niewoli egipskiej i ortodoksyjnego judaizmu, co opisywane jest w Księdze Wyjścia, ale o powrót do egipskiego tolerancyjnego politeizmu. Innymi słowy postulatu tego nie należy łączyć z dziejami Izraela, ale z rozwojem państwa i religii egipskiej.
[749] P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 213.
[750] Tamże, s. 158..
[751] Por. tamże, s. 159.
[752] Teoretycy islamu, tacy jak Nasr, wskazują jednak, że praktyka polityczno-społeczna wyrażona jako przestrzeganie prawa jest właśnie sednem islamu i w tym sensie wspomniane względy pragmatyczne są zarazem względami religijnymi. Myślenie w kategoriach założeń ideowych natomiast jest nieuprawnionym rozszerzeniem ufilozoficznienia religii obecnego w chrześcijaństwie na islam. W tym sensie islam to nie przede wszystkim teokracja, lecz nomokracja – por. S. H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, tłum. J. Danecki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988.
[753] Por. J. Le Goff, *Narodziny czyśćca*, tłum. K. Kocjan, PIW, Warszawa 1997, s. 7.

miejsc”[754]. Przyswojenie czyśćca przez chrześcijan nie jest kwestią marginalną, ale wskazuje na całkowitą zmianę sposobu myślenia, na początek procesu „osłabiania” religii. Jak twierdzi Le Goff: „zmian geografii zaświatów, a więc wszechświata, modyfikacja czasu pośmiertnego, a więc sprzężenie między czasem ziemskim, historycznym i czasem eschatologicznym, czasem egzystencji i czasem oczekiwania, to dokonywanie powolnej, ale zasadniczej rewolucji umysłowej. Jest to dosłownie zmiana życia”[755]. Czyściec nazywany jest „miejscem trzecim” albo „miejscem pośrednim” z wielu względów, z których trzy wydają się najistotniejsze. Otóż można rozpatrywać czyściec jako „miejsce pomiędzy” po pierwsze w kontekście czasu, po drugie w kontekście przestrzeni[756]. Jest zatem czyściec usytuowany między czasem ludzkiej egzystencji a czasem eschatologicznym, a także między piekłem i niebem. Te dwa znaczenia (czasowe i przestrzenne) nie ukazują jednak właściwej wagi koncepcji czyśćca. „Istota tkwi, być może, w porządku logiki. Aby czyściec mógł się narodzić, pojęcie miejsca pośredniego musi nabrać konsystencji […] Pojęcie miejsca pośredniego jako struktura logiczna, matematyczna, związane jest z głębokimi przemianami rzeczywistości społecznej i umysłowej średniowiecza. Takim samym zabiegiem, odnoszącym się do przeobrażonego społeczeństwa, jest szukanie kategorii medialnej, klas średnich lub trzeciego stanu, aby nie pozostawiać już dłużej możnych i biedaków, duchownych i laików samych twarzą w twarz. Przejście od schematów binarnych do schematów trójdzielnych to przekroczenie tego progu myślenia społecznego, którego znaczenie podkreślił Claude Levi-Strauss”[757]. Z perspektywy Sloterdijka również (w kontekście czyśćca) istotne staje się wyjście ku myśleniu wielowartościowemu, ku pluralizmowi. Niemiecki filozof ukazuje czyściec jako środek ideowy do osłabienia augustiańskiej binarnej religijności, w której człowiek po śmierci ma przed sobą albo piekło albo niebo i nic poza tym[758]. Biorąc pod uwagę rygorystyczność doktryny Augustyna, o której wspomnieliśmy w rozdziale pierwszym, trzeba stwierdzić, że stres, na który wystawiony był wierzący w czasach, gdy głoszono istnienie tylko wiecznego potępienia albo wiecznego

[754] P. Sloterdijk, *Gniew i czas*, wyd. cyt., s. 119.
[755] J. Le Goff, *Narodziny czyśćca*, wyd. cyt., s. 8.
[756] Por. tamże, s. 12-13.
[757] Tamże, s. 13
[758] Por. P. Sloterdijk, *Gniew i* czas, s. 122. Związek myśli Augustyna i kwestii czyśćca podejmuje Le Goff. W mocny sposób twierdzi, że biskup z Hippony może być uznany za „prawdziwego ojca czyśćca”. Za Josephem Ntediką wskazuje na to, że u Augustyna można znaleźć refleksje, które położyły podwaliny pod przyszły obraz czyśćca (który jednak w swej właściwej postaci pojawia się w chrześcijaństwie dopiero w XII wieku). Le Goff odwołuje się do licznych dzieł biskupa Hippony (przede wszystkim *Państwa Bożego*, *Encheiridionu* i *Troski o zmarłych*) i podkreśla znaczenie Augustyna jako tego, który potwierdza znaczenie wstawiennictwa za zmarłymi, pisze o karach czyśćcowych (po 413 roku w reakcji na koncepcje tzw. „miłosiernych”) i posługuje się pojęciami, takimi jak: *purgatorius, temporarius* i *transitorius*, które potem odegrały kluczową rolę w kontekście „powołania” czyśćca w średniowieczu – por. J. Le Goff, *Narodziny czyśćca*, wyd. cyt., s. 69-91.

zbawienia, był wielki. Przełamywany jest on właśnie poprzez wprowadzenie czyśćca, który co prawda podobnie do piekła doświadcza przebywających w nim grzeszników torturami i ogniem, lecz który zarazem – inaczej niż piekło – nie czyni tego wiecznie, a jedynie tymczasowo dopóty, dopóki człowiek poprzez liczne „próby" się nie oczyści[759]. Poprzez pluralizację, pełni zatem czyściec niejako funkcję odstresowującą[760].

Drugim tropem wskazującym na potencjał pluralistyczny w religii jest tradycja teologii negatywnej, występująca nie tylko w chrześcijaństwie (choć w nim chyba najbardziej wyraźnie), ale również na gruncie pozostałych wielkich monoteizmów – judaizmu i islamu. Teologia negatywna jest również obecna w licznych dziełach filozoficznych, niezwiązanych z żadną konkretną denominacją[761]. Założenie, że Bóg jest bytem, o którym można mówić niemalże tylko negatywnie, tj. wskazywać na to, czym nie jest, a nie czym jest wyrasta z przekonania o (przynajmniej częściowej) niedostępności Boga dla ludzkiego poznania[762]. Jest zatem teologia negatywna wyrazem uznania ograniczeń poznawczych, wprowadzeniem sceptycyzmu na obszar religii, sceptycyzmu, który nie skutkuje jednak agnostycyzmem, nie przeradza się również w radykalizm, ale znajduje wyraz w rozważaniu Boga, który wymyka się poznaniu[763]. „Zaspokaja to interesy wielowartościowości, ponieważ pobożny podmiot zajmuje trzecią pozycję między zupełnym wykluczeniem z Boga a pełnym weń włączeniem"[764]. Teologia negatywna rozsadza binarny schemat, wedle którego Bóg albo jest dostępny ludzkiemu poznaniu (czy będzie to poznanie rozumowe czy różnego rodzaju iluminacja, ekstaza mistyczna itp.) albo jawi się jako całkowicie inny i niepoznawalny. To, że

---

[759] Porównanie piekła i czyśćca można znaleźć np. w *Traktacie o czyśćcu* – por. Katarzyna Genueńska, *Traktat o czyśćcu*, tłum. Z. Golian, Ultra Montes, Kraków 2014, s. 7-8.

[760] Por. P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 160. Można dodać, że czyściec pełni również funkcję ekonomiczną – co podkreślał już Luter. Otóż modlitwa za dusze w czyśćcu cierpiące, uzyskiwanie dla nich odpustów itd.; słowem praktyki kultowe powiązane z istnieniem czyśćca stanowią bardzo istotny ośrodek pozyskiwania pieniędzy i to nie tylko w średniowieczu (przypomnijmy choćby słynnego dominikanina Johanna Tetzela – sprzedawcę odpustów, któremu przypisywane jest powiedzonko „Gdy tylko złoto w misce zadzwoni, do nieba jakaś duszyczka pogoni"), ale i dziś jest to widoczne choćby poprzez praktyki płacenia za msze ofiarowane za dusze zmarłych – w domyśle przebywających w czyśćcu. Gdyby los wszystkich zmarłych był już przesądzony, to cała ta machina ekonomiczna nie miałaby sensu. Ponieważ zaś nie jest to jasne (istnieje instytucja czyśćca) i nasze wysiłki tu na ziemi mogą przynieść im ulgę, to warto wydać każde ziemskie pieniądze, aby zapewnić komuś (lub sobie) wieczne życie. Z drugiej strony fakt wpływu żyjących na los osób przebywających w czyśćcu może stanowić również aspekt pozytywny w tym sensie, że jesteśmy odpowiedzialni za zmarłych i to od nas niejako zależy ich zbawienie. W związku z tym wspólnota osób solidarnych znajduje odzwierciedlenie również w kontekście rzeczywistości transcendentnej, jako że w akcie solidarności zanoszone są modlitwy za zmarłą osobę.

[761] Choćby platońskiego „Parmenidesa" czytano, jak zauważa Gadamer, jako „podręcznik teologii negatywnej […]" – por. H.-G. Gadamer, „*Parmenides" Platona i jego oddziaływanie*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" nr 1, 2007, s. 337.

[762] A nawet (w pewnym sensie) zanegowane mogą być zdolności poznawcze Boga, który sam nie wie, kim jest – J. Eriugena, *Periphyseon*, tłum. A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009, 590 b-c.

[763] Por. P. Urbańczyk, *Paradoksy apofatyzmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2024, s. 176.

[764] P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 166.

o Bogu można stiwerdzić czym nie jest sprawia, że zarazem pogłębia się poznanie Boga, jak i potwierdza wymykający się poznaniu charakter boskiego bytu.

Trzecim tropem świadczącym na rzecz obecności wielowartościowości w religii jest hermeneutyka religijna. Otóż uznanie, że tekst święty wymaga interpretacji, a literalne odczytanie nie ujawnia jego właściwego sensu jest już przełamaniem binarnego schematu absolutnie prawomocnego (dosłownego i zgodnego z tym, co dosłowne) i absolutnie nieprawomocnego (dosłownego i niezgodnego z tym, co dosłowne) rozumienia świętej księgi[765]. Wprowadza się poprzez hermeneutykę religijną kolejne możliwości ujęcia tego, co Bóg podyktował natchnionym autorom[766]. Założenia tkwiące u podstaw takiego podejścia są podobne do przekonań motywujących zwolenników *via negativa*, chodzi mianowicie o uznanie z jednej strony skończonego charakteru człowieka i w związku z tym niedoskonałości jego poznania, z drugiej jednak strony dobroci Boga, który mimo wszystko daje człowiekowi możliwość poznania (choć nie całkowitego)[767]. Hermeneutyka religijna jest zatem pewną historycznie umiejscowioną propozycją rozumienia świętego tekstu na tyle, na ile umożliwia to ludzki aparat poznawczy w danym czasie i miejscu. Jak twierdzi Sloterdijk: „[…] tej pracy w półmroku zawsze tylko częściowo odsłoniętego sensu przysługują najsilniejsze walory przełamywania ekstremizmu – może ona prowadzić do granicy, na której tekst religijny rozpływa się w literaturę"[768]. Hermeneutyka religijna pełni rolę osłabiającą o tyle, że odziera święty tekst z jego absolutnego autorytetu, który nakazuje przyjmować to, co zapisane bez zadawania pytań[769]. Hermeneutyka – akcentując w świętym tekście bardziej to, że jest to tekst, aniżeli jego świętość – otwiera możliwość krytycznej lektury, czytania, które stawia tekstowi pytania, przez co osłabia jego absolutystyczne roszczenia[770].

---

[765] Jak pisze Szulakiewicz podejmując refleksję nad relacją hermeneutyki i religii: „Religia zostaje wpisana w konkretną sytuację czasów, kultury, człowieka. Skoro nie jest możliwe uwolnienie się od wszelkiej determinacji historycznej, to interpretacja i rozumienie, rozumienie przeszłości w świetle teraźniejszości, stają się ważnymi zadaniami w świadomości religijnej. […] Hermeneutyka odgrywa tu [na obszarze religii i teologii – A. T.] ważną rolę aktualizacji i 'przekładania' wiary odpowiednio do danej sytuacji, twórczo rozwija tradycję, podkreślając dynamizm (a nie statyczność) prawdy w religii. Zamiast absolutystycznej koncepcji prawdy i częstego pojmowania jej na sposób 'rzeczy', hermeneutyka ciągle wskazuje, iż w żadnej z nich Bóg się nie wyczerpuje" – M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, wyd. cyt., s. 252-253.

[766] Por. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, wyd. cyt., s. 45.

[767] Hermeneutyka religijna wskazuje też na uznanie dynamicznego obrazu rzeczywistości – por. M. Wojewojda, *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*, wyd. cyt., s. 122.

[768] P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 167.

[769] Nie chodzi przy tym o zwrot w stronę hermeneutyki podejrzeń, a więc nie chodzi o oskarżenie, że tekst ukrywa swoje prawdziwe znaczenie, które interpretator musi wydobyć. Przeciwnie – odarcie tekstu z autorytetu dokonuje się poprzez uznanie interpretacyjnego i zawsze zapośredniczonego charakteru poznania. Przy czym postulowana jest tu raczej hermeneutyka zaufania niż podejrzeń – por. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, wyd. cyt., s. 27.

[770] Oczywiście powyżej opisane ujęcie znaczenia hermeneutyki religijnej zwraca uwagę jedynie na potencjał pluralistyczny a nie rzeczywiście istniejący pluralizm. W kontraście do potencjalnie „otwierającego" znaczenia hermeneutyki religijnej występuje omawiany w poprzednim rozdziale Marquard, mówiąc o – rzeczywiście

Czwartym i ostatnim tropem wskazującym na potencjał pluralistyczny w religii jest obecny pośród wierzących humor[771]. Zagadnienie to można rozpatrywać w wielu aspektach, choć wszystkie wskazują na raczej pluralizujące niż unifikujące tendencje. Chodzi więc w ogóle o radosne nastawienie (niektórych) wierzących do życia, pogodę ducha i rolę humoru w religii, szczególnie chrześcijańskiej[772]. Nie bez przyczyny utarło się przekonanie, że religia to sprawa na tyle poważna, że nie ma w niej miejsca na humor. Z namaszczeniem i marsową miną winno się traktować wszystko, co religijne, a żart i dowcip należy zostawić poza murami świątyni. W związku z tym „w historii duchowości chrześcijańskiej często spotykamy tendencje (np. jansenizm), które walczyły z poczuciem humoru. Kojarzono go tylko z uciechami życia i z uleganiem pokusom świata"[773]. Humor zatem może być postrzegany jako coś z gruntu sprzeciwiającego się religii, jako odzieranie jej z majestatu, szczególnie, gdy weźmiemy pod uwagę, że „komiczne jest i pobudza do śmiechu to, co pozwala w czymś oficjalnie uznanym za ważne zobaczyć coś błahego, a w czymś oficjalnie pozbawionym znaczenia dostrzec coś ważnego"[774]. Dostrzeżenie humoru (komizmu) w religii byłoby więc rozpoznaniem jej jako w pewnym sensie błahej[775]. Mimo to, jak wskazuje Wocial, przejawy poczucia humoru można zauważyć nieprzerwanie w całych dziejach chrześcijaństwa[776],

istniejących na gruncie religijnym – hermeneutycznych wojnach domowych – O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 137. Dokonane przez niemieckiego filozofa rozróżnienie na hermeneutykę syngularyzującą oraz pluralizującą dobrze wpisuje się w rozważania na temat potencjału pluralistycznego religii. Otóż dopóty religia pozostaje na gruncie hermeneutyki syngularyzującej, dopóki będzie wikłała się w hermeneutyczne wojny domowe, w spory o jedyną słuszną interpretację świętej księgi. Chcąc zrezygnować z przemocy, z unifikacji, musi religia zwrócić się w stronę hermeneutyki pluralizującej – bardziej literackiej niż teologicznej. Niemniej sam fakt uznania świętego tekstu jako wymagającego interpretacji wskazuje już na wyżej opisany potencjał pluralistyczny.

[771] Na marginesie można wspomnieć, że za właściwą domenę humoru, komizmu i pogody ducha (dystansu) Marquard uważa filozofię – por. O. Marquard, *Aesthetica i anaesthetica*, wyd. cyt., s. 108.

[772] Por. S. Žižek, *Przemoc*, wyd. cyt., s. 111.

[773] M. Wocial, *Humor w dziejach chrześcijaństwa jako element wychowania społecznego*, w: „Konińskie Studia Społeczno-Ekonomiczne" nr 2, 2018, s. 132.

[774] O. Marquard, *Aesthetica i anaesthetica*, wyd. cyt., s. 98.

[775] Taki obraz śmiechu (jako sprzecznego z religią) rysuje mnich benedyktyński Jorge – jeden z bohaterów *Imienia Róży*: „Dusza jest spokojna wówczas jedynie, gdy kontempluje prawdę i rozkoszuje się dokonanym dobrem, a ni z prawdy, ni z dobra nie należy się śmiać. Oto czemu Chrystus nie śmiał się. Śmiech jest zarzewiem zwątpienia". Wilhelm z Baskerville zaś, franciszkanin, polemizuje z nim, dowartościowując śmiech. *Imię Róży* bardzo dobrze naświetla sam problem nastawienia do roli humoru w religii, ukazując z jednej strony „postępowego" Wilhelma, proto-detektywa i „konserwatywne" władze klasztoru, do którego przybywa. Cała akcja – jak wiadomo – zogniskowana jest wokół II części *Poetyki* Arystotelesa na temat śmiechu właśnie, które jako dzieło „heretyckie", budzące wątpienie i zapewniające dystans staje się narzędziem niesienia śmierci tym, którzy ośmielą się je czytać, wykraczając tym samym poza zakonną dyscyplinę – U. Eco, *Imię Róży*, tłum. A. Szymanowski, S. Kasprzysiak, Noir Sur Blanc, Warszawa 2012.

[776] Por. M. Wocial, *Humor w dziejach chrześcijaństwa*, wyd. cyt., s. 139. Wocial przywołuje np. komiczne sytuacje związane z postaciami ojca Pio czy Matki Teresy z Kalkuty – „Ojciec Pio. Swoich cudownych umiejętności (np. jasnowiedzenia) potrafił użyć w sposób budzący uśmiech. Jeden z prałatów ostrzegał Benedykta XV, że o. Pio to szarlatan. Pragnąc tego dowieść, w tajemnicy wyruszył do San Giovanni Rotondo. Jakież było jego zdziwienie, gdy na dworcu w Foggia powitało go dwóch kapucynów wysłanych przez o. Pio. Prałat nie jechał dalej. Od razu zawrócił do Rzymu" – tamże.

począwszy od humorystycznych fragmentów Pisma Świętego[777], poprzez dowcipne uwagi świętych, kapłanów i całej rzeszy wiernych, aż po bardziej nowoczesne ironiczne wywody Erazma z Rotterdamu czy później Woltera. Współcześnie do wierzących obdarzonych dużym poczuciem humoru można zaliczyć choćby Józefa Tischnera[778]. Kulturowe fenomeny humorystyczne (np. teatralizacje wydarzeń biblijnych w formie jasełek) oraz osoby wykazujące się poczuciem humoru nie występują jednak w opozycji do religii, ale nierzadko to właśnie z niej wywodzą swoją postawę, tym samym demaskując niejako pozór religii jako domeny wyłącznie rzeczy poważnych. Trzeba powiedzieć, że obecność humoru w religii może być w tym kontekście dwojako rozumiana – z jednej strony wierzący obdarzeni humorem są egzemplifikacją ogólnego nastawienia społecznego (o źródłach pozareligijnych) z drugiej zaś są też niejako „produktami" religii, w której wzrastali. Świadczyć może to o tym, że humor wchodzi w religię zarówno ze strony *profanum*, jak i *sacrum*, a zatem, że nie jest sprzeczny z religią, ale jest z nią źródłowo związany. Jeśli zaś humor jest czynnikiem świadczącym o potencjale pluralistycznym, to widać, że na gruncie religii ów potencjał jest obecny.

Problematykę humoru w religii można ująć wskazując również na fenomen żartu, a szczególnie jego przedmiotu. Humor może się bowiem objawiać w sposób opisany powyżej jako ogólne radosne nastawienie, skłonność do żartów, ale żartów dotyczących świata, relacji międzyludzkich itd. nie zaś samej religii. W tym przypadku humor nie jest jeszcze „radykalny", istnieją bowiem sfery, które nie są dla niego dostępne. Religia może być źródłem radości, ale nie przedmiotem żartu. Bardziej wyostrzona postać humoru występuje zaś w przypadku, gdy to właśnie religia staje się przedmiotem ironii i satyry. Świadczy to o pewnej dojrzałości duchowej wierzących, którzy zdają sobie sprawę z niedomagań religii, a więc wykazują się krytycyzmem wobec swojego wyznania nie odrzucając go jednak, a próbując pokojowo zmieniać.

Co ma skłaniać do przyjęcia tezy o pluralistycznym charakterze humoru? Otóż można wskazać, że humor jest środkiem przeciw totalności, jest oznaką dystansu wobec przedmiotu

---

[777] Por. R. Kearney, *Anatheism*, wyd. cyt., s. 43. Kearney wskazuje tu choćby na moment zamiany wody w wino przez Jezusa czy liczne humorystyczne porównania np. królestwo jako gorczyca, które są przez irlandzkiego filozofa postrzegane jako ironiczny absurd. Z drugiej strony sam Jezus się nie śmiał, na co wskazuje choćby Koziołek – por. R. Koziołek, *Wiele tytułów*, Wołowiec 2019.

[778] Jego żarty i anegdoty (także te o religii i kościele) przywoływane są wielokrotnie zarówno w dyskursie pozaakdemickim (np. słynna klasyfikacja prawd), jak i służą do naukowo zorientowanych analiz humoru i komizmu – por. np. M. Lipińska, *Komizm polskich i francuskich zdań cytowanych. Analiza semantyczna, stylistyczna i pragmatyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2016; por. także: J. Tischner, *Historia Filozofii po góralsku*, Znak, Kraków 2008; oraz: *"Teologia humoru" z najnowszym „Tygodnikiem Powszechnym"*, https://tischner.pl/teologia-humoru-z-najnowszym-tygodnikiem-powszechnym/ [dostęp 14.03.2024].

żartu[779], często jest również wyrazem sceptycznego nastawienia; jest wreszcie ukazaniem nowej perspektywy[780]. „Humor może wprost stanowić szkołę wielowartościowości, gdyż wychowuje swoich praktykantów w tym duchu, by wszelkie możliwe sytuacje życiowe, zwłaszcza niemiłe, oglądali z trzeciej perspektywy. Ta trzecia perspektywa nie pochodzi z dołu, od strony dotkniętych, ani wyłącznie z góry, od strony nietykalnych, lecz łączy górną perspektywę z dolną w ten sposób, że u obserwatora powstaje efekt wyzwalający"[781]. Przy czym nie odnosi się to tylko do religii, ale do wszystkich systemów, które przyjmują postać metanarracji, czyli do wszystkich systemów totalnych[782]. Szczególnie widoczne (oraz dobrze opracowane) jest to w kontekście humoru w reżimach komunistycznych[783], gdzie żart dobitnie pokazywał zdystansowane spojrzenie społeczeństwa na kwestie polityczne, które same domagały się wielkiej powagi.

W świetle powyższych refleksji można powiedzieć, że humor ma (do pewnego stopnia) charakter postmetafizyczny – promując wielość i sceptycyzm[784] występuje bowiem wobec metafizycznej powagi i unifikacji. Nasuwa się także interpretacja wiążąca historyczne dowartościowanie zagadnienia humoru z procesami pluralizacji, sekularyzacji i rezygnacji z metafizyki. Zachodzi bowiem korelacja między osłabianiem religii a coraz większym zainteresowaniem humorem[785], która może świadczyć o bardziej ogólnej zmianie nastawienia społecznego na bardziej otwarte i pluralistyczne. Humor w bardzo dobry sposób może opisać przejście od metafizyki do postmetafizyki albo – mówiąc językiem Heideggera – opisać *Verwindung* metafizyki. Przekroczenie metafizyki nie ma bowiem odbywać się na zasadzie jej

---

[779] Bergson pisząc o fenomenie śmiechu zwraca uwagę, że jest on domeną rozumu w tym sensie, że nie można śmiać się z rzeczy, do których mamy silny emocjonalny stosunek, wobec których nie jesteśmy zdystansowani – por. H. Bergson, *Śmiech. Esej o komizmie*, tłum. S. Cichowicz, KR, Warszawa 2000, s. 105.

[780] Podobną rolę pełni blisko związana z humorem ironia. Ma ona charakter emancypacyjny, dystansujący i sceptyczny, a przez to również otwierający i pluralizujący. Na gruncie myśli Kierkegaarda ironia sprzyja religii – poprzez akt ironicznego zdystansowania się wobec świata przygotowuje miejsce dla wiary chrześcijańskiej – por. T. Mackiewicz, *Ironia i wiara w 'O pojęciu ironii' Sorena Kierkegaarda*, w: „Tekstualia" nr 3, 2005, s. 40; A. Bielik-Robson, *Granice ironii*, w: „Teksty Drugie" nr 3, 2002, s. 168. O osłabiającej przemoc „mocy" ironii pisze też Delsol. Zauważa jednak wbrew temu, co chcielibyśmy pokazać w niniejszym tekście, że ponowoczesna ironia nie ma charakteru dystansującego (pozytywnego), ale destrukcyjny (negatywny) – por. Ch. Delsol, *Nienawiść do świata*, wyd. cyt., s. 69-74.

[781] P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 168.

[782] Drozdowicz w ciekawy sposób ukazuje kwestie religii prześmiewczych, np. latającego potwora spaghetti, które również pełnią podobną, choć już nieco bardziej rozwiniętą i zinstytucjonalizowaną, formę osłabiania (poważnych) religii – por. J. Drozdowicz, *Religia na (mniej) poważnie. Nowe ruchy religijne i religie prześmiewcze w kontekście współczesnych przemian kulturowych*, w: „Przegląd religioznawczy" nr 2, 2020.

[783] Por. np. W. Polak, *Śmiech na trudne czasy: humor i satyra niezależna w stanie wojennym i w latach następnych (13 XII 1981 – 31 XII 1989)*, Oficyna Wydawnicza Finna, Gdańsk 2007; B. Lewis, *Śmiech i młot. Historia komunizmu w dowcipach*, tłum. J. Rybski, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2009.

[784] Jak pisze Kearney – „śmiejemy się lub płaczemy, gdy nie wiemy" – R. Kearney, *Anatheism*, wyd. cyt., s. 44.

[785] Chodzi np. o analizy Bergsona czy Freuda albo o poświęcenie zagadnieniu radości kościelnego dokumentu *Gauduim et spes* – por. M. Wocial, *Humor w dziejach chrześcijaństwa*, wyd. cyt., s. 138.

wymazania albo odejścia w jej przeciwieństwo, ale ma to być krytyczne „pójście dalej" – nieco przesadzając, w kontekście humoru metafizyka jawi się jako surowy dziadek, z którego dziwactw żartują wnuki, nie chcąc przy tym dziadka urazić ani mu się sprzeciwiać, ale będąc już zwyczajnie innym pokoleniem, które nie jest w stanie (i nie ma ochoty) identyfikować się z zagadnieniami i problemami tak ważnymi dla dziadka. Z sympatii dla niego obdarzają go życzliwym uśmiechem, powstrzymując się od komentowania jego słów.

Omówione powyżej cztery tropy wskazujące na potencjał pluralistyczny zawarty w chrześcijaństwie ukazują, że istotnie pluralizacja (jako ucieczka od przemocy jedności) jest możliwa na gruncie tej religii. Sloterdijk nazywa ów proces „cywilizowaniem monoteizmu". Polega on na tym, że „monoteizmy porzucają zelotyzm swoich uniwersalizmów i zamieniają się w niegorliwe religie kultury […]"[786], co więcej religie uznają pluralizm zarówno w szerokiej perspektywie wielości różnych religii, jak i w węższej – w postaci wielości różnych interpretacji jednej religii. W tym momencie powracamy do pierwotnego pytania niniejszego rozdziału, tj. czym jest religia pluralistyczna? Odpowiedź (z konieczności nie wyczerpująca), brzmi: religia pluralistyczna to religia dowartościowująca postawę dialogu, który jednak nie dąży do unifikacji (ekumenizm), ale do wzmożenia postawy otwartej i współczującej, to religia, która nasłuchując Innego chce się uczyć pluralizmu, to religia słaba, nieustannie osłabiająca swoje roszczenia w imię nieprzemocy, to religia ucywilizowana, postzelocka, w której dominuje myślenie wielowartościowe, dzięki wydobyciu pluralizującego znaczenia kwestii czyśćca, teologii negatywnej, hermeneutyki religijnej i humoru.

***

Pluralizm jest centralnym zagadnieniem, wokół którego oscyluje duża część współczesnej filozofii. W kontekście religii może kwestia ta być rozważana w wielu kontekstach, a jednym z najbardziej interesujących wydaje się być kontekst filozofii postmetafizycznej i postmetafizycznej religii. Pluralizm z jednej strony stawia przed współczesną religią wymogi, obok których nie sposób przejść obojętnie, z drugiej przywołuje fakt wielości religii i problemy związane z roszczeniami do wyłączności obecnymi w każdej z nich. Jeszcze inna, filozoficznie ważka, pula zagadnień wiąże się z wewnętrznie obecnym w religii (chrześcijańskiej) pluralizmem. Te trzy obszary omówiliśmy w niniejszym rozdziale, wskazując na: 1) postawę dialogiczną, która powinna być zaadaptowana przez religię; 2) na

[786] P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 184.

problem ekumenizmu, który wydaje się stać w sprzeczności z założeniami religii postmetafizycznej; 3) na kwestię uczenia się jako otwartości na wielość i inność. Wskazaliśmy, że istotnym pojęciem, za pomocą którego można opisać większość z proponowanych sposobów na uczynienie zadość wymogom pluralizmu jest pojęcie słabości i osłabiania, które trafnie oddaje intencję filozofów postmetafizycznych, mówiących o odrzuceniu przez religię roszczeń do jedyności i wyłączności. W tym kontekście przywołaliśmy również koncepcję Sloterdijka i wskazane przez niego cztery tropy świadczące o wewnętrznie zawartym w religii pluralizmie. Były to: koncepcja czyśćca jako miejsca pomiędzy niebem i piekłem, jako wartości dodanej i przełamującej dotychczas dominujący binarny schemat; teologia negatywna, która zwraca uwagę na element sceptyczny w próbach poznania istoty najwyższej i dzięki temu działa na rzecz pluralizmu; hermeneutyka religijna, która – o ile jest hermeneutyką pluralizującą w rozumieniu Marquarda – ukazuje wielość możliwych interpretacji świętej księgi, wychodząc poza dobre i złe, trafne i nietrafne jej rozumienie; humor, który w pełni wpisuje się w rys filozofii postmetafizycznej i postmetafizycznego stosunku do metafizyki, który wprowadza dodatkowe perspektywy i daje wyraz dystansowi i krytycyzmowi w religii. Chrześcijaństwo postmetafizyczne jest więc chrześcijaństwem pluralistycznym, ponieważ akceptuje wymogi stawiane przez pluralizm, osłabia swoje roszczenia do jedyności i wydobywa istniejący w nim samym potencjał pluralistyczny. Nie wydaje się przy tym, aby takie chrześcijaństwo musiało wyrzec się siebie samego, a dokonywane przekształcenie zaprzeczało jego źródłowemu charakterowi jako religii (co rozważymy bardziej szczegółowo w rozdziale 4).

3.3. Sceptycyzm

Sceptycyzm jako negatywny hamulec towarzyszący pozytywnie ukierunkowanej refleksji filozoficznej, która za zadanie stawiała sobie „odkrywanie" świata, jest – jak pokazaliśmy choćby na przykładzie filozofii Marquarda – mocno związany z myślą postmetafizyczną. Konsekwencje tej relacji widoczne są również, a może przede wszystkim na gruncie religii, gdzie poznawczy aspekt dotyczący kwestii istnienia Boga (przynajmniej pozornie) odgrywa kluczowe znaczenie, mając zarazem znaczenie egzystencjalne i wprost wpływając na wiele decyzji podejmowanych przez człowieka. Czym jednak dokładnie jest ów sceptycyzm w religii? Czy obejmuje on jedynie powstrzymanie się od odpowiedzi na pytanie o istnienie Boga, czy może rozciąga się na szerszy obszar problemowy? Jak rozumiany jest ów sceptycyzm? Jakie są jego praktyczne konsekwencje? Jakie – wreszcie – jest jego uprawomocnienie? Wszystkie te pytania pojawiają się, gdy mówimy, że religia

postmetafizyczna ma być religią sceptyczną. W niniejszym fragmencie postaramy się udzielić na nie odpowiedzi.

Podstawową kwestią, która warunkuje dalsze rozważania jest samo rozumienie sceptycyzmu. Może on bowiem przyjmować różne postaci – bardziej i mniej radykalne, ulokalnione lub globalne, epistemiczne bądź egzystencjalne i wiele innych. Jaki jest więc w istocie postmetafizyczny sceptycyzm i czy na pewno jest to właśnie sceptycyzm w ścisłym sensie? Za Renatą Ziemińską można przytoczyć wiele porządkujących rozróżnień, które odniesione do sceptycyzmu postmetafizycznego umożliwią jego bardziej precyzyjne ujęcie. Autorka *Historii sceptycyzmu* ukazuje historyczne przemiany rozumienia sceptycyzmu, skupiając się na czterech podstawowych punktach granicznych. Chodzi zatem o sceptycyzm starożytny, o mocnym praktycznym czy egzystencjalnym rysie – szczególnie w kontekście sceptycyzmu pirrońskiego. W sceptycyzmie akademickim bowiem, widoczne jest już odejście od praktyki ku teorii[787]. W średniowieczu sceptycyzm zaczął być rozważany na nieco innym, bo religijnym gruncie i dotyczył uznania słabości ludzkiego poznania w kontekście boskiej doskonałości[788]. W filozofii nowożytnej rozumienie sceptycyzmu przybrało jeszcze inną postać i skupione było na zawężonym do teorii przekonaniu o niskiej wartości czy braku pewności wygłaszanych sądów[789]. Współcześnie natomiast sceptycyzm przybiera postać przekonania, że „wiedza w ogóle nie istnieje”[790].

Jeśli chodzi o systematyczne podziały to, po pierwsze, można mówić o sceptycyzmie potocznym i filozoficznym[791]. Ten pierwszy oznaczać będzie postawę wątpienia czy braku zdecydowania w odniesieniu do kwestii łatwo rozwiązywalnych np. wobec tego, czy jawiący mi się z daleka przechodzień to mój znajomy, czy tylko ktoś go przypominający. Drugi zaś dotyczy zagadnień ogólnych, abstrakcyjnych i nierozwiązywalnych lub trudnych do rozwiązania; sceptyk filozoficzny zadaje pytania o warunki poznania czy istnienie wiedzy. Sceptycyzm filozoficzny można podzielić dalej na teoretyczny, praktyczny i normatywny: „Jest to teoretyczna teza, że wiedza nie istnieje, praktyczna postawa powątpiewania, rezygnacji z pretensji do wiedzy, porzucania przekonań (w starożytności – zawieszania sądu) i norma ‘Powstrzymaj się od sadzenia!’”[792]. Sceptycyzm filozoficzny może również dzielić się pod względem siły asercji na radykalny (mocny) i umiarkowany (słaby). Mogą również zostać

[787] Por. R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 21.
[788] Por. tamże, s. 22.
[789] Por. tamże, s. 23.
[790] Tamże, s. 25.
[791] Por. tamże, s. 29.
[792] Tamże, s. 30.

wyróżnione różne odmiany sceptycyzmu pod względem przedmiotu wątpienia i tak można mówić o sceptycyzmie etycznym, sceptycyzmie religijnym, sceptycyzmie dotyczącym istnienia świata zewnętrznego czy sceptycyzmach odnoszących się do konkretnych wąskich tez[793]. Tak rozumiany sceptycyzm określany jest jako sceptycyzm lokalny, zawężony do jednego lub zbioru problemów. Jednak, jak pisze Ziemińska, „najbardziej filozoficznie doniosły i najczęściej dyskutowany współczesny sceptycyzm to sceptycyzm globalny co do wiedzy, czyli teza, że wiedza nie istnieje"[794]. Również w przypadku sceptycyzmu globalnego można wyróżnić jego kolejne wariacje (szczególnie w postaci konkretnych tez dotyczących wiedzy i uzasadnienia), których jednak nie będziemy już przytaczać.

Wspomnieć jednak warto o jednej tezie, na którą zwraca uwagę Ziemińska, oznaczoną przez nią numerem 5. Jest to „teza sceptycyzmu drugiego rzędu na temat globalnego faktu niewiedzy: nie wiemy, czy cokolwiek wiemy"[795]. Jest ona ważna o tyle, że zdaje się najlepiej wyrażać sceptycyzm postmetafizyczny, który nie chce w mocny sposób głosić, że wiedza jest niemożliwa albo że nie istnieje, lecz raczej słabo, że nie jesteśmy w stanie w sposób pewny określić, czy przyjęte przez nas kryteria wiedzy są adekwatne[796]. Na gruncie filozofii postmetafizycznej nie możemy więc z całą pewnością stwierdzić, że cokolwiek wiemy, choć nie wykluczamy, że wiemy[797]. Można twierdzić, że wiele zależy tu od przyjmowanego rozumienia pojęcia wiedzy, choć – jak się wydaje – w kontekście postmetafizycznym jej definicja nie stanowi większego problemu, ponieważ zagadnienie wiedzy jako takiej jest dla większości (o ile nie dla wszystkich) filozofów postmetafizycznych zagadnieniem uwikłanym w metafizyczny sposób filozofowania i zatem kwestią, którą należałoby porzucić. Milcząco jednak wydaje się być w tym przypadku przyjmowana klasyczna definicja wiedzy jako prawdziwego, uzasadnionego (i uświadomionego) przekonania[798]. Jest ona kontestowana zarazem w odniesieniu do prawdziwości – nie mamy możliwości epistemicznych, aby określić, czy dane przekonania są prawdziwe – jak i do uzasadnienia – wszystkie kryteria uzasadniania są koniec końców arbitralne, skoro nie mamy absolutnego punktu odniesienia.

W związku z przywołanymi powyżej rozróżnieniami sceptycyzm postmetafizyczny można określić jako sceptycyzm filozoficzny, który na płaszczyźnie teoretycznej głosi tezę, o

[793] Por. tamże, s. 31.
[794] Tamże.
[795] Tamże, s. 32.
[796] Por. G. Vattimo, *Poza interpretacją*, wyd. cyt., s. 95.
[797] Por. J. D. Caputo, *On religion*, wyd. cyt., s. 21.
[798] Por. J. Woleński, *Epistemologia*, PWN, Warszawa 2005, s. 367-369. Szerzej o klasycznej definicji wiedzy pisze również np. Oleksy: por. M. W. Oleksy, *Wiedza jako prawdziwe uzasadnione przekonanie. Czy twierdzy tej wciąż warto bronić*, w: „Diametros" nr 6, 2005.

niewiedzy dotyczącej wiedzy, na płaszczyźnie praktycznej głosi rezygnację z pretensji do wiedzy (w mocnym sensie jako wiedzy pewnej), na płaszczyźnie normatywnej wreszcie nie postuluje powstrzymania się od wydawania sądów, lecz sądzenie (pamiętając jednak przy tym o słabości ludzkiego poznania a zatem o nieostateczności i nieabsolutności sądów). Sceptycyzm postmetafizyczny jest więc sceptycyzmem umiarkowanym, a nie radykalnym (jak często się go przedstawia); jest również – mimo dużego skupienia na tym, co lokalne – sceptycyzmem globalnym.

W obliczu tego, co zostało powiedziane oraz biorąc pod uwagę przytoczone skrótowo rozważania Ziemińskiej, można zadać pytanie, czy sceptycyzm postmetafizyczny w ogóle jest sceptycyzmem. Pytanie to należałoby rozwinąć na dwóch płaszczyznach – ogólnej (zestawiając sceptycyzm postmetafizyczny z faliabilizmem) oraz zawężonej do obszaru religii (ukazując go na tle agnostycyzmu).

Z powodu współczesnego upowszechnienia się przekonania o zawodności ludzkiego poznania oraz zdania sobie sprawy z licznych determinantów, które w większym bądź mniejszym stopniu warunkują przyjmowane przez nas sądy, powstała potrzeba, aby rozróżnić pojęciowo mocniejsze i słabsze stanowisko sceptyczne. Słabsze zyskało nazwę faliabilizmu i głosi ono, że nie istnieje wiedza pewna. Określenie sceptycyzm zaś zarezerwowano do stanowiska mocniejszego, głoszącego, że nie istnieje wiedza w ogóle[799]. Jak w związku z tym prezentuje się sceptycyzm postmetafizyczny? Wydaje się, że nie mieści się on w powyższym podziale. Nie głosi bowiem w sposób mocny nieistnienia wiedzy – czy to wiedzy pewnej czy niepewnej – lecz raczej zwraca uwagę na niedostatki poznawcze i na tej podstawie normatywnie postuluje powstrzymanie się od uznania czegokolwiek za prawdę absolutną[800]. W tym sensie wiedza rozumiana jako prawdziwe i uzasadnione przekonanie może istnieć. Problem w tym, że brakuje nam kryteriów, aby z całą pewnością stwierdzić, czy tak w istocie jest[801]. Sceptycyzm postmetafizyczny nie jest więc ani sceptycyzmem (w wyżej nakreślonym sensie) ani faliabilizmem – nie głosi bowiem tezy ontologicznej (o *istnieniu* wiedzy). Chcąc niejako „na siłę" wpasować stanowisko postmetafizyczne w to rozróżnienie, należałoby usytuować go obok faliabilizmu jako stanowisko jeszcze słabsze, które nie wyklucza istnienia wiedzy pewnej.

Sceptycyzm lokalny odniesiony do obszaru religii bywa – przynajmniej od czasów nowożytnych – zrównywany z agnostycyzmem czy wręcz ateizmem: „[w] czasach Pierre'a Bayle'a, George'a Berkeleya i Davida Hume'a sceptycyzm stał się, jeśli nie synonimem

[799] Por. R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, wyd. cyt., s. 32.
[800] Por. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, wyd. cyt., s. 37.
[801] H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, wyd. cyt., s. 69.

ateizmu, to pojęciem bliskoznacznym. Ta zmiana utrzymała się do dziś, zwłaszcza poza dyskursem filozoficznym, w potocznym rozumieniu słowa 'sceptycyzm'"[802]. Powstaje zatem pytanie, czy w zawężonym polu religii sceptycyzm postmetafizyczny nie powinien być nazywany po prostu agnostycyzmem[803]? Otóż za Dąmbską można wskazać, że agnostycyzm może być rozumiany jako mocna, wręcz radykalna teza o niepoznawalności, głównie niepoznawalności Boga[804]. Podczas gdy sceptycyzm jawi się raczej jako przekonanie o niedoskonałości aparatu poznawczego człowieka, nie mówi zaś nic o samym świecie czy Bogu i jego (niepoznawalnej) naturze. Jak zwięźle podsumowuje Ziemińska: „agnostycyzm brzmi jako teza mocniejsza i bardziej zdecydowana. Sceptycyzm natomiast ma wpisane wątpienie we własną tezę"[805]. Podobnie agnostycyzm i sceptycyzm ujmuje Ziemiński, twierdząc, że agnostycyzm jest przekonaniem pozytywnym o nierozstrzygalności kwestii istnienia Boga, sceptycyzm zaś zakłada aktualną niewiedzę na temat istnienia Boga, nie wykluczając jednak zarazem istnienia owej wiedzy (tzn. być może w przyszłości będzie ona osiągalna)[806]. Z tej perspektywy sceptycyzm postmetafizyczny w dziedzinie religii nie jest więc agnostycyzmem i daleko mu do uznania agnostycznych tez. Należałoby zatem pozostać przy pojęciu sceptycyzmu rozważając stanowisko postmetafizyków w obszarze religii.

Chcąc określić chociaż do pewnego stopnia postmetafizyczny sceptycyzm należy stwierdzić ponad to, co powiedzieliśmy powyżej, że po pierwsze ma on charakter uniwersalny, tzn. jest zasadniczym zakwestionowaniem adekwatności przyjmowanych przez nas kryteriów poznania nie tylko na obszarze religii, czy teologii, ale w ogóle[807]. Po drugie nie jest on absolutny tzn. zdaje sobie sprawę z trudności związanych z samoodniesieniem i dlatego aplikuje wątpienie również do samego siebie, dopuszczając zarazem możliwość, że jest stanowiskiem epistemicznie błędnym[808]. Po trzecie wreszcie istotny staje się aspekt czasowy, który ukazuje specyfikę postmetafizycznego sceptycyzmu. Otóż można twierdzić, że sceptycyzm zrelatywizowany jest do konkretnego czasu, a zatem np. do tezy, że dziś, mając

---

[802] R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, wyd. cyt., s. 24.
[803] Jeszcze inną nazwę proponuje Wilczewska, nazywając osłabioną postać wiary, wiarę sceptyczną, agnostyczną wiarą częściową. Do jej propagatorów zalicza m.in. Vattimo czy Caputo – por. S. Wilczewska, *In defense of partial faith*, w: "Religious Studies" 2022, s. 1, 13.
[804] Por. I. Dąmbska, *Sceptycyzm i agnostycyzm we współczesnej epistemologii*, w: „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk" nr 2, 1948. Historyczny rys rozwoju pojęcia agnostycyzmu przedstawia zaś Drozdowicz – por. Z. Drozdowicz, *Typy i formy agnostycyzmu*, w: „Przegląd Religioznawczy" nr 1, 2017; Z. Drozdowicz, *Co to jest agnostycyzm i kto jest agnostykiem?*, w: „Przegląd Religioznawczy" nr 2, 2016.
[805] R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, wyd. cyt., s. 35.
[806] Por. I. Ziemiński, *Credo sceptyka (wprowadzenie do debaty na temat: „Co wiemy o istnieniu Boga?")*, w: „Diametros" nr 4, 2005, s. 53.
[807] Por. G. Vattimo, *A Farewell to Truth*, tłum. W. McCuaig, Columbia University Press, New York 2011, s. 9; R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, wyd. cyt., s. 317.
[808] Por. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 18.

dostęp do wszelkich danych, nie jesteśmy w stanie z całą pewnością stwierdzić, czy Bóg istnieje. Trzeba więc w tej sprawie pozostać sceptycznym. Nie jest jednak wykluczone, że kiedyś w przyszłości, mając nowe dane będziemy w stanie określić z pewnością, czy Bóg istnieje[809]. Sceptycyzm zatem jest z tej perspektywy stanowiskiem prowizorycznym, podejściem, które zajmuje się tu i teraz, i które być może będzie trzeba w przyszłości porzucić. Więcej nawet, wydaje się, że przy takim ujęciu sceptyk ma nadzieję na przyszłe porzucenie własnego stanowiska. Widoczna jest tu pewnego rodzaju tęsknota za prawdą.

Czy sceptycyzm postmetafizyczny stoi w zgodzie z takim ujęciem? Dopiero teraz uwidacznia się jego właściwy rys. Otóż dopuszczenie możliwości, że w przyszłości będziemy w stanie „poznać prawdę" jest obarczone wieloma założeniami dotyczącymi rozumienia prawdy. Myśl postmetafizyczna stara się wyjść poza te (metafizyczne) założenia, tzn. zerwać z myśleniem w kategoriach prawdziwości, wskazując na to, że prawda jest raczej teoretycznym konstruktem, metaforą niż elementem świata[810]. Ulepszenie aparatu poznawczego, odkrycie nowych danych czy dopracowanie kryteriów prawdziwości zawsze odbywać się będzie w obrębie jakiegoś „otwarcia", mniej lub bardziej lokalnej „wyspy" racjonalności, paradygmatu czy dyskursu[811]. Mówienie o prawdzie absolutnej wydaje się pozbawionym sensu rozciąganiem jednej, uprzywilejowanej gry językowej na wszystkie pozostałe, a więc zakładaniem, że w istocie istnieje jakiś jeden obiektywny porządek, który tylko na razie pozostaje rozbity, lecz kiedyś zostanie połączony w jedną całość. Ujednolicanie takie stoi w opozycji do filozofii postmetafizycznej. Dlatego właśnie próba określenia postmetafizycznego sceptycyzmu wychodzi tak nieudolnie. Aplikacja tradycyjnych pojęć uwikłanych w metafizykę do tego sposobu myślenia jest z konieczności niedoskonała i nieprecyzyjna.

Określiwszy prowizorycznie, jak może być rozumiany postmetafizyczny sceptycyzm, możemy przejść do przedmiotu wątpienia w kontekście przyjętego w tej pracy spojrzenia, a więc do kwestii Boga, religii i Kościoła.

Religia postmetafizyczna jest religią sceptyczną w tym znaczeniu, że zakłada aktualną niewiedzę dotyczącą kwestii istnienia Boga, czyli jest agnostyczna (w potocznym tego słowa znaczeniu)[812]. Niedoskonałości naszego aparatu poznawczego oraz liczne ograniczenia

---

[809] Por. I. Ziemiński, *Credo sceptyka*, wyd. cyt., s. 53.
[810] Por. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, wyd. cyt., s. 121; H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, wyd. cyt., s. 13.
[811] Por. G. Vattimo, *Poza interpretacją*, wyd. cyt., s. 96.
[812] Agnostycyzm jako niewiedzę bez przesądzania o naturze przedmiotu niewiedzy (tzn. czy Bóg w swej naturze jest niepoznawalny czy tylko my nie wiemy, czy istnieje) wydaje się rozumieć wielu filozofów, choćby Russell. Rozumienie takie stoi wbrew przytoczonemu wyżej podziałowi na agnostycyzm i sceptycznym i ukazuje agnostycyzm jako sceptycyzm – por. B. Russell, *Am i an Atheist or an Agnostic. A Plea for Tolerance in the Face of New Dogmas*,

naszego myślenia, takie jak sytuacja społeczna, geograficzna, klimat światopoglądowy itp. wpływają na to, że uznanie tezy „Bóg istnieje" jako prawdziwej musi opierać się na wierze, nie zaś na wiedzy. Oczywiście pewne racje, jak choćby teoria inteligentnego projektu czy odwołanie do ładu przyrody, mogą przemawiać za istnieniem Boga, lecz nie mogą być one traktowane ani jako absolutnie przesądzające kwestię istnienia Boga, ani nawet jako wystarczające epistemicznie do uznania, że Bóg istnieje. W istocie powody do wiary nie są na gruncie filozofii postmetafizycznej epistemiczne, lecz etyczne, choć i taki pogląd może być kontestowany[813].

Na początku tego fragmentu powiedzieliśmy, że kwestia istnienia Boga jest kluczowa z punktu widzenia egzystencjalnego. Otóż okazuje się, że może to być tylko pozór. Wiele we współczesnej filozofii mówi się o różnych odmianach religii, która odseparowuje się od Boga i tak słyszmy o: religii bez Boga, o chrześcijaństwie kulturowym czy katolickim ateizmie. Przykładów myślicieli skupiających się raczej na religii, niż na istnieniu Boga można podać wiele i będą to filozofowie związani nie tylko z tradycją postmetafizyczną[814] np. Wolniewicz[815], Dworkin[816] czy Žižek[817]. Coraz większy nacisk kładzie się na oddzielenie problemu religii i problemu Boga, wskazując, że filozofia religii to nie teologia naturalna (co często staje się synonimiczne np. w filozofii analitycznej czy neoscholastyce)[818], ale krytyczny namysł nad religią jako fenomenem kulturowym. Związek religii i Boga, który wydawał się nierozerwalny staje się przedmiotem wątpienia. Dziś nie można już bezkrytycznie sądzić, że

http://vidyaprabodhinicollege.edu.in/VPCCECM/ebooks/ENGLISH%20LITERATURE/Bertrand%20Russel/Am%20I%20an%20Atheist%20or%20an%20Agnostic.pdf [dostęp 14.03.2024].

[813] Por. Ch. Taylor, *A Catholic Modernity?*, wyd. cyt., s. 25.

[814] Istnieją jednak paralelnie ruchy niejako odwrotne – tzn. mówiące o Bogu bez religii, ukazujące działanie i łaskę Boga ponad podziałami poszczególnych religii. Do filozofów rozwijających takie koncepcje można zaliczyć np. Rahnera – por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.

[815] Por. B. Wolniewicz, *O istocie religii*, wyd. cyt.

[816] Por. R. Dworkin, *Religia bez Boga*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2014.

[817] Por. S. Žižek, *Kruchy absolut czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo,* tłum. M. Kropiwnicki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

[818] Wystarczy spojrzeć na spis treści companionów i innych zbiorczych prac dotyczących analitycznej filozofii religii, aby zobaczyć, że główne zagadnienia dotyczą problemów tradycyjnie wpisywanych w namysł z zakresu teologii naturalnej, a więc kwestii związanych z: bożą wszechmocą, dobrocią czy wszechwiedzą, a także z istnieniem zła czy ludzkiej wolności i możliwością pogodzenia tych fenomenów z istnieniem Boga. Dobrym przykładem jest tu choćby *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, którego pierwsza część poświęcona jest naturze Boga, druga argumentom za istnieniem Boga, a trzecia (i tu następuje powolne odejście od klasycznej problematyki teologii naturalnej) racjonalności przekonań religijnych – por. *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, J. Salamon (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2016; por. także: *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Murry, Rea (red.), Cambridge University Press, Cambridge 2008.

zawsze gdy mowa o religii to mowa o Bogu[819]. Wielu bowiem pokazuje, że jest w istocie możliwe mówienie o religii pomijając niejako kwestię istnienia Boga.

Dlaczego jednak problem istnienia Boga należałoby porzucić, podczas gdy cała tradycja filozoficzna zdaje się świadczyć o czymś przeciwnym, a mianowicie o tym, że problem ów jest absolutnie centralny? Można podać kilka argumentów. Po pierwsze na gruncie filozofii postmetafizycznej odchodzi się od budowania wszechogarniających systemów, których zadaniem jest wyjaśnić wszystko, co jest. W metafizycznych systemach założenie istnienia bądź nieistnienia Boga determinowało do pewnego stopnia wszelkie dalsze rozważania, ponieważ fundamentem, na którym system się opierał był właśnie Bóg, stanowiący ontologiczną podstawę istnienia wszelkich innych bytów lub przeciwnie – brak Boga, co również miało swoje ważne konsekwencje ontologiczne. Po drugie, w obrębie filozofii postmetafizycznej, patrząc na dotychczasową tradycję filozoficzną, coraz bardziej jasne staje się to, że o Bogu można powiedzieć zarazem bardzo wiele, jak i nic, a wszelkie próby opisu i poznania Boga mogą być łatwo zakwestionowane[820]. Brak konkluzywności w kwestii Boga sprawia więc, że problematyka ta jest porzucana. Po trzecie, zgodnie z praktycznym rysem filozofii postmetafizycznej, bardziej istotne wydaje się to, jak przeciwdziałać przemocy biorąc pod uwagę liczne twory kulturowe, takie jak religie, a nie toczyć teoretyczne spory o istnienie Boga. Po czwarte wreszcie, można powiedzieć, że podczas, gdy społeczeństwa zachodnie stają się coraz bardziej laickie, odżywa w nich zarazem tęsknota za pewną stabilnością, którą może dostarczać religia[821]. Tak jak np. przesłanie moralne płynące z religii może stanowić dużą wartość dla zracjonalizowanych jednostek, wartość, którą należy zachować i pielęgnować, tak istnienie Boga jest już zbyt abstrakcyjne. W mocnym uproszczeniu można więc powiedzieć, że Bóg staje się niepotrzebny[822]. Nie należy jednak tego rozumieć w ten sposób, że odmawiamy

---

[819] Pokazują to wydarzenia, takie jak debata w ramach konferencji „III Bydgoskie Spotkania Filozoficzne – Perspektywy Współczesnej Filozofii Religii" z udziałem prof. Piotra Gutowskiego, prof. Marka Szulakiewicza, prof. Stanisława Judyckiego oraz prof. Ryszarda Kleszcza dotycząca właśnie problemu nieoczywistego charakteru relacji filozofii religii i filozofii Boga.

[820] Dobrze pokazuje to Ziemiński w przywoływanym już artykule *Credo sceptyka* – por. I. Ziemiński, *Credo sceptyka*, wyd. cyt.; por. także: J. L. Mackie, *Cud teizmu: argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tłum. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1997.

[821] Jak pisze Vattimo – „zabrać Biblię, zabrać znaczenie" – por. J. D. Caputo, G. Vattimo, *After the Death of God*, s. 42.

[822] Starał się to wykazać Majcherek w *Bogu bez znaczenia*, choć próbę tę należałoby uznać za nie do końca udaną. Tezę autora, że problem istnienia Boga nie ma znaczenia na różnych polach m.in. filozoficznym czy (szczególnie) moralnym można łatwo podważyć, choćby ze względów historycznych. Właściwie cała tradycja metafizyczna od Parmenidesa do współczesności uważa problem istnienia Boga za centralny i znaczący. Oczywiście sam fakt obecności tej problematyki nie świadczy o jej doniosłości, z drugiej jednak strony od rozstrzygnięć dokonanych w teologii filozoficznej uzależnia konkretne rozwiązania na polu ontologii, epistemologii czy etyki. Czy byłoby niemożliwe dojście do tych samych wniosków bez rozważania kwestii Boga? Prawdopodobnie nie – jak wskazuje Majcherek – lecz nie oznacza to od razu zbędności namysłu nad Bogiem, lecz raczej kwestionuje jego niezbędność. Problematyka istnienia Boga, jak staramy się wykazać, **może** nie mieć znaczenia w pewnym kontekście (religii

wartości np. potencjalnej przyczynowości Boga jako stwórcy świata albo jako tego, który podtrzymuje świat w istnieniu, ale raczej, że namysł nad istnieniem Boga, jego atrybutami i zależnościami między nimi, nad jego działaniem w świecie itp. należy do przeszłości, do metafizycznie zorientowanej refleksji i nie niesie już za sobą ważkich egzystencjalnych konsekwencji, a przynajmniej nie w takim stopniu, jak np. kwestia przemocy związanej z prawdą i z religią.

Wycofanie się z rozważania problematyki teologicznej stanowić może również pewnego rodzaju wyraz pokory postmetafizycznych filozofów, którzy nie roszczą sobie pretensji do wiedzy (choćby negatywnej) na temat Boga. Z drugiej strony *de facto* problematyki tej w całości nie porzucają, ponieważ proponują różne rozumienia Boga jako np. Boga słabego (o czym więcej powiemy we fragmencie poświęconym zagadnieniu śmierci Boga)[823]. Wydaje się jednak, że te rozważania mają charakter wtórny wobec ogólnej interpretacji religii jako takiej w kontekście przemocy[824]. Religia postmetafizyczna zatem w kwestii Boga zachowuje sceptycyzm w tym sensie, że postuluje zawieszenie tej tematyki, nie przesądza o istnieniu bądź nieistnieniu Boga, zamiast tego skupiając się na religii jako na zastanym fenomenie kulturowym[825]. Na tym gruncie jest więc możliwe praktyczne połączenie agnostycyzmu (w potocznym znaczeniu) oraz religijności – przy czym nie chodzi tu tylko o np. uznawanie chrześcijańskiego prawa moralnego, ale również o uczestnictwo w kulcie i rytuale religijnym.

---

jako elementu kultury) i z pewnej (postmetafizycznej) perspektywy. Teza Majcherka jednak jest o wiele bardziej mocna i szeroka. Co więcej, punkt widzenia przyjęty autora *Boga bez znaczenia* jest bardzo dosłowny i „przyziemny", a interpretacja Boga, religii i ich funkcji zdaje się chybiać tego, czego zazwyczaj dotyczą i co wymagałoby komentarza. Dla Majcherka głównym punktem zaczepienia wydaje się to, że z jednej strony z tezy o istnieniu Boga może wynikać niemal wszystko, a więc przestaje ona być operacyjna, z drugiej zaś, że nasze poznanie jest upośledzone, nieostateczne, metaforyczne i dlatego nie może nic w istocie o Bogu jako takim wiedzieć. Stąd wniosek, że problem istnienia Boga właściwie nic nie wnosi do dyskusji i że możemy poradzić sobie bez rozstrzygania, czy Bóg istnieje czy też nie. Nawet jeśli dziś tak jest to, teza ta nie może być absolutyzowana w formule „Bóg bez znaczenia" – por. J. Majcherek, *Bóg bez znaczenia*, Wydawnictwo CiS, Stare Groszki 2015.

[823] Por. G. Vattimo, *Belief*, wyd. cyt., s. 61.

[824] Wyjątek stanowi tu Caputo, dla którego refleksja nad Bogiem wydaje się dużo istotniejsza niż namysł nad religią. W wielu tekstach rozwija on coś, co moglibyśmy potraktować jako postmetafizyczną wykładnię rozumienia Boga czy postmetafizyczną teologię słabego Boga – por. np. J. D. Caputo, *The Weakness of God*, wyd, cyt.; J. D. Caputo, *On religion*, wyd. cyt.

[825] Prawa do takiej „sceptyckiej" wiary, a więc praktykowania religii, nie będąc zarazem stuprocentowym teistą, ateistą, ani też agnostykiem (u Jamesa: tym, który zakłada nie tylko, że dotychczas nasze zdolności epistemiczne są zbyt słabe, aby poznać Boga, ale że nigdy nie będzie to możliwe, dlatego nikt nie powinien wydawać sądów w tej sprawie) bronił James, którego rozważania i argumentacje miały za zadanie uprawomocnić wiarę w sytuacji braku wiedzy – por. James, *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Znak, Kraków 1996. Warto przywołać w tym kontekście jeszcze jednego słynnego pragmatystę – Deweya, który na początku *A Common Faith* stara się przekroczyć, dla wielu oczywiste, utożsamienie tego, co religijne z ponadnaturalnym, a na kolejnych stronach książki rozwija koncepcję doświadczenia religijnego, które sytuuje w separacji od tego, co ponadnaturalne. W niniejszym tekście podobnie, staramy się pokazać, że problem Boga nie musi dla religii najistotniejszym – por. J. Dewey, *A Common Faith*, Yale University Press, New Haven 1934, s. 2. Myśl Deweya związaną z religią, a także w kontekście późniejszej jego recepcji przez Rorty'ego omawia syntetycznie Gutowski – por. P. Gutowski, *John Dewey and Richard Rorty on theism and religion,* w: "Roczniki Filozoficzne" t. 47, 1999.

Przedmiotem postmetafizycznego sceptycyzmu jest również religia i to w dwojakim sensie. Po pierwsze sceptycyzm musi być zachowany wobec roszczenia religii do wyłączności i prawdziwości[826], po drugie wobec objawionych prawd religijnych, dogmatów oraz świętych ksiąg – w przypadku chrześcijaństwa wobec Biblii. W pierwszej kwestii sceptycyzm ujawnia się jako poddanie w wątpliwość tezy, że dana religia jest jedyna i prawdziwa i że do niej wyłącznie należy określanie, co jest dobre a co złe, co jest prawdą a co fałszem[827]. Wiąże się to bezpośrednio z wyżej omówionym zagadnieniem tolerancji – aby być tolerancyjną religia postmetafizyczna musi być religią (umiarkowanie) sceptyczną wobec samej siebie i innych.

W drugiej kwestii sceptycyzm uwidacznia się zaś jako uznanie nieostateczności prawd religijnych, dogmatów i świętych ksiąg. Wedle postmetaficzynej religii ani nie jest ani tak, że prawda objawiona jest dana raz na zawsze, ani, że dana jest w sposób jasny i wyraźny, niepozostawiający miejsca na interpretację. Ponieważ wszelkie te prawdy mogą być intepretowane i ponieważ interpretacji jest wiele i zmieniają się one w zależności m.in. od czasu i człowieka, który je konstruuje, prawdy objawione muszą być wzięte w nawias[828]. Nie chodzi o to, aby je negować albo skreślać, ale o to, aby uznać je za wciąż otwarte – tak, aby nie można było wykorzystać ich jako uprawomocnienia przemocy. Podobnie dogmaty religijne i święte księgi nie mogą być traktowane jako nienaruszalny monolit, ale raczej jako (skądinąd bardzo istotna) propozycja rozumienia świata[829].

Religia nie jest projektem skończonym, zamkniętym, ale rozwija się w historii, stara się odpowiadać na czasy, w których jest usytuowana. Wraz z pojawianiem się kolejnych głosów w dyskusji na tematy powiązane z religią, zmienia się jej treść. Być może nie jest to zmiana – by tak rzec – istotowa, ponieważ gdyby tak było można by argumentować, że mamy do czynienia z różnymi religiami, lecz z drugiej strony zmiany te są na tyle poważne, że znacząco przemodelowują ogólny obraz religii. Na gruncie chrześcijaństwa widać to choćby po zmieniającym się nastawieniu do kwestii zbawienia (od pesymistycznej doktryny Augustyna do o wiele bardziej optymistycznej myśli Jana Pawła II) albo do roli kobiet w Kościele (od niemalże całkowitej marginalizacji do dowartościowania i – w niektórych Kościołach – dopuszczenia do sakramentu kapłaństwa). Przykłady takich zmian można by mnożyć, chodzi

[826] Dla Caputo roszczenie to jest wręcz absurdalne; mocno stwierdza, że „idea jedynej prawdziwej religii albo dyskursu religijnego czy kompleksu religijnych narracji ma tak samo mało sensu jak idea jedynego prawdziwego wiersza, jedynego prawdziwego języka czy jedynej prawdziwej kultury" – por. J. D. Caputo, *Weakness of God*, wyd. cyt., s. 118.
[827] Por. P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 184.
[828] Por. G. Vattimo, *Belief*, wyd. cyt., s. 66. Tak wydaje się również twierdzić. Taylor, zadając pytanie o to, co to znaczy być katolikiem dziś? – por. Ch. Taylor, *A Catholic Modernity?*, wyd. cyt., s. 15.
[829] Por. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 137.

jednak o to, aby wskazać, że religia może być rozumiana jako coś płynnego oraz otwartego i tak też postuluje interpretować religię myśl postmetafizyczna.

Sceptycyzm wreszcie odnosi się również do kwestii Kościoła jako religii w jej instytucjonalnym wymiarze. W tym kontekście trzeba powiedzieć o Kościele zarówno jako o pewnej tradycji interpretacyjnej, jak i o Kościele jako narzucającym prawdy i czyniącym siebie jedynym rzecznikiem objawienia. Dzieje Kościoła (ograniczymy się tu do Kościoła katolickiego jako najbardziej istotnego z perspektywy dziejów Zachodu) mogą być ujęte jako dzieje postępujących po sobie interpretacji objawienia oraz interpretacji tych interpretacji. Ze względu na hierarchiczne uporządkowanie struktury kościelnej i ostateczność głosu papieża, część z tych interpretacji została włączona do kanonu, część zaś odrzucona jako herezje i bluźnierstwa[830]. Z perspektywy postmetafizycznej tradycja Kościoła jawi się jako tradycja na wskroś metafizyczna, proponująca właśnie takie, metafizyczne ujęcie religii. Nie jest to jednak – jak pokazują postmetafizycy – ani jedyne możliwe, ani najlepsze ujęcie religii[831]. To, że religia po wiekach jej kształtowania przez Kościół jest rozumiana przede wszystkim metafizycznie jest przygodne, jest wynikiem wielu decyzji podejmowanych poprzez wieki przez osoby mające władzę oraz efektem kierunku rozwoju myśli w świecie zachodnim. Wobec Kościoła jako struktury metafizycznej należy więc zachować sceptycyzm, który odnosi się do proponowanych przez Kościół interpretacji i nazywa je nieostatecznymi oraz niejedynymi. Sceptycyzm postmetafizyczny odziera Kościół z jego pretensji do wyłączności i nieomylności w interpretacji objawienia[832]. Nie zgadza się również na roszczenie Kościoła do bycia niezbędnym warunkiem zbawienia[833].

W to miejsce nie proponuje jednak postmetafizyczny sceptycyzm zasady *sola scriptura*, nie dąży również do całkowitego odrzucenia kościelnej tradycji interpretacyjnej ani nie kwestionuje zasadniczo ważności Kościoła. Sceptycyzm, o którym tu mowa nie ma charakteru burzącego, nie jest to filozofowanie młotem – jak mawiał Nietzsche – lecz raczej potraktowanie tego, co zastane z życzliwym przymrużeniem oka. Postmetafizyczna religia nie jest próbą powrotu do jakiegoś „źródłowego" chrześcijaństwa, nieskażonego nauką Kościoła, ale jako zakorzeniona w dziejach – również w dziejach Kościoła, jest próbą twórczego przemyślenia tego, co zastane w kategoriach nieprzemocy. Wskazuje na to przedrostek post-, który nie

[830] O tym, że granica między herezją a ortodoksją jest bardzo cienka pisze Kołakowski ukazując ów problem na konkretnych przykładach. W pewnym sensie można więc twierdzić, że określenie ortodoksji jest arbitralne (oczywiście nie zakładając dogmatu o nieomylności papieża w sprawach wiary) – por. L. Kołakowski, *Herezja*, wyd. cyt., s. 18-21.
[831] Por. H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, tłum. T. Zatorski, PWN, Warszawa 2019, s. 14-15.
[832] Por. P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 197.
[833] Por. L. Kołakowski, *Herezja*, wyd. cyt., s. 85.

przybiera postaci anty-. Docenia się tu wartość tradycji, ale nie traktuje się jej ani jako nienaruszalnego monolitu, ani jako ostatecznego słowa.

W obliczu tego, co powiedziane można zastanawiać się, co w praktyce oznacza postmetafizyczny sceptycyzm. Skoro postuluje porzucenie kwestii istnienia Boga, skoro twierdzi, że religii i jej dogmatów nie należy traktować jako wyłącznie prawdziwych, skoro wreszcie dystansuje się wobec Kościoła, to czy oznacza to zarazem, że postmetafizyczny wierzący musi porzucić religijne rytuały, nie może traktować poważnie świętych tekstów i ich kanonicznych interpretacji. Czy więc – innymi słowy – musi całkowicie porzucić i wyrzec się religijności, jaką zna? Podczas gdy na obszarze teorii łatwo zachować sceptycyzm, na gruncie praktyki wydaje się to dużo trudniejsze czy wręcz niemożliwe. Osoba w teorii akceptująca sceptycyzm musi w praktyce postępować jak teista bądź ateista. Uczestniczyć lub nie uczestniczyć w życiu religijnym.

Z pomocą przychodzą refleksje Marquarda i Vattima. Ten pierwszy mimo że nie wypowiadał się wprost o życiu religijnym, to jednak sformułował wykładnię hermeneutycznego konserwatyzmu, który odnieść można do aktywnego uczestnictwa w religii. Otóż przyjmując za Marquardem, że to na zmieniającym ciąży obowiązek uprawomocnienia, nie zaś na tym, który zachowuje to, co zastane[834], można powiedzieć, że decyzja o braniu udziału w rytuałach religijnych oraz o wierze w Boga jest w pewnym sensie kwestią okoliczności, w których dana osoba się znajduje. Jeśli bowiem wyrastała w rodzinie osób wierzących i praktykujących, to przyjmując postmetafizyczną interpretację religii prawdopodobnie wciąż będzie (w ramach nawyku – jak mówił Rorty) teistą i wciąż uczestniczyć będzie w życiu religijnym[835]; z tym jednak zastrzeżeniem, że nie będzie pod żadnym pozorem absolutyzowała treści swojej wiary ani instytucji, do której przynależy. Jeśli natomiast ktoś inny miał rodziców ateistów, nigdy nie była mu bliska przestrzeń świątyni, ale z drugiej strony kierował się w życiu chrześcijańskimi zasadami moralnymi i doceniał kulturową rolę tej religii, to przyjmując postmetafizyczną wykładnię religii, pozostanie prawdopodobnie ateistą niezaangażowanym w życie religijne[836]. Obowiązek uprawomocnienia stoi po stronie zmieniającego, a więc, jeśli chce się zachować nabyte nawyki (teistyczne lub ateistyczne, religijne bądź niereligijne) nie ma potrzeby tego usprawiedliwiać.

---

[834] Por. O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, wyd. cyt., s. 60.
[835] Por. R. Rorty, "Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance", wyd. cyt., s. 84.
[836] Tak jak bycie ateistą na gruncie postmetafizycznej religii jest możliwe w kontekście epistemicznym, tak na gruncie etyki należałoby jednak przyjąć istnienie Boga – choć nie takiego Boga, jakim jawi się w tradycji metafizycznej, o czym pisaliśmy w rozdziale pierwszym.

Pytany o uczestnictwo w życiu religijnym, Vattimo odpowiada, że ze względu na katolickie środowisko, w którym wyrastał[837] zachowuje pewien sentyment wobec rytuałów religijnych, choć traktuje je raczej w kategoriach estetycznych[838] – kościół porównuje pod pewnymi względami do muzeum[839]. Nie wymusza zatem postmetafizyczny sceptycyzm przyjęcia jednego konkretnego stanowiska praktycznego w odniesieniu do istnienia Boga czy życia religijnego. Istotną jest świadomość, że jakiekolwiek stanowisko byśmy nie przyjęli nie może być ono traktowane jako absolutne i ostateczne (choć i tę tezę powinniśmy traktować ostrożnie, ze względu na samoodniesienie sceptycyzmu).

Powyższe refleksje mogą do pewnego stopnia wyjaśniać postmetafizyczny pogląd w kwestii przyjmowanego przezeń sceptycyzmu (również w kontekście religii). Nie wiadomo jednak, jakie dokładnie racje przemawiają za tym, aby owo stanowisko przyjąć. Innymi słowy: jakie jest uprawomocnienie sceptycyzmu? Można się w tym kontekście odwołać nie tylko do tradycji postmetafizycznej, choć i ona podaje istotne argumenty za sceptycyzmem. W niniejszym fragmencie powiemy o trzech: dziejowym, epistemicznym oraz etycznym.

Argument dziejowy pojawia się w pismach Schellenberga, gdy rozważając nowy agnostycyzm pisze on o tzw. perspektywie głębokiego czasu[840]. Kanadyjski filozof posługuje się pojęciem projektu do określenia religii (a także nauki czy filozofii), dzięki czemu jest w stanie wyjść poza perspektywę konkretnych religii i mówić o religii w ogóle – jako o projekcie właśnie. Pomijając kwestie definicyjne, w których Schellenberg proponuje odwołanie się do tego, co nazywa potrójną transcendencją[841], projekt religijny jest jego zdaniem pewnym procesem, który może się rozwijać i dążyć do wcześniej wyznaczonego celu[842], jakim jest zapytywanie o to, co ponadnaturalne. Odnosząc się do wielkich tworów kulturowych, takich

[837] Wychowywał się w katolickim kraju, katolickiej rodzinie a jednym z jego pierwszych mistrzów (później byli to Peyerson i Gadamer) był duchowny, tomista Pietro Caramello – por. G. Vattimo, P. Paterlini, *Nie być Bogiem. (Auto)biografia na cztery ręce*, tłum. K. Kasia, Krytyka Polityczna, Warszawa 2011, s. 19.
[838] Por. G. Vattimo, *Belief*, wyd. cyt., s. 69.
[839] Por. G. Vattimo, *Poza interpretacją*, wyd. cyt., s. 71.
[840] Por. J. L. Schellenberg, *Religion after Science. The Cultural Consequences of Religious Immaturity*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, s. 19. Sceptycyzm na gruncie religii postuluje Schellenberg jeszcze w wielu innych swoich pracach. Przytaczana przez nas perspektywa głębokiego czasu stanowi tylko jeden z przykładów argumentacji na rzecz sceptycyzmu w religii – szczególnie por.: J. L. Schellenberg, *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*, Cornell University Press, Ithaca 2007; J. L. Schellenberg, *The Will to Imagine: A Justification of Skeptical Religion*, Cornell University Press, Ithaca 2009; J. L. Schellenberg, *On Religious Skepticism*, w: "International Journal for the Study of Skepticism", nr 10, 2020.
[841] Por. J. L. Schellenberg, *Religion after Science*, wyd. cyt., s. 8.
[842] Należy wspomnieć o pewnym istotnym rozróżnieniu, a mianowicie o rozwoju religii i rozwoju religijnym. Pierwszy dotyczy rozwoju konkretnych religii w ich dochodzeniu do Boga, drugi natomiast odnosi się do ogólnego postępu ludzkości w przyswajaniu idei religijnych jako takich, jest obrazem rozwoju człowieka i usubtelniania się jego świadomości religijnej – por. tamże, 15-16.

jak – prócz religii – nauka czy filozofia, myślenie w kategoriach projektu pozwala na podjęcie refleksji temporalnej, tj. na zbadanie obecności owych projektów w czasie.

W tym miejscu pojawia się wspomniana perspektywa głębokiego czasu[843]. Otóż Schellenberg przypomina najważniejsze ustalenia nauk szczegółowych dotyczące długości istnienia świata, Ziemi i świadomości na niej, a także dzieje rozwoju tej świadomości w czasie – od australopiteka przez *homo eretcus* po *homo sapiens*. Biorąc pod uwagę ów „głęboki czas", w jaki należy się zanurzyć, aby odnaleźć początki choćby samego człowieka, różnego rodzaju ludzkie projekty nabierają nieco innego znaczenia niż wtedy, gdy rozważamy je w oderwaniu od ich czasowego aspektu. Projekt religijny istniejący, jak wskazuje Schellenberg, mniej więcej od 50tys. lat[844] pozornie jawi się jako mocno zakorzeniony w człowieku modus jego egzystencji, lecz wziąwszy pod uwagę, że jest to raptem szósta część istnienia człowieka jako *homo sapiens* perspektywa zaczyna się zmieniać[845]. „Choć może się wydawać, że różne ludzkie przedsięwzięcia, takie jak projekt religijny miały bardzo dużo czasu, aby dokonać najbardziej spektakularnych odkryć, właściwie przyswojona perspektywa głębokiego czasu sprawia, że należy poddać to pod wątpliwość. Być może to raczej naukowe, niż ludzkie ramy czasowe wyznaczają takiego rodzaju odkrycia, a my po prostu tego nie zauważyliśmy. Jeśli tak, to nawet jeśli staramy się jak możemy – i nawet jeśli w istocie najwyraźniejszy sukces jest nieuchronny, o ile tylko podejmuje się właściwy wysiłek przez wystarczająco długi czas – inteligencja na naszej planecie mogła dopiero zacząć niektóre z jej największych wypraw"[846]. Religia zatem, jako projekt sięgający wstecz około 50tys. lat, jest stosunkowo młoda czy „niedojrzała" (jak nazywa to Schellenberg)[847].

Kanadyjski filozof wyciągając kolejne konsekwencje z perspektywy głębokiego czasu nie odwołuje się tylko do „głębokiej przeszłości", tj. do faktu istnienia religii od 50tys. lat, co w perspektywie istnienia ludzkości czy Ziemi jest czasem stosunkowo krótkim, ale również do „głębokiej przyszłości", tj. do pytania, czy jesteśmy w stanie sobie wyobrazić, że religia za np. 10tys. lat będzie wyglądała tak jak dziś, czy może jednak religijne idee staną się bardziej subtelne albo przeobrażą się w taki sposób, że będzie można mówić o postępie w projekcie religijnym. Inaczej: z dzisiejszej perspektywy raczej żadna racjonalnie myśląca osoba nie będzie twierdzić, że człowiek sprzed 20 czy 30tys. lat posiadał takie same idee religijne jak my

[843] Por. T. Sieczkowski, *Argument z ukrytości a religia ewolucyjna Johna L. Schellenberga*, w: „Hybris" nr 49, 2020, s. 99.
[844] Por. J. L. Schellenberg, *Religion after Science*, wyd. cyt., s. 20.
[845] Por. S. Gäb, *Why you should be a religious skeptic*, w: "The Philosophical Forum" 2023, s. 309.
[846] J. L. Schellenberg, *Religion after Science*, wyd. cyt., s. 22.
[847] Por. tamże, s. 18.

dziś i że były one tak samo „rozwinięte”[848]. Biorąc to pod uwagę, dlaczego mielibyśmy twierdzić, że my dziś doczekaliśmy jakiegoś końca czy domknięcia projektu religijnego i że posiadane przez nas idee religijne są w istocie ostateczne? Bardziej racjonalne byłoby założenie, że tak jak świadomość religijna naszych przodków była niedoskonała, tak i nasza – mimo istniejącego postępu – nie dociera jeszcze do sedna i należałoby się spodziewać, że dopiero w przyszłości (i to dalekiej) być może (o ile w ogóle) stanie się to możliwe.

Stanowisko Schellenberga nie pojawia się znikąd i wydaje się w pewnym aspekcie zgodne z poglądami filozofów oświecenia, którzy podejmowali refleksję nad historycznym aspektem objawienia tzn. nad tezą, że Bóg „dopasowuje się do” czy bierze pod uwagę rozwój ludzkiej świadomości objawiając jej prawdy religijne. Dlatego – twierdzili filozofowie tacy jak Lessing czy Kant – np. judaizm wydaje się religią bardziej moralnie prymitywną niż chrześcijaństwo[849]. Za czasów Jezusa bowiem „rodzaj ludzki” był już gotów na przyjęcie bardziej subtelnej i wymagającej moralności, niż za czasów Mojżesza czy Dawida, kiedy zasada „oko za oko, ząb za ząb” oraz doczesne rozumienie prawa boskiego były adekwatne do możliwości epistemicznych ludzkości. Oczywiście temporalna perspektywa filozofów oświecenia była o wiele bardziej zawężona w stosunku do tej, którą przyjmuje Schellenberg i która obejmuje nie tylko czas, w którym istnieją dwa wielkie monoteizmy, ale czas istnienia całego projektu religijnego jako takiego. Chodzi jednak tylko o to, że wpisanie religii w ramy czasowe, a nie traktowanie jej abstrakcyjnie, było już przeprowadzane przed koncepcją Schellenberga, która to jednak wprowadza istotne nowości i w pewnym sensie radykalizuje czy poszerza spektrum czasowe, o jakim mowa.

Mimo że na wielu poziomach można kontestować ideę postępu, do której odwołuje się Schellenberg, wskazując choćby na to, że przyjmowane przez niego kryteria wydają się arbitralne i odwołują się *implicite* do racjonalności, subtelności i rozbudowania, sama perspektywa głębokiego czasu oraz fakt zmian, które następują w rozumieniu religii (i nie tylko jej) sprawia, że prezentowana przez Schellenberga perspektywa jest wartościowa – bez względu na to, czy zgodzimy się na to, że mamy w religii do czynienia z postępem czy nie. Otóż zarazem fakt zmian i to zmian zasadniczych, jak i propozycja spojrzenia na całe dzieje

[848] Oczywiście to założenie Schellenberga może być kwestionowane. Mogli by się bowiem znaleźć tacy, którzy twierdziliby, że człowiek pierwotny, żyjący w zgodzie z naturą i „nieskażony” kulturą i technologią miał bardziej źródłowe i bardziej adekwatne pojęcie idei religijnych, które wraz z upływem czasu zaciemniało się i rozmywało. Taki „rousseauizyjący” filozof, miłośnik tego, co pierwotne i naturalne mógłby postulować powrót do tego, co było jako źródłowo dotykającego istoty religii.

[849] Por. G. E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, wyd. cyt.; I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt.

gatunku ludzkiego (a nawet szerzej) mogą zostać wykorzystane do argumentacji na rzecz sceptycyzmu (w religii).

Tak jak dziecka, u którego zmiany dokonują się niezwykle dynamicznie, nie uznaje się za istotę w pełni ukształtowaną i domkniętą, tak religii, którą z racji wieku należy uznać za niedojrzałą również nie ma sensu oceniać jako czegoś ostatecznego. Tak jak dziecko, projekt religijny wciąż uczy się na błędach i rozwija się, staje się coraz bardziej złożony, ciekawy i mądry. Argumentacja antyreligijna przekreślająca wszystko, co związane z religią nie ma więc wedle Schellenberga sensu, a przynajmniej jeszcze nie. Kiedyś w (dalekiej) przyszłości bowiem może się okazać, że religia faktycznie jest projektem chybionym, że w istocie nic nie wykracza poza nasz świat naturalny. Teraz jednak tego nie wiemy. Uzurpacja wiedzy natomiast – czy to przez religię czy naukę lub filozofię – jest oznaką pychy i epistemicznej chciwości oraz niecierpliwości[850]. Dziś jest jeszcze zdecydowanie zbyt wcześnie na stwierdzenia ostateczne – twierdzi Schellenberg. We wszystko, co takie się wydaje, należy wątpić, ponieważ nie wiadomo, co przyniesie przyszłość[851]. Na obszarze religii zatem należy prowizorycznie opowiedzieć się za nowym agnostycyzmem jako stanowiskiem aktualnie najbardziej racjonalnym[852].

Nie chcąc zagłębiać się w to, czym jest nowy agnostycyzm, wystarczy powiedzieć, że jest to stanowisko, które dotyczy pozycji opartego na nauce ateizmu i głosi, że ze względu na niedojrzałość projektu religijnego należy zwątpić w tezy, że: 1) religia jako taka jest błędna; 2) wszystkie roszczenia religii są fałszywe; 3) nie istnieje potrójna transcendencja[853]. Nastawienie nowego agnostyka charakteryzuje się ogólną intelektualną otwartością i powstrzymaniem się od uznania konkretnych przekonań za ostateczne[854]. Do pewnego stopnia zatem religia postmetafizyczna może być określona za pomocą sformułowania nowy agnostycyzm. Na podstawie koncepcji Schellenberga widać, że jedną z racji do przyjęcia sceptycyzmu (który funkcjonuje u niego pod nazwą agnostycyzmu) w religii jest niedojrzałość projektu religijnego,

---

[850] Por. J. L. Schellenberg, *Religion after Science*, wyd. cyt., s. 41. Na tej podstawie krytykuje Schellenberg np. nowych ateistów, którzy roszczą sobie pretensje do całkowitego zanegowania religii.

[851] Oczywiście również ów sceptycyzm musi poddawać się wątpieniu, nie wykluczone bowiem, że już dziś faktycznie doszliśmy do pewnych granic i stwierdzenia wygłaszane np. w nauce czy filozofii w istocie należy traktować jako ostateczne. Wiele przemawia jednak za tym, aby pozostać sceptycznym.

[852] Nowy agnostycyzm można w kontekście rozważań czynionych w niniejszej pracy potraktować synonimicznie do sceptycyzmu. Wbrew autorom, którzy określają agnostycyzm poprzez wskazanie na finalność jego twierdzeń na temat naszej niewiedzy, Schellenberg dopuszcza nowość, którą przyniesie przyszłość a zatem stwierdza nieostateczny charakter niewiedzy i wątpienia – to zaś w słownikach np. przywołanych Dąmbskiej i Ziemińskiego funkcjonuje pod nazwą sceptycyzmu.

[853] Por. tamże, s. 85.

[854] Por. tamże, s. 71.

który ma jeszcze wiele przed sobą. Być może kolejnym „etapem" w jego rozwoju są właśnie próby oderwania religii od metafizyki dokonywane przez filozofów postmetafizycznych.

Drugim, obok dziejowego, argumentem uprawomacniającym sceptycyzm w kwestii religii jest argument epistemiczny, głoszący, że sceptycyzm jest najlepszym epistemicznie czy najbardziej racjonalnym stanowiskiem w kontekście religii. Uwidocznić to stara się Ziemiński, pokazując aktualną niekonkluzywność w obrębie filozofii religii na kilku poziomach. Po pierwsze niekonkluzywna jest refleksja dotycząca kwestii wyjściowej i podstawowej, a mianowicie rozumienia samej religii. Jak wskazaliśmy w uwagach pojęciowych, wielu autorów zwraca uwagę na problemy z zastanymi i przyszłymi definicjami religii jako takiej; jeśli któryś z nich formułuje jakąś definicję, to z reguły albo jest to definicja prowizoryczna albo niejasna i opierająca się na „zdrowym rozsądku" czy rozumieniu potocznym, albo ograniczona i ekskluzywna albo – wreszcie – mocno zideologizowana. Nie istnieje również żaden konsensus w filozofii dotyczący definicji religii[855], co jeszcze bardziej utrudnia wszelką dyskusję. W tym kontekście widać, że już w punkcie wyjścia najbardziej epistemicznie uprawomocnioną postawą jest sceptycyzm, zważywszy na dotychczasową i potencjalną niekonkluzywność w określeniu istoty religii. Jak pisze Ziemiński: „esencjalizm jest wprawdzie założeniem koniecznym w badaniach nad religią (jako warunek wyodrębnienia spośród innych zjawisk), prowadzi jednak do sceptycyzmu w kwestii definicji religii"[856]. Wszystkie zaproponowane rozwiązania bowiem są niewystarczające.

Po drugie, brak zadowalających wniosków dotyczy również kwestii uzasadnienia religijnych roszczeń do prawdy i w konsekwencji rozstrzygnięcia prawdziwości bądź fałszywości konkretnych religii[857]. Ich wartość logiczna, jak twierdzi Ziemiński, związana jest z problemem Boga, którego istnienie dana religia zakłada. Na tym obszarze również nie sposób dojść do zadowalającej konkluzji. Analizując argumenty zarówno teistyczne, jak i ateistyczne czy agnostyczne (gdzie agnostycyzm jest rozumiany jako sceptycyzm zradykalizowany do tezy, że niejako w naturze Boga leży niepoznawalność, nigdy więc nie dowiemy się czy On istnieje czy nie) dochodzi Ziemiński do wniosku, że mimo iż „teizm bądź ateizm mogą być bardziej racjonalne pragmatycznie (czy bardziej doniosłe egzystencjalnie), o tyle sceptycyzm jest bardziej racjonalny epistemologicznie"[858]. Problem istnienia Boga jest bowiem aktualnie nierozstrzygalny, a dostarczane argumenty z obu stron barykady nie są zadowalające.

---

[855] Por. I. I. Ziemiński, *Filozofia religii jako droga do sceptycyzmu*, w: „Studia Religiologica" nr 4, 2013, s. 263.
[856] Tamże, s. 268.
[857] Temat ten eksploruje choćby Schellenberg – por. J. L. Schellenberg, *Religoius Diveristy and religious skepticism*, https://philarchive.org/archive/SCHRDA-4 [dostęp 14.03.2024].
[858] I. Ziemiński, *Credo sceptyka*, wyd. cyt., s. 69.

Po trzecie wreszcie, w kwestii racjonalności zachowań religijnych również próżno szukać jednoznacznej konkluzji satysfakcjonującej ogólne grono badaczy. Odwołując się do teorii Clifforda oraz koncepcji Jamesa, Ziemiński ukazuje, że – przyjąwszy tę pierwszą – wymogiem racjonalności jest dowód, a skoro dowodu w kwestii Boga, a więc i w kwestii prawdziwości religii nie ma, to zachowania religijne należy uznać za nieracjonalne. Tak ostry wymóg racjonalności spełnia jednak w najlepszym wypadku (o ile w ogóle) raptem kilka podstawowych przekonań, a zatem należy uznać, że koncepcja Clifforda proponuje zbyt wąskie kryteria tego, co racjonalne. Pragmatyczna teoria Jamesa natomiast jako racjonalne określa to, co przynosi praktyczne korzyści, a więc, religią racjonalną byłaby ta, która jest społecznie przydatna. Ta kwestia jednak znów jest przedmiotem nierozstrzygalnego sporu. Z jednej strony bowiem dysponujemy licznymi świadectwami przemocy niesionej za sprawą religii, z drugiej można również wskazać wiele dobrego dziejącego się w związku z religią. Problem byłby rozstrzygnięty, gdyby określić, „czy zło lub dobro czynione z motywacji religijnych wynika z istoty religii, czy z charakteru jej wyznawców lub też okoliczności, w których się znaleźli”[859]. To, jak twierdzi Ziemiński, jest jednak aktualnie nierozstrzygalne, a zatem w kwestii racjonalności zachowań religijnych najlepszym stanowiskiem, które możemy przyjąć jest również sceptycyzm.

W związku z powyżej określonymi trzema płaszczyznami filozofii religii i nierozstrzygalnością jej podstawowych problemów, najbardziej racjonalnym poglądem wydaje się sceptycyzm. Nie ma on jednak charakteru destrukcyjnego, nie wynika z niego postulat całkowitego porzucenia problematyki religijnej, ponieważ „rację bytu mają także pytania aktualnie nierozstrzygalne, na które – być może – znajdziemy odpowiedź w przyszłości. Nawet jednak gdyby okazały się nierozstrzygalne na zawsze, to nie należy ich eliminować, wskazują bowiem na istotny wymiar religii”[860].

Trzeci argument przemawiający za sceptycyzmem w religii jest wywiedziony z etyki i tak, jak poprzednie niekoniecznie należałoby łączyć z filozofią postmetafizyczną, tak poniższa droga argumentacyjna wprost dotyczy postmetafizycznej refleksji. Oczywiście, należy w tym kontekście wspomnieć o filozofii wczesnonowożytnej, w której także zauważyć można mocny związek między sceptycyzmem a etyką oraz religią. Pisze o tym choćby Leszczyński, wskazując na sceptyczną krytykę (w szczególności poznania zmysłowego czy nauki, a ogólnie

[859] I. Ziemiński, *Filozofia religii jako droga do sceptycyzmu*, wyd. cyt., s. 272. Problem, który kreśli Ziemiński wyraża w istocie przedmiot niniejszej pracy. Zadanie, które sobie stawiamy nie dotyczy jednak dostarczenia pozytywnej odpowiedzi na powyższe pytanie, ale raczej określenia, czy jest możliwe udzielenie negatywnej odpowiedzi na pytanie o to, czy przemoc religii związana jest z jej „istotą”.
[860] Tamże, s. 273.

– wiedzy pewnej) rozwijaną przez filozofów, takich jak np. Erazm z Rotterdamu[861]. Odwołując się do licznych myślicieli autor *Między wątpieniem a wiarą*, ukazuje, że „krytyka wiedzy miała nie tylko wymiar epistemologiczny, lecz również etyczny – można nawet bez zbytniej przesady powiedzieć, że w dużej mierze rozważania epistemologiczne były jedynie środkiem do celu, którym było zaproponowanie namiastki odpowiedzi na pytanie 'Co w takim razie robić? Jak żyć?'"[862]. Widzimy, że chodzi tu o podporządkowanie epistemologii etyce, uznanie, że pierwszeństwo pod względem ważności ma praktyczne pytanie o to, jak żyć, a nie kwestie poznawcze. To jednak nie stanowi etycznego uprawomocnienia sceptycyzmu czy w ogóle jakiegokolwiek stanowiska na obszarze epistemologii, a jedynie zwrócenie uwagi na praktyczny aspekt epistemologii.

Zasadnicza różnica, która występuje między myślą postmetafizyczną a sceptycznie zorientowaną filozofią wczesnonowożytną uwidacznia się najwyraźniej w kontekście religii. Otóż, jak wskazuje Leszczyński, sceptycyzm mimo wątpienia w prawdy naukowe czy świadectwo zmysłów, ucieka w stronę fideizmu i bynajmniej nie rozciąga się również na pole religii[863]. „[…] sceptycyzm częstokroć potępiano jako źródło ateizmu i nihilizmu, jednak pierwsi nowożytni sceptycy z powodzeniem łączyli pirrońskie wątpienie z religijną żarliwością"[864]. W tym sensie możliwe (a przy pewnej interpretacji wręcz pożądane) jest bycie zarazem sceptykiem, jak i fanatykiem religijnym. Takiego rodzaju postawa jest całkowicie wykluczana na gruncie filozofii postmetafizycznej, która opowiada się za sceptycyzmem uniwersalnym, dotyczącym w takim samym stopniu religii, jak i nauki, a także samego siebie. Wszelkie formy fideizmu na gruncie postmetafizycznym mają sens tylko o tyle, o ile jest on opatrzony zastrzeżeniem, że moja wiara ma status wiary właśnie, a nie wiedzy, tzn. nie ogłasza żadnej absolutnej prawdy, ale jest pewną interpretacją, która z różnych powodów do mnie przemawia i dlatego właśnie ją przyjmuję.

Przechodząc do argumentu etycznego na rzecz sceptycyzmu, należy powiedzieć, że pojawia się on *implicite* bądź *explicite* u większości (o ile nie u wszystkich) przywoływanych w niniejszym tekście filozofów postmetafizycznych. Omawiając w poprzednim rozdziale stanowiska Vattimo, Rorty'ego, Marquarda, Lyotarda oraz Welscha wskazywaliśmy, że zagadnienia etyczne, a w szczególności pytanie o możliwość ucieczki od przemocy są jednymi

---

[861] Por. D. Leszczyński, *Między wątpieniem a wiarą. Próba charakterystyki renesansowego sceptycyzmu*, w: „Studia Philosophica Wratislaviensia" nr 1, 2006, s. 118-120.
[862] Tamże, s. 124.
[863] Mówiąc religia nie mamy na myśli Kościoła, którego mocną krytykę podejmował choćby wyżej przywołany Erazm z Rotterdamu – por. Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, wyd. cyt., s. 76, 114-130.
[864] D. Leszczyński, *Między wątpieniem a wiarą*, wyd. cyt., s. 118.

z najistotniejszych kwestii zajmujących filozofów postmetafizycznych. Łatwo odnieść ich refleksje prowadzone na polu ogólnofilozoficznym do zawężonej kwestii religii. Etyczny argument na rzecz sceptycyzmu w religii można by zatem sformułować w następujący sposób: sceptycyzm jest najlepszym etycznie stanowiskiem epistemologicznym w religii, ponieważ uniemożliwia odwołanie się do kategorii religijnej prawdy absolutnej jako uprawomocnienia przemocy religijnej[865]. Innymi słowy: poddając pod wątpliwość albo uznając nieabsolutny charakter prawd religijnych nie możemy używać ich jako argumentów za wyrządzaniem krzywdy inaczej myślącym. Religijny sceptyk nie powie, że zabija heretyka, bo tak każe mu jego Bóg – sceptyk słysząc głos Boga (czy to metaforycznie – poprzez lekturę świętych tekstów – czy dosłownie – poprzez doświadczenie mistyczne) będzie wciąż zachowywał nieco dystansu, zwątpienia w to, czy to naprawdę był głos Boga, a nie kogoś innego, czy dobrze zrozumiał to, co Bóg do niego mówi itd. Nie będzie więc – mając tyle wątpliwości – absolutyzował swojego stanowiska i zabijał w jego imię[866]. Sceptycyzm w religii działa więc jak hamulec zatrzymujący potencjalne przemocowe mechanizmy oparte na wierze w absolutną prawdę religijną[867], ponieważ w innym wypadku – jak twierdzi Caputo – „wiara odizolowana od wątpliwości napędza fanatyzm i arbitralny tryumfalizm, kocha samą siebie i własną moc”[868].

W jakie „prawdy” należałoby zwątpić w pierwszej kolejności[869]? W prawdę o Bogu, a konkretnie w to, jak jest On przedstawiany (chodzi tu o obraz Boga jako istoty wszechmocnej, wszechwiedzącej, dobrej itd.); w prawdę o objawieniu (tzn. w charakter świętych tekstów jako słów Boga i w ich obowiązującą wykładnię); w prawdę o jedyności i wyłączności danej religii (a więc jest to postulat dopuszczenia, że być może inne przekonania, inne religie są prawdziwe, nie zaś koniecznie fałszywe); w prawdę o Kościele jako źródle prawd wiary lub ich interpretacji. Wydaje się, że zachowanie nawet niewielkiej dozy sceptycyzmu w tych kwestiach wyklucza możliwość usprawiedliwienia przemocy na gruncie religijnym. Oczywiście nie oznacza to, że tym samym przemoc w ogóle przestanie być obecna – wciąż bowiem może się

[865] Jak pisze Eagleton: „W wieku, w którym pojęcie pewności trąci tyranią i technokracją, pewien agnostycyzm staje się cnotą” – T. Eagleton, *Kultura a śmierć Boga*, wyd. cyt., s. 191.
[866] Oczywiście stanowisko tu nakreślone może być kontestowane poprzez wskazanie, że nie ma istotowego związku między prawdą a przemocą, tzn. że nawet uznając absolutny charakter prawd religijnych, nawet nie mając wątpliwości, co do ich treści i znaczenia, nie legitymizuje to w żadnym wypadku przemocy. Zaprezentowane w niniejszej pracy refleksje wydają się jednak temu przeczyć.
[867] Por. J. D. Caputo, *On Religion*, wyd. cyt., s. 23.
[868] J. D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct. The Good News of Postmodernism for the Church*, Baker Academic, Grand Rapids 2007, s. 126. W innym dziele amerykański filozof twierdzi zaś, że element sceptyczny w religii uwidacznia się w tym, iż modlitwa zawsze musi być skierowana do *nieznanego* Boga – por. J. D. Caputo, *Weakness of God*, wyd. cyt., s. 295.
[869] W przytoczonym wątpieniu chodzi nie tyle o zanegowanie prawdziwości danych przekonań, ale o dopuszczenie, że mogą one nie być prawdziwe bądź że inne konkurencyjne przekonania mogą być prawdziwe.

ona pojawić powodowana np. zawiścią czy żądzą władzy. Nie będzie mogła jednak być usprawiedliwiona poprzez odwołanie do prawd religijnych, nakazu Boga czy Kościoła. Sceptycyzm wytrąca oręż z rąk fanatyków każąc im powściągnąć gorliwość[870]. Dlatego właśnie jest on najlepszym stanowiskiem epistemologicznym w religii.

Poglądy inne, tj. absolutyzm, relatywizm czy fideizm prowadzą bowiem do niechcianych etycznych konsekwencji. Nawet jeśli są prawdziwe albo bardziej adekwatne pod względem poznawczym, ich implikacje praktyczne każą je porzucić na rzecz sceptycyzmu. Absolutyzm – jak wskazuje wielu badaczy, nie tylko postmetafizycznych – przeradza się bardzo często w fanatyzm, w ekskluzywną i ujednolicającą postawę nietolerującą inności[871]. Fideizm jako postawa oparta na absolutnym autorytecie nie posiada innego uprawomocnienia i również w łatwy sposób może skutkować realną przemocą. Relatywizm wreszcie – o który tak często podejrzewa się filozofów postmetafizycznych – również nie stanowi etycznie dobrej odpowiedzi w kontekście religii. Rozumiany jako czysta dowolność relatywizm nie wyklucza przemocy, a wręcz może wprost do niej prowadzić. Uznanie, że wszystko jest tak samo dobre i w taki sam sposób jest nieuprawomocnione może wzmacniać czy działać na korzyść takich stanowisk, jak etyka silniejszego, gdzie, ten który ma moc może robić, co tylko mu się podoba, szczególnie poprzez stosowanie niczym nieograniczonej przemocy wobec tych, którzy są słabsi. W tym kontekście widać wyraźnie, że filozofia postmetafizyczna daleka jest od tak rozumianego relatywizmu i w istocie proponuje sceptycyzm. Jest on bowiem najbardziej odpowiednim stanowiskiem w kontekście celu, jaki stawia sobie filozofia postmetafizyczna, a więc w kontekście rezygnacji z przemocy związanej z wielkimi kategoriami i systemami myślowymi, które wykorzystywane są jako uprawomocnienie wyrządzania krzywdy.

***

Sceptycyzm jest jedną z tych kwestii, które charakteryzują nastawienie postmetafizyczne, szczególnie w stosunku do religii. Określiwszy, że sceptycyzm w omawianym kontekście rozumiany jest w sposób uniwersalny, choć nie absolutny, że dotyczy on ogólnego zwątpienia w kryteria prawdy, lecz nie oznacza zarazem ontologicznej negacji prawdy, że na jego gruncie postuluje się odejście od tradycyjnych (metafizycznych) rozróżnień i podziałów, mogliśmy ukazać jego rolę w kontekście religii postmetafizycznej. Chodzi o zastosowanie wątpienia wobec trzech istotnych obszarów: Boga, religii i Kościoła. W pierwszej

[870] Por. P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 184.
[871] Por. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, wyd. cyt., s. 11.

kwestii sceptycyzm postmetafizyczny proponuje odejście od metafizycznego pytania o istnienie Boga, porzucenie tej ontologicznej kwestii, a w mówieniu o Bogu przyzwolenie na słabe interpretacje Boga po *kenosis*, Boga stającego się przyjacielem[872] a nie pozostającego Panem. W kwestii drugiej sceptycyzm oznacza rezygnację z przekonania o jedyności i wyłączności konkretnej religii oraz uznanie otwartego (niedokończonego) jej charakteru oraz otwartego charakteru prawd, które poprzez objawienie głosi. Istotna na gruncie religii postmetafizycznej staje się otwartość interpretacyjna. W trzeciej kwestii wreszcie sceptycyzm postmetafizyczny postuluje uznać przygodność interpretacyjnej tradycji kościelnej oraz porzucić rozumienie Kościoła jako jedynego i nieomylnego depozytariusza prawd religijnych.

Jakie są praktyczne konsekwencje przyjęcia takiego sceptycznego nastawienia? Otóż na pierwszy plan wychodzi kwestia tradycji i pewnych idiosynkratycznych inklinacji każdego indywiduum. Nie jest jednak tak, że sceptycyzm postmetafizyczny wymusza w religii porzucenie rytuału i kultu religijnego albo – przeciwnie – zintensyfikowanie praktyk religijnych. Nie ma jednego określonego wzorca postępowania religijnego, a jedynie propozycja, aby swoje przekonania traktować w sposób nieostateczny i nieabsolutny.

Jakie jest jednak uprawomocnienie takiego stanowiska? Co skłania do przyjęcia sceptycyzmu? Argumentów jest wiele, choć trzy – wydaje się – najistotniejsze odnoszą się do kwestii dziejowości, epistemologii oraz etyki. Na pierwsze zagadnienie zwraca uwagę Schellenberg wprowadzając perspektywę głębokiego czasu i postulując uznanie religii za niedojrzały projekt. Jako niedokończona, a nawet rozpoczynająca dopiero swój rozwój, religia nie może być traktowana w kategoriach absolutnych, ale zawsze należy pamiętać, że przyszłość może przynieść wiele nieoczekiwanych wglądów, które podważą to, co dziś rozumiemy poprzez religię. W kwestii epistemologicznej można, za Ziemińskim, twierdzić, że sceptycyzm jest aktualnie najlepszym stanowiskiem w religii, ze względu na niekonkluzywność dociekań w obrębie filozofii religii. Najistotniejszym z perspektywy postmetafizycznej argumentem za przyjęciem sceptycyzmu w religii jest jednak racja etyczna, tzn. wskazanie, że sceptycyzm jest takim stanowiskiem, które wyklucza odwołanie się do prawd religijnych jako uprawomocniających przemoc religijną. Religia postmetafizyczna jest więc religią sceptyczną, tzn. taką, która wątpi we własną prawdziwość, choć zarazem docenia rolę, którą pełni i nie popada w apatię, ale stara się rozwijać projekt religijny w otwarty interpretacyjnie i nieprzemocowy sposób.

[872] Podobnie określa Boga Whitehead, pisząc, że „Bóg to wielki towarzysz – współ-cierpiący, który rozumie" – A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, wyd. cyt., s. 351

3.4. Sekularyzacja

Ponad pół wieku refleksji prowadzonej w ramach namysłu nad religią wydaje się zdominowane przez problematykę sekularyzacji. Szczególnie widoczne jest to na obszarze socjologii religii w pismach takich myślicieli jak: Peter Berger, Jose Casanova, Anthony Giddens czy Rodney Stark i William Bainbridge, a także w koncepcji ojca socjologii Maxa Webera[873]. Namysł nad sekularyzacją – zjawiskiem tak wielopłaszczyznowym – odegrał (i nadal odgrywa) istotną rolę również na gruncie refleksji filozoficznej. Sekularyzacja rozważana jest w wielu kontekstach (o czym mowa będzie poniżej) przez najwybitniejszych filozofów XX i XXI wieku, do których należą choćby: Charles Taylor i Hans Blumenberg (obaj poświęcili temu zagadnieniu dzieła o znacznej objętości), a także Richard Rorty czy Jurgen Habermas i Joseph Ratzinger[874].

Teza, że współcześnie religia w różnych aspektach traci swoje znaczenie, wydaje się znajdować potwierdzenie w sytuacji społeczno-politycznej w wielu krajach, szczególnie europejskich. Na płaszczyźnie filozoficznej również może być zauważalna pewnego rodzaju sekularyzacja ujawniająca się w (pozytywistycznym) uznawaniu tez religii za bezsensowne, co skutkuje odejściem od problematyki religijnej na gruncie filozofii, pozbawieniem religii racjonalnego uprawomocnienia[875]. Sekularyzacja staje się bardzo często przedmiotem oceny – w środowiskach ateistycznych uchodzi niekiedy za proces pozytywny, dzięki któremu współczesne demokratyczne społeczeństwa mogą wreszcie wyzwolić się od niszczącego wpływu religii objawionej i w miejsce religijnego mitu wstawić wiedzę rozumianą jako wynik refleksji naukowej[876]. Z perspektywy teistów sekularyzacja najczęściej uznawana jest za zagrożenie czy atak na autonomię i wagę religii, szczególnie religii instytucjonalnej w postaci Kościoła. Łączona jest sekularyzacja z moralną deprawacją i relatywizmem, z czystym materializmem i zapoznaniem perspektywy transcendentnej[877]. Z tego powodu utarło się przekonanie, że faktycznie sekularyzacja to proces wymierzony przeciw istnieniu religii w

---

[873] Por. np. P. Berger, *Święty Baldachim*. *Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, NOMOS, Kraków 1997; J. Casanova*, Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, NOMOS, Kraków 2005; A. Giddens, *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2008; R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, tłum. T. Kunz, NOMOS, Kraków 2007; M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, P. Miziński, Alethea, Warszawa 2010.

[874] Por. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007; H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, wyd. cyt.; R. Rorty, *An Ethics for Today. Finding Common Ground between Philosophy and Religion*, Columbia University Press, New York 2008; J. Habermas, J. Ratzinger, *The dialectics of secularization: On Reason and Religion*, Ignatus Press, San Francisco 2007.

[875] Więcej o historycznym modelu krytyk religii i możliwym jej powrocie w refleksji filozoficznej – por. A. Torzewski, *Sources of the Possibility of the Contemporary Turn towards Religion*, w: "Humaniora" nr 2, 2020.

[876] Por. np. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, wyd. cyt.

[877] Por. J. Budniak, *Sekularyzacja w nauczaniu Jana Pawła II*, w: „Teologia praktyczna" nr 7, 2006, s. 59.

różnych jej postaciach. W kontekście filozofii postmetafizycznej natomiast ukazywane jest zgoła inne rozumienie sekularyzacji – właśnie jako fenomenu, który winien być rozpatrywany pozytywnie z wnętrza perspektywy religijnej. Religia postmetafizyczna jawi się jako religia zarazem zsekularyzowana, jak i sekularyzująca. Dokładne znaczenie tego zdania postaramy się ukazać w niniejszym fragmencie, odwołując się krótko najpierw do rozumienia sekularyzacji w tradycji socjologii religii, aby następnie przejść do zagadnień czysto filozoficznych i wskazać, czym jest religia postmetafizyczna jako religia po sekularyzacji.

Prowizoryczne i bardzo ogólne rozumienie sekularyzacji można sformułować jako odchodzenie społeczeństw od religii. Tezę, że taki proces istotnie zachodzi wysuwało wielu badaczy, podając rozmaite uzasadnienia[878] – w tym uzasadnienia empiryczne tzn. wskazując na malejącą liczbę osób religijnych (tendencję odchodzenia od religii zauważyć można dziś dość silnie np. w Polsce)[879]. Zanik religii wiązany jest w badaniach socjologicznych przede wszystkim z procesem modernizacji[880]. Przyjmuje się tu tezę, że im bardziej dane społeczeństwo jest zmodernizowane, tym bardziej jest zsekularyzowane. Zdroworozsądkowo wydaje się to założeniem słusznym z wielu względów, szczególnie zaś dlatego, że koresponduje z oświeceniowym przekonaniem o tym, iż postępująca emancypacja rozumu (demitologizacja) łączy się bezpośrednio z porzuceniem religijnego fideizmu[881]. Połączenie modernizacji i sekularyzacji wydaje się również odzwierciedlać faktyczny stan współczesnych społeczeństw, gdzie bardziej zmodernizowany Zachód jest zarazem bardziej laicki, podczas gdy w niektórych mniej zmodernizowanych krajach afrykańskich czy azjatyckich religia wciąż odgrywa znaczącą rolę[882].

Ten dominujący pogląd na sekularyzację – zakładający nie tylko, że wraz z modernizacją następuje zanik religii, ale że jest to proces zarazem konieczny, jak i uniwersalny i którego wynikiem jest całkowity ateizm – został jednak podważony przez wielu socjologów religii. Znamienne jest tu choćby przejście na „drugą stronę barykady" przez Petera Bergera –

---

878 Por. P. Berger, *Święty Baldachim*, wyd. cyt., s. 149.

879 Por. Badania CBOS - *Dlaczego Polacy odchodzą z Kościoła?*, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2022/K_105_22.PDF [dostęp 14.03.2024].

880 Por. J. Mariański, *Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy*, w: „Relacje Międzykulturowe" nr 1, 2017, s. 237.

881 Eagleton wydaje się temu przeczyć, gdy twierdzi, że oświecenie nie było antyreligijne, wręcz przeciwnie – dążyło do pogłębienia religijności, do ujawnienia się jej dojrzalszej postaci. Sprzeciw oświecenia na obszarze religii dotyczył jej aspektu instytucjonalnego i wymiaru politycznego, nie zaś religii jako takiej. Jak pisze: „Atak oświecenia na religię był więc u podłoża sprawą raczej polityczną niż teologiczną. Zasadniczo nie chodziło o zastąpienie sfery nadprzyrodzonej przyrodzoną, lecz barbarzyńskiej, zacofanej wiary – wiarą racjonalną, cywilizowaną" – T. Eagleton, *Kultura a śmierć Boga*, wyd. cyt., s. 21.

882 Tezę sekularyzacyjną bada od strony socjologicznej m.in. Kutyło ukazując zależności między zamożnością społeczeństwa a stopniem uczestnictwa w praktykach religijnych – por. Ł. Kutyło, *Między sekularyzacją a desekularyzacją*, w: „Studia Sociologica" nr 1, 2014.

początkowo zwolennika tezy sekularyzacyjnej, który po latach stał się mocnym jej przeciwnikiem[883]. Badacze wskazują na wiele argumentów uderzających w tezę sekularyzacyjną. Jedne z najpoważniejszych podważają związek sekularyzacji z modernizacją poprzez wskazanie na społeczeństwo amerykańskie, gdzie mimo wysokiej modernizacji nie jest zauważalne odchodzenie od religii[884]. Nie chcąc zagłębiać się w dyskusje z zakresu socjologii religii wystarczy powiedzieć jedynie, że dziś rezygnuje się raczej z mówienia o *teorii* sekularyzacji na rzecz sformułowania „*paradygmat* sekularyzacji"[885]. Ma to podkreślać załamanie się panującego do pewnego momentu w socjologii konsensusu i ukazywać sekularyzację jako jedną z wielu perspektyw w odniesieniu do roli i znaczenia religii we współczesnym świecie. O sekularyzacji jako o paradygmacie mowa również dlatego, że ze względu na niezwykle rozbudowaną dyskusję sekularyzacja nabiera wielu rozmaitych znaczeń, których nie sposób redukować do jednej *teorii* sekularyzacji. Użycie sformułowania *paradygmat* odsłania zatem istotną kwestię – chodzi o ogólny sposób myślenia o religii, a nie o konkretną teorię. W ramach paradygmatu sekularyzacji można rozróżnić różne sposoby rozumienia samej sekularyzacji i poszczególne jej teorie. Część z dokonanych przez socjologów religii podziałów może pomóc w lepszym zrozumieniu, czym jest sekularyzacja w kontekście religii postmetafizycznej.

Jeden z najbardziej znanych teoretyków sekularyzacji Jose Casanova wyróżnia trzy jej wymiary wyrażone w postaci trzech tez: „[…] kluczową i zasadniczą tezą teorii sekularyzacji jest konceptualizacja procesu modernizacji społecznej jako procesu funkcjonalnej dyferencjacji i emancypacji sfer świeckich – przede wszystkim państwa, gospodarki i nauki – ze sfery religijnej i towarzyszącej temu dyferencjacji i specjalizacji religii w ramach własnej nowo odkrytej sfery religijnej. Do tej zasadniczej tezy, którą można by nazwać tezą dyferencjacyjną, dołączano często dwie inne tezy, które miały wyjaśniać, co się stanie z religią w wyniku owego procesu sekularyzacji. Pierwsza z nich, teza o zmierzchu religii, zakładała, że proces sekularyzacji spowoduje stopniowe zanikanie religii, która ostatecznie, jak dodawały wersje radykalne, zniknie całkowicie. Druga teza, prywatyzacyjna, zakładała, że proces sekularyzacji

[883] Por. J. Mariański, *Petera L. Bergera przejście od teorii sekularyzacji do teorii desekularyzacji*, w: „Humaniora" nr 1, 2021; S. Bruce, "The Curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization", w: *Berger and the Study of Religion*, L. Woodhead, P. Heelas, D. Martin (red.), Routledge, London 2001.
[884] Por. A. Kasperek, *Teoria sekularyzacji i jej wrogowie: próba apologii niepopularnej teorii*, w: „Prace Naukowe AJD. Pedagogika" nr 18, 2009, s. 32.
[885] We współczesnych badaniach z zakresu socjologii religii zauważalna jest raczej tendencja, aby sekularyzację w wielu jej aspektach odrzucać. Do nielicznych obrońców sekularyzacji należy choćby Steve Bruce a na polskim gruncie np. Andrzej Kasperek, piszący: „Wbrew tytułowi głośnego tekstu Rodneya Starka *Secularization RIP* spróbuję pokazać, że cmentarzysko idei nie jest miejscem, w którym powinna znaleźć się koncepcja sekularyzacji, dopełniwszy własnego, bardzo barwnego zresztą żywota" – por. tamże, s. 22.

doprowadzi do prywatyzacji i, jak dodawali niektórzy, marginalizacji religii w nowoczesnym świecie”[886]. U Casanovy mowa więc o sekularyzacji jako: 1.1.) dyferencjacji; 1.2.) zaniku religii; 1.3.) prywatyzacji religii. Przy czym rozumienia 1.2. oraz 1.3. odnoszą się właściwie do wyniku sekularyzacji, nie zaś do samego tego procesu. Od razu widać, że pierwsze rozumienie wprost wiąże się z filozofią postmetafizyczną, opisuje bowiem pluralizację i rozproszenie władz – ucieczkę spod panowania jednej religii ku wielu słabszym instytucjom, takim jak nauka czy państwo. Wyprzedzając nieco dalsze rozważania, religia postmetafizyczna jako religia zsekularyzowana musi więc zgodzić się na oddanie części swojej władzy, na emancypację dotychczas zdominowanych przez nią instytucji.

W socjologii religii możemy również spotkać się z trojakim rozumieniem sekularyzacji wprowadzonym przez Giddensa. Wedle badacza sekularyzacja może być rozumiana w kontekście: 2.1.) zmniejszania się liczby osób przynależnych instytucjonalnie do określonych związków religijnych; 2.2.) spadku społecznego i politycznego znaczenia (władzy) instytucjonalnej religii; 2.3.) spadku znaczenia i wpływu religii (w sferze aksjologicznej) jako zespołu idei sensotwórczych[887]. Zachodzenie bądź niezachodzenie procesu sekularyzacji w pierwszym znaczeniu może być empirycznie zweryfikowane poprzez badania statystyczne określające, ilu członków przed laty liczyły dane instytucje religijne, a ile liczą teraz. Badania takie prowadzone w Europie bardzo często ukazywały znaczący spadek liczby osób przynależnych do danego Kościoła, tym samym potwierdzając tezę sekularyzacyjną[888]. Rozumienie drugie jest nieco bardziej mgliste niż pierwsze, a sekularyzacja w jego ramach może być badana np. poprzez obecność wątków religijnych w prawie stanowionym (np. w kwestiach bioetycznych czy konkordatu) czy poprzez określenie stopnia władzy hierarchów kościelnych i ich obecności w sferze publicznej. Natomiast ostatnie ujęcie sekularyzacji jest najbardziej nieostre, a uprawomocnienie sformułowanej na jego gruncie tezy sekularyzacyjnej wymaga pozaepirycznych badań skupiających się na sferze idei.

W duchu drugiego i trzeciego rozumienia zaproponowanego przez Giddensa, wspomniany już Berger definiuje sekularyzację jako „proces, dzięki któremu sektory społeczeństwa i kultury wyzwalają się spod dominacji instytucji i symboli religijnych”[889]. Inaczej sekularyzację traktuje natomiast Luhmann, pisząc, że „sekularyzację możemy rozumieć

[886] J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, wyd. cyt., s. 47-48.
[887] Por. A. Giddens, *Socjologia*, wyd. cyt., s. 696-698.
[888] Por. np. L. Tomala, *Badanie: w większości krajów Europy religijność spada*, https://naukawpolsce.pl/aktualnosci/news%2C80897%2Cbadanie-w-wiekszosci-krajow-europy-religijnosc-spada.html [dostęp 14.03.2024]; 20. Badania na temat stanu religijności na świecie, https://news.gallup.com/poll/1690/religion.aspx [dostęp 14.03.2024].
[889] P. Berger, *Święty baldachim*, wyd. cyt., s. 150.

jako socjostrukturalną relewancję prywatyzacji religijnych wyborów”[890] – przy czym nie chodzi tu, co podkreśla niemiecki badacz, o proces zaniku znaczenia religii, ale jedynie o przeniesienie jej ze sfery publicznej do sfery prywatnej, co zarazem wpisane jest w ogólny trend prywatyzacji sfery aksjologicznej w ogóle (nie tylko religii) we współczesnych społeczeństwach demokratycznych[891]. Kolejne, w części pokrywające się z wyżej wymienionymi, rozumienia sekularyzacji wymienia Mariański: „pojęcie sekularyzacji zawiera różnorodne treści: po pierwsze, jest rozumiane jako zeświecczenie religii, czyli postępujące w Europie Zachodniej osłabianie znaczenia chrześcijaństwa w życiu społecznym, rozpatrywane zarówno z punktu widzenia kryteriów emancypacji, jak i krytyki kulturowej; po drugie, jako usuwanie autorytetów kościelnych z dziedzin świeckiego panowania i władzy, co jest związane z utratą kontroli religii nad życiem społecznym; po trzecie, jako usuwanie i zachowywanie zarazem dzieł i dorobku chrześcijaństwa w życiu świeckim, na przykład obecność elementów tradycji chrześcijańskiej we współczesnej kulturze, coś w rodzaju ‘chrześcijaństwa poza Kościołami’; po czwarte, jako warunek demitologizacji wiary i zarazem uduchowienia sfery świeckiej; po piąte, jako dechrystianizacja i „odkościelnienie” szerokich kręgów społeczeństw współczesnych”[892]. Szczególnie ważne są podane tu rozumienia trzecie i czwarte, ponieważ otwierają one nowe możliwości interpretacyjne. Ukazują, że sekularyzacja to również proces, który zmienia znaczenie religii na bardziej „estetyczne” czy „kulturowe” oraz który powoduje transformację religijności. W kontekście religii postmetafizycznej oba te znaczenia sekularyzacji odgrywają bardzo duże znaczenie.

Odchodząc od socjologii, należy stwierdzić, że pojęcie sekularyzacji początkowo funkcjonowało w sensie prawnym i umieszczane było w kontekście wywłaszczenia dóbr kościelnych[893]. Sekularyzacja była więc rozumiana jako utrata własności posiadanej przez religię instytucjonalną na rzecz władzy świeckiej[894]. Czym innym jest późniejsze, kwantytatywno-deskryptywne, ujęcie sekularyzacji najbardziej eksplorowane w socjologii. W tym znaczeniu chodzi o sekularyzację jako mierzalny proces odchodzenia od religii. Oprócz tego można jednak wyróżnić jeszcze inne, bardziej subtelne rozumienia sekularyzacji, np. sekularyzację (rozumianą metaforycznie) jako proces „zamiany” instytucji, pojęć i symboli

[890] N. Luhmann, *Funkcja religii*, tłum. D. Motak, NOMOS, Kraków 2007, s. 224.
[891] Por. np. R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, wyd. cyt., s. 266.
[892] J. Mariański, *Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy*, wyd. cyt., s. 235.
[893] Por. H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, wyd. cyt., s. 29; J. Iwanicki, *Transformacje procesu sekularyzacji. Próba kategoryzacji*, w: „Przegląd Religioznawczy” nr 4, 2012, s. 27.
[894] Por. P. Sloterdijk, *After God*, wyd. cyt., s. 208.

religijnych na pełniące tę samą funkcję instytucje, pojęcia i symbole świeckie[895]. Przede wszystkim w tym kontekście rozważa sekularyzację Blumenberg, badając na ile uprawomocnione jest twierdzenie głoszone np. przez Löwitha czy Schmitta, że nowoczesny świat jest nie do pomyślenia bez chrześcijaństwa w tym sensie, że współczesne społeczeństwo jest zsekularyzowaną religią instytucjonalną, a więc, że istnieje ono jedynie w odniesieniu do chrześcijaństwa i Kościoła[896]. Schmitt twierdzi np., że wszystkie pojęcia nauki są zsekularyzowanymi pojęciami teologicznymi[897]. Blumenberg stara się wykazać, że pogląd ten nie jest uprawomocniony, a nowoczesny świat może być pomyślany poza religią i nie jest li tylko całkowicie zależną od religii nieudaną próbą zerwania z nią[898].

Niektórzy badacze postulują rozróżnienie sekularyzacji od sekularyzmu – gdzie pierwsza oznacza pewien proces, drugi natomiast zespół idei[899]. Rozróżnienie to przydaje się szczególnie wtedy, gdy mowa o normatywnym ujęciu miejsca religii w dzisiejszym świecie. Możemy być bowiem zwolennikami sekularyzmu twierdząc, że religia powinna zniknąć (z przestrzeni publicznej czy ze sfery aksjologicznej) oraz że proces ten nie jest faktycznie obecny w społeczeństwie, tj. że sekularyzacja w wielu jej wymiarach nie zachodzi. Sekularyzm jako teorię normatywną rozpatrują np. Taylor i Maclure, ukazując, że jest ona ważnym elementem demokracji[900]. Innymi słowy: o ile dane państwo ma w istocie być demokratyczne, musi ono również przyjmować postulaty sekularyzmu, które głoszą przede wszystkim neutralność państwa wobec religii na płaszczyźnie politycznej[901]. Mówiąc o Taylorze można również wspomnieć o dokonanych przez niego rozróżnieniach w kontekście zagadnienia sekularyzacji. Otóż proponuje on mówić o sekularyzacji politycznej (nazywanej również laicyzacją), która polega na niezależności władz świętej i świeckiej oraz o sekularyzacji społecznej, polegającej na minimalizowaniu wpływu religii na praktyki społeczne i indywidualne[902]. W *A Secular Age* Taylor ukazuje natomiast nieco inną możliwość uporządkowania sekularyzacji, wskazując na

---

[895] O różnych rozumieniach sekularyzacji, a także o pewnych założeniach, które towarzyszom teoriom sekularyzacji pisze Sztajer – por. S. Sztajer, *Założeniowość teorii przemian religijności*, w: „Przegląd religioznawczy" nr 1, 2015, s. 122.

[896] Dyskusję na temat prawomocności nowoczesności również w odwołaniu do Blumenberga ukazuje panoramicznie Baumeister – por. A. Baumeister, *Sekularyzacja i prawomocność nowoczesności*, w: „Studia Sociologica" nr 1, 2014.

[897] Por. H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, wyd. cyt., s. 110.

[898] Instruktywną analizę stanowiska Blumenberga zawiera artykuł Klemczaka – por. S. Klemczak, '*Ordo temporis' Sekularyzacja jako kategoria historiograficzna*, w: „Studia Religiologica" z. 40, 2007.

[899] Por. J. Iwanicki, *Transformacja procesu sekularyzacji*, wyd. cyt., s. 26; S. Sztajer, *Założeniowość teorii przemian religijności*, wd. Cyt., s. 127.

[900] Por. Ch. Taylor, J. Maclure, *Secularism and Freedom of Conscience*, wyd. cyt., s. 2.

[901] Więcej na temat tej koncepcji oraz konsekwencji niżej opisanego rozróżnienia na sekularyzację i laicyzację – A. Torzewski, *Neutralność państwa wobec religii w świetle Charlesa Taylora koncepcji sekularyzacji*, w: „Analiza i Egzystencja" nr 46, 2019.

[902] Por. Ch. Taylor, J. Maclure, *Secularism and Freedom of Conscience*, wyd. cyt., s. 15-16.

jej trzy sensy – sekularyzacja to: 3.1.) wycofanie się religii ze sfery publicznej; 3.2.) zanik wiary i praktyk religijnych; 3.3.) zmiana warunków (uwarunkowań) wiary[903].

Wszystkie wyżej wymienione znaczenia sekularyzacji pokazują jej semantyczne bogactwo i zarazem obrazują trudności, jakie napotyka każdy, kto chce jeszcze coś o sekularyzacji powiedzieć. Należy stwierdzić, że z perspektywy postmetafizycznej zagadnienie to wygląda jeszcze inaczej. W jej ramach sekularyzacja jawi się jako proces, który nie sprawia, że religia zanika, ale że się zmienia[904]. Można to ująć inaczej – na gruncie filozofii postmetafizycznej: 1) eksplorowane są konsekwencje sekularyzacji jako pozytywne dla religii postmetafizycznej; 2) sekularyzacja ukazywana jest jako wymierzona w metafizycznie pojętą religię. Na podstawie różnych ujęć i intuicji postmetafizycznych często wyrażonych *implicite* można wypreparować coś, co nazwać możemy postmetafizyczną interpretacją sekularyzacji. Ma ona dwa aspekty: deskryptywno-hermeneutyczny oraz normatywny.

Max Weber nadał sekularyzacji znaczenie odczarowania świata (czy demitologizacji – co w niniejszym fragmencie będziemy traktować synonimicznie). Wraz z postępującym oświeceniem i emancypacją rozumu (jak również postępem nauk empirycznych) świat przestaje jawić się jako zbiór tajemniczych i niewyjaśnialnych (magicznych) zdarzeń, a zaczyna ukazywać się jako zrozumiała, logicznie uporządkowana struktura, której przemiany określane są przez rozmaite prawa i zasady[905]. Od myślenia magicznego (utożsamianego niejednokrotnie z religią) dochodzi się stopniowo do myślenia racjonalnego (którego wyrazem jest nauka)[906]. Religia w tej perspektywie stanowi zatem pewnego rodzaju substytut eksplanacyjny tzn. jej funkcją jest wyjaśnianie świata, dochodzenie do prawdy o nim, lecz robi to w sposób arbitralny i niedowiedlny. Nauka natomiast stanowi właściwą matrycę wyjaśniającą, opartą na argumentach, eksperymentach i dowodzie. Oczywiście ten prosty

[903] Por. Taylor, *A Secular Age*, wyd. cyt., s. 423. O koncepcji sekularyzacji u Taylora w rozbudowany sposób pisze Barnat – por. D. Barnat, *Między wiarą a niewiarą. Charles Taylor o kulturze świeckiej świata zachodniego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2019.

[904] Niektórzy socjologowie również postulują właśnie w taki, transformacyjny sposób spoglądania na proces sekularyzacji: „Przemiany w religijności nie przebiegają dokładnie tak, jak przewidywały teorie globalnej sekularyzacji, czyli nie zmierzają do unicestwienia kościołów i religii, ale do ich transformacji" – J. Mariański, *Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy*, wyd. cyt., s. 251; por. również: J. Mariański, *Pluralizm religijny szansą czy zagrożeniem dla Kościoła*, w: „Wrocławski Przegląd Teologiczny" nr 9, 2001, s. 10.

[905] Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, wyd. cyt., s. 74.

[906] Na temat relacji między nauką a odczarowaniem w kontekście teorii Webera (oraz Bergera) pisze Kaczmarek – por. K. M. Kaczmarek, *Religijne odczarowanie świata a powstanie nauki*, w: „Humanistyka i Przyrodoznawstwo" nr 22, 2016. Warto również wspomnieć o społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury Jerzego Kmity, w której autor ukazuje odczarowanie właśnie tak, jak staramy się je opisać, a mianowicie jako proces w pewnym sensie „przewrotny", zastępujący jedne mity innymi, a nie prowadzący do jakiejś „źródłowości" – por. J. Kmita, G. Banaszak, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1991.

schemat ma wiele wad, lecz zarazem pokazuje pewną realną tendencję kierunku przemian zachodzących w świecie.

Z perspektywy postmetafizycznej przyjmuje się, że proces demitologizacji do pewnego stopnia faktycznie „odczarowuje" świat, a więc sprawia zarazem, że religia traci dotychczas zajmowane miejsce. Demitologizacja uderza przede wszystkim w doktrynę religijną (w przypadku świata zachodniego – doktrynę chrześcijańską), ukazując wiele tez przyjmowanych przez religię albo jako nieracjonalnych albo wręcz sprzecznych z najnowszymi odkryciami naukowymi[907]. Oparte na konkretnych przekonaniach magiczne praktyki religijne, takie jak modlitwa czy kult relikwii tracą na znaczeniu, ponieważ w społeczeństwie wzrasta świadomość różnego rodzaju konsekwencji, które niesie za sobą myślenie magiczne[908]. Można więc mówić o dojrzewaniu człowieka współczesnego, który dochodzi do prawdy mocą własnego rozumu, nie potrzebuje zaś odwoływać się do autorytetu, jakim była religia[909]. Ostatecznym wynikiem opisywanego procesu byłoby w założeniu całkowite odejście od magii czy mitu na rzecz prawdy (naukowej). Co istotne jednak i co podkreślają filozofowie postmetafizyczni (i nie tylko oni), nawiązując do słynnego dzieła Adorno i Horkheimera, w pewnym momencie następuje załamanie się procesu demitologizacji[910]. „Słynne odczarowanie świata samo uległo odczarowaniu. Po końcu cywilizacji chrześcijańskiej nie następuje ateizm i nihilizm, ale nowe mity i idee"[911]. Wspominaliśmy w poprzednim rozdziale, że demitologizacja w pewnym momencie rozpoznaje samą siebie jako mit[912]; rozpoznaje, że wizja świata bez mitów, świata racjonalnego i docierającego do nieprzysłoniętej prawdy jest fikcją albo – delikatniej – skutkiem narzucenia na świat naszych uprzedzeń w postaci mitu rozumu[913]. Całkowite pozbycie się religii nie oznacza ujrzenia świata takim, jakim jest, ale takim, jakim projektuje go rozum. Czy jest to obraz adekwatny albo chociaż uprzywilejowany?

---

[907] O relacji między religią a nauką por. np. A. McGrath, *Nauka a religia*, tłum. M. Chojnacki, WAM, Kraków 2009; A. Bronk, *Religia i nauka: dwie prawdy?*, w: „Filozofia Nauki" nr 1, 2006. Z postmetafizycznym rozumieniem owej relacji można zapoznać się w tekście – por. A. Torzewski, *Religia a rozum w świetle filozofii Gianniego Vattimo*, w: „Humaniora" nr 3, 2019.

[908] Jako praktyczny przykład sekularyzacji Budaniak wskazuje np. desakralizację niedzieli jako „dnia pańskiego" – Por. J. Budniak, *Sekularyzacja w nauczaniu Jana Pawła II*, wyd. cyt., s. 62.

[909] Por. J. Habermas, R. Rorty, L. Kołakowski, *Stan filozofii współczesnej*, tłum. J. Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 16..

[910] Por. T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, wyd. cyt., s. 43. Wspominaliśmy także, iż filozofowie Ci również wskazywali, że proces oświecenia zrywając z mitem sam staje się kolejnym mitem.

[911] Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego*, wyd. cyt., s. 59.

[912] Por. G. Vattimo, "After onto-theology", wyd. cyt., s. 30.

[913] Por. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 95; o fikcji czy iluzji, jaką jest „naga prawda" pisze ciekawie Blumenberg – por. H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, wyd. cyt., s. 91. Podobnie Kołakowski zauważa, że "świat, gdy o nim mówimy, nigdy nie jest nagi" – L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, wyd. cyt., s. 74. W innym miejscu natomiast Polski filozof pisze o micie rozumu w ogóle i prawdzie jako jego elemencie – por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, wyd. cyt., s. 67.

Czy w związku z tym należy uznać demitologizację za proces jałowy, całkowicie sztuczny i pozbawiony pozytywnych skutków? Czy demitologizację należałoby odwrócić lub wykreślić? Powrócić do myślenia magicznego? Z perspektywy postmetafizycznej demitologizacja jest wartościowa, ponieważ ujawnia i krytykuje metafizyczne elementy religii, te elementy, które odpowiedzialne są za jej metanarracyjny charakter[914]. Dopóki proces demitologizacji nie jest absolutyzowany i zachowywana jest świadomość jego własnej przygodności stanowi on bardzo istotny czynnik transformacji rozumienia religii z metafizycznego na postmetafizyczne.

Demitologizacja/sekularyzacja jest procesem rozpatrywanym pozytywnie, ponieważ: osłabia religię (jej doktrynę oraz zawarte w niej dążenia unifikujące i totalizujące)[915], prowadzi do podziału władz[916], działa pluralizująco i otwiera pole do dyskusji, a także – o czy mowa będzie w dalszej części tekstu – ukazuje przemocowy charakter metafizycznej religii[917]. Nawiązując do wyżej przywołanych wykładni sekularyzacji, można stwierdzić, że w znaczeniu 1.1. (tj. jako dyferencjacja) sekularyzacja rozbija monolityczną strukturę religii, oddając część jej władzy w ręce instytucji świeckich, tę część jednak, która od samego początku się jej nie należała, którą metafizycznie pojęta religia jedynie sobie uzurpowała. Zanik wpływu religii np. w kwestiach politycznych działa wyzwalająco, pozwala bowiem religii „skupić się" na tym, co z jej perspektywy istotne, a mianowicie na podążaniu za Bogiem. Sekularyzacja w sensie 1.1. sprawia zatem, że religia zostaje osłabiona w kontekście władzy[918]. W kontekstach 1.2. oraz 1.3., czyli zaniku religii oraz jej prywatyzacji należy stwierdzić, że zanika tylko pewne rozumienie religii, rozumienie metafizyczne, totalne i unifikujące. Prywatyzacja religii następuje natomiast dlatego, że zgodnie z postmetafizycznymi postulatami, religia nie musi być już publiczna i taka sama dla wszystkich, może stać się prywatna, więcej nawet – zasługuje na to, aby stać się prywatna[919]. Tylko jako taka bowiem, rozpatrywana w indywidualnym

[914] Por. G. Vattimo, *Belief*, wyd. cyt., s. 43.
[915] Por. tamże, s. 52.
[916] Marquard w ciekawy sposób pisze o demokratycznym podziale władz na wykonawczą, ustawodawczą i sądowniczą jako istotnym elemencie postmetafizycznego, pluralistycznego myślenia – por. O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, wyd. cyt., s. 120.
[917] Por. R. Girard, G. Vattimo, *Christianity, truth, weakening faith. A Dialogue*, tłum. W. McCuaig, Columbia University Press, New York 2010, s. 26, 32.
[918] Por. M. Humeniuk, „Między sekularyzacją a postsekularyzmem – o odczarowaniu świata z perspektywy socjologii religii", w: *Fromm – aplikacje*, P. Jabłoński, R. Włodarczyk (red.), Inicjatywa Wydawnicza Chiazm, Wrocław 2016, s. 117.
[919] Por. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, Harmonsworth 1999, s. 170. Można w tym miejscu podnieść sprzeciw i stwierdzić, że w istocie mowa tu o indywidualizacji religii nie zaś prywatyzacji. Ten pierwszy proces oznaczałby otwarcie możliwości indywidualnej interpretacji religii bez narzucania jednej jedynej jej wykładni; ten drugi natomiast wykluczenie religii z dyskursu publicznego. Jeśli tak rozumieć oba procesy, to faktycznie lepiej w tym przypadku mówić o indywidualizacji. Wydaje się jednak, że w kontekście koncepcji

kontekście, zyskuje swoje znaczenie – jak pisze Vattimo, chodzi o to, aby znaleźć sens religii „dla mnie, tu i teraz”[920].

W odniesieniu do rozróżnień dokonanych przez Giddensa można stwierdzić, że sekularyzacja 2.1. (zmniejszanie się liczby osób przynależnych do Kościołów) ukazuje załamanie się metafizycznego rozumienia religii kreowanego w dużej mierze przez Kościół (co ukazaliśmy w rozdziale 1), odejście od totalnej i uniwersalnej wizji religii i przejście do religii lokalnej, pozainstytucjonalnej[921]. Sekularyzacja w sensie 2.2. (minimalizacja władzy religii instytucjonalnej) tożsama jest właściwie z zaproponowanym przez Casanovę rozumieniem sekularyzacji 1.1., dlatego nie będziemy szerzej o niej mówić. Sekularyzacja 2.3. natomiast, odwołująca się do spadku wpływu religii w sferze aksjologicznej jest symptomatyczna dla stanu współczesnego społeczeństwa z jednej strony dlatego, że zgodnie z ukazanym przez nas etycznym zwrotem filozofii postmetafizycznej człowiek współczesny zainteresowany jest najpierw tym, czy to, co robi nie czyni komuś krzywdy, a dopiero w dalszej kolejności tym, co na ten temat mówi religia. Z drugiej strony dlatego, że w wielu sferach życia, w których dotychczasową dostarczycielką sensu była religia np. w sferze poznania czy w sferze etyki, ale także np. polityki zaczęły realizować się również pozareligijne intuicje. W tym sensie znów dochodzimy do wspomnianego podziału władz. Religia traci swój sztuczny monopol na bycie strukturą sensotwórczą w każdym aspekcie życia. Dzięki temu religia (postmetafizyczna) może się „uszczegółowić”, zwrócić ku kwestiom religijnym *per se* porzuciwszy sfery zarządzania państwem, regulacji życia seksualnego czy wyjaśnień kosmologicznych.

Definicje sekularyzacji podane przez Bergera oraz Luhmanna można sprowadzić do niektórych omówionych już sposobów rozumienia sekularyzacji, szczególnie opatrzonych numerami 1.1. oraz 2.1. w przypadku Bergera i 1.3. (i do pewnego stopnia 2.1.) w przypadku Luhmanna. Jeśli chodzi o pięć sposobów ujmowania sekularyzacji podanych przez Mariańskiego, to najbardziej interesujące z perspektywy postmetafizycznej są kwestie trzecia i czwarta, na które zwracaliśmy uwagę już wcześniej. Oznaczają one odpowiednio: sekularyzację jako uznanie wartości chrześcijaństwa jako elementu kultury oraz sekularyzację jako warunek demitologizacji wiary. Ten pierwszy sposób rozumienia koresponduje z postmetafizyczną ideą poszanowania tradycji, co w kontekście chrześcijaństwa przyjmuje postać stwierdzania wygłoszonego przez Crocego, że „nie możemy nie nazywać się

Casanovy to, co nazywane jest prywatyzacją oznacza w istocie indywidualizację – inaczej niż np. w obrębie teorii Rorty’ego.

[920] G. Vattimo, *Belief*, wyd. cyt., s. 66.

[921] Davie nazywa to wiarą bez przynależności – por. G. Davie, *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, NOMOS, Kraków 2010, 197.

chrześcijanami”[922]. Szczególnie istotny jest również moralny przekaz chrześcijaństwa jako wartościowy element kultury współczesnej, o którym należy wciąż pamiętać. Sekularyzacja jest więc w tym przypadku podkreślaniem ważności religii dla konstytuowania się kultury i świadomości współczesnej[923], także świadomości moralnej. W drugim sensie sekularyzacji zawarta jest natomiast esencja tego, o czym mówią postmetafizycy, a mianowicie, że sekularyzacja jest warunkiem demitologizacji religii jako religii metafizycznej. Dzięki sekularyzacji możliwy jest powrót do religii, religii odpowiadającej współczesnemu światu[924].

Nawiązując wreszcie do rozróżnień dokonanych przez Taylora, można powiedzieć, że sekularyzację polityczną, czyli neutralność państwa wobec religii należy rozumieć normatywnie (o czym powiemy w dalszej części tekstu), natomiast sekularyzację społeczną rozumianą jako zanik wpływu religii można znów sprowadzić do poprzednich typów sekularyzacji wyróżnionych przez Casanovę czy Giddensa. Taylor proponuje jednak również inne rozróżnienie, gdzie aspekt 3.1. sekularyzacji jako wycofania się religii ze sfery publicznej oznacza jej prywatyzację (o czym była już mowa), aspekt 3.2. natomiast (odnoszący się do zaniku wiary i praktyk religijnych) należy rozważać jedynie częściowo jako odwrócenie się od religii metafizycznej. Najistotniejszy jednak wydaje się z perspektywy postmetafizycznej wymiar 3.3., czyli ten, który zwraca uwagę na zmianę warunków wiary. Otóż zgodnie z proponowaną w niniejszym tekście interpretacją, można powiedzieć, że rozumienie 3.3. wyraża właściwy sens postmetafizycznego rozumienia sekularyzacji jako transformacji religii z metafizycznej na postmetafizyczną. Zmieniają się warunki wiary – wiara jako monolit skupiony wokół wszechogarniających i ekskluzywnych idei upada, ponieważ prowadzi do przemocy[925]. Nie oznacza to jednak, że religia jako taka się kończy, ale że się zmienia.

Postmetafizyczna interpretacja procesu sekularyzacji jako sekularyzacji w odniesieniu do religii metafizycznej może być przydatna do rozwiązania niektórych konfliktów wokół rozumienia sekularyzacji, na które wskazaliśmy. Otóż argumenty przeciw tezie sekularyzacyjnej mogą być ukazane jako wywiedzione z obserwacji przemian religijności ku religii postmetafizycznej. Jako taka religia wcale nie znika i faktycznie można zaobserwować jej obecność w (pozornie) zsekularyzowanych państwach. Zanika natomiast religia metafizyczna – choć i to może być podważane[926]. Rozważania wokół religii postmetafizycznej

[922] Por. B. Croce, „Dlaczego nie możemy nie nazywać się ‘chrześcijanami’”, wyd. cyt., s. 37.
[923] W skrajnych przypadkach (gdy wartość kulturotwórcza chrześcijaństwa jest bardzo mocno podkreślana) przekonanie to przyjmuje postać teorii głoszonych choćby przez przywoływanego już Löwitha.
[924] Por. P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 99.
[925] Por. G. Vattimo, *After Christianity*, wyd. cyt., s. 115.
[926] Niektórzy zwolennicy desekularyzacji wskazują bowiem na powrót religii czy po prostu jej obecność jako religii „nowej” i „innej”, niektórzy skłaniają się raczej ku tezie, że religia dziś funkcjonuje w tej samej albo nawet

zdają się w dużej mierze wspierać tezę, że sekularyzacja winna być rozumiana raczej jako transformacja, a nie zanik religii[927].

Deskryptywno-hermeneutyczne ujęcie procesu sekularyzacji z perspektywy postmetafizycznej głosi zatem, że sekularyzacja to proces osłabiania religii metafizycznej, w wyniku którego następuje transformacja religii ku słabej religii postmetafizycznej. Proces ten cechuje się początkowo negatywnym nastawieniem wobec zastanego rozumienia religii (a nawet wobec religii jako takiej), potraktowaniem jej jako zbioru mitów, których należy się pozbyć[928]. Później natomiast, w momencie, gdy sekularyzacja załamuje się, rozpoznając, że nie dąży w istocie do odkrycia niepowątpiewalnej prawdy, ale zastępuje jeden (religijny) mit innym mitem (rozumu), otwiera możliwość ponownego pojawienia się religii jako religii po sekularyzacji, religii postmetafizycznej[929]. Sekularyzacja prowadzi więc pozytywnie do urzeczywistnienia się religii w jej pożądanej (z perspektywy etycznej) formie.

Powyżej ukazany aspekt postmetafizycznego rozumienia procesu sekularyzacji może być zobrazowany oraz poszerzony poprzez odwołanie się do koncepcji Vattima. Włoski filozof *explicite* rozwija teorię sekularyzacji i proponuje jej autorską interpretację jako wewnątrzchrześcijańskiego procesu zrywania z przemocą[930]. Nie tylko więc rozumie sekularyzację w wyżej wskazanym sensie jako proces pozytywny dla religii, umożliwiający jej, by tak rzec, realizację jej pełnego potencjału, ale wzmacnia czy radykalizuje tę tezę, mówiąc, że sekularyzacja jest wewnętrznie wpisana w chrześcijaństwo, jest procesem, który wydarza się dzięki chrześcijaństwu, a właściwie ma on swój ideowy początek już w wydarzeniu *kenosis* Boga i jego śmierci na krzyżu.

---

jeszcze bardziej radykalnie ortodoksyjnej i konserwatywnej formie – por. J. Mariański, *Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy*, wyd. cyt., s. 247.

[927] Podobnie zdaje się spoglądać na tę kwestię Mariański, pisząc: „Rosnący pluralizm religijny świadczy o tym, że w rzeczywistości mamy do czynienia nie z kryzysem religii czy jej upadkiem, ale przede wszystkim z przemianą jej form i społecznych kształtów" – por. tamże, s. 257; por. także: J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 144-145.

[928] Ten „etap" procesu sekularyzacji jest widoczny jako spadek znaczenia religii zarówno w sferze ideowej, jako instytucji uprawomacniającej tezy na temat świata i życia, jak i w sferze praktyki religijnej i przynależności do religii w jej instytucjonalnej formie. Wszystkie podane wyżej rozumienia sekularyzacji wywodzące się z socjologii, a odwołujące się do mierzalnych kryteriów zaniku religii oraz do zmniejszenia się jej roli w państwie i jako czynnika sensotwórczego odnoszą się właśnie do owego, pierwszego stadium sekularyzacji, w którym zrywa się z zastaną religią metafizyczną.

[929] Tu potwierdzenie znajdują wszelkiego rodzaju tezy desekularyzacyjne, wskazujące na obecność religii we współczesnym świecie, traktujące religię jako istotny element tożsamości człowieka, zarazem jednak ukazujące ją jako zmienioną, istniejącą w innych formach, często pozainstytucjonalnych – np. w postaci nowej duchowości, chrześcijaństwa poza kościołem, religii pierwotnych czy wielorakich form parareligijnych.

[930] Więcej na ten temat można znaleźć w tekście – Torzewski, *Sekularyzacja jako droga do pełni chrześcijaństwa w świetle koncepcji Gianniego Vattimo*, wyd. cyt.

Sytuację wyjściową dla rozważań Vattima stanowi teoria *sacrum* Girarda, na której gruncie świętość wiąże się z przemocą poprzez mechanizm kozła ofiarnego[931]. Francuski filozof wskazuje, że w tradycjach religijnych można zauważyć pewien podstawowy, fundujący religię krwawy schemat[932]. Girard odwołując się do konkretnych przykładów pokazuje, na jakich zasadach funkcjonuje mechanizm ofiary w kontekście *sacrum*[933]. Religia zakładana jest jego zdaniem w akcie kolektywnego mordu na ofierze, której przypisuje się mityczną winę. To, co istotne z perspektywy Vattima, to ukazywany przez Girarda wyjątkowy charakter chrześcijaństwa, które poprzez śmierć Jezusa na krzyżu nie tylko zrywa z mechanizmem ofiary, ale również ujawnia go jako realny i krwawy fundament religii, który należy zdemitologizować[934]. Pasja ma unikalny charakter przede wszystkim dlatego, że Jezus jest ukazywany jako ofiara całkowicie niewinna, jego śmierć jest wymuszona i arbitralna[935]. W tym kontekście sekularyzacja jest wedle Vattima procesem, który polega na odsuwaniu się od religii opartej na mechanizmie ofiary, a więc jest procesem, który zapoczątkowuje niewinna i demitologizująca ofiara Jezusa[936]. Innymi słowy: główny mit metafizycznej religii to mit ofiary jako jej fundamentu. Chrześcijaństwo poprzez postać Jezusa demaskuje ów fundament, a tym samym demitologizuje religię metafizyczną. „Jezus przyszedł na świat właśnie po to, aby ujawnić i rozerwać splot *sacrum* i przemocy”[937], czym nadał chrześcijaństwu demitologizujący czy sekularyzujący rys[938]. Jeśli sekularyzacja to odchodzenie od *sacrum*, a owo *sacrum* utożsamione jest z mechanizmem przemocy, sekularyzacja staje się zrywaniem z przemocą[939]. W związku z tym wpływ sekularyzacji na religię jest rozważany jako jednoznacznie pozytywny[940], a nawet więcej – sekularyzacja jest realizacją chrześcijańskiego przesłania miłości. Jest więc w istocie sednem chrześcijaństwa[941].

---

[931] Por. R. Girard, *Sacrum i przemoc*, wyd. cyt.
[932] Por. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, wyd. cyt., s. 147. Mechanizm kozła ofiarnego wykracza jednak poza sam akt fundujący, tzn. istnieją również liczne przykłady działania wspomnianego schematu, które nie mają charakteru fundującego, a jedynie na nowo spajający wspólnotę. Chodzi więc o takie wydarzenia, jak obwinianie żydów (kozłów ofiarnych) o zatruwanie studni, co opisuje Guillaume de Machaut, czy o przypowieść o Hiobie (koźle ofiarnym), zawartą w Starym Testamencie – por. tamże, s. 6; R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, wyd. cyt.
[933] Girard pisze np. o religiach azteckich, greckich czy nordyckich – por. tamże, s. 86-107.
[934] Por. tamże, s. 152. Por także: G. Pełczyński, *Rene Girard jako interpretator Biblii*, w: „Rocznik Teologiczny” t. LIX, z. 1, 2017, s. 30; A. Romejko, *Teoria mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii Rene Girarda*, w: „Studia Gdańskie” nr 15-16, 2002-2003, s. 55; B. Strączek, *Podstawowe pojęcia i filozoficzne inspiracje antropologii Rene Girarda*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” t. XLIII, z. 4, 2015 s. 93.
[935] Por. R. Girard, G. Vattimo, *Christianity, Truth, Weakening faith*, wyd. cyt., s. 26.
[936] Por. T. G. Guarino, *Vattimo and Theology*, wyd. cyt., s. 23.
[937] G. Vattimo, *Belief*, wyd. cyt., s. 37.
[938] Podobnego zdania wydaje się być do pewnego stopnia Blumenberg – por. H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, wyd. cyt., s. 90.
[939] Por. G. Vattimo, *Belief*, wyd. cyt., s. 41.
[940] Por. G. Vattimo, *Poza interpretacją*, wyd. cyt., s. 63.
[941] Por. G. Vattimo, *Belief*, wyd. cyt., s. 47.

Ta nieoczekiwanie mocna (jak na słabą filozofię) interpretacja sekularyzacji wpisuje się w całość koncepcji Vattima, a także w postmetafizyczne ujęcie religii. Oprócz podkreślenia wartości odchodzenia od przemocy, można jednak ująć sekularyzację jeszcze w inny, choć komplementarny sposób, a mianowicie skupiwszy się na kategoriach osłabiania i (co ważniejsze) pluralizacji[942]. Sekularyzacja działająca jako demitologizacja chrześcijaństwa osłabia jego mocne roszczenia do prawdy oraz mocny wizerunek Boga jako wszechmocnego[943]. Chrześcijaństwo zsekularyzowane proponuje więc zamiast tego rozumienie siebie samego przez pryzmat sceptycyzmu (o czym pisaliśmy wcześniej), a Boga jako przyjaciela, który wciela się w człowieka osłabiając samego siebie powodowany miłością (o czym mówić będziemy w kolejnym podrozdziale). Sekularyzacja osłabiając mocną strukturę absolutnej prawdy (również, choć nie tylko w odniesieniu do religii) działa więc pluralizująco, otwiera bowiem możliwość zaistnienia różnych interpretacji, także interpretacji religii[944]. Dzięki przyjęciu i nadaniu pozytywnego sensu sekularyzacji, postmetafizyczna religia może więc w tej mierze sprostać postulatowi pluralizmu, o którym pisaliśmy w poprzednim rozdziale[945].

Tezę o związku pluralizmu z możliwością zaistnienia (lub trwania) religii wydają się potwierdzać słowa Mariańskiego: „nowoczesność (modernizacja społeczna) nie powoduje, że

---

[942] W podobny sposób ujmuje sekularyzację Sloterdijk, zwracając uwagę na jej osłabiający charakter. Sekularyzacja jest wedle niemieckiego filozofa osłabieniem ontologicznie „mocnych" składników metafizycznej triady: Bóg, dusza, świat. Jest więc sekularyzacja podkreśleniem roli tego, co światowe, sprowadzeniem Boga i duszy do świata. Jak pisze: „w konsekwencji postmetafizycznej radykalnej sekularyzacji, klasyczne rozróżnienie między światem i duszą, a także to między Bogiem i światem, już nie funkcjonuje" Por. P. Sloterdijk, *After God*, wyd. cyt., s. 210.

[943] Por. G. Vattimo, *Belief*, wyd. cyt., s. 52.

[944] Podobnie rozpatruje kwestię skutków niesionego przez sekularyzację pluralizmu Humeniuk: „Pluralizm pozbawił świat człowieka dawnych stałych ram i punktów orientacyjnych. Może nie tyle zniósł granice między nomosem i kosmosem, co uelastycznił je, sprawił, że ich sytuowanie nie mogło być już nigdy 'na zawsze'. O tym, gdzie zwykło się je umiejscawiać i jak wytyczać, a także – jak definiować i oznaczać treść obu tych przestrzeni znaczeń, miały odtąd decydować lokalne systemy legitymizujące społeczną wyobraźnię, nieuprawnione do zgłaszania roszczeń o charakterze uniwersalnym i totalnym. Jednostka i społeczeństwo jednocześnie utraciły „święty baldachim", ale i zyskały dostęp do alternatywnych systemów samorozumienia oraz definiowania i interpretowania świata zewnętrznego, trudny do przecenienia kapitał emancypacyjny i sekularyzacyjny" – M. Humeniuk, *Między sekularyzacją a postsekularyzmem*, wyd. cyt., s. 119. W odpowiedzi na sytuację pluralizmu religijnego pojawia się również tzw. teoria rynku religijnego, wedle której religie dziś funkcjonują (w myśl mechanizmów systemu kapitalistycznego) jako propozycje na wolnym rynku, wierzący zaś jest konsumentem religii i wybiera tę, która najbardziej odpowiada jego potrzebom, ewentualnie tę, która najlepiej się sprzedaje – por. np. R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, wyd. cyt.

[945] Na marginesie można dodać, że sekularyzacja u Vattima posiada jeszcze dwa inne istotne aspekty. Po pierwsze jej pozytywne rozumienie ma swoje odzwierciedlenie w tradycji filozoficznej i nie jest czymś, na co uwagę zwrócili dopiero postmetafizycy – choć wydaje się, że dopiero w ramach filozofii postmetafzycznej interpretacja ta nabiera właściwej doniosłości. Możliwość odniesienia się do tradycji sprawia, że prezentowana interpretacja jest osadzona w refleksji filozoficznej, w której można z powodzeniem zauważyć podobne intuicje – por. G. Vattimo, *After Christianity*, wyd. cyt., s. 36. Po drugie Vattimo ściśle łączy sekularyzację z hermeneutyką, ze względu na to, że hermeneutyka – podobnie jak sekularyzacja – oddala od ostatecznych rozstrzygnięć na rzecz słabych interpretacji – por. G. Vattimo, *Poza interpretacją*, wyd. cyt., s. 55, 65.

Bóg jest martwy (umiera), lecz że jest wielu bogów, czyli rozwijają się rozmaite nurty wiary. W warunkach upowszechniającego się pluralizmu staje się ona kwestią osobistej decyzji”[946]. Postępująca sekularyzacja skutkuje w ostatecznym rozrachunku otwarciem się możliwości religii, jednak religii sprywatyzowanej tzn. istniejącej poza instytucjami i zależnej od własnej, autorskiej interpretacji wierzącego. Dogmaty religijne – w takich warunkach – nie są już czymś ostatecznie wiążącym, czymś niepowątpiewalnym i koniecznym, ale jawią się jako propozycja interpretacyjna, którą można, lecz nie trzeba, przyjmować. Można więc powiedzieć, że sekularyzacja wprowadza prawdziwą wolność religijną i zarazem prowadzi do usunięcia herezji w tym sensie, że niszczy monopol legitymizacyjny jednej konkretnej religii[947]. Inne religie, inne formy wiary nie mogą już funkcjonować w ogóle jako herezje, ale mogą być rozpatrywane jako takie jedynie z wnętrza danej religii, która jednak nie jest już religią wszechpanującą[948]. Z perspektywy społecznej świat religii nie dzieli się więc na prawdę i herezję, ale na różne interpretacje *sacrum*[949]. W warunkach sekularyzacji herezja jako taka (globalna) traci więc swój sens.

Wskazaliśmy, że na gruncie filozofii postmetafizycznej prócz deskryptywno-hermeneutycznego rozumienia sekularyzacji można również mówić o jej ujęciu normatywnym. W wielu przypadkach są one ze sobą związane tzn. wraz z diagnozą stanu społeczeństwa jako zsekularyzowanego wysuwa się zarazem tezę, że postępujące w dziedzinie religii zmiany (sekularyzacja) są czymś pożądanym. Filozofowie postmetafizyczni jako (w przeważającej większości) zwolennicy sekularyzacji rozumianej jako przemiana religijności różnią się w swoich teoriach przede wszystkim tym, w jaki sposób oceniają „stopień zaawansowania” oraz charakter procesu sekularyzacji. Po pierwsze więc chodzi o kwestię, czy sekularyzacja już się dokonała czy może wciąż się dokonuje, a może dopiero oczekuje swojej pełnej realizacji. Po drugie natomiast, chodzi o stwierdzenie, czy sekularyzacja jest procesem niejako samoistnym, w „naturalny” sposób dokonującym się w nowoczesnych (czy ponowoczesnych) społeczeństwach i jako taka nie wymaga kontroli ani ingerencji człowieka, czy jednak, aby sekularyzacja mogła postępować, należy jej w tym pomóc np. poprzez lobbowanie na jej rzecz, dostarczanie jej ideowej legitymizacji czy – wreszcie – wymuszanie/proponowanie

[946] J. Mariański, *Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy*, wyd. cyt., s. 247.
[947] Por. M. Humeniuk, *Między sekularyzacją a postsekularyzmem*, wyd. cyt., s. 118.
[948] Nie jest odkrywczym twierdzenie, że herezja ma charakter relatywny wobec danej religii – por. L. Kołakowski, *Herezja*, wyd. cyt., s. 14-15. Chodzi jedynie o to, że poprzez przełamanie monopolu jednej religii na danym obszarze geograficznym, herezja jako pojęcie globalne traci sens, a jej właściwe znaczenie – zrelatywizowane do konkretnego wyznania – zostaje wydobyte.
[949] Smart zauważa, że herezja ma sens jedynie w obrębie reżimu prawdy, a podważający ideę prawdy postmodernizm „[…] wydaje się swoistym ‘medium’ herezji” – B. Smart, *Postmodernizm*, wyd. cyt., s. 161. Postmodernizm z tej perspektywy jawi się więc jako sprzymierzeniec sekularyzacji.

odpowiednich rozwiązań prawnych ją zabezpieczających. Istotną różnicę między postmetafizycznymi ujęciami sekularyzacji stanowi również płaszczyzna, na której się ją rozpatruje. W nawiązaniu do rozróżnienia dokonanego przez Taylora można powiedzieć, że część filozofów (np. Vattimo czy Marquard) skupionych jest raczej na obszarze ideowym (społecznym – w nomenklaturze Taylora), inni natomiast (np. Rorty) zainteresowani są głównie płaszczyzną polityczną. Stąd też namysł nad sekularyzacją zarówno w ujęciu deskryptywno-hermeneutycznym, jak i normatywnym może przyjmować różne postaci, w zależności od tego, na którym aspekcie zagadnienia sekularyzacji jest skupiony.

Wspominany już niejednokrotnie Rorty swoje rozważania nad sekularyzacją zdaje się prowadzić przede wszystkim właśnie w ujęciu normatywnym, skupiając się na politycznej płaszczyźnie omawianego procesu. Amerykański filozof określa religię wraz z jej totalnymi roszczeniami jako *conversation-stopper* (przerywacz dyskusji)[950]. Religia nie stanowi przedmiotu obiektywnych dociekań, a argumenty popierane racjami religijnymi nie mogą być uznane za odpowiednie w debacie publicznej. Gdy ktoś w dyskusji odwołuje się do religii sprawia, że nie pozostawia już miejsca na dalsze rozważania, zamyka wszelką rozmowę.

Chcąc podać przykład, można odwołać się do wyimaginowanej konwersacji na temat aborcji. Jeden z dyskutantów stara się uargumentować swoje proaborcyjne stanowisko racjami pozareligijnymi wskazując np. na argumenty wywiedzione z biologii (dotyczące początku życia ludzkiego) czy ze sfery wolności kobiety. Drugi dyskutant stara się racjonalnie skrytykować argumenty pierwszego odwołując się np. do niekonkluzywności argumentów biologicznych i ujęcia dziecka/płodu jako autonomicznego organizmu (twierdząc, że nie jest ono/on częścią ciała kobiety). Takiego rodzaju dyskusja może trwać i przynosić wymierne skutki, toczy się bowiem na tym samym poziomie refleksji. Wyobraźmy sobie jednak, że do wspomnianej konwersacji dołącza trzecia osoba, która w sposób nieznoszący sprzeciwu stwierdza, że aborcja jest zła, bo Bóg stworzył człowieka i nie jest w mocy człowieka, lecz Boga, aby dawać i odbierać życie. Takiego rodzaju argument zamknąłby dyskusję, przenosząc ją w zupełnie inny wymiar, w którym dyskutować mogą tylko osoby tej samej wiary. Jak pisze Szahaj: „przedstawiciele wspólnot religijnych mają tendencję, aby uważać religijne źródło swych przekonań za instancję rozstrzygającą wszelkie kontrowersje. Jego [Rorty'ego – A.T.] zdaniem podejście takie trafia jedynie do już przekonanych, aby przekonać sceptyków musi ono ulec zmianie. Argumenty należy formułować w taki sposób, aby o ich mocy rozstrzygały

[950] Por. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, wyd. cyt., s. 171.

rzeczy niezależne od ich religijnego źródła”[951]. Religia ze względu na swój charakter jako przerywacza konwersacji, nie może więc wedle Rorty’ego funkcjonować w przestrzeni publicznej, gdzie – na demokratycznym gruncie – dyskusja musi się toczyć i musi pozostawać otwarta, co niemożliwe jest przy udziale religii[952]. Wyjściem, jakie proponuje amerykański filozof jest prywatyzacja religii, usunięcie jej ze sfery publicznej[953]. Teoria ta, jak powiedzieliśmy, ma charakter normatywny tzn. przyjmuje postać postulatu prywatyzacji religii jako najlepszej możliwości zarazem zachowania religii, jak i pozbawienia jej totalnych roszczeń.

Teoria Rorty’ego może być określona jako teoria sekularyzmu republikańskiego (jak nazywa to Taylor)[954], czyli taka, która opowiada się za całkowitym usunięciem religii ze sfery publicznej, gdzie dominować ma racjonalny dyskurs odłączony od kwestii religii[955]. W koncepcji Rorty’ego w sferze publicznej dominuje ideał solidarności, którego celem nie jest prawda (religijna czy pozareligijna), ale minimalizacja cierpienia[956]. W sferze prywatnej natomiast, gdzie miejsce religii upatruje amerykański filozof, funkcjonuje ideał autokreacji, tzn. realizacji swoich (prywatnych) wyobrażeń na temat szczęścia[957]. Religia, w związku z tym, jest podporządkowana pościgowi za szczęściem, nie ma zaś pełnić roli głosu w dyskusji na temat urządzania społeczeństwa.

Takiego rodzaju ujęcie sekularyzacji można uznać za nieżyczliwe w stosunku do religii oraz w istocie niezgodne z postmetafizycznym sposobem myślenia, którego zwolennikiem jest sam Rorty. Dzieje się tak, ponieważ na gruncie prezentowanej teorii sekularyzacji religia nie jest stawiana na równi z innymi dyskursami sekularnymi, mimo że te również mogą posiadać (i bardzo często posiadają) absolutne roszczenia – tak samo jak religia. Bardziej zgodnym ze stanowiskiem postmetafizycznym normatywnym sposobem ujęcia sekularyzacji jest sekularyzm liberalno-pluralistyczny[958], na gruncie którego religia (szczególnie w swej postmetafizycznej postaci) może istnieć w sferze publicznej (nie jest tylko czymś prywatnym), jednak nie może zostać przyjęta jako oficjalna doktryna państwowa. W tym sensie państwo

---

[951] A. Szahaj, *Wielość, względność, obojętność? O sekularyzacji i roli religii w debacie publicznej*, https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/901/A.%20Szahaj%2C%20Wielość%2C%20względność%2C%20obojętność.pdf?sequence=1 [dostęp 14.03.2024], s. 16.
[952] Por. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, wyd. cyt., s. 171.
[953] Por. R. Rorty, “Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance”, wyd. cyt., s. 89.
[954] Por. Ch. Taylor, J. Maclure, *Secularism and Freedom of Conscience*, wyd. cyt., s. 34.
[955] Jak pisze Mariański: „Sekularyzm w swoich skrajnych formach odmawia religii prawa i zdolności kształtowania spraw publicznych i losu ludzi w przyszłości” – J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, wyd. cyt., s. 134.
[956] Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, wyd. cyt., s. 253.
[957] Por. tamże, s. 13.
[958] Por. Ch. Taylor, J. Maclure, *Secularism and Freedom of Conscience*, wyd. cyt., s. 34.

musi zachować maksymalną neutralność światopoglądową nie tylko wobec religii, ale również (w takim samym stopniu) wobec systemów sekularnych[959]. W sferze regulacji politycznych zatem, religia – zgodnie z normatywnym ujęciem sekularyzacji z perspektywy postmetafizycznej – winna stać się jednym z, a nie jedynym uczestnikiem debaty publicznej, zdając sobie sprawę, że proponowane przez nią uzasadnienia nie są ostateczne ani absolutne oraz że ktoś może mieć inne zdanie, niezgodne z tym, co głosi religia. Przy czym państwo nie może utożsamiać się z żadnym światopoglądem – czy to religijnym czy sekularnym. Tak uregulowana rzeczywistość polityczna zabezpiecza społeczeństwo przed panowaniem tylko jednego dyskursu i – w myśl optyki pluralistycznej – dopuszcza różne możliwości interpretacyjne i zachowuje wobec nich neutralność, dopóki nie czynią one nikomu krzywdy.

Na płaszczyźnie politycznej tak właśnie przedstawia się pogląd postmetafizyczny. Na gruncie ideowym (społecznym) przyjmuje on jednak nieco inną postać, którą można ukazać na przykładzie Sloterdijka idei desuprematyzacji czy cywilizacji religii. Wskazywaliśmy już, że w koncepcji niemieckiego filozofa religia (metafizyczna) traktowana jest jako suprematyzm, czyli teoria zakładająca ostateczne i ujednolicające rozstrzygnięcia oraz będąca uniwersalną wykładnią rzeczywistości. Jako taka religia jest, wedle Sloterdijka, nieuchronnie związana z przemocą. Nie oznacza to jednak, że zasługuje ona na całkowite usunięcie, lecz dostrzegając jej wartość w wielu aspektach postuluje się jej desuprematyzację (czy cywilizację), którą traktujemy tu jako synonim sekularyzacji (w jej postmetafizycznym rozumieniu). Religia niebędąca suprematyzmem staje się religią niezwiązaną z przemocą, religią postmetafizyczną. Cywilizowanie religii polega na tym, że, jak pisze Sloterdijk: „monoteizmy porzucają zelotyzm swoich uniwersalizmów i zmieniają się w niegorliwe religie kultury – co od XVIII wieku obserwuje się w liberalnym judaizmie, od XIX wieku w zdecydowanej większości Kościołów protestanckich, a od II soboru watykańskiego w liberalnych nurtach rzymskokatolickich”[960]. Proces desuprematyzacji jest więc zauważalny, choć religie powoli ulegające cywilizowaniu wciąż należą do mniejszości. W procesie tym Sloterdijk upatruje właściwie jedynej szansy dla religii, o ile chce ona z jednej strony pozostać społecznie istotna, z drugiej zaś zerwać z przemocą.

Niemiecki filozof wskazuje na pewne ideowe, filozoficzne zmiany w rozumieniu religii (czy kwestii, które odnoszą się do religii) jako elementy procesu jej cywilizacji. W pewnym sensie niżej wymienione koncepcje mają charakter rewolucyjny i zarazem proto-postmetafizyczny. Należą do nich przede wszystkim teorie Erazma z Rotterdamu, Spinozy,

[959] Por. tamże, s. 13.
[960] P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 184.

Jamesa, Scholema i Assmanna[961]. Nie chcąc zanadto zagłębiać się w analizę przywołanych koncepcji, wystarczy stwierdzić, że każda z nich, wedle Sloterdijka, wprowadza do myślenia o religii pewne *novum*, które sprawia, że postępuje proces desuprematyzacji. Następujące zmiany wydarzają się jednak nie jak w przypadku Rorty'ego na poziomie rzeczywistości politycznej poprzez prywatyzację religii[962], ale na poziomie ideowym – jako zmiana rozumienia religii i jej funkcji. Zmiana ta wyraża się w dużej mierze poprzez wyjście ku i uznanie wielowartościowości, o czym wspominaliśmy w podrozdziale poświęconym pluralizmowi[963]. Dzięki sekularyzacji/desuprematyzacji/cywilizacji religii, może ona wreszcie zacząć realizować swój „'rdzenny interes': interpretację bycia-w-świecie jako takiego […] zmagania z losem i troskę o rzeczy ostateczne"[964]. Widać tu wyraźnie pozytywny wymiar sekularyzacji jako wyzwalania religii poprzez jej osłabienie i pluralizację. Można zapytać, czy proces desuprematyzacji ma jakąś granicę? W przypadku Vattima ujęcia sekularyzacji punktem dojścia jest chrześcijańska miłość[965] – czy podobnie jest u Sloterdijka? Jak pisze niemiecki filozof: „Cywilizowanie monoteizmów będzie zakończone, gdy ludzie zaczną się wstydzić za pewne wypowiedzi swojego Boga, nieszczęśliwym trafem utrwalone na piśmie, jak za popisy skądinąd bardzo miłego, lecz porywczego dziadunia, którego już od dłuższego czasu nie wypuszcza się między ludzi bez opieki"[966]. Na gruncie filozofii postmetafizycznej funkcję opiekuna Boga-dziadunia w jego piśmiennym przejawie pełni interpretacja, podkreślająca etyczną konieczność metaforycznego rozumienia tekstu świętego.

Normatywne (i umieszczone w obszarze idei) rozumienie sekularyzacji ukazuje więc religię metafizyczną jako przemocową i w związku z tym postuluje jej przemianę, która polega na pluralizacji i osłabieniu religii, pozbawieniu jej statusu suprematyzmu. Takiego rodzaju proces jest możliwy, więcej nawet – już się wydarza. Ponadto wydaje się on niemalże konieczny, aby ocalić znaczenie religii we współczesnym świecie. Nie chodzi jednak o te aspekty religii, które działają konsolidująco na społeczeństwo ani o te, które prowadzą do ujednolicenia ideowego, ale przede wszystkim o jej wymiary: moralny, tradycyjny, kulturotwórczy i – do pewnego stopnia – sensotwórczy.

---

[961] Por. P. Sloterdijk, *W cieniu góry Synaj*, wyd. cyt., s. 89.
[962] W tym miejscu warto wspomnieć, że w pewien sposób Sloterdijk podejmuje zagadnienie prywatyzacji (a właściwie indywidualizacji) religii, odwołując się do kwestii braku wymogu członkostwa w instytucjach religijnych w nowoczesnym świecie – por. tamże, s. 81-83.
[963] P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 157.
[964] P. Sloterdijk, *W cieniu góry Synaj*, wyd. cyt., s. 77.
[965] Por. G. Vattimo, *After Christianity,* wyd. cyt., s. 51.
[966] P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, wyd. cyt., s. 170.

***

Zagadnienie sekularyzacji jest niezwykle rozbudowane, co widać po powyżej zarysowanych kontekstach znaczeniowych zarówno w obszarze socjologii, jak i filozofii. Celem niniejszego fragmentu było ukazanie postmetafizycznego rozumienia sekularyzacji, co staraliśmy się zrobić poprzez zarysowanie dwóch kontekstów postmetafizycznej interpretacji tego procesu: deskryptywno-hermeneutycznego oraz normatywnego. W nawiązaniu do socjologicznego tła problematyki sekularyzacji wyrażonego w pismach Bergera, Casanovy, Starka, Bainbridge'a i innych proces ten z perspektywy postmetafizycznej jawi się jako dwuetapowy, gdzie pierwszy etap oznacza odejście (w różnych aspektach – politycznym, społecznym, ideowym, legislacyjnym itd.) od religii metafizycznej, drugi natomiast ponowne pojawienie się religii w jej postaci postmetafizycznej. Sekularyzacja demitologizując mit religii w pewnym momencie dochodzi do punktu granicznego, w którym sama siebie rozpoznaje jako mit, co zarazem prowadzi do uwolnienia się potencjału religii.

Wedle deskryptywno-hermeneutycznego rozumienia sekularyzacji jest ona faktycznie zachodzącym procesem, który jednak nie ma charakteru jednokierunkowego, prowadzącego do całkowitej ateizacji, ale poprzez pluralizację i osłabianie przyczynia się do ukonstytuowania się religii postmetafizycznej. Takiego rodzaju spojrzenie dobrze obrazują koncepcje Marquarda (gdzie sekularyzacja przyjmuje postać demitologizacji) oraz Vattima, który wyostrza jeszcze tezę sekularyzacyjną, twierdząc nie tylko, że jest to proces pozytywny wobec religii, ale że to właśnie religia jest jego źródłem, tzn. że w akcie *kenosis* Bóg ukazuje znaczenie chrześcijaństwa jako sekularyzującego (sekularyzacja jest więc niejako tożsama z historią zbawienia). Sekularyzacja nie jest więc zanikiem, lecz transformacją religii (teza ta zdaje się mieć potwierdzenie również w dzisiejszej socjologii). Na podstawie opisu przemian zachodzących w świecie oraz konkretnej optyki ideowej można wysnuć pożądane drogi, którymi winna kroczyć religia w przyszłości. Tak też dochodzimy do normatywnego wymiaru sekularyzacji, na jaki wskazuje myśl postmetafizyczna.

Ukazaliśmy ów wymiar poprzez koncepcje Rorty'ego (na gruncie politycznym) i Sloterdijka (na gruncie ideowym i społecznym). Amerykański filozof jest zwolennikiem całkowitej prywatyzacji religii, wykluczenia jej z publicznego dyskursu, co jednak wydaje się niezgodne z duchem filozofii postmetafizycznej. Bliższa jej jest koncepcja sekularyzmu liberalno-pluralistycznego, rozwijana przez Taylora, głosząca neutralność państwa wobec systemów światopoglądowych (w tym także religii) i zarazem możliwość funkcjonowania religii w przestrzeni publicznej. Przy czym nie powinna ona (metafizycznie) rościć sobie prawa

do absolutności i ostateczności, ale zabierać głos jako jedna z wielu. Na osłabienie religii i zarazem pluralizację zwraca uwagę również Sloterdijk, który normatywnie postuluje cywilizowanie (czy desuprematyzację) religii, co oznacza pozbawienie jej mocnego charakteru i sprawienie, że będzie mogła ona (jako postmetafizyczna) funkcjonować w dzisiejszej rzeczywistości. Religia musi przejść proces sekularyzacji przede wszystkim jednak po to – i to wydaje się zauważać zdecydowana większość filozofów postmetafizycznych – aby móc odrzucić przemoc i stać się prawdziwie religią miłości. Podsumowując, religia postmetafizyczna jest religią zsekularyzowaną (uznającą siebie jako jedną z wielu i pozbawioną przemocy) oraz sekularyzującą (osłabiającą i demitologizującą siebie samą).

3.5. Śmierć Boga

Jedna z najbardziej współcześnie nośnych i zarazem pojemnych znaczeniowo kategorii w ramach filozofii religii to kategoria śmierci Boga. Samo zawołanie „Bóg umarł!" pojawia się w pismach Nietzschego z drugiej połowy XIX wieku[967], lecz to dopiero po obu wojnach światowych, w drugiej połowie wieku XX, zyskało ono właściwą sobie doniosłość. Wtedy to bowiem powstała – wywodząca się m.in. z rozczarowania Bogiem po doświadczeniu obozu koncentracyjnego – teotanatologia, reprezentowana przez takich myślicieli jak: Vahanian, Altizer, van Buren czy Rubenstein[968]. Równolegle znaczenie śmierci Boga jest jednak również eksplorowane przez filozofów patrzących z nieco innej perspektywy, takich jak Heidegger. Nawiązując do nich, refleksję nad śmiercią Boga podejmują myśliciele postmetafizyczni.

W zależności od tradycji, do jakiej się odwołamy śmierć Boga może oznaczać m.in.: 1) tezę ateistyczną, że Boga (już) nie ma; 2) tezę nawiązującą do żydowskiej tradycji cimcum o wycofaniu się Boga ze świata; 3) diagnozę stanu kultury, w której panuje sakralna (czy numinotyczna) ślepota, zatracony został *sensus divinitatis*, a współczesny człowiek nie jest w stanie z własnej winy odczuć obecności Boga; 4) tezę, że sekularyzacja doprowadziła do tego, że nikt na poważnie (biorąc pod uwagę zdobycze nauki) nie może już wierzyć w Boga. Można więc mówić o śmierci Boga jako o pewnej metaforze stanu współczesnej kultury albo przynajmniej w odniesieniu do współczesnej rzeczywistości. Innymi słowy: gdy ktoś mówi, że

[967] Por. np. F. Nietzsche, *Wiedza radosna,* tłum. L. Staff, Jakób Mortkowicz, Warszawa 1906, sekcje: 108, 125, 343; F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra: książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Jakób Mortkowicz, Warszawa 1908, przedmowa sekcja 2.

[968] Por. np. G. Vahanian, *The Death of God*, George Braziller, New York 1961; T. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Westminster Press, Philadelphia 1966; P. van Buren, *The Secular meaning of the Gospel*, Pelican, London 1968; R. Rubinstein, *After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism*, John Hopkins University Press, Baltimore 1992.

Bóg umarł i ma na myśli którykolwiek z wyżej wskazanych sensów tej wypowiedzi, to odnosi on ją do kulturowej rzeczywistości współczesnej.

Nie jest to jednak jedyna możliwość. Śmierć Boga jest przecież także pewnym wydarzeniem z przeszłości, którego realność uznaje wielu ludzi i którego dziejowy wpływ na kształtowanie się myśli jest niezaprzeczalny. Chodzi oczywiście o śmierć Jezusa na krzyżu. Do niej nie odnosi się żadna z wyżej wskazanych możliwości rozumienia. Myśl postmetafizyczna natomiast stara się pojąć śmierć Boga również w kontekście ukrzyżowania i pokazać, jak tendencje zapoczątkowane przez to wydarzenie oddziałują współcześnie. Celem niniejszego fragmentu jest więc ukazanie postmetafizycznej interpretacji śmierci Boga oraz religii postmetafizycznej jako religii po śmierci Boga, jako religii (w pewnym sensie) ateistycznej.

Możemy mówić o dwóch wydarzeniach o charakterze konstytutywnym dla postmetafizycznej wizji chrześcijaństwa. Pierwszym jest akt bożej inkarnacji, *kenosis*, poprzez który Bóg osłabia się i ukazuje kierunek przemian religijności i rozumienia Boga[969]. Jak twierdziliśmy we fragmencie poświęconym sekularyzacji, *kenosis* zapoczątkowuje proces sekularyzacji rozumianej jako „odmetafizycznianie" i wydobywanie sensu religii. Filozofowie, tacy jak Vattimo „ukazują jak kenotyczny moment 'nicości' czy 'pustości' spoczywa w centrum postmetafizyczynej wiary, choć żaden z nich nie uważa tego za ostatnie słowo"[970]. W podobny sposób *kenosis* jest również w pewnym sensie pierwszą (metaforyczną) śmiercią Boga oznaczającą symboliczny początek końca istnienia obrazu Boga metafizycznego jako wszechmocnego i absolutnie transcendentnego[971]. Jak pisze Žižek: „pojawienie się Chrystusa faktycznie reprezentuje śmierć Boga"[972]. Drugim wydarzeniem istotnym z perspektywy filozofii postmetafizycznej jest zaś wspomniana śmierć Jezusa na krzyżu, która stanowi już nie metaforyczną, ale faktyczną śmierć i koniec końca obrazu Boga jako Boga metafizyki[973].

---

[969] Przemiany kierują się w stronę etyki – Por. D. Fulvi, *Kenosis and nature: critical notes on Vattimo's and Bubbio's notion of kenotic sacrifice*, w: "Comparative and Continental Philosophy" nr 1, 2022, s. 59.

[970] R. Kearney, *Anatheism*, wyd. cyt., s. 134.

[971] Można by rozszerzyć rozważania o *kenosis* o dodatkowy heglowski kontekst, w którym wcielenie, pewnego rodzaju wyrzeczenie się siebie jest etapem na drodze Boga do pełni realizacji siebie. Zainteresowanych takim ujęciem odsyłamy np. do pracy Wójcika, który pisze, że „Bóg, żeby stać się sobą, musi wyobcować się od siebie" – B. Wójcik, *Koniec religii, śmierć Boga i przygodna wspólnota: Hegel, Malabou, Žižek*, w: „Praktyka Teoretyczna" nr 2, 2018, s. 68.

[972] S. Žižek, *O wierze*, wyd. cyt., s. 222. Žižek zwraca również uwagę na sytuacje wielu ludzi współczesnych, którzy boją się słów „uczynił go człowiekiem" i nie chcą zerwać z obrazem transcendentnego Boga Mocy i przyjąć Jezusa-przyjaciela. Takich ludzi moglibyśmy określić z perspektywy niniejszej pracy jako pozostających wciąż na gruncie myślenia metafizycznego, które Žižek postuluje przekroczyć – por. S. Žižek, „The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity", w: *Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*, S. Žižek, J. Milbank (red.), The MIT Press, Cambridge 2009, s. 24.

[973] Myśląc o przejściu od metafizycznego do postmetafizycznego obrazu Boga nasuwają się słowa Mistrza Eckharta „proszę więc Boga, żeby mnie uwolnił od Boga" – Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie.* Tom 2, tłum. W. Szymona, W Drodze, Poznań 2020, s. 170. Formuła ta nabiera innego niż zakładał Eckhart, lecz niemniej istotnego znaczenia, gdy Bogiem od którego mamy się uwolnić jest Bóg metafizyki.

Ukrzyżowanie jest przypieczętowaniem i potwierdzeniem procesu samoosłabiania się Boga, jego rezygnacji z metafizyczności.

Śmierć krzyżowa (wraz ze Zmartwychwstaniem) jest uznawana za sedno chrześcijaństwa. Wydarzenie to niesie za sobą całe przesłanie Nowego Testamentu i nauczania Jezusa. Istnieje wiele możliwości ujmowania sensu jego śmierci na krzyżu. Aby właściwie wydobyć rozumienie postmetafizyczne, należy ukazać choć część z nich.

Po pierwsze możemy mówić o: 1) klasycznej (czy transakcyjnej, ekonomicznej) interpretacji, która zakłada, że ofiara Jezusa jest okupem za grzechy ludzkości składanym Bogu. Jezus, z tej perspektywy, widziany jest jako przedstawiciel ludzkości, w którego mocy (ze względu na jego boską naturę) jest położyć kres gniewowi Boga wobec ludzkości (która odrzuciła jego miłość pogrążając się w grzechu). Bóg ukazywany jest tu – jak pokazują krytycy – jako mściwy, bezwzględny, silny i wszechmocny oraz – ze strony ortodoksji – jako ten, który domaga się najwyższej ofiary (okupu), która pozwoli mu na okazanie miłosierdzia[974]. Ta interpretacja wydaje się dominującą w przekazie kościelnym i zarazem najbardziej ugruntowaną w świadomości wiernych[975]. Wprowadziwszy pewną modyfikację do tej interpretacji można sformułować inną: 2) fatalistyczną interpretację, wedle której okupu domaga się nie Bóg, ale po grecku rozumiany los czy fatum albo inaczej: moralny ład wszechświata. Interpretacja ta zakłada, że Bóg nie jest wszechmocny a świat, który stworzył nie zachowuje równowagi w kontekście (kosmicznej) sprawiedliwości. Jezus jawi się tu więc jako ten, który może przywrócić równowagę w świecie, poprzez odkupienie ludzkich grzechów[976]. Trzecią interpretację zakładającą rolę śmierci Jezusa jako okupu nazwać można: 3) gnostyczną interpretacją. Na jej gruncie istnieją dwie niezależne siły – dobra (Bóg) i zła

---

[974] Por. *KKK*, rozdział II, 606-623; a także: Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, URL = https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html [dostęp 4.07.2024r.]; Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, URL = https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html [dostęp 4.07.2024r.]; wydaje się, że taką interpretację wspiera również Swinburne, wskazując na zadośćuczynienie za grzechy ludzkości, które przynosi Jezus – por. R. Swinburne, *Czy Jezus był Bogiem?*, tłum. M. Wiertlewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2014, s. 92.

[975] Na marginesie można dodać, że interpretacja ta, która dominuje w Kościele, widziana jest przez Tomasza Polaka jako „racjonalizacja" śmierci Jezusa-człowieka dokonana przez zogniskowaną wokół niego wspólnotę. Motywacją uczynienia umierającego Jezusa Bogiem, który przez swoją śmierć zbawia grzechy ludzkości była „[…] potrzeba poradzenia sobie przez krąg najbliższych Jezusa z jednej strony z poczuciem klęski oczekiwań związanych z (mesjańskim) wystąpieniem Jezusa, z drugie z poczuciem osobistej winy tych, którzy zawiedli go w momencie jego pojmania, skazania i gwałtownej śmierci. […] Środkiem do uporania się z tym problemem okazało się przekonanie, że śmierć Jezusa można rozumieć inaczej niż jako 'słuszną klęskę bluźniercy' – a mianowicie, że Bóg wbrew ludziom, którzy Jezusa skazali, uznał go za sprawiedliwego i dlatego nie można go już znaleźć pośród umarłych" – T. Polak, System kościelny, czyli przewagi Pana K., wyd. cyt., s. 64.

[976] Od razu nasuwają się tu skojarzenia z *Gwiezdnymi Wojnami* i postacią Dartha Vadera (Anakina Skywalkera), który niczym Jezus narodził się z dziewicy i którego przeznaczeniem było przywrócenie równowagi mocy – por. J. D. Caputo, *On Religion*, wyd. cyt., s. 78.

(Szatan). To, co ziemskie i ludzkie należy do tej drugiej. Bóg więc (jako niewszechmocny), chcąc niejako odzyskać człowieka dla siebie wybawiając go spod władzy diabła, musi zapłacić mu okup. Jezus jest więc traktowany jako jedyna ofiara, która jest wartościowa na tyle, aby zaspokoić wymogi szatana[977]. Wszystkie trzy interpretacje zakładają po pierwsze to, że rolą śmierci Jezusa jest *odkupienie* człowieka (raz wpłacane na konto bankowe Boga, raz losu, raz szatana) oraz, że ukrzyżowanie jest konieczne w tym sensie, że bez niego człowieka czekałoby potępienie albo, że nie było innej możliwości, aby spełnić założony cel (wybawić człowieka)[978].

Można jednak spoglądać na wydarzenie śmierci Jezusa w nieco inny, bardziej złożony interpretacyjnie sposób, gdzie jego ofiara nie jest traktowana jako konieczna i niezbędna, choć posiada niezwykłe skutki i jest wybranym przez Boga sposobem na osiągnięcie pewnych celów (choć mogłyby one potencjalnie zostać zrealizowane również inaczej) – przy czym cele te niekoniecznie są zgodne z wyszczególnionym powyżej wybawieniem człowieka. Dlatego więc trzy pierwsze interpretacje razem można opatrzeć nazwą eschatologicznych (lub ekonomicznych). Przechodząc do kolejnych: 4) psychologiczna interpretacja głosi, że ofiara Jezusa jest środkiem do zwiększenia poczucia ludzkiej zależności od Boga[979]. Jeśli Bóg ofiaruje swojego własnego syna (to, co ma najcenniejszego) za nas, to zaciągamy u niego niespłacalny dług i mamy poczucie przymusu służby Bogu. Jezus jest więc narzędziem do umocnienia pozycji Boga wśród rodzaju ludzkiego. Bóg natomiast widziany jest jako rządny władzy manipulator. Podobnie 5) konwersyjna interpretacja ukazuje ofiarę Jezusa jako środek do nawrócenia ludzi, do wzbudzenia w ludziach miłości do Boga. Tu również Jezus traktowany jest przedmiotowo jako narzędzie zaspokojenia rządzy narcystycznego Boga, który za wszelką cenę chce być kochanym. Następnie: 6) pątnicza interpretacja przypisuje śmierci Jezusa sens pokuty Boga za jego grzechy wobec ludzkości. Jezus jako fizyczna postać Boga może prawdziwie odpokutować za własne przewinienia. W Bogu podkreślana jest tu jego refleksyjna natura, świadomość winy i chęć odpokutowania. Ofiara Jezusa jest z tej perspektywy potrzebna nie ludziom (do zbawienia), ale samemu Bogu. Ma więc niejako charakter autoeschatologiczny[980]. Można jednak winę Boga potraktować również nieco inaczej. Zgodnie

---

[977] Por. P. Sloterdijk, *After God*, wyd. cyt., s. 51. Warto wspomnieć, że u Anzelma napotykamy pewnego rodzaju syntezę pierwszego i trzeciego rozumienia sensu śmierci krzyżowej, gdy pisze, że Bóg „odkupił nas od grzechów i od swojego gniewu i od piekła i [wykupił nas] spod władzy diabła [..]" – S. Bafia, *„Dlaczego Bóg człowiekiem?" Anzelma z Canterbury*, w: „Forum Teologiczne" nr 5, 2004, s. 158.

[978] Można by dodać jeszcze jedną interpretację, która wpisuje się w model ekonomiczny. Caputo zwraca uwagę, że Jezus umiera jako odkupiciel nie dlatego, że Bóg się tego domaga, ale dlatego, że ludzie (świat) myślą w sposób ekonomiczny. Należy dodać, że choć Caputo odwołuje się do takiej interpretacji, to czyni to krytycznie i nie przyjmuje tego rozumienia ofiary Jezusa jako własnego – por. J. D. Cpauto, *Weakness of God*, wyd. cyt., s. 233.

[979] Przy czym poczucie zależności, o którym mowa rozumiane jest raczej w duchu Otto niż Schleiermachera – por. R. Otto, *Świętość*, wyd. cyt., s. 36.

[980] Por. I. Ziemiński, *Bóg pokutujący: o zbędności teodycei*, w: „Analiza i Egzystencja" nr 43, 2018, s. 29.

z 7) eskapistyczną interpretacją śmierć Jezusa na krzyżu jest w istocie tchórzliwym samobójstwem wynikającym z niemożliwości utrzymania ciężaru winy, w jaką wplątany jest cechujący się słabą konstytucją psychiczną Jezus. Bóg jawi się więc jako nieczuły tyran, który umieszcza swojego syna w psychologicznie nieznośnej sytuacji poświęcając wiele istnień, aby on mógł zaistnieć (chodzi np. o rzeź niewiniątek, która sprowokowana jest wiadomością o nadejściu Mesjasza, a z której zarazem Jezus uchodzi cało). Ofiara Jezusa nie jest więc konieczna i ujawnia się jako ucieczka od ciężaru winy, jaka na nim spoczywa[981].

Powyżej opisane cztery interpretacje (4-7) łączy psychologizująca perspektywa, z której analizowana jest ofiara Jezusa. Z tego punktu widzenia jej sens eschatologiczny jest osłabiony i jawi się raczej jako psychologiczny środek do zwiększenia przywiązania ludzi do Boga lub pokazuje samoumartwienie się Boga – stawiające go w bardziej negatywnym (w przypadku interpretacji eskapistycznej) lub pozytywnym świetle (w przypadku interpretacji pątniczej).

Można jednak zwrócić uwagę na jeszcze inne możliwości rozumienia ofiary Jezusa, skupiające się na zmianach, które ona wprowadza. I tak wedle 8) komunijnej interpretacji ofiara Jezusa jest niezbędna do otwarcia możliwości połączenia się (komunii) Boga z ludzkością w Duchu Świętym. Jezus jako pośrednik między Bogiem i ludźmi musi umrzeć, kiedy Bóg chce złączyć się z ludzkością. Ofiara Jezusa jest konsekwencją boskiego pragnienia komunii ze swoimi stworzeniami. Następnie: 9) uniwersalistyczna (inkluzywna) interpretacja głosi, że śmierć Jezusa na krzyżu jest rozszerzeniem religii z żydów na całą ludzkość. Jezus jako reprezentant wszystkich ludzi (nie tylko żydów) umiera za wszystkich ludzi tym samym czyniąc religię maksymalnie inkluzywną, uniwersalną. Bóg chce, zgodnie z tą interpretacją, rozszerzyć swoją jurysdykcję, obszar swojego oddziaływania. Można również ukazać, tak jak 10) otwierająca-dobro interpretacja, że ofiara Jezusa nie kładzie kresu złu, ale otwiera możliwość dobra. Jezus jest więc ukazany jako dostarczyciel nowej moralności, skupionej na dobru. Bóg zmienia punkt ciężkości religii z powstrzymania się od zła na czynienie dobra. W tym sensie zwiększa wymagania, które stawia ludziom. Ofiara Jezusa wydaje się konieczna, aby ujawnić nową drogę rozumienia celu wierzących, jakim jest czynienie dobra[982]. Bardzo istotna jest 11) moralna interpretacja, wedle której śmierć Jezusa jest kulminacją i afirmacją objawienia nowego moralnego wzorca, którym jest sam Jezus. Ze względu na jego ludzką naturę, może on (w przeciwieństwie do transcendentnego Boga) stanowić wzór do naśladowania dla wszystkich ludzi. Bóg natomiast ukazywany jest jako ten, który dostosowuje swoje objawienie do możliwości poznawczych ludzi na danym etapie dziejów. Wraz z

[981] Por. A. Camus, *Upadek*, tłum. J. Guze, W.A.B., Warszawa 2014, s. 52.
[982] Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt., s. 109.

„postępem" Bóg ukazuje nowe, coraz bardziej zaawansowane moralnie postawy, które ludzkość ma naśladować. Ofiara Jezusa jest więc logiczną konsekwencją objawienia nowej moralności[983].

W powyższych czterech interpretacjach (8-11) podkreślany jest transformujący aspekt ofiary Jezusa, tzn. zwraca się uwagę na zasadnicze zmiany, jakie wprowadza lub doprowadza do końca śmierć krzyżowa. Albo chodzi więc o transformację rozumianą jako otwarcie możliwości połączenia się Boga z ludźmi, albo jako poszerzenie strefy oddziaływania religii, albo jako zmianę wymogów moralnych w stosunku do wiernych, albo wreszcie jako ustanowienie nowej moralności i nowego moralnego wzorca. Zgodnie z tym cztery powyższe interpretacje możemy opatrzeć nazwą transformujących.

Na koniec dochodzimy do trzech interpretacji postmetafizycznych. Pierwsza, wywodząca się z myśli Girarda 12) ofiarnicza interpretacja wskazuje na wyjątkowość ofiary Jezusa w kontekście wszystkich innych ofiar religijnych. Zgodnie z prezentowanym ujęciem ofiara Jezusa zrywa z logiką kręgu przemocy i zemsty oraz z logiką schematu kozła ofiarnego. Jezus jako niewinna ofiara jest moralnym rewolucjonistą, który wprost ukazuje przemocowy rdzeń religii ufundowanych na akcie masowej zbrodni na ofierze, której przypisywana jest mityczna wina. Jezus demaskuje ów mechanizm będąc całkowicie niewinnym. Zamiast propagować moralność spod znaku „oko za oko", proponuje nastawienie drugiego policzka. Jego śmierć jest więc potwierdzeniem jego nauk i zarazem zerwaniem z mechanizmem ofiary, z przemocowym, naturalnym *sacrum*[984]. Druga postmetafizyczna 13) redundantna interpretacja, zaczerpnięta z filozofii Žižka, ukazuje ofiarę Jezusa jako coś paradoksalnie zbędnego, pewien nadmiar i manifestację bożej miłości do ludzkości[985]. Zgodnie z tym ujęciem Jezus i Bóg ukazywani są jako wszech-kochający, a śmierć Jezusa jest bezcelowym samopoświęceniem się z nadmiaru miłości[986]. Trzecia wreszcie 14) słaba interpretacja, związana z koncepcją Vattima, głosi, że śmierć Jezusa ukazuje słaby (postmetafizyczny) rys chrześcijaństwa[987]. Jezus prezentowany jest jako słaby, postmetafizyczny Bóg, który wyrzeka się sam siebie dla ludzkości i staje się jej przyjacielem a nie panem. Na krzyżu umiera Bóg

[983] Por. tamże, s. 86; G. E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, wyd. cyt., s. 545.
[984] Por. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, wyd. cyt., s. 158. Do pewnego stopnia podobnie można interpretować „ofiarę z ofiary", zerwanie z mechanizmem ofiarniczym, który w nawiązaniu do Nancy i Derridy opisuje de Vries – por. H. De Vries, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2002, s. 205.
[985] Por. S. Žižek, *O wierze*, wyd. cyt., s. 35.
[986] Może nasunąć się nawiązanie do Plotyńskiej hierarchii bytów i ontogonii, w której eksplodujący (czy emanujący) z Boga nadmiar bytu skutkuje powstaniem innych bytów.
[987] W podobnym duchu śmierć Boga interpretuje Kearney – por. R. Kearney, *Anatheism*, wyd. cyt., s. 54.

metafizyki, a zmartwychwstaje Bóg postmetafizyczny. Ofiara Jezusa wyraża więc, zgodnie z tym ujęciem, postmetafizyczną „istotę" religii[988].

Powyżej zarysowane 14 dróg rozumienia śmierci Jezusa na krzyżu podzielone zostały na cztery szersze kategorie interpretacyjne: eschatologiczne, psychologiczne, transformujące, postmetafizyczne. Poszczególne sposoby rozumienia wchodzą (lub mogą wchodzić) ze sobą w relacje, które nie zawsze kończyć się będą wzajemnym wykluczaniem. Największe napięcia znajdują się między interpretacjami eschatologicznymi oraz niektórymi interpretacjami psychologicznymi. Wydaje się jednak, że np. wszystkie trzy interpretacje postmetafizyczne mogą być komplementarne. Nie jest więc tak, że musimy wybrać jakąś jedną konkretną drogę rozumienia śmierci Jezusa na krzyżu, ale możemy potraktować powyższe propozycje jako dopełniające się wzajemnie i otwierające nowe pola interpretacyjne – przynajmniej w kontekście ostatnich trzech. Powyżej nakreślone interpretacje w oczywisty sposób nie wyczerpują potencjału hermeneutycznego wydarzenia śmierci Boga na krzyżu. Pokazują jednak niektóre główne możliwości rozumienia. Szczególnie interesujące z przyjętej tu perspektywy są interpretacje postmetafizyczne, które wymagają głębszej refleksji.

Ukazując zagadnienie sekularyzacji na gruncie filozofii Vattima, wspominaliśmy już skrótowo o głównych założeniach teorii Girarda. Twierdzi on, że wszystkie religie (a nawet całe cywilizacje) ufundowane są na akcie kolektywnego mordu dokonywanego na mitycznej ofierze, koźle ofiarnym[989]. Za sformułowaniem „mityczna" nie kryje się jednak teza, że ofiary nie było i cały mord jest jedynie metaforą. Przeciwnie, ofiara jest mityczna dlatego, że nadawany jest jej specjalny (mityczny właśnie) status, tzn. przypisuje się jej pewne cechy, przede wszystkim bycie winną, podczas gdy w istocie winna ona nie jest, jest kozłem ofiarnym. Francuski myśliciel pokazuje liczne przykłady takiego rodzaju aktów założycielskich zarówno na gruncie religijnym, jak i świeckim. Do tych drugich należy np. śmierć Romulusa, która doprowadza do mitycznego ufundowania Rzymu[990]. Mamy tu do czynienia z ofiarą świecką i świecką cywilizacją, która rodzi się na truchle zamordowanego. Do aktów fundujących religię natomiast zaliczyć można wydarzenia związane z religiami politeistycznymi, z ich mitologią. Wystarczy powołać się na dwa przykłady opisywane przez Girarda, a mianowicie na przykład Baldra (czy Baldura) z mitologii nordyckiej oraz Zeusa z mitologii greckiej. Pierwszy był bogiem, umiłowanym synem Odyna, który umarł – wedle przekazu mitologicznego –

[988] Por. R. Rorty, G. Vattimo, *The Future of Religion*, wyd. cyt., s. 54.
[989] Pod względem ideowym źródło teorii kozła ofiarnego stanowi inna koncepcja Girarda, skupiona wokół pojęcia *mimesis* – por. R. Girard, *Sacrum i przemoc*, wyd. cyt.; por. także: A. Romejko, *Rene Girarda teoria mimetyczna. Między religią a polityką*, w: „Chrześcijaństwo. Świat. Polityka" nr 23, 2019, s. 136.
[990] Por. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, wyd. cyt., s. 93.

zamordowany za sprawą podstępnego Lokiego, choć – jak wskazuje Girard – pierwotnie mord na Baldrze był mordem kolektywnym, a nie indywidualnym[991]. Zeus zaś, również bóg, syn Kronosa, zamordowany (w micie) nie zostaje, ale – zdaniem Girarda – wiele wskazuje na to, że pierwotnie miał miejsce akt kolektywnego mordu na Zeusie, co sugeruje obecność i zachowanie wojowników Kuretów zebranych wokół boga[992].

Girard analizuje jeszcze wiele innych przykładów mitów założycielskich i dochodzi do wniosku, że są one zafałszowane, zmienione względem tego, co zawierały pierwotnie, choć zarazem wciąż zawierające ślady ich właściwego sensu. Ofiara kolektywnej zbrodni jest sakralizowana[993], a sama zbrodnia wraz z upływem czasu zostaje zakryta. Jak pisze francuski myśliciel: „ewolucją mitologii kieruje wola zatarcia przedstawień przemocy. […] W pierwszym stadium odgrywa rolę wyłącznie przemoc kolektywna; za każdym razem, kiedy znika, w jej miejsce – jak widzieliśmy – zostaje podstawiona przemoc indywidualna. Może pojawić się jeszcze kolejne stadium, szczególnie w greckim i rzymskim świecie, a polega ono na odjęciu także przemocy indywidualnej; teraz już wszystkie formy przemocy zdają się być w mitologii nie do zniesienia”[994]. Innymi słowy: wraz z postępem czasu i rozwojem[995] kultury oraz religijności ich pierwotny krwawy fundament zostaje przykryty, coraz bardziej zmitologizowany[996]. Odchodząc już nieco od Girarda można stwierdzić, że jest to wynik pewnego rodzaju dziejowego wstydu prześladowców, morderców, którzy krok po kroku coraz głębiej ukrywają początki swojego istnienia. Tak czy inaczej, historie fundujące największe kultury i religie świata są opisem straszliwej przemocy, która później przybiera bardziej „cywilizowane” postaci w sposób, jaki powyżej opisaliśmy[997].

Schemat ofiary w akcie założycielskim, możemy zastosować również do śmierci Boga religii monoteistycznej, a mianowicie do ukrzyżowania Jezusa. Pozornie może wydawać się, że wydarzenie to nie odbiega od pozostałych mordów fundujących. Mamy bowiem kozła ofiarnego – Jezusa, który nie zawinił, ale wina jest mu przypisywana przez jego prześladowców. Dalej – Jezus jako ofiara jest sakralizowana (uznawana za Boga), a na akcie

---

[991] Por. tamże, s. 73.
[992] Por. tamże, s. 75.
[993] Por. A. Romejko, *Teoria mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii Rene Girarda*, wyd. cyt., s. 61.
[994] R. Girard, *Kozioł ofiarny*, wyd. cyt., s. 80.
[995] Przez rozwój rozumiemy w tym kontekście zwiększenie się stopnia skomplikowania idei oraz świadomości moralnej.
[996] Woroniecka w ciekawy sposób ukazuje zastosowanie Foucaulta teorii praktyk dyscyplinarnych do wyjaśnienia zaniku kolektywnej przemocy, o którym pisze Girard – por. G. Woroniecka, *Kozioł ofiarny Rene Girarda w perspektywie poststrukturalnej*, w: „Kultura Współczesna. Teoria-interpretacje-krytyka” nr 1-2, 2002, s. 45-47.
[997] O przemocy w myśli Girarda pisze szerzej Kociuba – por. M. T. Kociuba, *Przemoc według Rene Girarda. Struktura teorii i konteksty recepcji*, w: „Ethos” nr 2, 2014.

jego śmierci ufundowana zostaje religia – chrześcijaństwo. Jak jednak wskazuje Girard – a i inni wydają się podzielać jego zdanie – wydarzenie śmierci Boga w chrześcijaństwie ma wyjątkowy charakter. Działa ono bowiem rewolucyjnie, demitologizuje zastany schemat ofiarniczy i zrywa z przemocą. Na poparcie tej tezy przywoływanych jest kilka argumentów. Przede wszystkim w kontekście wydarzenia ukrzyżowania kolektywny mord nie jest ukrywany, jest natomiast ewidentny i wyrażony *explicite*. Jezus jest zabijany przez całą społeczność, która krzyczy do Piłata „ukrzyżuj go!"[998], a później podąża za nim na górę i przypatruje się jego męce. W zabójstwo Jezusa zaangażowani są także żołnierze rzymscy, którzy torturują go zarówno w pretorium, jak i po przybiciu do krzyża, następnie zaś upewniają się o jego śmierci raniąc go włócznią w bok. Widać więc wyraźnie, że odpowiedzialność za zabójstwo Jezusa ponosi częściowo wielu ludzi, nie zaś wyszczególniona jednostka. Innymi słowy ukrzyżowanie jest przykładem wyrażonego *explicite* kolektywnego mordu[999].

Drugi argument wiąże się ze statusem Jezusa jako potencjalnego winowajcy. Żydzi doprowadzają do skazania Jezusa, mimo że Piłat – w tym wypadku sędzia, do którego *de iure* należy decyzja o winie bądź niewinności oskarżonego – nie znajduje w nim żadnej winy[1000]. Jest więc wprost powiedziane, że Jezus jest ofiarą niewinną i formułowane wobec niego zarzuty nie są w mocy[1001]. Jego charakter jako niewinnego kozła ofiarnego jest więc niczym nieprzysłonięty[1002]. Pomimo tego, że do pewnego stopnia oskarżyciele Jezusa doprowadzają do założonych przez nich skutków tzn. do śmierci Jezusa, to jednak nie są w stanie kreować narracji o znaczeniu tego wydarzenia. Sens ukrzyżowania jest poza ich wpływem[1003]. W tym sensie Biblia stanowi wyjątkowy tekst o prześladowaniach nie dlatego, że nie zawiera opisu mordu, bo zawiera, ale dlatego, że pisana jest z perspektywy ofiary, a nie prześladowców. Pierwszy raz to nie pozornie zwycięska strona opowiada, ale strona przegrana[1004].

---

[998] J 19: 15

[999] Należy jednak dodać, że kwestia, kto zabił Jezusa nie jest oczywista. Społeczność żydowska jako taka podburzana była przez klasę kapłanów, a więc być może to ich należałoby winić. Z drugiej strony przekaz ewangeliczny, jak widzieliśmy, jasno stawia jako winowajców właśnie żydów krzyczących „Ukrzyżuj Go!". Co istotne jednak, janowa ewangelia jest wyraźnie antysemicka i być może zrzuca na społeczność żydowską winę za śmierć Jezusa, podczas gdy w istocie winowajcą był ktoś inny – por. A. Kuśmirek, *Żydzi w Ewangelii Jana*, w: „Studia Philosophica Wratislaviensia" nr 2, 1992, ss. 121-135. Również Piłat, mimo wielu zabiegów znoszących jego odpowiedzialność, wyraża przecież ostatecznie zgodę na ukrzyżowanie Jezusa i wydaje go żołnierzom, a więc można przypisywać mu udział w jego śmierci. Niemniej sama teza Girarda, że mord na Jezusie jest mordem kolektywnym wydaje się w dużej mierze uzasadniona.

[1000] J 19: 4.

[1001] Agamben zwraca uwagę na bezprawność procesu Jezusa w świetle prawa rzymskiego i na Piłata wzbranianie się przed wydaniem wyroku – por. G. Agamben, Piłat i Jezus, wyd. cyt., s. 36, 55. Prawnej analizę procesu Jezusa podejmuje się także Święcicka – por. P. Święcicka, *Proces Jezusa z Nazaretu w świetle prawa Rzymskiego. Studium prawno-historyczne*, Warszawa 2012.

[1002] Por. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, wyd. cyt., s. 114.

[1003] Por. tamże, s. 113.

[1004] Por. B. Strączek, *Podstawowe pojęcia i filozoficzne inspiracje antropologii Rene Girarda*, wyd. cyt., s. 93.

Po trzecie ofiara Jezusa jest wyróżniona na tle innych przykładów aktów założycielskiej kolektywnej przemocy, ponieważ jest ofiarą – jak mówi Girard – nieporównywalną. „Ofiara ta jest nieporównywalna w tym sensie, że ani przez moment nie poddaje się prześladowczej perspektywie ani w sensie pozytywnym, szczerze aprobując punkt widzenia oprawców, ani w sensie negatywnym, przybierając wobec nich postawę mściciela, postawę, która jest tylko i wyłącznie odbiciem pierwszego prześladowczego przedstawienia, jego mimetycznym powtórzeniem. I to właśnie jest konieczne, konieczna jest ta bezwzględna nieobecność pozytywnego lub też negatywnego współuczestnictwa w przemocy, aby stało się możliwe pełne ujawnienie systemu jej przedstawień, systemu wszelkich przedstawień, z wyłączeniem samych Ewangelii”[1005]. Śmierć Jezusa ma więc charakter demitologizujący mechanizm kozła ofiarnego. W istocie, w tym wypadku nie ma sensu mówić o „koźle ofiarnym”, dlatego proponowane jest lepsze sformułowanie: „baranek boży”. Jezus poprzez wydarzenie ukrzyżowania ukazuje rewolucyjną zmianę perspektywy, wyłamującą się logice kręgu przemocy pozostałych religii. Taki sens śmierci Boga – jak wskazuje Girard – nie został wydobyty przez długi czas ze względu na siłę oddziaływania schematu kozła ofiarnego. Analizując wydarzenie ukrzyżowania zwracano uwagę na inne, bardziej „prymitywne” czy podstawowe znaczenia śmierci Boga, takie jak choćby ukazane rozumienie eschatologiczne, które porusza się wciąż w ramach mechanizmu kozła ofiarnego, gdzie Jezus stanowi ofiarę przebłagalną dla mściwego Boga. Girard twierdzi nawet mocniej: „wiedzę tę [o demitologizującym znaczeniu ofiary Jezusa – A. T.] ludzie będą się uczyć powoli, bardzo powoli – ponieważ nie są dostatecznie inteligentni – podstawiać pod prześladowcze przedstawienia”[1006]. Wydaje się, że dopiero dziś, wraz z myślą postmetafizyczną i namysłem nad przemocą, interpretacja śmierci Boga proponowana przez Girarda zaczyna nabierać właściwego znaczenia i hermeneutycznej siły. Dziś trafia ona na podatny grunt.

Śmierć (chrześcijańskiego) Boga jest w myśli francuskiego filozofa wydarzeniem absolutnie wyjątkowym i pozytywnym, ponieważ umożliwia zerwanie z przemocą pierwotnego *sacrum*, wprowadzenie nowego rozumienia religii skupionego wokół miłości oraz dlatego, że posiada charakter demitologizujący, ukazujący przemocowy fundament kultury i religii. Można powiedzieć, że na gruncie teorii Girarda śmierć Boga stanowi cezurę, oddzielającą stare i nowe myślenie[1007]. Jako najważniejsze wydarzenie w dziejach, całkowicie zmienia ono możliwości

[1005] R. Girard, *Kozioł ofiarny*, wyd. cyt., s. 134.
[1006] Tamże, s. 114.
[1007] Jak trafnie podsumowuje Pełczyński: na gruncie koncepcji Girarda „pasja i będące jej konsekwencją Zmartwychwstanie inicjuje bowiem całkowicie nową epokę, której cechą wyróżniającą nie musi być już przemoc” – G. Pełczyński, *Rene Girard jako interpretator Biblii*, wyd. cyt., s. 30.

rozumienia rzeczywistości przede wszystkim w wymiarze społeczno-moralnym. Tak mocne twierdzenie może wzbudzać sprzeciw, ale zwróćmy uwagę, że Girard jednoznacznie wywyższa chrześcijaństwo i wydarzenia fundujące tę religię na tle wszystkich innych religii i kultur istniejących zarówno przed, jak i po chrześcijaństwie. Z tego względu twierdzenie o śmierci Jezusa jako centralnym wydarzeniu dziejowym nie powinno dziwić.

W pewnych aspektach podobną interpretację proponuje Žižek[1008]. Tak jak Girard występuje on przeciwko transakcyjnej interpretacji ofiary Jezusa, choć następnie rozszerza swój sprzeciw również wobec interpretacji fatalistycznej[1009]. Jak pisze: „podstawowy problem chrystologii polega na kwestii, jak uniknąć tych dwóch narzucających się jako oczywiste odczytań ofiary Chrystusa"[1010]. Žižek zauważa istotne niedostatki obu interpretacji bazujących na pojęciu okupu, odkupienia grzechów. Występujący w fatalistycznym rozumieniu śmierci Jezusa obraz Boga daleko odbiega od tego, jakim chcielibyśmy go widzieć dziś i jakim prezentuje go chrześcijaństwo, podkreślające raczej jego miłosierną, niż sprawiedliwą twarz. W interpretacji fatalistycznej natomiast Bóg traci swoją wszechmoc i zależny jest od Przeznaczenia, Fatum czy Losu, który może nie tyle wymusza na nim pewne akty, ale przynajmniej sprawia, że nie wszystko jest w jego mocy – np. właśnie uniknięcie ofiarowania swojego syna, jeśli chce doprowadzić do zbawienia człowieka. W związku z tym, chcąc zachować istotę chrześcijaństwa, polegającą na nieskończonej miłości Boga do człowieka, Žižek proponuje inne (niż dwa powyżej wspomniane) spojrzenie na wydarzenie śmierci Boga.

Interpretacja słoweńskiego filozofa ma dwa aspekty. Pierwszy ogranicza się właściwie do tego samego, co twierdzi Girard, a mianowicie do wskazania, że ofiara Jezusa jest przekroczeniem logiki zemsty, jej sednem jest „przerwanie cyrkularnej logiki przywracania równowagi sprawiedliwości"[1011]. Śmierć Boga jest zatem w pewien sposób redefinicją sprawiedliwości (albo mocniej – porzuceniem jej na rzecz miłosierdzia), ponieważ zrywa z podstawowym, wskazywanym już przez Arystotelesa, wyrównawczym jej aspektem[1012]. Ofiara Jezusa ukazuje, że kosmiczny bilans moralności nie musi wychodzić na zero, tzn. że to nie ludzkość musi odkupić swoje grzechy wobec Boga (przywrócić równowagę sprawiedliwości), ale paradoksalnie sam Bóg robi to za nas[1013]. Paradoks ów polega właśnie na przekroczeniu

[1008] Ogólnie o statusie wiary w myśli Žižka i o jego podejściu do chrześcijaństwa piszą Guja i Woźniak – por. J. Guja, *Wiara a alienacja w myśli Slavoja Žižka*, w: „Kwartalnik Filozoficzny" t. XL, z. 1, 2012; R. Woźniak, *Wiara ponowoczesna. Przypadek Slavoja Žižka*, w: „Teologia i Człowiek" nr 3, 2013.
[1009] Por. S. Žižek, *Kruchy absolut*, wyd. cyt., s. 165.
[1010] S. Žižek, *O wierze*, wyd. cyt., s. 27.
[1011] Tamże, s. 32.
[1012] Por. Arystoteles, *Etyka Nikomahejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1956, 1131a3-5.
[1013] Por. S. Žižek, *Kruchy absolut*, wyd. cyt., s. 133.

rozumienia tego, co sprawiedliwe poprzez to, co miłosierne. „Miłość na najbardziej elementarnym poziomie oznacza tylko taki paradoksalny gest przerwania łańcucha zemsty”[1014]. U Žižka zatem, podobnie jak u Girarda, śmierć Boga jest pewnego rodzaju hermeneutyczną i moralną rewolucją, dzięki której można zacząć myśleć poza kategorią sprawiedliwości wyrównawczej i zasadą „oko za oko”. Słoweński filozof stara się jednak pójść dalej.

Drugi aspekt jego interpretacji ofiary Jezusa (bezpośrednio związany z pierwszym) dotyczy jej pustości, paradoksalnej zbędności. „[…] Ofiara Chrystusa jest w radyklanym sensie bezsensowna: nie stanowi aktu wymiany, lecz powierzchowny, nadmierny, nieuzasadniony gest, który ma dowodzić Jego miłości do nas, do grzesznej ludzkości. […] Chrystus nie zbawia ludzkości, płacąc za nasze grzechy, lecz pokazując nam, że można się wyrwać z błędnego koła grzechu i zapłaty”[1015]. Śmierć Boga jest więc niepotrzebna w tym sensie, że ludzkość nie musi wcale zostać odkupiona przez Boga, ponieważ to potwierdzałoby tylko utkwienie w zastanej umysłowości retrybucyjnej. Jezus umiera w związku z miłosierdziem, a nie sprawiedliwością. Ukazuje nam, że jego miłość jest tak wielka, że jest w stanie umrzeć (w pewnym sensie) bez potrzeby.

Podejmując refleksję nad pustością ofiary Boga, Žižek przywołuje dwa modele poświęcenia – męski i kobiecy. „Mężczyźni poświęcają się w imię jakiejś *Sprawy* (kraj, wolność, honor) i tylko kobiety są zdolne poświęcić się za nic. (Lub: mężczyźni są moralni i tylko kobiety są we właściwym sensie etyczne). A nasza teza brzmi, że ta ‘pusta’ ofiara jest chrześcijańskim gestem *par excellence*: tylko na tle tego pustego gestu można docenić wyjątkowość postaci Chrystusa”[1016]. Śmierć Boga jest aktem czystej miłości nieoczekującej niczego w zamian, niemającej konkretnego celu, nienakierowanej na wywołanie określonego skutku. Jest tylko (i aż) manifestacją nowego sposobu myślenia wykraczającego poza to, co zastane, manifestacją nadmiaru miłości Boga do człowieka[1017]. Dla Žižka ofiara Jezusa jest więc wydarzeniem, które – podobnie jak w koncepcji Girarda – zaświadcza o wyjątkowości

[1014] S. Žižek, *O wierze*, wyd. cyt., s. 32.
[1015] Tamże, s. 35.
[1016] Tamże, s. 48. Interpretacja proponowana przez Žižka i jego nawiązanie do płciowości może stanowić punkt wyjścia do reinterpretacji postaci Jezusa. Otóż potencjalny zarzut wobec chrześcijaństwa, że faworyzuje ono mężczyznę (tak jak w przypadku Boga-ojca można twierdzić, że owo „ojciec” występuje jako wyraz przygodnych okoliczności, a mianowicie patriarchalistycznego systemu, na gruncie którego rodziło się chrześcijaństwo, mimo że w istocie żadne kategorie płciowe nie mają zastosowania w odniesieniu do Boga, tak w przypadku Jezusa jego męskość trudno kwestionować) może zostać nieco zmiękczony poprzez odwołanie się do kobiecego charakteru ofiary Jezusa. Mimo więc, że jest on mężczyzną, to jego śmierć (sedno boskiej inkarnacji) ma całkowicie niemęski wymiar, jest bowiem śmiercią pustą. Metaforę kobiecości w odniesieniu do religii eksploruje również Lévinas, odnosząc kobiecość do idei gościnności i zamieszkiwania. Religia otwarta i gościnna (taka, jaką postuluje Lévinas, ale także np. Kearney) jest więc religią kobiecą – por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 180.
[1017] Caputo określa to jako manifestację „mocy słabości” Boga na krzyżu – por. J. D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct*, wyd. cyt., s. 82.

chrześcijaństwa, wydarzeniem, w którym ujawnia się specyfika nowej religii i niesionych przez nią nowych, bardziej intelektualnie zaawansowanych, sposobów rozumienia świata i stosunków międzyludzkich.

Ostatnią z przywołanych w niniejszym tekście postmetafizycznych interpretacji śmierci Boga, jest jej rozumienie zaproponowane przez Vattima. Pozostaje ono właściwie w zgodzie z interpretacjami Girarda i Žižka, choć zarazem znacząco poza nie wykracza[1018]. Dzieje się tak dlatego, że Vattimo właściwe nie podejmuje refleksji nad samym wydarzeniem śmierci krzyżowej (tak jak czynią to dwaj pozostali myśliciele), ale nad śmiercią Boga rozumianą w bardziej abstrakcyjnym i ogólnym sensie. Mimo to potencjalny zarzut, który mógłby się pojawić, że przechodzenie od konkretnego wydarzenia śmierci Boga na krzyżu do śmierci Boga jako pewnego konstruktu myślowego nie jest uprawomocnione, należy oddalić odwołując się do słów samego Vattima, który pisze: „[…] śmierć Boga ogłoszona przez Nietzschego jest, na wiele sposobów, śmiercią Chrystusa na krzyżu, o której opowiadają Ewangelie”[1019]. Z tego względu przedstawimy w zarysie włoskiego filozofa rozumienie śmierci Boga w ogólności, by następnie ukazać, jak ujawnia się ono w wydarzeniu śmierci krzyżowej.

Stwierdzenie „Bóg umarł” jest obarczone bardzo wysokim stopniem niejednoznaczności semantycznej. Tylko na gruncie filozofii Vattima można rozróżnić co najmniej sześć wzajemnie dopełniających się znaczeń. Nie chcąc powielać refleksji zawartych gdzie indziej, w niniejszym tekście streścimy tylko najważniejsze punkty, zainteresowanych odsyłając do pracy poświęconej w całości zagadnieniu śmierci Boga u Vattima[1020]. Otóż wypada stwierdzić, że mówiąc o śmierci Boga włoski filozof nie twierdzi ani że Bóg nie istnieje (deskryptywnie), ani że należy żyć tak, jakby Bóg nie istniał (normatywnie). Wykrzyknik „Bóg umarł!” jest pewną propozycją interpretacyjną pozytywnie ocenianych z wnętrza perspektywy religijnej przemian hermeneutycznych, które można opisać przede wszystkim poprzez kategorie odejścia od metafizyki i przemocy oraz osłabiania[1021].

Mówiąc, że Bóg umarł należy spytać, do jakiego Boga odnosi się to stwierdzenie. W kontekście filozofii Vattima chodzi oczywiście o Boga metafizyki (czy ontoteologii – za

[1018] Na tle teorii Girarda sytuuje interpretację Vattimo również Kobyliński, który wskazuje jednak także na istotne inspiracje filozofią Quinzio – por. A. Kobyliński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej*, wyd. cyt., s. 167.
[1019] R. Rorty, G. Vattimo, *The Future of Religion*, wyd. cyt., s. 46; pogląd ten potwierdza również w innych miejscach np.: J. D. Caputo, G. Vattimo, *After the Death of God*, wyd. cyt., s. 90.
[1020] Dokładną analizę pojęcia śmierci Boga u Vattima można znaleźć w artykule: A. Torzewski, *Metafizyka i sekularyzacja – kilka uwag o Gianniego Vattima tezie dotyczącej śmierci Boga*, w: „Analiza i Egzystencja” nr 52, 2020.
[1021] Można też ukazywać śmierć Boga jako pozbawienie fundamentu, skok w nihilizm – por. A. Kobyliński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej*, wyd. cyt., s. 152.

Heideggerem), rozumianego jako niezmienny wszechmocny władca[1022]. Włoski filozof wskazuje, że idea takiego Boga była potrzebna na drodze rozwoju kultury, lecz dziś nie ma już sensu. „Bóg metafizyki był konieczny, ażeby ludzkość mogła sobie zorganizować uporządkowane życie społeczne, pewne i niezależne od gróźb natury – pokonywanej zwycięsko dzięki hierarchicznie uporządkowanej społecznej pracy – oraz od wewnętrznych impulsów, religijnie oswojonych przez moralną świętość; ale dzisiaj, gdy to dzieło zapewniania bezpieczeństwa zostało (choćby tylko relatywnie) zakończone i żyjemy w formalnie uporządkowanym świecie społecznym, dysponując nauką oraz techniką, pozwalającymi nam żyć bez przerażenia towarzyszącego człowiekowi pierwotnemu, Bóg okazuje się być hipotezą nazbyt skrajną, barbarzyńską, przesadną […]"[1023]. Pojęcie Boga metafizycznego miało zatem swoje cele, które zostały w pewnym stopniu wypełnione, dziś natomiast, gdy zmieniła się ludzka wrażliwość i ludzkie idee, pojawiła się potrzeba wypracowania nowego rozumienia Boga, poza metafizyką[1024]. W takim duchu pisze Kearney: […] trzeba porzucić starego Boga władzy i teodycei. Ten Pan Bóg musi umrzeć, aby mógł się narodzić Bóg interkonfesyjnej gościnności". Nie chodzi o to, że Bóg nie jest już potrzebny – jak twierdzą niektórzy[1025], ale że człowiek zrozumiał, iż dotychczasowe rozumienie istoty najwyższej ma swoje konsekwencje, które zradykalizowane przyjmują skrajną postać przemocy. Śmierć Boga oznacza więc przemianę hermeneutyczną – współczesne odejście od metafizycznego obrazu Boga na rzecz obrazu postmetafizycznego. W istocie więc śmierć Boga oznacza koniec metafizyki, a wraz z tym koniec przemocy[1026].

Czy w tym kontekście należy zatem porzucić jakąkolwiek teologię? Jedynie – twierdzi Vattimo – teologię metafizyczną. O Bogu bowiem można wciąż myśleć, wciąż ma on znaczenie, choć nie takie, jakie przybierał dotychczas. W myśli Vattima Bóg jawi się bowiem raczej jako przyjaciel niż pan. Przy czym przejście to zapoczątkowuje sam Bóg, który poprzez akt *kenosis* oraz poprzez swoją śmierć zachęca nas do ujrzenia osłabiającego charakteru chrześcijaństwa[1027]. Śmierć Boga jest więc osłabieniem metafizycznych struktur, bytu jako stabilnego fundamentu oraz prawdy rozumianej jako korespondencji. „Śmierć moralnego Boga oznacza niemożliwość przedkładania prawdy nad przyjaźń, ponieważ znaczenie tej śmierci

[1022] Jak pisze Kobyliński: „Bóg pełen przemocy – typowy dla religii naturalnych – jest Bogiem metafizyki, ipsum esse subsistens, który zawiera w sobie wszystkie charakterystyki bytu obiektywnego. Rozpad metafizyki jest także końcem tego obrazu Boga – to „śmierć Boga", o której pisał Nietzsche" – tamże, s. 169.
[1023] G. Vattimo, *Poza interpretacją*, wyd. cyt., s. 17-18.
[1024] R. Kearney, *Anatheism*, wyd. cyt., s. 52.
[1025] Por. np. J. Majcherek, *Bóg bez znaczenia*, wyd. cyt.
[1026] Por. G. Vattimo, *After Christianity*, wyd. cyt., s. 12.
[1027] Por. R. Kearney, *Anatheism*, wyd. cyt., s. 52; J. D. Caputo, *Weakness of God*, wyd. cyt., s. 23.

wyraża się w tym, że nie ma żadnej ‘obiektywnej’, ontologicznej prawdy, którą można by uznać za cokolwiek innego niż przyjaźń, wola mocy czy subiektywna więź”[1028]. W obliczu śmierci Boga przyjaźń wysuwa się więc na pierwszy plan, ponad prawdę – co zarazem oznacza uznanie pierwszeństwa etyki nad epistemologią, o czym wspominaliśmy wcześniej[1029].

Na gruncie filozofii Vattima śmierć Boga, pojęta jako wewnątrzreligijny oraz kulturowy ruch osłabiania, odchodzenia od metafizyki i przemocy, wpisuje się wprost w wydarzenie śmierci Jezusa. Ofiarowując samego siebie na krzyżu Bóg-pan osłabia się, uśmierca siebie jako Boga metafizycznego, aby objawić się jako zmartwychwstały, postmetafizyczny Bóg-przyjaciel[1030]. Tym samym zapoczątkowuje również chrześcijańską tendencję sekularyzacyjną, o której pisaliśmy w poprzednim fragmencie. Wydarzenie śmierci Boga na krzyżu ma więc charakter hermeneutyczny i to w dwojakim sensie. Po pierwsze Jezus występuje jako interpretator Starego Testamentu, po drugie swoim życiem i nauczaniem proponuje inną interpretację Boga właśnie jako Boga słabego, Boga po śmierci Boga.

Na marginesie można wspomnieć, że w bardzo podobny sposób na wydarzenie śmierci Boga, jak również ukrzyżowania spoglądają Ricoeur i Caputo. Ten pierwszy na kartach *Religii, ateizmu, wiary* pyta: „Jaki bóg umarł? Możemy odpowiedzieć: bóg metafizyki i bóg teologii”[1031]. Niewiara w takiego boga, ograniczony ateizm – jak wskazuje francuski filozof – ma bardzo duże znaczenie dla religii[1032]. Otwiera bowiem możliwość nowej wiary, niedogmatycznej i skupionej wokół miłości[1033]. Z tej perspektywy mistrzowie podejrzeń (Freud, Nietzsche) jawią się jako sprzymierzeńcy religii, jako Ci, którzy poprzez swoją krytykę

[1028] G. Vattimo, *After Christianity*, wyd. cyt., s. 104-105.
[1029] W tym kontekście Vattimo zwraca uwagę na stwierdzenie przypisywane Arystotelesowi (że Platon jest jego przyjacielem, lecz prawda większą przyjaciółką) oraz na odpowiedź, której udziela mu Dostojewski, mówiąc, że jeśli miałby wybierać między prawdą a Chrystusem, to wybrałby Chrystusa. W interpretacji Vattimo, postawa Arystotelesa wyraża nastawienie metafizyczne – uznające prymat epistemologii nad etyką; stanowisko Dostojewskiego zaś jest postmetafizyczne – przyznaje pierwszeństwo etyce – por. tamże, s. 103. Abstrahując od odczytania dokonanego przez włoskiego filozofa, Dostojewskiego wybór Chrystusa jest raczej wyborem czystej religijności, jest pobożną ucieczką do jedynego, który może okazać miłosierdzie i wybaczenie, a nie wyborem etyki jako nastawienia wobec drugiego. Mimo to samo przyznanie prawdzie drugiego miejsca jest tu znaczące. Chrystus, aby pozostać na gruncie interpretacji Vattima, musi być rozumiany przede wszystkim jako ten, który daje przykazanie miłości i nakierowuje nas na Innego, nie zaś jako Syn Boży, który może mi wybaczyć.
[1030] Por. T. Eagleton, *Kultura a śmierć Boga*, wyd. cyt., s. 159.
[1031] P. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. S. Cichowicz, H. Bortnowska, J. Skoczylas, K. Tarnowski, H. Igalson, E. Bieńkowska, J. Godzimirski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985, s. 36.
[1032] Na pozytywne aspekty ateizmu z perspektywy religii w nawiązaniu do Ricoeura zwraca uwagę Szczypczyński – Por. O. Szczypczyński, *Oczyszczająca funkcja ateizmu wobec możliwości wiary*, w: „Zeszyty Teologiczne” nr 48-49, 2011-2012, s. 222. Podobnie dla Lévinasa „ateizm stanowi warunek relacji z prawdziwym Bogiem” – por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 78.
[1033] Por. R. Kearney, *Anatheism*, wyd. cyt., s. 71.

Boga metafizyki prowadzą do „oczyszczenia" religii[1034] – „[…] sens ateizmu nie ogranicza się do zaprzeczenia religii: ateizm oczyszcza horyzont dla czegoś innego, dla wiary, którą można nazwać […] wiarą poreligijną, wiarą dla epoki poreligijnej"[1035]. W miejsce „wiary poreligijnej" i „epoki poreligijnej" można wstawić – w zgodzie z perspektywą interesującą nas w niniejszym tekście – „wiarę postmetafizyczną" i „epokę postmetafizyczną". Wtedy myśl Ricoeura wprost wyraża te same idee, co myśl Vattima. Oczyszczająca funkcja ateizmu w kontekście wiary uwidacznia się w wydarzeniu śmierci krzyżowej, gdzie Jezus wołający „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?"[1036] doświadcza braku Boga rozumianego jako Opatrzność[1037], braku Boga metafizycznego[1038]. „To samo, co oznacza noc dla rozumu, to oznacza przede wszystkim noc i dla pożądania i dla lęku, noc dla nostalgii za Ojcem otaczającym opieką. Poza tą nocą i tylko po przejściu przez nią będzie mogło być na nowo odkryte prawdziwe znaczenie Boga pocieszenia, Boga zmartwychwstania […]"[1039].

U Caputo wołanie Jezusa na krzyżu jest autentyczną oznaką jego osamotnienia i słabości. „[…] ikona Boga, którą znajdujemy w ukrzyżowanym Jezusie nie jest ikoną mocy, ale słabości albo najwyżej mocą słabości. Święty Paweł nazywał to 'słabością Boga' (1 Kor 1:25), co przypuszczalnie jest największym szaleństwem królestwa bożego. W Jezusie dokonuje się *kenosis* (Fil 2:5-8): boskość tkwi w opróżnieniu z boskości. […] To, co powstaje w chwale z krzyża nie jest pokazem mocy, ale raczej przebaczenia […]"[1040]. Jezus – słaby Bóg, który staje się Bogiem po Bogu – jest Bogiem postmetafizycznym, któremu nie mogą być

[1034] Choć, jak żartobliwie wskazuje Caputo: „Dziś, Marks, Nietzsche i Freud nie żyją, a Bóg ma się świetnie, dziękuję bardzo" – J. D. Caputo, *On Religion*, wyd. cyt., s. 64.
[1035] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, wyd. cyt., s. 31.
[1036] Mt 27: 46.
[1037] Zwróciwszy uwagę na kontekst tych słów Jezusa można jednak sformułować polemiczną wobec prezentowanej interpretację, wedle której Jezus wcale nie doświadcza braku Boga. Przypomnijmy, że psalm 22, który rozpoczyna się słowami „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?" przeradza się w hymn pochwalny dla Boga – „«Chwalcie Pana wy, co się Go boicie, sławcie Go, całe potomstwo Jakuba; bójcie się Go, całe potomstwo Izraela! Bo On nie wzgardził ani się nie brzydził nędzą biedaka, ani nie ukrył przed nim swojego oblicza i wysłuchał go, kiedy ten zawołał do Niego». Dzięki Tobie moja pieśń pochwalna płynie w wielkim zgromadzeniu. Śluby me wypełnię wobec bojących się Jego. Ubodzy będą jedli i nasycą się, chwalić będą Pana ci, którzy Go szukają. «Niech serca ich żyją na wieki». Przypomną sobie i wrócą do Pana wszystkie krańce ziemi; i oddadzą Mu pokłon wszystkie szczepy pogańskie, bo władza królewska należy do Pana i On panuje nad narodami. Tylko Jemu oddadzą pokłon wszyscy, co śpią w ziemi, przed Nim zegną się wszyscy, którzy w proch zstępują. A moja dusza będzie żyła dla Niego, potomstwo moje Jemu będzie służyć, opowie o Panu pokoleniu przyszłemu, a sprawiedliwość Jego ogłoszą ludowi, który się narodzi: «Pan to uczynił»" (Ps 22: 24-32). Być może zatem nie ma sensu przesadnie egzystencjalizować słów Jezusa jako wyrażenia doświadczenia opuszczenia przez Boga, ale rozumieć je jako albo całkowite zawierzenie Bogu (mimo jego pozornego opuszczenia, nadal jest chwalony) albo jako autoafirmację Jezusa, który poprzez tekst psalmu ukazuje siebie jako mesjasza i rozpoznaje Boga w samym sobie. Obie te interpretacje nie stoją w zgodzie z postmetafizycznym ujęciem śmierci krzyżowej.
[1038] Jak pisze Wójcik: „Bóg ukrzyżowany i oczekujący śmierci doprowadza do logicznego końca proces objawienia – objawia samemu sobie, że Boga nie ma, wyzbywa się swojej boskości by w pełni móc się zjednać z człowiekiem" – B. Wójcik, *Koniec religii, śmierć Boga i przygodna wspólnota*, wyd. cyt., s. 70.
[1039] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, wyd. cyt., s. 50.
[1040] J. D. Caputo, *What would Jesus deconstruct?*, wyd. cyt., s. 82.

przypisywane klasyczne boskie atrybuty, takie jak wszechmoc, ponieważ jest on Bogiem, który rezygnuje z takiego obrazu samego siebie. „Przypuśćmy, że odważymy się pomyśleć o Bogu inaczej niż pozwalają na to metafizyka i metafizyczna teologia. Przypuśćmy, że stwierdzimy, iż choć to zawiera się w śmierci Boga: że Bóg metafizycznej teologii jest Bogiem na dobre straconym i że zadanie myślenia o Bogu radykalnie inaczej zostało na nas nieuchronnie nałożone. Przypuśćmy, że powiemy też, iż metafizyczna teologia miała wystarczająco dużo czasu, aby się uwiarygodnić i że nadszedł czas, aby myśleć o Bogu w jakiś inny sposób”[1041].

Widać zatem, że przedstawione postmetafizyczne idee śmierci Boga i interpretacje ofiary Jezusa usytuowane są na szerszym gruncie istotnej części współczesnej filozofii. Są one również wzajemnie komplementarne. Propozycja Girarda ukazuje pierwotny mechanizm kozła ofiarnego oraz logikę zemsty, które zostają przełamane przez wydarzenie ofiary Jezusa. Jest ono wyjątkowe o tyle, że ofiara jest niewinna i wszyscy zdają sobie z tego sprawę. Interpretację tę uzupełnia koncepcja Žižka, która głosi, że ofiara Jezusa jest pusta, zbędna, powstaje z nadmiaru miłości i właśnie w tym tkwi sedno chrześcijaństwa, które jest demitologizacją sprawiedliwości retrybucyjnej. W końcu Vattimo rozszerza wydarzenie ukrzyżowania o kontekst dziejowy, wskazując, że śmierć Boga oznacza proces osłabiania, hermeneutyczną przemianę obrazu Boga z Boga metafizyki na Boga postmetafizycznego. Ricoeur zaś oraz Caputo podobnie ukazują za pomocą nieco innych słów to, że ateizm rozumiany jako odejście od Boga metafizyki otwiera możliwość wiary w Boga postmetafizycznego. Te cztery propozycje interpretacyjne razem konstytuują postmetafizyczną koncepcję śmierci Boga wyrażoną w ofierze Jezusa. Oczywiście nie jest to ani koncepcja zamknięta, ani też wyczerpująca zagadnienie śmierci Boga. Inne teorie postmetafizyczne wspomniane w niniejszym tekście mogłyby jeszcze poszerzyć tę koncepcję o inne, istotne aspekty. Wydaje się jednak, że zaprezentowane interpretacje ukazują w wystarczającym stopniu specyfikę podejścia postmetafizycznego w kwestii śmierci Boga.

Powstaje w tym momencie pytanie: czym jest religia postmetafizyczna rozumiana jako religia po śmierci Boga? Na pewno jest to religia w pewnym sensie ateistyczna, odrzucająca (albo raczej wykraczająca poza) obraz Boga jako wszechmocnego stwórcy i pana, Boga metafizyki[1042]. Czy oznacza to, że taki Bóg w istocie nie istnieje? Niekoniecznie – ta ontologiczna kwestia nie wzbudza jednak zainteresowania filozofów postmetafizycznych,

[1041] J. D. Caputo, *Weakness of God*, wyd. cyt., s. 23.

[1042] W tym kontekście warto przywołać anateizm, który oznacza religijne poszukiwanie Boga po Bogu (metafizyki), Boga po śmierci Boga. Religia postmetafizyczna jako religia po śmierci Boga jest więc właśnie anateizmem, pytaniem: „co teraz?”, próbą interpretacji anatheosa (Boga po Bogu) – por. R. Kearney, *Anatheism*, wyd. cyt., s. 27.

ponieważ bez względu na to, jaki w istocie jest Bóg (jeśli w ogóle można tak powiedzieć), ważne jest to, jak go postrzegamy i jak funkcjonuje on we współczesnym świecie. Dziś, twierdzą postmetafizycy, potrzebujemy innego obrazu Boga czy wręcz – na podstawie dzisiejszego ducha epoki – kreujemy inny obraz Boga. Odwołując się do licznych doświadczeń historycznych, m.in. doświadczeń wojen światowych, zauważamy, że rozumienie Boga jako Boga metafizyki straciło już swój potencjał przede wszystkim w wymiarze egzystencjalnym. Innymi słowy: Bóg metafizyki ukazywany jest dziś jako pusty. Chcąc ponownie napełnić pojęcie Boga znaczeniem, postmetafizycy postulują odwołanie się do koncepcji Boga słabego, przyjaciela, którego głównym „atrybutem" jest bezgraniczna miłość do człowieka. Taki Bóg jest Bogiem po śmierci Boga i zarazem Bogiem religii po śmierci Boga, religii postmetafizycznej. W wymiarze teologicznym, podkreślmy tę kwestię jeszcze wyraźniej, nie chodzi o kwestię istnienia Boga ani o zgłębianie jego natury poprzez tworzenie logicznych zestawień atrybutów i badanie ich wzajemnej koherencji, ale o refleksję nad tym, jak rozumieć Boga dziś, w epoce postmetafizycznej oraz (do pewnego stopnia) nad tym, na ile ów nowy obraz Boga koresponduje ze świętym tekstem. Okazuje się, że możliwa jest interpretacja Boga jako Boga słabego na gruncie Ewangelii, a wydarzenie ukrzyżowania bardzo trafnie wpisuje się w prezentowaną przez postmetafizyków koncepcję.

Religia po śmierci Boga nie kwestionuje zatem istnienia Boga, w ogóle nie wypowiada się na ten temat, ale stara się rozpoznać obraz Boga adekwatny do dzisiejszej zachodniej wrażliwości zarówno intelektualnej, jak i etycznej. W istocie nie jest więc religia postmetafizyczna religią ateistyczną, ale uznaje Boga jako dawcę miłości. Prowokacyjnie brzmiąca „śmierć Boga" funkcjonuje zaś jako pozytywne wydarzenie dziejowe oznaczające hermeneutyczną zmianę w rozumieniu Boga (zapoczątkowaną przez Jezusa). Czy jest ono pozytywne, ponieważ wprowadza bardziej adekwatny obraz Boga niż obraz klasyczny, metafizyczny? Nie sposób tego stwierdzić. Nie ma to także aż tak wielkiego znaczenia z perspektywy przyjmowanej przez postmetafizyków. Pozytywność wydarzenia śmierci Boga polega bowiem na tym, że wprowadzane rozumienie Boga ukazuje go jako takiego, który nie wiąże się z przemocą. W związku z tym również religia, w której ów obraz Boga funkcjonuje może się jej wyzbyć. Stąd właśnie można mówić o pozytywności śmierci Boga.

***

Podejmowana w niniejszym fragmencie problematyka śmierci Boga wpisuje się w istotną i rozbudowaną dyskusję w filozofii współczesnej, antycypowaną przez Nietzschego a rozwiniętą przez Heideggera i jego kontynuatorów z jednej strony, z drugiej zaś przez

teotanatologów. Bliżej tej pierwszej drogi znajduje się tradycja postmetafizyczna, w której śmierć Boga rozważana jest niejako na dwóch płaszczyznach – bardziej abstrakcyjnej, odniesionej do przemian kulturowych i hermeneutycznych zachodzących współcześnie i bardziej konkretnej powiązanej z wydarzeniami inkarnacji i śmierci krzyżowej opisywanymi w Nowym Testamencie. W kontekście tej drugiej płaszczyzny ukazaliśmy czternaście interpretacji wydarzenia ukrzyżowania i podzieliliśmy je na cztery grupy: eschatologiczną, psychologiczną, transformacyjną i postmetafizyczną. Na tle trzech pierwszych grup wyraźniej rysowały się postmetafizyczne próby ujęcia wydarzenia śmierci Boga jako: zerwania z mechanizmem ofiary (u Girarda), zbędnej emanacji miłości (u Žižka) i osłabiania, zrywania z metafizyką (u Vattima, Ricoeura i Caputo). Interpretacje te są – jak staraliśmy się wykazać – wzajemnie komplementarne, tworzące spójne stanowisko postmetafizyczne w kwestii ofiary Jezusa. To konkretne wydarzenie może zostać uabstrakcyjnione, przez co nabiera sensu jako diagnoza współczesnych przemian religijności – odchodzenia od religii metafizycznej ku religii postmetafizycznej. Ta ostatnia cechuje się przyjęciem obrazu Boga słabego i osłabiającego, poprzez który zapoznawana jest relacja religii z przemocą. Religia postmetafizyczna jako religia po śmierci Boga jest więc religią uznającą zarazem potrzebę, jak i fakt zmiany rozumienia Boga.

3.6. Miłość

Nie jest w żadnym razie odkrywczym stwierdzenie, że miłość odgrywa w religii (szczególnie zaś na gruncie chrześcijaństwa) bardzo ważną i zarazem wieloaspektową rolę. Jednym z pierwszych kontekstów przychodzących na myśl, gdy miłość pojawia się w kontekście religijnym jest kwestia miłości Boga do ludzi i odwrotnie – ludzi do Boga[1043]. Relacja miłości rozszerza się następnie na stosunek człowieka do człowieka[1044], ewentualnie do zwierząt (a nawet, choć niezwykle rzadko, do roślin)[1045]. Tak jak na gruncie religii metafizycznej miłość była i wciąż jest wyczerpująco i dogłębnie rozważana[1046], tak również w ramach religii postmetafizycznej odgrywa ona bardzo istotną (można by powiedzieć, że nawet

[1043] Szeroko opisuje miłość chrześcijańską w relacji Bóg-człowiek np. Kierkegaard – por. S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, tłum. A. Szwed, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2015.
[1044] Jak pisze Lévinas: „Miłość zwraca się ku Innemu, zwraca się ku niemu w jego słabości" – E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 307.
[1045] Por. np. J. Brusilo, *Wielkie religie świata wobec roślin i ich modyfikacji*, w: „Zeszyty Problemowe Postępów Nauk Rolniczych" t. 523, 2007. W węższej perspektywie – o stosunku Jezusa do zwierząt i roślin – pisze Kołakowski – por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma…*, wyd. cyt., s. 58.
[1046] Por. np. Tomasz z Akwinu, *Traktat o miłości*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2022.

najistotniejszą) rolę[1047]. Niezwykle często jednak pojawia się ona w tekstach postmetafizyków *implicite* lub pod różnymi innymi postaciami czy nazwami (np. Rorty pisze o solidarności[1048], Kearney o gościnności[1049], Caputo o przebaczeniu i darze[1050]). Co oczywiste, miłość w ujęciu postmetafizycznym zasadniczo różni się (i funkcjonuje w innych kontekstach) od miłości ukazywanej przez filozofów poruszających się w obrębie metafizyki. Z omawianej w tej pracy perspektywy miłość jawi się jako podstawowy „atrybut" Boga, który poprzez swoją śmierć niejako sankcjonuje nowe rozumienie moralności i potwierdza w praktyce sens przykazania miłości. Nabiera ono centralnego znaczenia dla chrześcijaństwa postmetafizycznego jako granica, która wyznacza możliwości interpretacyjne oraz codzienną praktykę religijną. Miłość pojawia się także jako narzędzie hermeneutyczne w związku z takimi zagadnieniami jak: historiozofia, powrót religii, nihilizm czy zbawienie. Jak każdy wielki ideał miłość jest narażona na pewne zagrożenia, lecz wydaje się, że są one (chociaż do pewnego stopnia) przezwyciężalne. Wszystkie te kwestie omówimy w niniejszym fragmencie, aby ukazać postmetafizyczne ujęcie miłości w odniesieniu do religii (chrześcijańskiej) i znaczenie religii postmetafizycznej jako religii miłości.

Zmiana rozumienia Boga, o której wspominaliśmy powyżej, polega na przejściu od metafizycznego ujęcia Boga jako wszechmocnego stwórcy ku Bogu postmetafizycznemu jako Bogu słabemu. Ów słaby Bóg jest zaś przede wszystkim Bogiem kochającym, Bogiem miłości, który niejako rezygnuje ze swego sprawiedliwego oblicza na rzecz miłosiernego[1051]. Te dwie kategorie (sprawiedliwości i miłosierdzia) szczególnie mocno wybrzmiewają w kontekście poruszanego już zagadnienia śmierci krzyżowej i jej znaczenia. Otóż ukrzyżowanie Jezusa jako wydarzenie przełamujące krąg przemocy jest właśnie odwrotem od sprawiedliwości, od motywu dojścia do kosmicznego i moralnego punktu zerowego, w którym grzechy ludzkości zostają odkupione przez Boga, ku miłości, idei, że Bóg poświęca się choć wcale nie musi, ofiaruje się, ponieważ kocha człowieka nie zaś dlatego, że tylko dzięki swojej śmierci będzie w stanie go zbawić. Kochający Bóg poprzez swoją śmierć ustanawia nowy wzór do naśladowania, wzór bezgranicznej miłości; ukrzyżowany Jezus ukazuje powagę i znaczenie przykazania miłości, które objawił. Jak pisze Vattimo: „[…] boska sprawiedliwość jest

[1047] Miłość rozumiana jest tu jako nastawienie na (dobro) Innego, jako miłosierdzie, współczucie i uznanie, że Inny cierpi oraz że trzeba się z tym liczyć.
[1048] Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, wyd. cyt., s. 255.
[1049] Por. R. Kearney, *Anatheism*, wyd. cyt., s. 15. W kontekście gościnności można również wspomnieć o Lévinasie i Derridzie, których koncepcję opisuje de Vries – por. H. de Vries, *Religion and violence*, wyd. cyt., s. 300.
[1050] Por. J. D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct*, wyd. cyt., s. 78; J. D. Caputo, *Weakness of God*, wyd. cyt., s. 146.
[1051] Por. J. D. Caputo, *On religion*, wyd. cyt., s. 35.

atrybutem bliskim naturalnej koncepcji *sacrum*, która musi zostać ‘zsekularyzowana’ właśnie w imię przykazania miłości”[1052]. Miłość bliźniego dzięki wydarzeniu śmierci Boga staje w samym centrum religii całkowicie zmieniając to, co zastane.

Na prawdziwie rewolucyjny charakter przykazania miłości zwraca uwagę Žižek. Wskazuje on, że na gruncie Starego Testamentu (w Dekalogu) bliźni, którego mamy miłować jest bliźnim „w granicach prawa”, a sama miłość jest tak naprawdę szeregiem zakazów ustanawiających nasz stosunek do innych, których mamy: nie zabijać, nie okradać, nie pożądać ich żon itd.[1053] Miłość ma więc charakter z jednej strony negatywny, z drugiej legalistyczny. Inną kwestią jest to, że desygnaty pojęcia bliźni mogą być znacząco ograniczone np. poprzez wskazanie, że bliźnim jest tylko wyznawca tej samej wiary[1054]. Wtedy miłość bliźniego staje się jeszcze bardziej lokalna, a jej wymogi jeszcze niższe.

Nowotestamentowa miłość bliźniego natomiast „[…] niczego nie zakazuje. Raczej wzywa do aktywności poza granicami Prawa, zachęcając nas zawsze do czynienia więcej i więcej, do ‘kochania’ naszego bliźniego – nie tylko w jego wymiarze wyobrażeniowym […]; nie tylko w jego wymiarze symbolicznym […], ale jako Innego w otchłani Realnego, Innego jako właściwie ludzkiego partnera, ‘irracjonalnego’, zasadniczo złego, kapryśnego, buntowniczego, odrażającego… słowem poza Dobrem. Tego wroga-Innego nie powinno się karać (jak nakazuje Dekalog), lecz akceptować jako ‘bliźniego’”[1055]. Taka jest bowiem miłość Jezusa: jego śmierć jest śmiercią daną nam wszystkim, nie zaś jakiejś wyselekcjonowanej grupie[1056]. Śmierć Boga wydarza się nie po to, aby odkupić człowieka z jego grzechu, ale po to, by pokazać mu, że Bóg kocha go nawet mimo jego grzeszności. Przykazanie miłości jest więc o wiele bardziej wymagające niż zastane Prawo żydowskie, które na gruncie Dekalogu w kontakcie z bliźnim zakłada powstrzymanie się i bierność, podczas gdy miłość bliźniego ma „wymuszać” aktywność i naddatek, wykroczenie poza Prawo[1057]. Co więcej, jest ona

[1052] G. Vattimo, *Belief*, wyd. cyt., s. 89-90.
[1053] Por. S. Žižek, *Kruchy absolut*, wyd. cyt., s. 117.
[1054] Por. S. Grzybek, *Kto jest moim bliźnim*, w: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” nr 5, 1964, s. 313; T. Hanelt, *Pojęcie bliźniego w starotestamentalnym przykazaniu miłości*, w: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” nr 5, 1977, s. 238. Można jednak dodać, że status bliźniego na gruncie Starego Testamentu nie jest tak oczywisty, bo – jak wskazuje Hanelt – istnieją pewne przesłanki skłaniające ku temu, aby uznanać, że było to uniwersalistyczne pojęcie bliźniego – tamże, s. 239.
[1055] S. Žižek, *Kruchy absolut*, wyd. cyt., s. 119.
[1056] Z drugiej strony w Ewangelii Marka znajdziemy słowa Jezusa: „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana” (Mk 14: 24). Za wielu, a nie za wszystkich. Śmierć Jezusa na krzyżu jest z tej perspektywy działaniem zbawczym, które potencjalnie może odnosić się do wszystkich, lecz efektywnie odnosi się do „wielu”, a konkretnie do tych, którzy wierzą w Jezusa (J 3: 16).
[1057] Jak mówi Jezus w Kazaniu na Górze: „Zmusza cię kto, żeby iść z nim tysiąc kroków, idź dwa tysiące!” (Mt 5: 41). Można jednak interpretować Kazanie na Górze również w innym, politycznym kluczu jako uprawomocnienie poddaństwa Żydów wobec Rzymskich okupantów. Z tej perspektywy Kazanie na Górze jest propozycją, jak przetrwać w warunkach rzymskiej hegemonii i nabiera znaczenia tekstu przemocowego,

nastawiona szczególnie na tego bliźniego, który nie jest nam „bliski", który jest naszym wrogiem i prześladowcą – na to wskazuje Jezus mówiąc o nadstawieniu drugiego policzka[1058] albo Szczepan proszący Boga o łaskę dla swoich katów[1059]. Rewolucyjna nauka Jezusa czyni bezgraniczną miłość „istotą" religii[1060].

Postmetafizycy bardzo podkreślają znaczenie miłości, wskazując na jej rolę jako (jedynej) granicy. Granicy czego? W powyższych fragmentach ukazaliśmy postmetafizyczną wartość interpretacji oraz wątpienia w odniesieniu do religii i jej licznych tez. Z tej perspektywy religia nie jawi się już jako nienaruszalny monolit, ale jako podatna na różne zabiegi hermeneutyczne. Monolityczność religii kwestionowana jest również poprzez uznanie, że sekularyzacja jest procesem wewnątrzreligijnym działającym na korzyść religii, dzięki odsuwaniu jej od jej metafizycznego wymiaru. Te dwa procesy, interpretacja oraz sekularyzacja, nie mogą być jednak nieograniczone, to bowiem prowadziłoby albo do tak często zarzucanego postmodernistom i postmetafizykom relatywizmu epistemologicznego (w przypadku absolutnej dowolności interpretacyjnej)[1061], albo do – co również nierzadko stanowi zarzut wobec tej tradycji – całkowitego odrzucenia religii (w przypadku niepowstrzymanej i całkowitej sekularyzacji)[1062]. Chcąc zachować religię, szczególnie religię chrześcijańską, należy więc określić punkt graniczny sekularyzacji oraz ustalić kryteria uznawania bądź odrzucania interpretacji. Właśnie do tego wykorzystywana jest idea miłości.

---

utwierdzającego niemalże niewolniczą moralność i całkowitą rezygnację z działania rewolucyjnego, co wyraża się szczególnie w słowach „Nie stawiajcie oporu złemu. Lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi! Temu, kto chce parować się z tobą i wziąć twoją szatę odstąp i płaszcz!" (Mt 5: 39-40).

[1058] Por. Mt 5: 39.

[1059] Por. Dz 7: 60.

[1060] Warto wspomnieć o rozważaniach Caputo na temat miłości. Mają one dwojakie odniesienie: do człowieka i do Boga. Szczególnie ważny wydaje się dla Caputo ów drugi kontekst. Amerykański filozof przywołuje pytanie św. Augustyna „Co kocham, gdy kocham mego Boga?" i czyni je motywem przewodnim swoich rozważań w *On Religion*. Kolejne rozdziały książki są próbą coraz to nowej i pogłębionej eksplikacji wspominanego pytania i ukazania, że musi ono pozostać pytaniem tzn. że nie można podać na nie ostatecznej odpowiedzi, ale należy wciąż zadawać je na nowo. W związku z tym dla Caputo sednem religijności jest relacja miłości między Bogiem i człowiekiem (która oczywiście ma swoje odzwierciedlenie również na gruncie relacji ludzi wobec siebie) rozumiana jako miłość do niemożliwego. Niemożliwe oprócz wskazywania na Boga wiąże się również z przykazaniem miłości do nieprzyjaciół – to prawdziwie trudna (niemożliwa) religijna miłość. Jak pisze Caputo: „W gruncie rzeczy nie jest wielkim wyczynem miłowanie tych, których da się miłować, miłowanie naszych przyjaciół i tych, którzy mówią nam, że jesteśmy wspaniali; ale miłować niemożliwych do miłowania, miłować tych, którzy nas nie miłują, miłować naszych wrogów – to jest miłość. To jest niemożliwe, jest *niemożliwym*, dlatego właśnie kochamy to nawet bardziej" – J. D. Caputo, *On Religion*, wyd. cyt., s. 13; por. także: J. D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct*, wyd. cyt., s. 74.

[1061] Taki zarzut wysuwa np. Gellner – por. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, wyd. cyt., s. 92.

[1062] O antyreligijne tendencje oskarża zaś postmodernistów np. Delsol, a na gruncie polskim: Dobrzeniecki czy Grzybowski – por. Ch. Delsol, *Nienawiść do świata*, wyd. cyt., s. 188; M. Dobrzeniecki, *Nowy i jeszcze nowszy ateizm*, wyd. cyt., s. 141, 147; J. Grzybowski, *Religia jako więź – zwodnicza nadzieja polityki*, w: „Studia Philosophiae Christianae" nr 2, 2011, s. 219.

Stanowi ona granicę zarazem sekularyzacji, jak i interpretacji. Myśl ta wyrażana jest *explicite* przez Vattima, *implicite* natomiast obecna jest w pismach wielu innych filozofów postmetafizycznych, gdzie miłość przyjmuje bardziej ogólną postać – etyki. Włoski myśliciel tak opisuje graniczny charakter miłości chrześcijańskiej: „przykazanie 'Dilige, et quod vis fac' ('Kochaj i rób, co chcesz'), zamieszczone w pismach św. Augustyna jasno ukazuje jedyne kryterium, na podstawie którego trzeba rozważać sekularyzację. Gdzie indziej zaobserwowałem, że sam termin 'miłość' zgłosił nieoczekiwane, choć istotne roszczenie do uczestnictwa w filozofii. Poza tym, co może być uznane za kolejny symptom powrotu chrześcijaństwa i sentymentalnego wyboru miłości zamiast sprawiedliwości, surowości i majestatu Boga, jest wystarczająco jasne, że Nowy Testament orientuje nas na uznanie jej [miłości – A.T.] za jedyną, najwyższą zasadę. Jezusowa interpretacja starotestamentowych proroctw albo (lepiej) interpretacja, którą on sam *jest*, ukazuje ich prawdziwe i jedyne znaczenie: miłości Boga dla swoich stworzeń. Jednakże, to 'ostateczne' znaczenie właśnie będąc *caritas*, nie jest tak naprawdę ostateczne i nie posiada stanowczości metafizycznej zasady, której nie można przekroczyć i przed którą ustają wszelkie pytania"[1063]. Fragment ten zawiera w sobie wiele ukazywanych przez nas wątków, stanowi pewnego rodzaju syntezę najważniejszych tropów religii postmetafizycznej: podkreślany jest hermeneutyczny charakter postaci Jezusa, który zarówno interpretuje, jak i sam (jako wcielony Bóg) jest interpretacją; zwrócona zostaje uwaga na napięcie między dwoma obliczami Boga – sprawiedliwym i miłosiernym; wskazane zostaje postmetafizyczne zwrócenie się ku miłości; oraz określona zostaje rola miłości jako zasady porządkującej, jako granicy, poza którą nie można wykroczyć.

Vattimo wielokrotnie podkreśla centralny charakter miłości, poprzez co stara się odsunąć (potencjalne) zarzuty o relatywizm czy antyreligijność. Jak twierdzi: „[…] nie każda sekularyzacja jest dobra i pozytywna, tak jak nie każda interpretacja jest słuszna; musi być słuszna dla wspólnoty interpretatorów. Wyrażając to w bardziej wyraźnie duchowym języku, można powiedzieć, że jedyną granicą sekularyzacji jest miłość […]"[1064]. Podobnie: „jedyną prawdą objawioną nam w Piśmie, prawdą, która nigdy nie może zostać zdemitologizowana wraz z postępem dziejów – ponieważ nie jest to eksperymentalne, logiczne czy metafizyczne stwierdzenie, ale wezwanie do praktyki – jest prawda miłości, miłosierdzia"[1065]. Można więc, zachowując sceptycyzm odnośnie religijnych dogmatów i praktyk oraz podążając za rozpoczętą przez Jezusa sekularyzacją, interpretować Pismo i treści religijne, jednak w taki sposób, aby

[1063] G. Vattimo, *Belief*, wyd. cyt., s. 64.
[1064] G. Vattimo, *After Christianity*, wyd. cyt., s. 67.
[1065] R. Rorty, G. Vattimo, *The Future of Religion*, wyd. cyt., s. 50-51.

nie naruszyć przykazania miłości – ono bowiem nie podlega już interpretacji i nie może zostać uznane za mit, odrzucone czy zsekularyzowane. Innymi słowy, Pismo Święte można interpretować na wiele różnych sposobów, jednak zarazem tak, aby zachować miłość jako jego istotę. Te interpretacje, które w lepszy sposób ukazują wartość miłości lub na podstawie których miłość może się pełniej realizować, są lepsze – jednak nie w sensie prawdziwości jako przystawania do rzeczywistości, ale w sensie etycznym i praktycznym.

Podobnie sekularyzacja i demitologizacja jako procesy „oczyszczające" religię z jej metafizyczności również znajdują swój kres odnajdując na nowo religijną, chrześcijańską miłość. Chcąc przeprowadzić sekularyzację niejako „do końca", tzn. pozbyć się również miłości, sama sekularyzacja straciłaby swoje uprawomocnienie, którego dostarcza jej Jezus i którym jest właśnie miłość. Jeśli Jezus zapoczątkowuje proces sekularyzacji jako osłabiania mocnej metafizycznej wizji religii, to czyni to ze względu na miłość i chęć zerwania z przemocą. Sekularyzacja jest więc dziełem miłości, jej źródłem jest miłość, która sama nie może stać się „ofiarą" tego procesu, wtedy bowiem sekularyzacja zwróciłaby się przeciw samej sobie, przyjęłaby kształt Uroborosa, który nie ma początku, nieustannie pochłania bowiem to, z czego powstał. Miłość, aby pozostać źródłem i dostarczycielką uprawomocnienia sekularyzacji musi stanowić zarazem jej granicę.

Vattimo zwraca również uwagę na nieepistemiczny (pozateoretyczny) wymiar miłości jako granicy, pisząc, że „nie ma żadnej 'obiektywnej' granicy sekularyzacji; Augustyńskie 'ama et fac quod vis' zachowuje swoją ważność także przy interpretacji Pisma. Sens rozpoznania porównania chrześcijańskiej dogmatyki z nihilistyczną hermeneutyką (wskazujemy w ten sposób treści nowotestamentowego objawienia) polega na wydobyciu miłosierdzia jako jedynej decydującej treści przekazu ewangelicznego"[1066]. Mowa tu o nieobecności „obiektywnej" granicy. Jak rozumieć to w kontekście miłości? Otóż „obiektywną" granicę należałoby pojąć jako istnienie kryterium określania prawdziwości, słuszności czy adekwatności interpretacji oraz stopnia, do jakiego powinna postępować sekularyzacja, przy czym kryterium to musiałoby być oparte na mocnym, metafizycznym fundamencie, który gwarantowałby jego absolutną prawdziwość. Innymi słowy, brak „obiektywnej" granicy, o którym mówi Vattimo oznacza, że miłość jako granica nie ma charakteru fundamentalistycznego ani epistemicznego. Nie jest ona częścią stanowiska teoretycznego, wielkiego systemu, ale praktycznym wezwaniem do miłowania Innego[1067]. Oczywiście koniec końców miłość jako zasada przyjmowana jest arbitralnie, nie ma bowiem –

[1066] G. Vattimo, *Poza interpretacją*, wyd. cyt., s. 64-65.
[1067] Por. J. D. Caputo, *On Religion*, wyd. cyt., s. 130.

w myśl filozofii postmetafizycznej – ostatecznego i niepowątpiewalnego fundamentu, na którym miałaby się oprzeć. Nie chodzi też o to, aby dążyć do jego uzyskania czy odkrycia[1068].

W tym miejscu znów istotną rolę odgrywa tradycja, dzięki której miłość zajmuje bardzo ważne miejsce w dzisiejszej kulturze, także kulturze filozoficznej. Nawiązując do wielokrotnie już przywoływanego konserwatywnego stwierdzenia Marquarda, że obowiązek uzasadnienia ciąży na zmieniającym, można powiedzieć, że przyjęcie miłości jako granicy i najwyższej (choć niemającej ostatecznego charakteru) zasady wynika z utrzymania tego, co zastane, z tradycji właśnie. Oczywiście można wysunąć zarzut, że filozofia postmetafizyczna zmienia właściwie wszystko prócz owej miłości, stąd pytanie, dlaczego akurat ją decydują się opisywani w tej pracy myśliciele zachować, a z jakiej racji postulują przeformułowanie innych, wydaje się równe ważnych i zakorzenionych w tradycji wątków i koncepcji, takich jak np. klasyczna koncepcja prawdy. Pozornie nieobecna racja jednak istnieje, a jest nią problem przemocy, na który zwracaliśmy niejednokrotnie uwagę. Wszystko inne wymaga zmiany, bo wiąże się z przemocą, miłość natomiast właśnie jej przeciwdziała, dlatego zostaje zachowana.

Miłość zatem ma wieloaspektowe zastosowanie – po pierwsze zabezpiecza religię postmetafizyczną przed dowolnością interpretacyjną z jednej oraz przed nieograniczoną antyreligijną sekularyzacją z drugiej strony; po drugie – jako główna zasada chrześcijaństwa przynoszona i potwierdzana przez Boga poprzez jego wcielenie i śmierć – stanowi wzór do naśladowania i przełamuje logikę kosmicznej sprawiedliwości opartej na odpłacie; po trzecie wreszcie jest ukazaniem zasadniczo antyprzemocowego charakteru religii jako religii postmetafizycznej. Ten pierwszy aspekt widoczny jest najwyraźniej u Vattima, choć pod postacią ogólnego kryterium etycznego funkcjonuje także w koncepcjach takich filozofów jak Rorty, Sloterdijk, Girard czy Taylor. Miłość w odniesieniu do powyżej wskazanych tropów jest specyficznie chrześcijańska i wyróżnia właśnie tę religię na tle innych, ukazując zarazem jej postmetafizyczny potencjał. Powiedzieliśmy jednak, że miłość w religii postmetafizycznej uwidacznia się również w odwołaniu do kilku motywów.

Pierwszy z nich dotyczy kwestii dziejów rozumianych jako historia zbawienia. Od XII wieku i postaci Joachima z Fiore[1069] znana staje się koncepcja ujęcia dziejów jako procesu

[1068] Por. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, wyd. cyt., s. 39.

[1069] Niektórzy wskazywaliby tu na wiek IV i postać Augustyna z Hippony. Uznanie go jednak za pierwszego historiozofa wydaje się nieco przesadzone. Koncepcja zamieszczona z *Państwie Bożym* nie zawiera jeszcze wielu istotnych cech historiozofii późniejszych, np. tej rozwiniętej przez Joachima, nie wspominając już o rozumieniu filozofii historii w oświeceniu.

bożego działania w świecie, którego celem jest zbawienie[1070]. Włoski zakonnik proponował przeniesienie koncepcji Trójcy Świętej na dzieje i podzielenie historii na trzy analogiczne etapy: ojca (związany z judaizmem, przeszły), syna (związany z chrześcijaństwem, teraźniejszy) i ducha (związany z religią przyszłości)[1071]. W koncepcji Joachima widoczne są typowe dla jego czasów i obszaru kulturowego skojarzenia oraz przekonania dotyczące m.in. relacji duszy i ciała czy podejścia do żydów.

W związku z tym pierwsza epoka, epoka ojca skupiona wokół Starego Testamentu jest czasem, w którym człowiek nie jest wolny, jest bowiem zbyt skupiony na swojej cielesności. Epoka syna, w której obowiązuje Nowy Testament jest już bardziej zaawansowanym etapem w historii zbawienia, charakteryzuje się większą wolnością, związaną ze zdystansowaniem się człowieka wobec cielesności i większym skupieniem na duchowości. Wreszcie trzecia epoka to czas Ducha Świętego, w którym zrealizuje się wolność poprzez zapoznanie cielesności i przejście ku duchowości[1072]. Tekstem panującym w tym czasie nie będzie już żadna materialna księga, ale słowo boże wpisane w każdego człowieka, które, wydaje się, można rozumieć jako „dobrze nastrojone" sumienie. Człowiek wzrastając w dziejach stopniowo przechodzi przez kolejne etapy historii zbawienia, zaczynając rozumieć kolejne osoby Trójcy Świętej[1073]. Na gruncie koncepcji Joachima widoczny staje się zanik religii instytucjonalnej jako Kościoła widzialnego na rzecz „państwa bożego w nas" (wspólnoty ludzi doskonałych moralnie i żyjących w prawdzie i szczęśliwości), co wpisuje się w zasadnicze przejście od dosłowności, namacalności, materialności do metaforyczności i duchowości. Historiozofia ta oddziaływała później na myślicieli chrześcijańskich[1074] oraz na wiele innych ujęć dziejów, szczególnie w oświeceniu, gdzie bardzo widoczne są paralele między teorią Joachima, a przede wszystkim refleksją Lessinga[1075], który pod nazwami epok dzieciństwa, młodzieńczości i dojrzałości rozumiał z grubsza to samo, co włoski zakonnik, mówiąc o Trójcy Świętej[1076].

[1070] O stanie badań nad spuścizną Joachima z Fiore oraz o ważności tej postaci w kontekście filozoficznym pisze szeroko Grzeszczak – por. J. Grzeszczak, *Współczesne badania nad Joachimem z Fiore*, w: „Poznańskie Studia Teologiczne", t. IX, 2000.

[1071] Por. Ł. Nowak, *Trynitarna koncepcja historiozoficzna Joachima z Fiore*, w: „Język. Religia. Tożsamość" nr 2, 2021, s. 319.

[1072] Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego.* Tom I, tłum. A. Paygert, Wydawnictwo Księży Marianów Warszawa 1995, s. 182; L. Jańczuk, *Joachim z Fiore – jego dzieło i wpływ na potomnych*, https://www.academia.edu/5603491/Joachim_z_Fiore_życie_i_dzieło [dostęp 14.03.2024], s. 3.

[1073] O tyle jest on *homo historicus* – por. Ł. Nowak, *Trynitarna koncepcja historiozoficzna Joachima z Fiore*, wyd. cyt., s. 319.

[1074] O recepcji myśli Joachima u późniejszych teologów i filozofów chrześcijańskich np. u św. Tomasza pisze Congar – por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, wyd. cyt., s. 182-188.

[1075] Por. tamże, s. 189.

[1076] Por. G. E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, wyd. cyt.

W kontekście religii postmetafizycznej i pojęcia miłości istnieje pewnego rodzaju „pokusa", aby zaczerpnąć z powyższego ujęcia dziejów, wskazując na to, że tak jak religia metafizyczna wiązała się najpierw (prymitywnie) z judaizmem i epoką ojca (czy dziecka w nomenklaturze Lessinga), potem (bardziej zaawansowanie) z chrześcijaństwem i epoką syna (lub młodzieńczą), tak motywowana miłością religia postmetafizyczna jest wejściem w epokę ducha (lub dojrzałości)[1077]. Takie spojrzenie dobrze ukazuje charakter przejścia od metafizyki do postmetafizyki rozumianego jako *Verwindung*, przebolenie[1078]. Metafizyka, tak jak poprzednie dwie epoki (ojca i syna) nie jest błędem, nie należy jej odrzucać ani wymazywać, lecz pójść dalej ku postmetafizyce, będącej kolejnym etapem w dziejach rozwoju myśli. Metafizyczna matryca wyczerpała się, dotarła do swoich granic i ukazała swoje konsekwencje. W obliczu i na gruncie tego wydarzenia pojawia się postmetafizyka. Oczywiście z wewnętrznej, postmetafizycznej perspektywy takiego rodzaju interpretacja dziejów jest nie do przyjęcia. Przyjmuje bowiem charakter metanarracji i wpisuje cały bieg historii w jeden wielki strumień postępu refleksji człowieka nad tym, co go otacza[1079]. Należy więc potraktować powyższe uwagi historiozoficzne metaforycznie i z dużym dystansem[1080].

Wracając do kwestii miłości – w odniesieniu do koncepcji Joachima z Fiore można ukazać, że historia to dzieje zarazem postępującego objawiania się miłości Boga do ludzi i uświadamiania sobie ważności i wartości miłości przez samych ludzi. W tym sensie pierwsza epoka charakteryzuje się najbardziej ograniczoną miłością, rozciągającą się (w wymiarze ziemskim) jedynie na współplemieńców, nakazaną z góry i występującą w postaci negatywnej jako zbiór zakazów. W kolejnej epoce, oscylującej wokół postaci Jezusa, zasięg miłości rozszerza się, obejmuje już wszystkich wierzących (do pewnego stopnia również niewierzących i heretyków), przyjmuje także postać pozytywną, lecz wciąż jest nakazem Boga. W epoce trzeciej natomiast miłość staje w samym centrum, staje się maksymalnie uniwersalna i bezgraniczna, nie musi już być nakazywana, bowiem nic poza nią nie ma sensu.

W tym miejscu można przypomnieć Rorty'ego i jego postulat poszerzania kręgu „my", obszaru, na który rozciąga się nasza solidarność. W kontekście przywoływanej tu historiozofii można powiedzieć, że historia zbawienia to właśnie postulowane przez amerykańskiego

---

[1077] Oczywiście koncepcja ta jest antysemicka, ukazująca religię żydowską jako prymitywną i niedojrzałą. Zakwestionować taki pogląd można bardzo łatwo powołując się choćby na znakomity i niezwykle wyrafinowany dorobek Lévinasa czy innych myślicieli żydowskich lub czerpiących z judaizmu, takich jak Derrida.
[1078] Por. M. Heidegger, „Przezwyciężenie metafizyki", wyd. cyt., s. 66.
[1079] Krytykę wizji dziejów jako jednolitego procesu, a także porównanie postępowego (skupionego wokół pozytywnie wartościowanej kumulacji wiedzy i rozwoju moralności) i chrześcijańskiego (zorientowanego na nadzieję na zbawienie) ujęcia historii przedstawia Ricoeur – P. Ricoeur, *Podług nadziei: odczyty, szkice, studia*, tłum. S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1991, s. 178-197.
[1080] Por. G. Vattimo, *After Christianity*, wyd. cyt., s. 43.

filozofa poszerzanie solidarności rozpatrywane na płaszczyźnie dziejowej i grupowej, zamiast indywidualnej i ograniczonej do czasu życia poszczególnego człowieka. Religia postmetafizyczna jako religia miłości jest więc – z tej perspektywy – religią ducha, trzecim etapem rozwoju boskiego objawienia. „Znaki nadchodzącej trzeciej epoki, które nazywamy dziś końcem metafizyki, nie są oczywiście takie same, jak te zaobserwowane przez Joachima. Jednakże, jego teksty wciąż mogą być dla nas przewodnikiem, ze względu na ogólne znaczenie epoki ducha, w którym podkreślana jest nie litera, ale duch objawienia; już nie słudzy, lecz przyjaciele; już nie trwoga czy wiara, ale miłosierdzie; i, być może, już nie akcja, lecz kontemplacja”[1081]. W koncepcji Joachima istotny jest historyczny wymiar objawienia rozumiany jednak nie jako historia moralnego doskonalenia się człowieka (jak w przypadku teorii Lessinga), ale wynikająca z dziejowego i kulturowego usytuowania człowieka historia zmieniających się interpretacji objawienia. „To, co dzieje się z filozofią wraz z końcem metafizyki należy również do historii zbawienia pojętej przez Joachima jako moment ‘trzeciej epoki’. […] Tym, co w jego naukach wciąż wydaje się aktualne z perspektywy filozofii postmetafizycznej, jest idea, że historia zbawienia wydarza się jako spirytualizacja chrześcijaństwa”[1082].

Oczywiście odwołanie do historiozofii nie ma na celu ukazania jakiegoś kosmicznego ruchu postępu ludzkości dochodzącej do religii postmetafizycznej jako religii ostatecznej i najbardziej rozwiniętej. Chodzi raczej o to, że zauważalna jest pewna dziejowa zmiana kierunku interpretacyjnego z metafizycznego ku postmetafizycznemu i że ma to związek z przypisywaniem coraz większej wagi miłości. W żadnym wypadku nie należy traktować odwołania do koncepcji Joachima z Fiore dosłownie, zabieg ten ma bowiem sens metaforyczny, dobrze obrazujący pewne tendencje związane ze zwrotem ku etyce (miłości) zauważalne zarówno w dzisiejszym rozumieniu filozofii (np. w hermeneutyce czy u Lévinasa), jak i religii.

Drugi motyw, w którym pojawia się miłość w odniesieniu do religii postmetafizycznej, dotyczy kwestii powrotu religii. W obliczu trzech wielkich krytyk religii – moralnej, materialistycznej i naukowej – wydawać by się mogło, że w filozofii nie ma już miejsca na refleksje wokół religii[1083]. Z jednej strony bowiem podważone zostały kompetencje religii w jej formie instytucjonalnej[1084], z drugiej strony ukazana została ona jako ideologia, której

[1081] Tamże, s. 31.
[1082] Tamże, s. 44.
[1083] Więcej o wspomnianych trzech krytykach religii oraz o ich przezwyciężeniu można znaleźć w: A. Torzewski, *Sources of the possibility of the contemporary turn towards religion*, wyd. cyt.
[1084] Por. np. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt.

zadaniem jest otępienie ludzkości[1085], wreszcie została również uznana za niedowiedlną i zatem bezsensowną[1086]. Wraz jednak z wykształceniem się refleksji postmetafizycznej (oraz dzięki fenomenologii i teorii doświadczenia religijnego) religia znów mogła stać się przedmiotem filozoficznego namysłu[1087]. Następuje więc – tak jak pokazywaliśmy to w kontekście sekularyzacji i desekularyzacji – powrót religii[1088]. Czy chodzi tu o powrót religii takiej, jaką była wcześniej? Czy w refleksji postmetafizycznej wykreśla się przywołane krytyki i uznaje je za niebyłe?

Powrót religii po metafizyce – tu uwidacznia się interesująca nas w niniejszym fragmencie kwestia – jest przede wszystkim powrotem do wartości, które ona niesie, na czele z miłością. „[…] Chrześcijańskie dziedzictwo, które 'powraca' w myśli słabej to głównie chrześcijańskie przykazanie miłości i odrzucenie przemocy"[1089]. Krytyki religii odkryły jej istotne słabości, ukazały, że pewne sposoby myślenia o religii nie są uprawomocnione albo że związane są z nimi istotne aporie. Nie można już np. twierdzić, że religia działa jednoznacznie i wyłącznie pozytywnie, że nie można treści religijnych wykorzystać do zniewolenia i przemocy, że w wielu aspektach myślenie religijne nie jest zabobonnym myśleniem magicznym itp. To jednak, co nie zostało podważone, to idea miłości, do której powraca się wraz z postmetafizycznym namysłem nad religią. Przywołane krytyki jeszcze bardziej ukazały rolę i wagę miłości, wyeksponowały jej wartość na tle innych aspektów chrześcijaństwa. Religia powraca więc, powiedzmy to raz jeszcze, jako religia miłości. Nie oznacza to jednak, że zostaje zredukowana do miłości – tak jak niektórzy myśliciele oświecenia redukowali religię do moralności. Chodzi jedynie o to, że we wszystkie treści religijne można i należy wątpić, należy podchodzić do nich krytycznie, we wszystkie prócz miłości, która staje się (bądź co bądź) „fundamentem" postmetafizycznego rozumienia religii.

Trzecim motywem, w ramach którego pojawia się miłość jest problem nihilizmu. Można twierdzić, i wielu tak też czyni, że w obliczu kryzysu rozumu, w obliczu zakwestionowania dotychczasowej tradycji filozoficznej (i religijnej) oraz obowiązujących wartości nieuniknione jest popadnięcie w całkowity nihilizm, rozumiany jako pozbawienie

---

[1085] Por. np. K. Marks, „Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa", wyd. cyt.
[1086] Por. np. R. R. Carnap, „Przezwyciężenie metafizyki przez logiczną analizę języka", w: *Empiryzm współczesny*, B. Stanosz (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991.
[1087] Istotnym czynnikiem umożliwiającym powrót religii jest również kryzys rozumu jako wyróżnionego środka poznawczego – por. E. Trias, „Myślenie o religii. Symbol i sacrum", w: „Religia", J. Derrida, G. Vattimo i inni (red.), Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 117. O powrocie do religii w kontekście myśli Derridy krytycznie pisze Sochoń, umieszczając jednak ów powrót – w kontraście do prezentowanej przez nas perspektywy – nie w kontekście miłości, ale rozmycia religii i banalizacji *sacrum* – por. J. Sochoń, *Powrót do religii ponowoczesnych filozofów*, w: „Studia Philosophiae Christianae" nr 2, 2004, s. 256.
[1088] Por. G. Vattimo, "Ślad śladu", wyd. cyt., s. 99.
[1089] G. Vattimo, *Belief*, wyd. cyt., s. 44.

wartości wszystkiego i przejście do dowolności nie tylko epistemicznej, ale i etycznej. Taką diagnozę stanu współczesnej kultury bardzo często możemy znaleźć w pismach osób związanych z kościołem katolickim[1090]. Nierzadko diagnozy te przybierają postać lamentacji nad porzuceniem klasycznego rozumienia religii albo formę apokaliptycznych proroctw końca wszelkiej kultury i wartości, moralnej degeneracji, anarchii i relatywizmu na wszelkich możliwych polach. Jednak „Zniechęcenie w stosunku do dogmatów albo wobec zadekretowanej i pewnej prawdy nie pociąga za sobą jakiejś formy nihilizmu, jak przewidywali niektórzy czarnowidze, lecz wywołuje raczej tryumf moralności"[1091].

W tym miejscu zatem znów na ratunek przychodzi podkreślana przez postmetafizyków miłość. Stanowi ona „zabezpieczenie" przed całościowym nihilizmem albo inaczej: stanowi wynik nihilistycznej refleksji. Rozpad tradycyjnych wartości, przede wszystkim Prawdy, sprawia, że inne wartości (przede wszystkim miłość) mogą przejąć ich miejsce[1092]. Obrazuje to przywoływana już „dyskusja" Arystotelesa i Dostojewskiego interpretowana przez Vattimo – pierwszy jako metafizyk nad przyjaciela wybiera prawdę (nad etykę stawia epistemologię), drugi jako postmetafizyk czyni odwrotnie, tzn. nad epistemologię stawia etykę[1093]. Miłość jest więc ponad prawdą. „[…] tylko przyjaźń […] może zapobiec popadnięciu myśli końca metafizyki w reakcyjny […] nihilizm […]. Sądzę, że centralna rola Innego (dotykamy tu teologicznego obiektywizmu myśli Lévinasa) w teoriach Lévinasa, Habermasa filozofii komunikacji i Davidsona użyciu samego pojęcia *miłosierdzia* potwierdza moją hipotezę dotyczącą centralnej roli chrześcijańskiej *caritas*"[1094] – pisze Vattimo. Wszelkiego rodzaju oskarżenia myśli postmetafizycznej o zepsucie współczesnej kultury i znieczulicę moralną w obliczu przyznania miłości tak istotnej roli chybiają zatem celu. W związku z tym religia postmetafizyczna nie jest religią nihilistyczną (przynajmniej nie całkowicie), lecz religią miłości.

Czwarty i ostatni motyw sytuujący miłość w obrębie postmetafizycznego ujęcia religii dotyczy kwestii zbawienia. Z klasycznej perspektywy można by powiedzieć, że Jezus przez

---

[1090] Warzyński nazywa współczesność „czasami bezmyślności" i "kulturą wyczerpania". Pisze: „Koniec XX i początek XXI wieku bez wątpienia wiążą się bowiem z jakimś fundamentalnym 'wyczerpaniem'. 'Wyczerpaniem', które dotyka najróżniejszych dziedzin naszego życia, wszelkich – wydawałoby się – podstawowych i niepodważalnych zasad, idei i wartości. Ich bezsporność i bezdyskusyjność zostały podważone i zanegowane. To, co wczoraj było kluczowe, dziś przestało mieć jakiekolwiek znaczenie. Ewidentne i pewne stało się słabe i niestabilne. Absolutne zniknęło – i to nie tylko z naszych prywatnych słowników. Wszystko się wyczerpało i zużyło" – S. Warzyński, *Życie w kulturze wyczerpania*, wyd. cyt., s. 8; por. także: J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, wyd. cyt., s. 76.

[1091] Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego*, wyd. cyt., s. 158.

[1092] Por. R. Rorty, "Religious faith, intellectual responsibility and romance", wyd. cyt., s. 84.

[1093] Por. G. Vattimo, *After Christianity*, wyd. cyt., s. 103.

[1094] Tamże, s. 111.

swoją śmierć zbawia człowieka, ponieważ odkupuje jego grzechy. Robi to zaś powodowany miłością. Postmetafizyczna interpretacja kieruje uwagę w nieco inną stronę. Otóż Jezus oprócz tego, że działa ze względu na miłość, to dokonuje zbawienia poprzez samo postawienie miłości w centrum swojej nauki. Innymi słowy proponowana jest tu nietranscendentna wizja zbawienia, w której nie ma potrzeby odwoływać się do jakiejś rzeczywistości „spoza", pojmować zbawienia jako kosmicznego aktu wyzwolenia człowieka z grzechu i otwarcia dla niego bram nieba. Zbawienie to ukazanie wartości miłości w przykazaniu miłości bliźniego[1095]. Jeszcze inaczej: objawienie przykazania miłości jest już samo w sobie aktem zbawczym. Sprawia bowiem, że człowiek przeformułowuje (albo chociaż potencjalnie – może przeformułować) swoje myślenie i skupić się na Innym. Zbawienie zatem dokonuje się tu i teraz, w tej rzeczywistości i w tym życiu. Jezus wybawia człowieka, ponieważ pokazuje mu drogę miłości, a tym samym daje mu „narzędzie", które w swojej wolności może wykorzystać, aby być zbawionym. Jak pisze Žižek: „Chrystus nie wykonuje za nas naszej pracy, nie spłaca naszych długów, on 'tylko' daje nam szansę – swoją śmiercią potwierdza naszą wolność i odpowiedzialność, tzn. 'tylko' otwiera przed nami możliwość zbawienia się za pomocą 'skoku w wiarę' […]"[1096]. Miłość (Jezusa) działa więc zbawiennie nie tyle w perspektywie transcendentnej, co raczej hermeneutycznej – jako klucz interpretacyjny.

Mówiąc o miłości chrześcijańskiej jako centralnej wartości w kontekście religii w ujęciu postmetafizycznym pomijaliśmy dotychczas jeden niezwykle istotny problem, a mianowicie kwestię ewentualnego potencjału przemocowego miłości[1097]. Miłość ukazywaliśmy jako naczelną zasadę wymierzoną przeciw przemocy, jako „ostateczne" zabezpieczenie przed krzywdą i zarazem postulat, aby robić, co tylko w naszej mocy, aby do potencjalnej przemocy nie doprowadzić i aby już istniejącą niwelować. Nie jest to jednak jedyna droga rozumienia miłości.

Jasnym jest, że może ona zawierać w sobie element przemocowy nawet (a może przede wszystkim), gdy mówimy o miłości do wrogów. Wiele, jak się wydaje, zależy w tym kontekście od perspektywy, której dotyczy miłość, tzn. od tego, czy na horyzoncie znajduje się coś poza „tym światem", jakieś odniesienie transcendentne. Otóż zakładając, że po śmierci czeka nas wieczna szczęśliwość bądź wieczne potępienie i że to, która z tych możliwości zostanie zrealizowana zależy (choć częściowo) od naszego życia na ziemi, miłość może stanowić źródło

[1095] Por. S. Žižek, *O wierze*, wyd. cyt., s. 185.
[1096] Tamże, s. 186.
[1097] Szeroką krytykę miłości chrześcijańskiej jako związanej z przemocą prezentują Ziemiński i Nowak – por. A. Nowak, I. Ziemiński, *Chrześcijaństwo. Amoralna religia*, wyd. cyt., s. 11-107.

przemocy[1098]. O ile nasze życie na ziemi ustępuje znaczeniem życiu przyszłemu, to troska nasza winna spoczywać właśnie na owej wiecznej perspektywie[1099]. W tym sensie możliwa staje się np. taka argumentacja: ukarzę moje dziecko, aby w przyszłości postępowało inaczej i mogło „zasłużyć" na życie wieczne. W skrajnych postaciach ta logika przyjmowała postać usprawiedliwiania tortur i mordowania osób oskarżanych o herezję, ponieważ ich ziemskie męki sprawiały, że grzechy przez nie popełnione zostawały choć po części odkupione, a zatem dawało się im nadzieję na zbawienie[1100] – motywacja iście altruistyczna… „Tortury i śmierć zadawano ofiarom inkwizycji nie tylko dla dobra publicznego, ale także ich własnego. Wyznanie grzechów (prawdy o swojej grzeszności), uzyskiwane wyrafinowanymi metodami zadawania bólu i cierpienia (muzea tortur je dokumentują i eksponują), uwalniało duszę — w myśl doktryny — od ich ciężaru, oczyszczało ją z nich i otwierało jej drogę do zbawienia. Aby uniemożliwić ponowne zamknięcie lub zawrócenie duszy z właściwej ścieżki, grożące poprzez recydywę grzesznych słów, myśli i uczynków, najskuteczniejsze było definitywne pozbawienie możliwości ich popełniania, czyli życia; martwi nie grzeszą. Po wydobytym torturami przyznaniu się do grzechów pozbawiano więc oczyszczonego w ten sposób grzesznika życia doczesnego, aby umożliwić mu osiągnięcie tego wiecznego"[1101]. W imię konkretnie pojętej miłości bliźniego można więc, jak widać, działać przemocowo[1102].

Jak zatem należałoby rozumieć miłość na gruncie postmetafizycznym, aby uniemożliwić wykorzystanie jej jako usprawiedliwienia stosowania przemocy? Jak można ująć miłość tak, aby faktycznie stała się głównym źródłem i gwarantem nieprzemocy? Przede wszystkim należałoby ją udocześnić, czyli niejako zrezygnować – ze względów etycznych – z perspektywy transcendentnej. Po drugie należałoby pojąć zbawienie tak jak ukazaliśmy to powyżej, a mianowicie jako możliwość zmiany myślenia, nie zaś jako stan pozaświatowej

[1098] Przemoc ta nie realizuje się jednak jedynie na płaszczyźnie ludzkiej (człowieka wobec człowieka), ale również w relacji człowieka z Bogiem. Jak pisze Dobrzeniecki w przedmowie do *Surowości Boga* Mosera: „[…] Bóg używa różnych środków, również tych, które odczuwamy jako bolesne i surowe, aby każdego z nas doprowadzić do aktu zawierzenia boskiej woli. Co więcej, po doskonale miłosiernym Bogu, któremu zależy na zbawieniu człowieka, możemy wręcz oczekiwać, że będzie w stosunku do nas stosował więcej środków surowych niż łagodnych […]" – M. Dobrzeniecki, *Filozofia ogrójca. Wprowadzenie w myśl Paula Mosera*, w: P. Moser, „Surowość Boga. Religia i filozofia na nowo przemyślane", tłum. M. Dobrzeniecki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2021, s. 24. Sam Moser pisze zaś: „Może się okazać, że Bóg nie jest względem nas obojętny, lecz surowy […], a to ze względu na swoją troskę o urzeczywistnienie sprawiedliwej miłości *agape*, to jest o wolne i niezasłużone obdarowanie miłością i rozpowszechnienie jej wśród ludzi" – P. Moser, *Surowość Boga. Religia i filozofia na nowo przemyślane*, wyd. cyt., s. 43.

[1099] Por. L. Kołakowski, *Herezja*, wyd. cyt., s. 82.

[1100] Por. A. Nowak, I Ziemiński, *Chrześcijaństwo. Amoralna religia*, wyd. cyt., s. 51.

[1101] J. Majcherek, *Siła filozofii, filozofia siły*, wyd. cyt., s. 14.

[1102] Na marginesie warto wspomnieć także o innym wymiarze związku tortur z prawdą. Nie jest bowiem tylko tak, że posiadając już jakąś prawdę można zdecydować się na tortury w jej imię – tak opisywaliśmy to powyżej – ale tortury mogą także stanowić sposób „wydobycia" prawdy, co szczegółowo opisuje DuBois – por. P. DuBois, *Torture and Truth*, Routledge, New York 2016.

wiecznej szczęśliwości. Nie oznacza to oczywiście teoretycznego wykluczenia takiej koncepcji, chodzi jednak o to, że jej zakładanie w praktyce może (choć nie musi) prowadzić do przemocy. Po trzecie należałoby przeformułować przekonanie o odpowiedzialności za Innego. W wersji klasycznej, mogę walnie przyczynić się do czyjegoś zbawienia lub potępienia; w wersji postmetafizycznej muszę zacząć od siebie i uznać, że nie jestem w stanie nikogo zmusić do zbawienia, bo to, czy zechce on skorzystać z szansy danej mu poprzez przykazanie miłości zależy tylko od niego. Po czwarte należałoby pozostać sceptycznym wobec treści religijnych i uznać ich interpretacyjny charakter. Zgodnie z taką postawą nie wiemy, jakie szczegółowe drogi prowadzą do zbawienia, kto na nie zasłuży, a kto nie i dlatego nie powinniśmy własnych interpretacji narzucać innym i wymagać od nich podążania tymi samymi drogami, którymi podążamy my[1103]. W istocie zachowawszy owo sceptyczne nastawienie nie ma konieczności przyjmować pozostałych trzech możliwości „zabezpieczenia" miłości przed jej przemocowym potencjałem. Sceptycyzm urasta więc w tej perspektywie do roli głównego czynnika zabezpieczającego[1104].

Powyższe refleksje rysują obraz religii o wątpliwych konsekwencjach etycznych, choćby w odniesieniu do szczegółowych problemów bioetycznych, będących przedmiotem licznych kontrowersji – do eutanazji i aborcji. Jak zwolennik postmetafizycznego ujęcia religii powinien odnosić się do tych kwestii[1105]? Zasada miłości bliźniego jest na tyle ogólna, że – podobnie jak kantowski imperatyw – wydaje się niewystarczająca w niektórych szczegółowych przypadkach. „Etyka Vattima jest etyką formalną i niejako dziedziczy wszystkie dylematy, związane z systemem etycznym Kanta. W ramach etyki nihilistycznej nie jest zatem możliwa jakakolwiek forma etyki szczegółowej, która wskazuje oceny i normy odnoszące się do określonych gatunków czynów ludzkich. Pozostaje jedynie ogólny imperatyw, którym jest zasada miłosierdzia oraz praktyczna reguła postępowania, aby czynić to, co ogranicza przemoc i powiększa współczucie"[1106]. Przyjmując, że podstawowym założeniem jest nieczynienie

[1103] Por. Kołakowski, *Herezja*, s. 85.

[1104] Na gruncie filozofii Caputo sceptycyzm również odgrywa podobną rolę „bezpiecznika", choć jest on traktowany nawet „silnej" jako aksjomat religii i dotyczy niewiedzy odnośnie tego, kim jestem oraz tego, czy wierze w Boga. Co więcej dotyczy ona także tego, czy to, w co wierzę, to Bóg. Wreszcie niewiedza panuje również w kontekście pytania (zadawanego przez Augustyna): co kocham, gdy kocham mego Boga – por. J. D. Caputo, *On religion*, wyd. cyt., s. 132-134.

[1105] Caputo proponuje uznać aborcje za zło i przemoc, ale zarazem wyraża na nią zgodę tratując ją jako „mniejsze zło". Samo otwarcie możliwości wyboru (dokonania aborcji) jest bowiem wartościowe i przeważa wartością zło złego wyboru (aborcja). Amerykański filozof bierze pod uwagę również problemy związane z dostępem do antykoncepcji czy z opieką nad matką i dzieckiem. Aborcja jest dla niego sprawą indywidualnego sumienia, a jej dostępność zapobiega „religijnemu imperializmowi" – por. J. D. Caputo, *What would Jesus deconstruct*, wyd. cyt., s. 112-116.

[1106] Por. A. Kobyliński, *Etyka bez metafizyki*, wyd. cyt., s. 328.

przemocy wydaje się, że zarówno eutanazja, jak i aborcja nie powinny być dozwolone na gruncie postmetafizycznej religii, ponieważ są aktami przemocy wobec samego siebie albo wobec Innego (w zależności od przyjmowanej antropologii).

Dotykamy tu bardzo istotnej kwestii – czy wymóg nieprzemocy nie aplikuje się w sytuacji, kiedy przemoc człowiek stosuje w wobec samego siebie. Innymi słowy: czy o przemocy mówimy tylko wtedy, gdy naruszamy wolność Innego; albo jeszcze inaczej: czy przemoc jako kategoria funkcjonuje tylko w przestrzeni publicznej, natomiast w sferze prywatnej nie ma sensu o niej mówić? Jeśli nie czynię krzywdy innemu, mogę robić co chcę – jak powiedziałby Rorty (a przed nim także inni, przede wszystkim Mill)? Nawet gdy moje „chcenie" odnosi się do zakończenia własnego życia? Wydaje się, że można by tak interpretować założenia postmetafizyków[1107]. Oczywiście równie uprawomocniona byłaby interpretacja, wedle której przemoc również w stosunku do siebie jest czymś niepożądanym.

***

Miłość jest ideą, która do pewnego stopnia scala dotychczasowe rozważania zamieszczone w niniejszym rozdziale. W kontekście Boga miłość uwidacznia się jako centralna w tym sensie, że objawia on przykazanie miłości, które ma potencjał do całkowitej zmiany ludzkiego myślenia, które stawia człowiekowi o wiele wyższe wymagania praktyczne niż zastana moralność, prawo i obyczajowość. Bóg poprzez swoją śmierć potwierdza i przypieczętowuje istotność miłości, ukazując, że sam kocha grzesznego człowieka do tego stopnia, że jest w stanie oddać życie, aby uwidocznić ten fakt.

Idea miłości w pełni objawiona przez Jezusa stanowi, wedle filozofów postmetafizycznych, granicę interpretacji i sekularyzacji religii. Dzięki miłości jesteśmy w stanie określić jedne interpretacje jako lepsze niż inne, dzięki niej również jesteśmy w stanie zachować religię i zapobiec jej całkowitemu zsekularyzowaniu. Miłość w tym ujęciu, jako „słaba siła" wyznaczająca rozumienie i postępowanie, jest fenomenem specyficznie

[1107] W ten sposób wypowiada się wprost Vattimo, mówiąc „nie wierzę w absolutność zasady nie zabijaj. Postawiony w obliczu mocno cierpiącego człowieka, który prosi mnie o pomoc w eutanazji, starałbym się go przekonać [że nie jest to dobre wyjście – A.T.], przeczytałbym mu podnoszące na duchu książki, pokazałbym mu piękne filmy, lecz jeśli mimo tego naprawdę chciałby umrzeć, to rzeczą której nie wolno mi naruszyć jest jego wolność, przez którą rozumiem jego duszę a nie życie fizyczne" – R. Girard, G. Vattimo, *Christianity, truth, weakening faith*, wyd. cyt., s. 50. Wolność indywidualna jest zatem (do pewnego stopnia) wartością stojącą wyżej niż nieprzemoc. W innym miejscu w tym samym tekście Vattimo mówi „Nie jestem przekonany, że przemoc i zabijanie dotyczą tego samego, ponieważ jestem np. zwolennikiem eutanazji. Przemoc jest dla mnie raczej aktem narzucenia woli na drugiego człowieka i jego wolność" – tamże, s. 42. Szeroko kwestie etyki oraz bioetyki na gruncie filozofii Vattima (choć większość refleksji aplikuje się ogólnie do etyki postmetafizycznej) omawia Kobyliński – por. A. Kobyliński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej*, wyd. cyt.

chrześcijańskim, nieobecnym w innych religiach (a przynajmniej nie w taki sam sposób jak w chrześcijaństwie)[1108].

Z perspektywy postmetafizycznej miłość pojawia się także w odniesieniu do czterech ważnych kwestii. Pierwszą z nich jest historiozofia i dokonany przez Joachima z Fiore trójpodział dziejów, za pomocą którego można metaforycznie ukazać postmetafizyczne rozumienie miłości jako znaku nadejścia epoki ducha. Drugą kwestią jest powrót religii ogłaszany przez wielu współczesnych filozofów. Łączy się on z miłością w ten sposób, że religia, do której się powraca po przezwyciężeniu i zarazem przyswojeniu licznych jej krytyk to religia miłości właśnie, religia, która jest nośnikiem wartości. Trzecim zagadnieniem jest zbawienie, które wpisuje się w miłość dwojako. Po pierwsze Bóg dokonuje zbawienia z miłości, po drugie miłość sama jest zbawieniem, tzn. Bóg zbawia człowieka poprzez objawienie mu przykazania miłości, które umożliwia mu zmianę myślenia. Czwartą wreszcie kwestią jest problem nihilizmu. Miłość stanowi w tym kontekście zabezpieczenie przed całkowitą utratą wartości w obliczu końca metafizyki – „upadek" epistemologii (jako filozofii pierwszej) tworzy miejsce nie pustce, lecz miłości.

Wskazaliśmy jednak, że miłość, pomyślana jako centrum antyprzemocowego przekazu religii postmetafizycznej, sama może być wykorzystana jako uprawomocnienie przemocy. Jest to jednak problem przezwyciężalny przede wszystkim poprzez zachowanie sceptycyzmu, choć także dzięki rezygnacji z perspektywy transcendentnej, innemu rozumieniu zbawienia i przyjęciu, że nie jest się odpowiedzialnym za czyjeś zbawienie lub potępienie. Przy tak określonej miłości powstają jednak pytania, jaka etyka rodzi się na jej gruncie i czy przemoc odnosi się tylko do Innego czy również do siebie samego. Mimo zasadniczo wysokich wymogów moralnych może okazać się, że etyka oparta na powyżej wskazanym rozumieniu miłości ma wątpliwe konsekwencje w obszarach szczególnie dziś kontrowersyjnych, takich jak aborcja czy eutanazja. Podsumowując, religia postmetafizyczna jako religia miłości, stawiając miłość w centrum, czyni z niej główne źródło nieprzemocy i zarazem zabezpiecza oraz dowartościowuje pluralizm jako element sprzyjający nieprzemocy.

***

W niniejszym rozdziale staraliśmy się ukazać ogólny i spójny zarys postmetafizycznego rozumienia religii, czyli takiego, które spełniałoby dwa wzajemnie powiązane kryteria – po

[1108] Miłość w judaizmie czy buddyzmie nie wydaje się bowiem zawierać choćby owego sekularyzacyjnego powołania, na które zwracają uwagę filozofowie postmetafizyczni w kontekście chrześcijaństwa.

pierwsze realizowałoby postulat pluralizmu, po drugie zrywałoby z przemocą. W jaki sposób oba te kryteria faktycznie są realizowane przez postmetafizyczną religię ukazaliśmy za pomocą odwołania do sześciu obszarów problemowych.

Po pierwsze staraliśmy się więc ukazać religię postmetafizyczną jako religię tolerancyjną, a więc otwartą na pluralizm religijny, a szerzej światopoglądowy, otwartą na Innego i daleką od ujednolicania. Wskazaliśmy, że na gruncie chrześcijaństwa obecne są pewne sceptyczne hamulce, dzięki którym religia ta może przyjąć tolerancję za swoją zasadę, choć oczywiście musi to być tolerancja ograniczona. W przeciwnym wypadku pluralizm w istocie przestawałby istnieć. To zagadnienie prowadzi nas do drugiej kwestii, a mianowicie blisko związanego z tolerancją problemu pluralizmu. Religia postmetafizyczna w tym kontekście jest religią, która osłabia się poprzez rezygnację z roszczeń do jedyności i wyłączności. Wydobywa również wewnętrznie zawarty w niej samej pluralizm przyjmujący np. postać pluralizującej hermeneutyki religijnej. Nie pozbawia się jednak przez to swej własnej tożsamości; pluralizacja religii nie sprawia, że przestaje ona być sobą. Oczywiście, aby być religią postmetafizyczną musi jednak zachować odnośnie do samej siebie pewną dozę sceptycyzmu. Kwestię tę omówiliśmy jako konstytutywną dla trzeciego obszaru problemowego. Religia postmetafizyczna musi być sceptyczna w trzech wymiarach: Boga, religii i Kościoła, a więc musi porzucić próby rozstrzygnięcia ontologicznego pytania o istnienie Istoty Najwyższej, zrezygnować ze swych roszczeń do bycia jedyną prawdziwą oraz uznać zarazem swój historyczny charakter, jak i nieostateczność kościelnej wykładni Pisma. Sceptycyzm ten należy przyjąć przede wszystkim z powodów etycznych jako środek do zerwania z przemocą. Czwarty obszar problemowy dotyczy kwestii sekularyzacji. Łączy się ona z postmetafizycznym ujęciem religii w ten sposób, że sekularyzacja ukazywana jest deskryptywno-hermeneutycznie jako dwufazowy, wewnątrzreligijny proces samoosłabiania się religii, który doprowadza do pozbawienia religii jej metafizycznego wymiaru, wyzwalając zarazem jej potencjał postmetafizyczny. Na gruncie społecznym, w ujęciu normatywnym, sekularyzacja winna zaś przyjąć postać liberalno-pluralistycznego odłączenia religii od państwa w tym sensie, że to drugie powinno pozostać neutralne wobec wszelkich światopoglądów (nie tylko religijnych). Sekularyzacja wedle postmetafizyków zapoczątkowana zostaje przez samego Boga, który poprzez śmierć na krzyżu ukazuje właściwy, osłabiający sens swojej nauki. To prowadzi nas do piątego obszaru problemowego, a więc do kwestii śmierci Boga. Rozważana szczegółowo śmierć Boga jest śmiercią Jezusa na krzyżu, która w postmetafizycznym ujęciu jawi się jako zrywająca z mechanizmem kozła ofiarnego, jako zbędna emanacja bezgranicznej boskiej miłości i samoosłabianie się Boga. W bardziej abstrakcyjnym i szerokim sensie śmierć Boga

oznacza przejście od metafizycznego obrazu Boga jako wszechmocnego władcy do obrazu postmetafizycznego, w którym Bóg jawi się jako słaby przyjaciel. Postmetafizyczne ujęcie religii znajduje swoją kulminację w szóstym obszarze problemowym, a mianowicie w odniesieniu do idei miłości. W niej bowiem skupiają się dotychczasowe rozważania – religia postmetafizyczna dzięki miłości chce zerwać z przemocą i uczynić zadość pluralizmowi, chce być tolerancyjna i wewnętrznie zróżnicowana, chce zezwolić na wątpliwości i osłabić swoje roszczenia, chce – wreszcie – uznać taki obraz Boga, w którym przede wszystkim podkreślana jest jego miłość.

Podsumowując, religia postmetafizyczna jest religią miłości przyjmującą zasadę tolerancji, wspierającą pluralizm, zachowującą sceptycyzm wobec samej siebie, samoosłabiającą się poprzez proces sekularyzacji, uznającą śmierć Boga jako Boga metafizyki; jest religią bez przemocy, w której istnieje wolność interpretacji, w której nie rezygnuje się z religijnej tożsamości i która wciąż odgrywa i powinna odgrywać bardzo istotną rolę społeczną. Religia postmetafizyczna jest wreszcie religią dzisiejszego zachodniego świata i dzisiejszej refleksji filozoficznej.

Rozdział 4 – Konsekwencje i trudności chrześcijaństwa postmetafizycznego

Ukazany w poprzednim rozdziale projekt chrześcijaństwa postmetafizycznego ze względu na jego stosunkowo ogólny charakter oraz zaprezentowanie w formie projektu niepozbawiony jest aporii, uproszczeń, niedopowiedzeń i problemów. Można sformułować mnogie wątpliwości i podjąć szeroko zakrojoną krytykę tego, co nazwaliśmy religią postmetafizyczną. Stanowi to przedmiot niniejszego rozdziału, w którym sformułowane zostaną zarzuty wobec chrześcijaństwa postmetafizycznego, poddane próbie zostaną jego słabe punkty, a jego główne założenia skonfrontowane zostaną z bardziej i mniej odeń odległymi wizjami religii. Należy wspomnieć, że poniższe rozważania nie są wyczerpujące, są jedynie szkicem tego, w jaki sposób można podejmować krytykę postmetafizycznego chrześcijaństwa. W niniejszym rozdziale wybieramy trzy istotne płaszczyzny krytyki i wedle takiego klucza dzielimy poniższe rozważania.

W części pierwszej zostaną zbadane stosunkowo wąskie problemy związane z chrześcijaństwem postmetafizycznym, dotyczące jego praktycznego wymiaru, zagadnienia konfesyjności i roli doświadczenia religijnego. Nie będziemy więc wychodzić poza ustalenia religii postmetafizycznej, a jedynie badać jej wewnętrzne aporie. Poza taką perspektywę wyjdziemy w części drugiej, gdzie pytania skierowane będą do chrześcijaństwa postmetafizycznego jako pewnej całości. Problemy uwidaczniające się w tym szerszym kontekście związane są z dopasowaniem chrześcijaństwa postmetafizycznego do współczesnego klimatu intelektualnego, z jego statusem jako religii potencjalnie niesensotwórczej, będącej jedynie pewnego rodzaju intelektualną rozrywką, ze związkiem między chrześcijaństwem postmetafizycznym a kantowskim projektem religii w obrębie samego rozumu oraz z jego relacją z nowym agnostycyzmem, anateizmem i innymi próbami wykroczenia poza tradycyjnie pojętą religię. W części trzeciej niniejszego rozdziału podejmiemy natomiast problemy znacząco wykraczające poza lokalną, stosunkowo wąską perspektywę, z której formułowany był projekt religii postmetafizycznej, pytając o problem przemocy w kontekście cierpienia, władzy, zła i miłości.

4.1. Konsekwencje chrześcijaństwa postmetafizycznego dla praktyki religijnej

Opisywana w poprzednim rozdziale wizja religii jako m.in. tolerancyjnej i sceptycznej może prowokować pytania o jej praktyczny wymiar. Wskazaliśmy, że w kontekście relacji międzyludzkich, chrześcijaństwo postmetafizyczne postuluje dialog oraz przyjęcie nastawienia aprobującego zarówno stan różnorodności między ludźmi, jak i nieabsolutny status własnych przekonań. Wymaga więc ono pewnego rodzaju delikatności i pozostawienia dużej dozy swobody w kontakcie z innymi. Wspominane pytanie o praktyczny wymiar religii postmetafizycznej nie tyle jednak odwołuje się do stosunku wobec drugiego człowieka czy codziennej praktyki życiowej, ile pyta o praktykę religijną. Nie jest bowiem niczym nadzwyczajnym, że projekt religijny niesie konsekwencje w codzienności związanej z przestrzenią praktyki życiowej. Jednak może on rościć sobie pretensje do bycia projektem religijnym dopiero wówczas, gdy wiąże się z konkretnymi konsekwencjami w życiu religijnym, gdy niesie za sobą jakąkolwiek praktykę religijną, a nie ogranicza się jedynie do sfery czysto intelektualnej. Stąd pytanie, jak wygląda praktyka religijna na gruncie chrześcijaństwa postmetafizycznego. Jeśli bowiem jest ona nieobecna, a postulaty religii postmetafizycznej odwołują się jedynie do przestrzeni codziennej praktyki życiowej, to fakt ten mógłby zostać wykorzystany do argumentowania za tym, że religia postmetafizyczna to jedynie pewien projekt filozoficzny, a wręcz etyczny, który jednak z religią, pomijając pewne podobieństwa językowe, nie ma w istocie zbyt wiele wspólnego. Problem praktyki religijnej jest więc ważny.

Pytany o to, jaki jest jego stosunek do praktyki religijnej w warunkach postmetafizycznej wiary, Vattimo stwierdza, że we mszach uczestniczy rzadko – zwykle są to albo formalne okazje (takie jak chrzest, ślub czy pogrzeb) albo wizyty motywowane estetycznie (włoski myśliciel powołuje się w tym kontekście na śpiewaną liturgię Świąt Bożego Narodzenia) – modli się modlitwą brewiarzową, a kościoły traktuje na podobieństwo muzeów[1109]. Widoczna jest tu wyraźna estetyzacja praktyki religijnej, traktująca kult i rytuał religijny w kategoriach piękna czy szczególnego rodzaju nostalgii, nieprzyznająca im jednak żadnej „realnej" wartości, a więc np. zbawiennego wpływu uczestnictwa we mszy świętej i przyjęcia eucharystii, bycia świadkiem dokonującego się w niej przeistoczenia, istotności oczyszczenia duszy poprzez wyznanie grzechów podczas spowiedzi i odbycie pokuty, możliwości dołączenia do wspólnoty Kościoła, a więc otwarcia drogi do zbawienia, poprzez chrzest itd. Tego rodzaju praktyki mają, opierając się na słowach Vattima, znaczenie przede

[1109] G. Vattimo, *Belief*, wyd. cyt., s. 70.

wszystkim estetyczne[1110]. Czy jednak stanowisko włoskiego myśliciela jest reprezentatywne dla całości myśli postmetafizycznej? Innymi słowy: czy projekt postmetafizycznej religii wymusza estetyzację praktyki religijnej, czy jest to jedynie jedna z możliwych konsekwencji, lecz nie konsekwencja jedyna i konieczna?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, należałoby zbadać, jaka relacja zachodzi pomiędzy projektem postmetafizycznego chrześcijaństwa a zastanym rozumieniem kultu i rytuału religijnego. W rozdziale pierwszym wspomnieliśmy, że praktyka religijna nie musi być rozpoznawana jako metafizyczny element religii, że oczywiście wiąże się ona ściśle z doktryną (uznaną przez nas za jeden z głównych wyznaczników metafizyczności religii), lecz nie jest to związek konieczny. W tym sensie wydaje się, że można odseparować kult i rytuał religijny od doktryny, tym samym odseparowując je od metafizyki i dostosowując do projektu postmetafizycznego. Oznacza to przede wszystkim porzucenie magicznego i handlowego czy transakcyjnego rozumienia praktyki religijnej. Modląc się, uczestnicząc we mszy świętej, spowiadając się czy biorąc ślub nie zakłada się wywołania nadprzyrodzonych skutków przyrodzonymi środkami (co szeroko krytykował Kant)[1111], a więc nie zakłada się np. że dzięki wykonaniu konkretnych gestów i wypowiedzeniu konkretnych słów zostanie na nas zesłana łaska boża albo że dzięki wykonaniu odpowiednich działań konfesyjno-pątniczych odpuszczone zostaną nam nasze grzechy i dzięki temu będziemy „czyści”[1112].

Można jednak zapytać, dlaczego winniśmy porzucić takie rozumienie praktyki religijnej na gruncie postmetafizycznej religii, która zakłada przecież sceptycyzm. Chcąc pozostać wiernym jej założeniom nie można przecież wykluczyć, że w istocie owo magiczne pojęcie kultu i rytuału jest słuszne. Pozostając na gruncie myślenia w kategoriach epistemicznych (prawdy jako korespondencji) faktycznie rozumowanie takie wydaje się słuszne. Praktyka religijna mogłaby zatem być kontynuowana w obrębie postmetafizycznej religii na zasadzie zakładu Pascala – skoro nie wiemy, czy praktyka religijna ma takie skutki, jakie twierdzi się, że ma, to lepiej dla nas będzie ją wypełniać w myśl przysłowia „strzeżonego Pan Bóg strzeże”. Niewypełnianie obowiązków związanych z kultem i rytuałem religijnym może bowiem mieć katastrofalne skutki w postaci potępienia. Jak jednak wielokrotnie wskazywaliśmy, wraz z przejściem od metafizyki do postmetafizyki następuje również przejście od epistemologii do

[1110] Vattimo odwołuje się do kategorii turystyki kulturalnej i porównuje kościół z muzeum, wskazując na estetyczne aspekty doświadczenia, którego doznaje człowiek w obu miejscach oraz z drugiej strony na pewne napięcie związane ze świętością kościoła i świeckością muzeum – por. G. Vattimo, *Poza interpretacją*, wyd. cyt., s. 71.

[1111] Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt., s. 232.

[1112] Kult i rytuał religijny demaskował szeroko Feuerbach w *O istocie chrześcijaństwa* – Por. np.: L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, wyd. cyt., s. 216, 323.

etyki. Myślenie w kategoriach epistemicznych jest w tym przypadku niewystarczające. Rozważając natomiast magiczną interpretację praktyki religijnej z perspektywy etycznej dochodzą do głosu istotne kwestie, o których już wspominaliśmy – np. problem zbawienia poza Kościołem. Kierowanie się przekonaniem, że nie istnieje zbawienie poza Kościołem i że przynależność do Kościoła wiąże się z sakramentem chrztu otwiera możliwość przemocy i dlatego należałoby przekonanie to porzucić. W dalszej kolejności zaś porzucić również całe magiczne i handlowe rozumienie praktyki religijnej, które zbyt mocno wiąże się z metafizyczną interpretacją religii. Mimo epistemicznej niekonkluzywności odnośnie do statusu tak pojętych kultu i rytuału religijnego, etycznie są to – jak mówi Marquard – „mity niestrawne" i w związku z tym mity, które trzeba porzucić[1113].

Czy więc praktyka religijna może funkcjonować na gruncie religii postmetafizycznej w jakiś inny, niemagiczny i niehandlowy, ale zarazem również wykraczający poza jedynie estetyczny, sposób? Można wskazać na wiele możliwości rozumienia kultu i rytuału religijnego, który pozostaje w zgodzie z założeniami religii postmetafizycznej. Ich uznanie zależy jednak od, można powiedzieć, życzliwości czy – bardziej precyzyjnie – uznania kontekstu epistemicznego przez czytelnika. Osoby zorientowane bardziej klasycznie stwierdzą bowiem, że wskazane poniżej sposoby interpretowania praktyki religijnej odzierają ją z jej istoty i w tym sensie są niejako tylko pustą skorupą pozostałą po tym, czym była kiedyś. Osoby nieco bardziej przychylnie nastawione projektowi religii postmetafizycznej uznają to natomiast za potrzebną zmianę w rozumieniu tego, co nazywamy praktykami religijnymi.

Po pierwsze, można więc mówić o mnemonicznej roli praktyki religijnej – biorąc udział we mszy, uczestnicząc w inscenizacji Pasji, czytając Pismo Święte czy modląc się, cały czas przypominamy sobie o treści wiary (dotyczy to zarówno metafizycznie, jak i postmetafizycznie rozumianej religii). Po drugie, praktyka religijna ma również funkcję antropotechniczną (by użyć wyrażenia Sloterdijka)[1114]. Recytacja litanii, śpiewanie psalmów, modlitwa różańcowa to nic innego jak medytacyjna forma ćwiczenia siebie. Po trzecie, czynne uczestnictwo w kulcie i rytuale religijnym poprzez obcowanie (mówiąc w uproszczeniu) ze sferą *sacrum* w ogóle wytwarza pewnego rodzaju klimat czy nastrój, wzmaga szczególne nastawienie religijne, pokazuje i przypomina, że stawką naszego życia jest „coś więcej"[1115]. Po czwarte, praktyka

[1113] Por. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 101.

[1114] Niemiecki filozof wprowadza pojęcie antropotechniki, które wskazuje na istotność ciągłego ćwiczenia siebie przez człowieka – Por. P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, tłum. J. Janiszewski, PWN, Warszawa 2014.

[1115] Na temat rozumienia praktyki religijnej na gruncie religii postmetafizycznej, szczególnie w odniesieniu do świętowania, przeżywania świętego czasu piszemy więcej w tekście *Hermeneutics of the Holy Time*, w którym wskazujemy na to, że postmetafizycznie pojęte świętowanie wzmaga nastawienie sceptyczne w wierzącym i

religijna ma wymiar komunijny i zacieśniający więzi międzyludzkie. Duża część kultu i rytuału religijnego odbywa się w grupie, w której wierzący widzą, że są częścią pewnej wspólnoty ludzi kierujących się podobnymi celami i zgadzających się na podobne prawidła moralne.

Tu dochodzimy do nieco innego wymiaru praktyki religijnej, a mianowicie do przeformułowania czy przeniesienia akcentu z czynności kultowych i rytualnych takich jak: modlitwa, uczestnictwo we mszy czy przystępowanie do sakramentów na kształtowanie relacji z innymi ludźmi. W pismach wielu filozofów postmetafizycznych dostrzegalny jest takiego rodzaju postkantowski postulat rozpoznania prawdziwie religijnej praktyki jako bycia dobrym moralnie czy – jak powiedziałby Kearney – gościnnym[1116]. Nie chodzi więc o „puste" gesty czy słowa, wypowiadane w specjalnie do tego stworzonej przestrzeni i w określonym czasie, ale o realne, codzienne i ciągłe kształtowanie swojej wrażliwości na Innego i niesienie mu pomocy. Prawdziwie religijnym czynem będzie więc nie pójście do spowiedzi, ale nakarmienie głodnego, napojenie spragnionego i odzianie nagiego[1117]. W tym miejscu jednak myśl postmetafizyczna narażona jest na zarzut stawiany już wobec koncepcji Kanta, że przy takim rozumieniu religii nie różni się ona zbyt wiele od sekularnego systemu moralnego, którego nie ma sensu nazywać religijnym[1118]. W istocie kantyzm, a za nim myśl postmetafizyczna, uwidaczniałaby się jako „zamach" na religię, próba całkowitego jej udocześnienia i sprowadzenia do codziennego działania moralnego w związku z kontaktem z innymi. Wskazane powyżej cztery inne wymiary praktyki religijnej (mnemoniczny, antropotechniczny, obcowania z *sacrum* i komunijny) zabezpieczają jednak myśl postmetafizyczną przed takim zarzutem. Owszem, rola praktyki moralnej jako praktyki religijnej jest niezwykle istotna na gruncie rozwijanego w niniejszej pracy projektu chrześcijaństwa postmetafizycznego. Nie jest jednak tak, że praktyka religijna ogranicza się jedynie do tego moralnego aspektu; a więc cały czas można mówić w tym kontekście o religii, a nie tylko o systemie moralnym.

Z zagadnieniem praktyk religijnych wiążą się bezpośrednio dwie inne kwestie – konfesyjności i doświadczenia religijnego. Jeśli chodzi o pierwszą, to powstaje pytanie, czy w dłuższej perspektywie w obrębie religii postmetafizycznej, która jest religią w pewnym sensie rozmytą, ma sens jakakolwiek konfesyjność rozumiana jako zarazem określona wspólnota, jak i zinstytucjonalizowana postać religii. Ponieważ odchodzi się w postmetafizycznym

prowadzi go ku nieprzemocy – A. Torzewski, *Hermeneutics of the Holy Time – on the Ethical Role of Skepticism in Religion* [zgłoszone do druku w: "Forum Philosophicum"].

[1116] Por. R. Kearney, *Anatheism*, wyd. cyt., s. 18.

[1117] Mt 25, 31-46.

[1118] Por. M. Chlewicki, „Kant i religia w obrębie samej etyki", w: *Laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego (XVI-XVIIIw.)*, J. Wiśniewski (red.), Hosianum, Olsztyn 2008, wyd. cyt., s. 232.

chrześcijaństwie od doktrynalnego aspektu religii i pozostawia się dużą swobodę interpretacyjną oraz związaną z praktykami religijnymi, to tworzenie wspólnoty wiernych może tracić sens. Początkowo oczywiście owa wspólnota istniałaby na zasadzie podtrzymania pewnej tradycji, lecz uzasadnionym jest twierdzić, że z czasem rozmyłaby się ona i przestała istnieć. Wspólnoty mają bowiem to do siebie, że coś łączy jej członków i zazwyczaj jest to coś konkretnego. W Kościele katolickim np. istnieje sztywno określony kanon wierzeń, jasne wytyczne dotyczące rodzaju i częstotliwości praktyk religijnych itd. Im zasad tych jest więcej i im surowiej są przestrzegane, tym więzi wspólnotowe wydają się silniejsze.

W związku z tym niedookreślona i sceptyczna religia postmetafizyczna nie stanowi dobrego gruntu dla konfesyjności. Trudno wyobrazić sobie funkcjonowanie na jej gruncie jakiegokolwiek Kościoła czy wykonywanie praktyk religijnych tak, aby faktycznie zawiązywała się między ich uczestnikami więź wspólnotowa, a nie, żeby był to po prostu zbiór jednostek, monad znajdujących się akurat w tym samym miejscu i czasie, lecz niedoznających żadnego rodzaju połączenia między sobą. Ów ruch heterogeniczności wspólnot religijnych dobrze pokazuje tworzenie się mnogich Kościołów na gruncie protestantyzmu, który zabierając władzę hermeneutyczną Kościołowi jako instytucji i przekazując ją wiernym czytającym Pismo (*sola scriptura*) rozmywa sztywne zasady katolicyzmu. Prowadzi to do tworzenia się bardzo dużej ilości różniących się między sobą i lokalnych Kościołów protestanckich, podczas gdy Kościół katolicki zachowując np. zwierzchnictwo papieża jest o wiele bardziej homogeniczną strukturą[1119].

Biorąc to pod uwagę racjonalnym jest założenie, że na gruncie religii postmetafizycznej, która w jeszcze większy niż protestantyzm sposób decentralizuje monopol interpretacyjny Kościoła, przekazując „władzę" formułowania interpretacji sumieniom i intelektom poszczególnych wiernych, konfesyjność traci sens. Wiara sprowadza się bowiem jedynie do zasady miłości. Jest to jednak zbyt ogólne pryncypium, aby móc prowadzić do tworzenia się wspólnoty, chyba że mowa tu o wspólnocie uniwersalnej, wszystkich ludzi dobrej woli (w sensie kantowskim). Przy tak dużych rozmiarach cały sens wspólnotowości gubi się i zanika. Być może jednak można wyobrazić sobie nieco inaczej funkcjonujące Kościoły pozostające w

[1119] Kutyło w nieco innym duchu (choć kończąc podobną konkluzją) zwraca uwagę na to, że „akcentowanie odmiennych aspektów wiary sprawia, że Kościół katolicki pozostaje znacznie bardziej zróżnicowany niż wyznania protestanckie. W centrum myśli katolickiej znajduje się Osoba (Chrystus) oraz instytucja (Magisterium) strzegąca pamięci o Niej. W protestantyzmie natomiast podstawowe znaczenie przypisuje się zasadzie *sola Scriptura*. Budowa doktryny opartej na Piśmie Świętym daje mniejsze możliwości w zakresie akceptacji innowacji. Działania w tym względzie często kończą się schizmami" – Ł. Kutyło, „Kościół katolicki i religijność polskiego społeczeństwa po 1989 roku. Rozważania opierające się na założeniach paradygmatu ekonomicznego", w: *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce*, J. Baniak (red.), Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2012, s. 163.

zgodzie z postmetafizyczną interpretacją religii. Być może podążając za postulatem pluralizmu należałoby myśleć o wspólnocie ludzi różnorodnych, a więc różnorodnie interpretujących religię i różnorodnie praktykujących, połączonych zaś po pierwsze przekonaniem o nadrzędnej wartości miłości, po drugie o istotności Biblii i dziedzictwa chrześcijańskiego, po trzecie podzielających nastawienie postmetafizyczne.

Jest jeszcze inna możliwość, mająca swoje źródło w marquardowskim konserwatyzmie[1120]. Można bowiem wyobrazić sobie powolną transformację (ewolucję, a nie rewolucję) na gruncie chrześcijaństwa, gdzie w poszczególnych Kościołach zmieniane będzie tylko to, co wymaga zmiany, co zostanie uargumentowane i usankcjonowane pod wpływem klimatu intelektualnego panującego w społeczeństwie[1121]. Biorąc pod uwagę wskazane przez nas istotne aspekty praktyki religijnej można założyć, że jakiegoś rodzaju konfesyjność jest niezbędna albo przynajmniej bardzo potrzebna religii, o ile ma ona kontynuować swoją misję jako religia miłości. Widoczna jest więc potrzeba istnienia wspólnoty wierzących, którzy razem podejmują praktyki religijne. Idąc za Marquardem można natomiast stwierdzić, że każdy powinien zostać w tej wspólnocie, w tym Kościele, w obrębie którego się aktualnie znajduje i w nim powinien zmieniać to, co zmiany wymaga, nie zrywając jednak z Kościołem jako takim[1122]. Chcąc podać przykład moglibyśmy powiedzieć, że osoba x wzrastała od dziecka w rodzinie katolickiej i przez całe życie uczestniczyła w katolickich praktykach religijnych, dlatego (o ile nie ma dobrego powodu) powinna zostać w tym Kościele i próbować zmieniać oddolnie te jego elementy, które możemy uznać za metafizyczne (kierując się względami etycznymi). Takie założenie prowadziłoby najprawdopodobniej (choć chcielibyśmy powstrzymać się od prognoz) do powolnego zmieniania się zastanych wspólnot religijnych, a nie do ich anihilacji.

Druga kwestia związana z praktykami religijnymi to, jak wspominaliśmy, problem doświadczenia religijnego. Zdając sobie sprawę z pojemności tego zagadnienia ograniczymy

---

[1120] Por. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 82.

[1121] Chodzi np. o zwiększanie roli kobiet w Kościołach chrześcijańskich (choćby wyświęcanie kobiet na biskupki w kościołach protestanckich) czy obecną w Kościele katolickim zmianę nastawienia wobec etyki seksualnej (albo z drugiej strony – wobec małżeństwa) w kontekście osób po rozwodach, żyjących w nowych związkach i przyjmowania przez nich komunii świętej, do czego Kościół katolicki ustosunkował się w nawiązaniu do papieskiej encykliki *Amoris Laetitia* i listu biskupów czeskich – por. URL= https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_pro_20230925_risposte-card-duka_en.html [dostęp 5.07.2024r.]. W kontekście wyświęcania kobiet warto na marginesie dodać, że tak jak z jednej strony coraz większa czynna obecność kobiet w Kościele jest postrzegana jako liberalizacja Kościoła i jego dostosowanie do dzisiejszej wrażliwości i zmian społecznych, z drugiej jednak wciąż utwierdza to hierarchię i rozdział klasy kapłańskiej od wiernych. W tym sensie być może najbardziej pożądaną zmianą nie byłoby wcale włączanie kobiet do kapłaństwa, ale – na wzór Kościołów protestanckich – umniejszenie roli kapłaństwa (lub nawet całkowita z niego rezygnacja).

[1122] Por. G. Vattimo, *After Christianity*, wyd. cyt., s. 127.

się jedynie do kilku krótkich uwag na temat rozumienia, możliwości i statusu doświadczenia religijnego na gruncie postmetafizycznej religii. Najpierw wypada rozróżnić dwie bardzo ogólne interpretacje doświadczenia religijnego. Pierwsza, szeroka zakłada, że doświadczenie religijne to ogólne poczucie „czegoś więcej", niedookreślonego *sacrum* czy transcendencji; poczucie, które uzyskać można np. dzięki regularnym praktykom religijnym. Druga, węższa tożsama jest właściwie z intensywnym (raczej krótkotrwałym) przeżyciem mistycznym, a więc doświadczeniem Boga lub boskiego działania, z czym wiąże się również epistemiczny aspekt poznania Boga[1123]. Czy w kontekście religii postmetafizycznej, która stara się zachować umiarkowany sceptycyzm oraz pozostawić za sobą ontologiczną kwestię istnienia Boga, dopuszcza się któryś (być może oba) z rodzajów doświadczenia religijnego?

W pierwszym znaczeniu doświadczenie religijne wydaje się jak najbardziej możliwe na gruncie postmetafizycznego chrześcijaństwa, więcej nawet – jest ono niezwykle istotne (choć nie niezbędne), aby w pełni przeżywać swoją religijność. Słabo rozumiane doświadczenie religijne może towarzyszyć wierzącemu podczas uczestnictwa w kulcie i rytuale religijnym, a przede wszystkim przy miłosiernych działaniach wobec drugiego. To wtedy bowiem realizuje się to, co najistotniejsze wedle filozofów postmetafizycznych, a więc miłość.

Druga interpretacja doświadczenia religijnego natomiast jest już bardziej problematyczna. Bezpośrednie doświadczenie Boga musi zawsze być *post factum* traktowane z zachowaniem odpowiedniego dystansu, co jednak biorąc pod uwagę relacje samych mistyków, wydaje się niemalże niemożliwe[1124]. Rozumowanie, które obecne jest na gruncie postmetafizycznej religii byłoby takie, jakie proponuje Caputo: nigdy nie możemy mieć pewności, czy to doświadczenie było autentycznym doświadczeniem Boga[1125]. Jako wierzący powinniśmy zatem szukać okazji do przeżywania doświadczenia religijnego rozumianego przede wszystkim w pierwszym z podanych dwóch sensów[1126].

W kontekście tych rozważań nad doświadczeniem religijnym na gruncie religii postmetafizycznej warto poruszyć jeszcze kilka kwestii. Pierwsza dotyczy relacji, jaka zachodzi pomiędzy doświadczeniem religijnym a doświadczeniem moralnym. Filozofowie

---

[1123] Por. J. Król, *Hermeneutyczne koncepcje doświadczenia religijnego*, w: „Studia Psychologica" nr 4, 2003, s. 184 – autor używa sformułowania szerokie i ścisłe rozumienie.

[1124] James przytacza liczne przykłady opisów doświadczeń mistycznych, w których mowa o roztopieniu się w Bogu, o absolutnym poddaniu, bezczasowości, gdzie możliwość dystansu jest z gruntu wykluczona – Por. W. James, *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 195-196. Podobne doświadczenia mistyczne opisuje także Sloterdijk - Por. P. Sloterdijk, *After God*, wyd. cyt., s. 85.

[1125] Por. J. D. Caputo, *On religion*, wyd. cyt., s. 133.

[1126] Na gruncie myśli Caputo postmetafizyczne doświadczenie religijne jest ujmowane jeszcze nieco inaczej jako doświadczenie możliwości niemożliwości np. w postaci miłości do wroga. To ogólne doświadczenie niemożliwości jest wedle amerykańskiego filozofa doświadczeniem dostępnym każdemu człowiekowi, stąd – można by powiedzieć – człowiek słusznie może być określony jako *homo religiosus* – por. tamże, s. 109.

tacy jak Kant najchętniej utożsamiliby oba doświadczenia. Jednak czy w obrębie postmetafizycznego chrześcijaństwa również do tego dochodzi? Na pewno doświadczenia moralne, doświadczenia miłosierdzia i miłości względem Innego, a nawet obcego są traktowane jako konstytutywne dla doświadczenia religijnego w pierwszym z wymienionych wyżej sensów. Jeśli bowiem miłość stanowi sedno religii, to doświadczenie miłości w praktyce, w działaniu, jest doświadczeniem religijnym. Miłość ta odsyła doświadczającą jej osobę do Boga w myśl biblijnej sentencji „Bóg jest miłością”[1127]. Nie wydaje się jednak, aby założenie, jakie czyni np. Pareyson, wedle którego „jeśli doświadczeniu moralnemu nie towarzyszyłoby doświadczenie transcendencji, zniknęłoby jakiekolwiek rozróżnienie pomiędzy dobrem i złem i wszystko stałoby się dozwolone”[1128] należałoby uznać za słuszne na gruncie religii postmetafizycznej.

Po pierwsze dlatego, że doświadczenie moralne zawsze jest doświadczeniem transcendencji (Boga jako miłości), po drugie dlatego, że Bóg nie pełni już (w obrębie postmetafizycznej religii) roli gwaranta prawa moralnego i kosmicznej sprawiedliwości. Niemniej samo powiązanie obu rodzajów doświadczenia wydaje się bardzo istotne i pokazuje, jak ważna jest etyka. Wypada przy tym stwierdzić, że tak jak każde doświadczenie moralne, które jest doświadczeniem miłości[1129] jest w pewien sposób doświadczeniem religijnym, tak nie każde doświadczenie religijne jest doświadczeniem moralnym, a wręcz – idąc za Kierkegaardem – można by powiedzieć, że doświadczenie religijne zawsze jest ponad moralnością albo – słabiej – wymyka się moralności, tak jak w przypadku przypowieści o Abrahamie i Izaaku[1130].

Wielu filozofów powiedziałoby również, że głównym elementem doświadczenia religijnego nie jest jego element etyczny, ale aspekt poznawczy, a więc, że poprzez doświadczenie dochodzę do wiedzy (czy rozumienia) na temat tego, czego doświadczam. W przypadku doświadczenia religijnego doświadczam Boga, a więc zdobywam wiedzę na jego temat[1131]. Na gruncie religii postmetafizycznej takie ujęcie doświadczenia religijnego jest do pewnego stopnia podzielane, ponieważ zawiera ono element epistemiczny w tym sensie, że

---

[1127] 1 J 4: 8.
[1128] L. Pareyson, *Doświadczenie religijne a filozofia*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” nr 4, 2000, s. 167.
[1129] Można również stwierdzić, że doświadczenia zła (jako doświadczenia moralne) także, a może przede wszystkim są doświadczeniami religijnymi, choćby takimi jakie określano nazwą doświadczenia nieobecności Boga w obliczu horroru Holokaustu.
[1130] Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, wyd. cyt., s. 58.
[1131] Judycki twierdzi, że można wręcz mówić o obiektywności doświadczenia religijnego, co kłóci się z zazwyczaj skrajnie zsubiektywizowanymi jego analizami – por. S. Judycki, *Zagadnienie obiektywności doświadczeń mistycznych*, w: „Filo-sofija” nr 41, 2018.

prowadzi do poznania Boga jako Boga miłości. Nie jest jednak czymś, na czym można by budować metafizykę ani czymś, co stanowi sedno przeżywania religijności.

Rozważając doświadczenie religijne podkreśla się również jego aspekt transformujący – doświadczenie religijne nie jest dla człowieka obojętne, ale każdorazowo prowadzi do jego przemiany[1132]. W istocie po tym właśnie poznać można autentyczne doświadczenie religijne, że coś pod jego wpływem się zmieniło. W przypadku drugiego wspomnianego przez nas rozumienia doświadczenia religijnego jako silnego przeżycia mistycznego takiego rodzaju transformujące ujęcie ma sens – faktycznie możemy podać liczne przykłady, gdy na skutek doświadczenia Boga np. święty Paweł nawraca się i diametralnie zmienia swoje życie[1133]. Jeśli chodzi jednak o pierwszą, szeroką interpretację doświadczenia religijnego, to wydaje się, że jego potencjał transformujący jest dużo słabszy, tzn. że codzienne przeżywanie religijności poprzez praktyki religijne i doświadczenia moralne nie prowadzi do całkowitej i nagłej, rewolucyjnej przemiany sposobu życia, ale raczej ewolucyjnie, małymi krokami prowadzi ku podążaniu w stronę miłości. Aspekt zmiany w doświadczeniu religijnym nie wydaje się więc w tym kontekście kluczowy, aczkolwiek jest istotny.

Ostatnia kwestia związana z omawianym zagadnieniem to rozumienie doświadczenia religijnego na gruncie filozofii postmetafizycznej jako doświadczenia dialogiczno-hermeneutycznego. Pierwszy człon nazwy odsyła nas do koncepcji filozofów dialogu i ich rozważań na temat relacji Ja-Ty. Doświadczenie religijne może być ujęte właśnie w ten sposób albo jako moralna i dialogiczna relacja Ja i Ty, albo jako dialogiczna relacja Ja z boskim Ty[1134]. Najlepszym przykładem tego drugiego typu relacji jest modlitwa rozumiana właśnie jako rozmowa między wierzącym a Bogiem, dwiema osobami, które wzajemnie się słuchają[1135]. W tym sensie omówiona wyżej praktyka religijna nabiera dodatkowego znaczenia, ponieważ umożliwia wiernemu podjęcie relacji osobowej z Bogiem.

Można również w ciekawy sposób zastosować Kearneya rozważania nad obcym i gościnnością do takiego ujęcia doświadczenia religijnego. Otóż, zakładając, że obcym jest wspominane boskie Ty, z którym wchodzi się w relację dialogu, postawa gościnności wydaje

---

[1132] Por. J. Król, *Hermeneutyczne koncepcje doświadczenia religijnego*, wyd. cyt., s. 190.
[1133] Dz 9: 1-19.
[1134] Por. M. Buber, *Ja i ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktór, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1992. Można by w tym miejscu przytoczyć również Lévinasa, u którego Inny (Ty) również rozumiany jest jako boski Inny. U francuskiego filozofa jednak relacja między Ja i Innym nie jest symetryczna. Inny jawi się bowiem jako Pan i nauczyciel, a nie jako równy dyskutant. M.in. dlatego koncepcja Lévinasa nie do końca wpisuje się w opisywane tu postmetafizyczne doświadczenie religijne jako doświadczenie Ja-Ty – por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 110.
[1135] Por. M. Buber, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994, s. 65-66.

się najbardziej religijną, jaką można przyjąć[1136]. Zakład anateistyczny, do którego podjęcia namawia irlandzki filozof, polegający na zaufaniu i przyjęciu gościnnego nastawienia wobec obcego jest więc w istocie zawsze dostrzeżeniem w nim boskiego Ty[1137].

Drugi człon określenia doświadczenia religijnego jako doświadczenia dialogiczno-hermeneutycznego wskazuje natomiast na jego czasowy wymiar. Doświadczenie religijne nie jest w istocie doświadczeniem, ale doświadczaniem, procesem, w którym spotykam się z tym, co niezrozumiałe i w którym prowadzę grę interpretacyjną z tym, kogo doświadczam[1138]. Najistotniejsza jest jednak moja postawa, która aby być postawą autentycznie hermeneutyczną, musi być postawą otwartości. W tym sensie nie liczy się rezultat doświadczenia (rozumienie), ale sam proces, w którym wchodzę w dialog z Innym.

Doświadczenie religijne ma zatem swoje miejsce w postmetafizycznej koncepcji religii i wyraża się ono dwojako – po pierwsze jako doświadczenie moralne, po drugie jako doświadczenie dialogiczno-hermeneutyczne. Na gruncie postmetafizycznego chrześcijaństwa nacisk położony jest jednak raczej na długotrwałe i słabe doświadczenia religijne, które powolnie transformują wierzącego ku rozumieniu Boga jako Boga miłości, aniżeli na pojedyncze i intensywne przeżycia mistyczne. Jawią się one bowiem nie jako dialogiczne, ale monologiczne, tzn. człowiek jest w tym przypadku nie partnerem w rozmowie z Boskim Ty, ale przyjmuje rolę biernego odbiorcy boskiego objawienia (często zdepersonalizowanego). Niemniej doświadczenie religijne jest istotne na gruncie postmetafizycznej religijności i wiąże się z pogłębianiem wiary oraz jej aspektem kultowo-rytualnym.

***

Praktyka religijna ma niejednoznaczny status na gruncie postmetafizycznej religii, i choć mogłoby się wydawać, że jakakolwiek postać kultu i rytuału, konfesyjności i doświadczenia religijnego nie ma w jej obrębie sensu, to jednak – jak pokazaliśmy – wcale tak

---

[1136] Stosunek do obcego na gruncie religii stanowi bardzo bogate zagadnienie – por. np. A. S. Jasiński, *Obcy w Starym Testamencie*, w: „Scriptura Sacra" r. 21, 2017; S. Koziara, R. Przybylska, *Gość czy obcy? Od przekazu ewangelicznego do polskich przekładów biblijnych. Problem ekwiwalencji*, w: „LingVaria" nr 2, 2017; J. Pytel, *Pojęcie gościnności w literaturze biblijnej i greckiej*, w: „Ruch Biblijny i Liturgiczny" nr 30, 1977. Na gruncie proponowanej przez nas interpretacji religii można wskazać, że rozumienie Innego jako obcego jest związane z metafizycznym obrazem religii, natomiast jej postmetafizyczna wykładnia każe w Innym widzieć gościa. W tym sensie przejście od obcego do gościa obrazuje przejście od metafizyki do postmetafizyki nie na zasadzie zaprzeczenia, ale w oparciu o nierozwiązywalny splot, który widać w kontekście źródłosłowu „Innego" – *hospes* czy *ksenos* może być tłumaczone zarówno jako obcy, jak i gość; podobnie postmetafizyczna religia nie jest prostym zaprzeczeniem religii metafizycznej, ale twórczym wykroczeniem poza nią – por. A. Torzewski, *Obcy i gość. Stosunek do Innego na gruncie religii* [zgłoszone do druku w: „Przegląd Religioznawczy"].

[1137] Por. R. Kearney, *Anatheism*, wyd. cyt., s. 40.

[1138] Por. J. Król, *Hermeneutyczne koncepcje doświadczenia religijnego*, wyd. cyt., s. 180.

nie jest. Kult i rytuał zajmują ważne miejsce w postmetafizycznym chrześcijaństwie i zarazem nie są zredukowane ani do estetyki (np. jako doświadczenie swoistego piękna liturgii) ani do etyki (np. jako pomaganie drugiemu człowiekowi), ale zachowują swoje właściwości także jako elementy mnemoniczne, antropotechniczne, wzmagające nastawienie religijne oraz wspólnotowe. Na gruncie religii postmetafizycznej postuluje się jedynie porzucenie handlowego i magicznego rozumienia kultu i rytuału religijnego. Jeśli chodzi o zagadnienie konfesyjności to jest podobnie: zrazu mogłoby się wydawać, że religia postmetafizyczna nieuchronnie prowadzi do zaniku wszelkich form wspólnotowości religijnej, lecz po nieco bliższym zbadaniu tej kwestii okazuje się, że konfesyjność jest możliwa na jej gruncie, dzięki odwołaniu się do marquardowskiego konserwatyzmu oraz zasadniczej potrzeby wspólnotowości. Ostatnia kwestia związana z religijną praktyką dotyczy doświadczenia religijnego, które w obrębie postmetafizycznego ujęcia religii przyjmuje postać doświadczeń dialogiczno-hermeneutycznego oraz moralnego, w których liczy się droga (proces) a nie cel doświadczeń, w których istotna jest relacja Ja-Ty (czy to boskim czy ludzkim Ty) oraz postawa otwartości i miłości. Niemniej doświadczenie religijne rozumiane jako doświadczenie moralne, doświadczenie Innego, ma swoje istotne miejsce na gruncie postmetafizycznego chrześcijaństwa.

4.2. Status postmetafizycznego chrześcijaństwa

Rozszerzając nieco perspektywę, z której rozpatrujemy chrześcijaństwo postmetafizyczne możemy spytać o jego relację do współczesności i jej wymogów intelektualnych, o jego potencjał sensotwórczy, o jego relację z kantowskim projektem religii oraz różnymi formami nowej religijności: nowym agnostycyzmem, anateizmem czy religią bez Boga.

Jak się wydaje, z powodzeniem można bronić tezy, że religia postmetafizyczna jest religią „na dzisiejsze czasy", religią, która stara się sprostać tendencjom intelektualnym[1139], obyczajowym i moralnym zachodniej współczesności, która domaga się zmiany myślenia w kontekście sfery religii, co staje się szczególnie ewidentne spojrzawszy na różnego rodzaju prądy sekularyzacyjne i desekularyzacyjne. Nie chcąc przesadnie rozbudowywać niniejszej części tekstu, wystarczy wskazać na pewne istotne dla współczesnego człowieka kwestie, które

[1139] Jak pisze Eagleton: „rozrzedzona postać wiary lepiej odpowiada upodobaniom sceptycznych czasów niż wiara doktrynalna" – T. Eagleton, *Kultura a śmierć Boga*, wyd. cyt., s. 51.

podejmuje chrześcijaństwo postmetafizyczne, aby naświetlić (chociaż fragmentarycznie) jego związek z dzisiejszym *Zeitgeistem*.

Po pierwsze, na gruncie pozafilozoficznym można zauważyć, że współcześnie w społeczeństwach zachodnich wyraźnie przejawiają się pewne tendencje w związku z etyką, a szczególnie etyką seksualną. Te postawy obecne w Kościele, które były tolerowane lub wręcz pochwalane jeszcze sto czy nawet pięćdziesiąt lat temu, dziś rozpatruje się jako przemocowe, dyskryminujące czy nieracjonalne. Chodzi tu oczywiście o takie kwestie, jak homofobia, niezachowanie równego stosunku między kobietami i mężczyznami (szczególnie widoczne w przypadku statusu kobiet w Kościele), podejście do małżeństwa, seksualności czy problemów aborcji i eutanazji. Na gruncie religii postmetafizycznej możliwy staje się zupełnie inny stosunek do powyżej wymienionych kwestii. Nie ma żadnych przeciwskazań, aby osoby homoseksualne były takimi samymi uczestnikami wspólnoty Kościoła, jak osoby heteroseksualne[1140]; nie ma przeciwskazań, aby kobiety na równi z mężczyznami celebrowały msze święte i zostawały dopuszczane do najwyższych godności kapłańskich. Równość płci jest na gruncie postmetafizycznego chrześcijaństwa czymś zupełnie oczywistym. W kontekście małżeństwa takie kwestie jak: niemożliwość rozwodu, konieczność posiadania dzieci, monogamiczność związku czy sposób, w jaki można uprawiać seks nie są przedmiotem specjalnej debaty. Chrześcijaństwo postmetafizyczne nie wymusza na wiernym żadnego z powyżej wymienionych zachowań, o ile oczywiście nie sprawiają one komuś krzywdy. Jeśli chodzi o aborcję i eutanazję, to tu sprawa się komplikuje – jak ukazaliśmy to w rozdziale trzecim – lecz i tak pozostawione jest większe miejsce na dyskusję niż w wypadku chrześcijaństwa metafizycznego. Obecne współcześnie nastawienie etyczne, związane poza wspominanymi wyżej kwestiami również z problemami dotyczącymi zwierząt, planety i ekosystemu, podejmowane jest bardziej przez chrześcijaństwo postmetafizyczne niż metafizyczne. Na gruncie tego pierwszego możliwe jest bowiem w większym stopniu dostarczenie satysfakcjonującej odpowiedzi, zgodnej ze współczesnym poczuciem moralnym obecnym w demokratycznych społeczeństwach Zachodu.

Po drugie, przypuszczalnie po części w związku z rozwojem kultury liberalnej demokracji, współczesność to czas dowartościowania dialogu, otwartości i wolności interpretacyjnej. Chrześcijaństwo postmetafizyczne sprzyja wszystkim tym dążeniom, podkreślając rolę rozmowy, dzięki której możliwe jest spojrzenie z innej perspektywy i odejście od przemocy, wskazując na istotność otwartości na Innego np. w kontekście zagadnienia

[1140] G. Vattimo, *Belief*, wyd. cyt., s. 73.

gościnności podejmowanego przez Kearneya czy zachowując wolność w interpretacji treści religijnych, ograniczoną jedynie miłością – jak wskazaliśmy w rozdziale trzecim. Chrześcijaństwo postmetafizyczne jest więc zgodne z wymogami dzisiejszego demokratycznego świata[1141].

Po trzecie, chrześcijaństwo postmetafizyczne wychodzi naprzeciw współczesnemu zjawisku zmierzchu autorytetów, które wyraża się w braku zaufania do opinii osób, które w normalnych warunkach uznane zostałyby za ekspertów[1142]. W tym kontekście proponowany w niniejszym tekście projekt religii z jednej strony podziela ową współczesną nieufność i dlatego postuluje możliwość ograniczonej miłością samodzielnej interpretacji Pisma, z drugiej zaś pokazuje, co robić, kiedy nie wiadomo komu ufać – kierować się tym, co zastane, dopóki nie zaistnieje argument za tym, aby to zmienić, a więc zazwyczaj, dopóki nie stwierdzimy, że to, co zastane jest przemocowe.

Po czwarte wreszcie, widać, że chrześcijaństwo postmetafizyczne odpowiada dzisiejszej zachodniej rzeczywistości, ponieważ wielu autorów piszących na temat religii stara się skierować ją właśnie na tory związane z podejściem postmetafizycznym albo, mówiąc słabiej, stara się ją zliberalizować. Można wymieniać mnogie przykłady filozofów, duchownych czy publicystów poza przywołanymi w niniejszej pracy. W Polsce widać tendencje zbliżające w wielu aspektach religię do religii postmetafizycznej np. w środowiskach otwartych katolików związanych z miesięcznikiem Znak czy Tygodnikiem Powszechnym[1143]. Najbardziej wyrazistym przykładem jest jednak sama głowa Kościoła, papież Franciszek, który w swoim podejściu do religii mocno zbliża ją do takiej postaci, o jakiej tu piszemy[1144]. Wyraźne

---

[1141] W tym miejscu uwidacznia się lokalność prezentowanej koncepcji, jej etnocentryzm i pewnego rodzaju elitaryzm. Trudno wyobrazić sobie funkcjonowanie przedstawianych postulatów religii postmetafizycznej w odniesieniu do krajów przywiązanych do autorytarnej formuły rządów czy takich, w których panuje system klasowy czy kastowy. Chrześcijaństwo postmetafizyczne ma zatem sens jedynie w związku demokratyczną kulturą zachodnią i obecnymi w niej ideami. Nie musi to być jednak traktowane jako zarzut. Idąc za Kołakowskim można bowiem stwierdzić, że propagowane przez kulturę europejską oraz przez chrześcijaństwo (postmetafizyczne) wartości są uniwersalne i powinno się je krzewić w obrębie innych kultur (oczywiście w sposób pozbawiony przemocy) – por. L. Kołakowski, „Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego", w: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Kraków 2006, s. 21.

[1142] O wspominanym kryzysie pisze choćby Delsol, a w kontekście statusu eksperta umieszcza problem zmierzchu autorytetów Grygieńć – por. Ch. Delsol, *Nienawiść do świata*, wyd. cyt., s. 115; J. Grygieńć, *Od dyktatury ekspertów do demokracji nieliberalnej. Podejście systemowe do demokracji deliberacyjnej i jego braki*, w: „Civitas. Studia z Filozofii Polityki" nr 28, 2021, s. 25-26;

[1143] Chodzi o takie postaci, jak np.: Ryś, Boniecki, Kobyliński czy Halik, a także o opisywanych przez Puczydłowskiego filozofów związanych ze „Znakiem" – por. M. Puczydłowski, *Katolicy w państwie liberalnego pluralizmu. Miesięcznik Znak wobec sekularyzacji (lata 1989-2000)*, w: „Argument" nr 1, 2018.

[1144] Na postać Franciszka jako „przewodnika" postępowców w ramach chrześcijaństwa zwraca uwagę Polak – por. T. Polak, *System kościelny, czyli przewagi Pana K.*, wyd. cyt., s. 247. Jednym z wyrazistych tekstów Franciszka wyrażających jego liberalizujące nastawienie jest choćby encyklika *Fratelli Tutti*. Por. np. Franciszek, *Fratelli Tutti*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html [dostęp 14.03.2024]. Należy co prawda zauważyć, że mimo inkluzywnego wydźwięku tekstu,

są również podobne tendencje wśród wiernych, którzy odchodzą od Kościoła ze względu na obecne w nim wątki przemocowe, nie porzucając jednak samej religijności. Nie chodzi tu tylko o afery pedofilskie i przemoc stosowaną przez przedstawicieli kleru, ale o sam wojujący klimat panujący w wielu kościołach, gdzie wciąż żywe są postawy mizoginistyczne, rasistowskie, ksenofobiczne czy homofobiczne[1145]. Chrześcijaństwo postmetafizyczne uwidacznia się zatem jako chrześcijaństwo dzisiejszych czasów również w kontekście publicznych tendencji liberalnych oraz praktyki przedstawicieli kleru oraz wiernych.

W związku z tym należy zbadać również zasadność tezy, którą można by wysunąć, że chrześcijaństwo postmetafizyczne jest religią niesensotwórczą, będącą jedynie pewnego rodzaju intelektualną rozrywką dla elit, intelektualistów czy „próżniaków". Spojrzawszy na wyżej wspomniane osoby próbujące myśleć o religii w sposób liberalny, postmetafizyczny, faktycznie można zauważyć, że w przeważającej większości są to elity intelektualne, a nie „zwykli wierni" (o ile w ogóle można o kimś takim mówić).

Czy więc religia postmetafizyczna może być dobrą propozycją również dla osób mniej wymagających intelektualnie, takich, które z religią wiążą pewne, dość konkretne, oczekiwania i potrzeby? Chodzi o potrzeby np. nadawania sensu życiu, bycia drogowskazem w sprawach moralnych (co jest dobre, a co złe), wyjaśniania rzeczywistości, pocieszenia w niedoli, dostarczenia nadziei na zbawienie i wyrównanie krzywd, kontaktu i współbycia z innymi ludźmi. Religia metafizyczna bardzo dobrze odpowiada na wszystkie te potrzeby – pokazuje,

---

sam jego tytuł jest już wykluczający, mowa w nim o braciach (*fratelli*); a co z siostrami (*sorelle*), nie wspominając już o osobach niewpisujących się w ów binarny męsko-damski schemat. Pontyfikat Franciszka, przynajmniej początkowo, odznaczał się bardziej otwartym i liberalnym nastawieniem, zbliżającym się do tego, które postulowane jest w ramach religii postmetafizycznej. O pewnej bliskości ideowej Franciszka i postmetafizyków może świadczyć telefon, który ten pierwszy wykonał do Vattima po przeczytaniu jednej z jego książek. W rozmowie gratulował mu publikacji. Na bliskość Franciszka i Vattima zwraca uwagę Zabala – por. S. Zabala, *Why did the pope phoned the philosopher?*, URL= https://aeon.co/ideas/why-did-the-pope-phone-the-philosopher [dostęp 12.09.2024r.]. W ostatnich latach jednak np. komentarze głowy Kościoła w związku z wojną w Ukrainie budzą wiele kontrowersji i burzą tworzony przez papieża obraz religii miłosierdzia i moralności. Z drugiej strony biorąc pod uwagę zarówno orędzie chrześcijańskie, choćby wspominane w niniejszym tekście fragmenty Kazania na Górze, jak i latynoamerykańskie pochodzenie papieża, jego reakcja wydaje się kontynuacją podejścia chrześcijańskiego skupionego na nadstawianiu drugiego policzka oraz latynoamerykańskiego wyrażającego się w antyzachodniej mentalności i postrzeganiem wschodu (Rosji) jako ewentualnego wyzwoliciela spod jarzma wyzyskiwaczy ze Stanów Zjednoczonych.

[1145] Za przykład niech wystarczą choćby opisywane przez Kobylińskiego oficjalne homofobiczne i mizoginistyczne dekrety Kościoła regulujące przyjmowanie kandydatów na kapłanów do seminariów – por. A. Kobyliński, *Homoseksualizm i kapłaństwo w Kościele katolickim na przestrzeni wieków*, w: „Przegląd Historyczny" t. CIX, z. 2, 2018. Dobrym przykładem ilustrującym ów opisywany przez Kobylińskiego „klimat" panujący w części środowisk kościelnych są wypowiedzi abp Marka Jędraszewskiego: „Związki homoseksualne, którym chce się nadać wartość małżeństwa, nie mają nic wspólnego z Bożym zamysłem wobec człowieka i są szyderstwem z Boga i Jego najwspanialszego dzieła, jakim jest człowiek" – *„Związki homoseksualne są szyderstwem z Boga". Abp Jędraszewski wzywa do walki o godność*, https://www.tokfm.pl/Tokfm/7,130517,23795448,zwiazki-homoseksualne-sa-szyderstwem-z-boga-abp-jedraszewski.html, [dostęp 14.03.2024].

że nasze życie jest sensowne, bo Bóg powołał nas do życia i chce naszego dobra, pokazuje dość wyraźnie, co jest dobre, a co złe kierując się dekalogiem i jego uzupełnieniem dokonanym przez Jezusa, później zaś przez Kościół, wyjaśnia całość rzeczywistości (jak pokazaliśmy w rozdziale pierwszym), oferuje różnego rodzaju możliwości pocieszenia (od modlitwy do sakramentu spowiedzi), poprzez doktrynę sądu ostatecznego i obietnicę życia wiecznego w niebie lub piekle zapewnia kosmiczną sprawiedliwość, a dzięki kultowi i rytuałowi religijnemu wypełnia potrzebę społeczną.

Inaczej religia postmetafizyczna. Prócz wskazania na miłość jako centrum myślenia i działania, nie daje jasnych odpowiedzi, nie pretenduje do roli nauczyciela wyjaśniającego funkcjonowanie świata, nie oferuje prostego pocieszenia ani wyraźnej nadziei na wyrównanie krzywd i kosmiczną równowagę, nie zapewnia wreszcie w prosty sposób (jak wskazaliśmy) wspólnoty, z którą możliwe jest stworzenie bardzo bliskiej więzi. Religia postmetafizyczna jest w pewnym sensie o wiele bardziej wymagająca egzystencjalnie, ponieważ zostawia więcej miejsca dla wolności, a to – jak wskazywało wielu myślicieli – ma swoje zarówno pozytywne, jak i negatywne konsekwencje. Podobnie religia metafizyczna może być ujęta jako z jednej strony łatwiejsza, ponieważ odpowiada na wszelkie pytania i w tym kontekście nie wymaga wysiłku, z drugiej jednak strony wymaga dużego zaufania i poświęcenia. Chcąc odpowiedzieć na zadane wyżej pytania, religia postmetafizyczna nie wydaje się nawet w najmniejszym stopniu zbliżona do religii metafizycznej jako propozycja egzystencjalna wypełniająca wskazane potrzeby. Mimo to na jej gruncie można owe potrzeby wypełnić, jednak odpowiedzialność spoczywa w tym wypadku przede wszystkim na samym wiernym, a nie na religii. Innymi słowy: religia postmetafizyczna nie jest „ukończonym produktem", nie dostarcza odpowiedzi na wszystkie pytania, ale oczekuje dialogu z wiernym, który „ukończy" ją odpowiednio do tego, co uważa za słuszne.

Wydaje się, że to drugie, postmetafizyczne podejście jest niezwykle wartościowe, ponieważ zmusza wiernego do myślenia i zaangażowania, oddaje w jego ręce większą odpowiedzialność, ufa mu. Można użyć w tym miejscu analogii rodzinnej i wychowawczej – religia metafizyczna jest jak rodzic czy nauczyciel, który kontroluje dziecko zarazem będąc dla niego absolutnym autorytetem, ukazującym mu, jaki jest świat i jak należy w nim żyć. Religia postmetafizyczna jest rodzicem czy nauczycielem dającym dziecku dużo większą swobodę, ale też wymagającym od niego dużo większej dojrzałości, wiedzącym, że jeśli w przyszłości ma być odpowiedzialnym i mądrym człowiekiem, to należy zachować pewien dystans, wspierać je, ale nie kontrolować. Innymi słowy – być raczej jego pełnym miłości przyjacielem aniżeli sprawiedliwym panem.

Tak oto wróciliśmy do przywoływanej już analogii obrazu Boga, która pojawiała się w kontekście metafizycznej i postmetafizycznej religii. Ta druga faktycznie nie jest religią dla osób, które chcą prostego życia, takiego, w które nie muszą angażować się intelektualnie. Potrzeby (a przynajmniej część z nich), które dotychczasowa metafizyczna religia wypełniała, mogą jednak zostać wypełnione również na gruncie chrześcijaństwa postmetafizycznego, wymaga to jednak więcej wysiłku ze strony wierzącego. W każdym razie nie jest tak, że religia postmetafizyczna jest jedynie pewnego rodzaju rozrywką intelektualną elit, które nie wierzą już w nic, a religia budzi w nich bądź to politowanie, bądź delikatną nostalgię, a chcą ją oni w jakiejś (wypaczonej) postaci zachować jak relikt z przeszłości, który można postawić w domu na kominku i czasem na niego spojrzeć z lekkim uśmiechem. Religia postmetafizyczna jawi się jako poważna propozycja nie tylko filozoficzna, ale również egzystencjalna, starająca się zapewnić takie rozumienie religii, które czyniłoby zadość zdobyczom części współczesnej filozofii skupionej wokół zagadnień praktycznych.

Być może jednak istnieją także inne niż postmetafizyczna interpretacje religii, które również realizują podobne lub te same cele, a więc przede wszystkim zabezpieczają religię przed przemocą? Wspomnieliśmy już o różnych tendencjach liberalizujących chrześcijaństwo. Powstaje w tym kontekście pytanie o relację między religią postmetafizyczną a takimi stanowiskami, jak racjonalna religia Kanta, nowy agnostycyzm, anateizm i innymi.

Można do pewnego stopnia odnieść wrażenie, że chrześcijaństwo postmetafizyczne jest podobne do projektu religii w obrębie samego rozumu zaproponowanego przez Kanta. Przypomnijmy, że niemiecki filozof w swoich rozważaniach na temat religii skupiał się na moralności, w której upatrywał istoty religii[1146]. Krytykował przy tym zastane w religii instytucjonalnej elementy kultowe i rytualne jako magiczne i sprzeczne z rozumem oraz postulował kościół niewidzialny rozumiany jako moralna i uniwersalna wspólnota[1147]. To, co istotne w chrześcijaństwie to dla Kanta przede wszystkim wzór moralny jaki ustanawia Jezus, którego postępowanie winniśmy naśladować[1148]. Religia właściwie sprowadza się na gruncie filozofii niemieckiego myśliciela do codziennej praktyki moralnej, działania dobrego moralnie[1149]. Wszystkie inne elementy religii (włączając w to cuda, sakramenty czy doświadczenie religijne) są zaś w istocie zbędne – istnieją dlatego, że człowiek w odniesieniu

[1146] Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt., s. 188.
[1147] Por. tamże, s. 187.
[1148] Por. tamże, s. 86.
[1149] Por. tamże, s. 76.

do swojej religijności nie jest jeszcze dostatecznie oświecony[1150]. Kantowskie spojrzenie na religię to zgodna z założeniami oświecenia próba jej demitologizacji. Niektórzy badacze podkreślają jednak, że kantowskiej religii nie można rozpatrywać jako redukcji religii do moralności a raczej jako wyniesienie moralności do rangi religii[1151]. Kierunek rozważań jest więc zgoła inny – chodzi nie tyle o to, aby wskazać niewystarczalność intelektualną zastanej wizji religii, ale o dowartościowanie moralnego przekazu Jezusa (który zresztą dostępny jest również samemu rozumowi, Jezus jednak przyspieszył nieco proces moralnego dojrzewania ludzkości)[1152].

Mimo że można zauważyć podobieństwa między kantowską religią a religią postmetafizyczną, szczególnie w obszarze filozofii praktycznej, to jednak stwierdzenie, że są to bardzo bliskie sobie koncepcje wydaje się pewnym nadużyciem. Istnieją bowiem między nimi fundamentalne różnice, dotyczące choćby przekonania o dziejowym postępie, które widoczne jest u Kanta, a które odrzuca myśl postmetafizyczna; dotyczące stosunku do kultu i rytuału religijnego, wobec którego Kant nastawiony jest jednoznacznie negatywnie uznając je za redundantne, natomiast filozofia postmetafizyczna uznaje ich wartość i rolę w przeżywaniu religijności przez wiernych; dotyczące podejścia do rozumu, którym wyłącznie wedle Kanta powinniśmy się kierować w namyśle nad religią, a którego uprzywilejowaną pozycję podważa myśl postmetafizyczna. Ta ostatnia kwestia jest szczególnie istotna. Otóż, jak staraliśmy się wykazać, filozofia postmetafizyczna mimo krytyki rozumu, jaką prowadzi, nie jest nieracjonalna czy wymierzona przeciwko rozumowi. Niezależnie od tego, że stara się wskazać na momenty, w których rozum nie wystarcza albo w których nie powinien być uznawany za jedyny dostępny nam środek poznawczy, pozostaje ona wciąż racjonalna. Budowany z jej perspektywy projekt religii również jest (albo chociaż stara się być) racjonalny; chodzi tu jednak o rozum postmetafizyczny (a nie rozum w ogóle).

Oczywiście można wskazywać, że choć do pewnego stopnia chrześcijaństwo postmetafizyczne jest oparte na projekcie kantowskim, to jednak znacząco poza niego wykracza zarazem radykalizując, jak i łagodząc jego założenia. Radykalizm wiąże się przede wszystkim ze wspomnianą krytyką rozumu, łagodzenie natomiast z konsekwencjami, jakie pociąga za sobą religia. U Kanta z zastanej religijności nie zostaje bowiem nic prócz moralności. W myśli postmetafizycznej natomiast proponuje się nową interpretację tego, co

[1150] Por. I. Kant, „Odpowiedź na pytanie czym jest oświecenie?", tłum. T. Kupś, w: tegoż, „Rozprawy z filozofii historii", Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2005, s. 45.
[1151] Por. S. R. Palmquist, *Does Kant Reduce Religion to Morality?*, wyd. cyt.; M. Chlewicki, *Kant a problem filozofii religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2012.
[1152] Twierdził tak np. Lessing – por. G. E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, wyd. cyt.

zastane, która na ogólnym poziomie nie wymaga aż tak dużych i radykalnych zmian jak religia kantowska. Mimo istnienia możliwości porównywania obu koncepcji na jeszcze wielu innych poziomach i w odniesieniu do jeszcze wielu innych aspektów, ogólna relacja religii postmetafizycznej i religii kantowskiej wydaje się roboczo określona. Kant jest jednak stosunkowo oddalony w czasie od myśli postmetafizycznej i dlatego nie są niczym nadzwyczajnym oczywiste różnice zachodzące pomiędzy tymi koncepcjami. Co jednak z innymi propozycjami w zakresie religii, takimi, które powstają współcześnie?

Można przywołać wiele przykładów koncepcji religii, które starają się wyjść poza to, co zastane i postulują przemianę religii w stronę bardziej liberalną, otwartą i tolerancyjną, gdzie Bóg nie jawi się jako gniewliwy sędzia. W tym kontekście można mówić o niereligijnym chrześcijaństwie, o koncepcji Boga bez religii, religii w poszukiwaniu Boga po Bogu[1153], religii bez religii[1154], katolickim ateizmie[1155] itd. Jako próbkę tego rodzaju projektów współczesnej religii i religijności weźmy: koncepcję religii bez Boga Dworkina, projekt nowego agnostycyzmu Schellenberga oraz anateizm Kearneya. Usytuowanie religii postmetafizycznej w kontekście tych trzech stanowisk uwyraźni jej założenia.

Koncepcja religii bez Boga, której twórcą jest Dworkin[1156], zakłada, że religia jest „czymś głębszym" niż Bóg[1157], że mogą istnieć i istnieją religie ateistyczne i że należałoby odejść od problemu Boga albo przynajmniej uznać, że nie jest to problem najistotniejszy, a religia bez Boga w takim samym stopniu jak religia z Bogiem może odpowiedzieć na nasze podstawowe pytania i zapewnić strukturę, w obrębie której możemy się poruszać w kontekście naszych przekonań dotyczących choćby sensu życia[1158]. Amerykański filozof rozważa problem religii w odniesieniu do nauki i często pojawiającej się kwestii konfliktu, jaki między nimi zachodzi. Uznaje, że religia jako pewien światopogląd opiera się na wierze (nie chodzi oczywiście o wiarę w Boga, ale przede wszystkim o wiarę w piękno przyrody, życie wieczne czy uprawomocnienie moralności), lecz na wierze również opierają się światopoglądy naukowe zakorzenione w fizyce czy biologii[1159]. Chodzi więc o to, aby żadna ze stron – religijna i naukowa – nie rościła sobie pretensji do wyłączności i tolerowała się wzajemnie. Co więcej,

[1153] Por. R. Kearney, *Anatheism*, wyd. cyt., s. 3.
[1154] Por. J. D. Caputo, *On religion*, wyd. cyt., s. 112.
[1155] Tak np. określał się Wolniewicz – por. P. Okołowski, *Wolniewicz a chrześcijaństwo*, w: „Logos i Ethos" nr 2, 2019, s. 232.
[1156] Zagadnienie religii u Dworkina omawia również m.in. Skorupka, zestawiając postulaty moralne amerykańskiego filozofa z etyką niezależną Kotarbińskiego – por. A. Skorupka, *Koncepcja religii i religijności Ronalda Dworkina*, w: „Przegląd Religioznawczy" nr 2, 2020.
[1157] R. Dworkin, *Religia bez Boga*, wyd. cyt., s. 13.
[1158] Tezę taką wygłasza również Majcherek – por. J. Majcherek, *Bóg bez znaczenia*, wyd. cyt.
[1159] Por. R. Dworkin, *Religia bez Boga*, wyd. cyt., s. 27.

światopoglądy naukowe również, wedle Dworkina, uznać można w pewnym stopniu za religię. Odwołuje się on w tym kontekście do panteizmu, a następnie do różnego rodzaju przekonań dotyczących piękna i swoistej transcendencji przyrody; mówi o quasi religijnych przekonaniach dotyczących konstrukcji świata u Einsteina[1160], wskazując na podobieństwo między podejściem naukowym i religijnym.

W istocie proponuje więc Dworkin uznanie, że nauka i religia są od siebie oddzielone, ale nie muszą się wzajemnie wykluczać. Pokazuje przy tym praktyczne konsekwencje takiego poglądu dotyczące np. edukacji seksualnej w szkole czy podejścia władzy państwowej do przekonań religijnych. Tym, co istotne w kontekście koncepcji religii bez Boga jest ponadto rozwiązanie przemocy religijnej proponowane przez Dworkina. Uważa on, że wystarczy oddzielić kwestię Boga od kwestii religii oraz kwestię aksjologii od kwestii nauki[1161]. Należy stwierdzić, że wiele wątków w podejściu Dworkina wymagałoby krytycznego komentarza, ponieważ jednak nie jest to przedmiotem niniejszego tekstu, wskażmy jedynie, jak na jego tle sytuuje się religia postmetafizyczna.

Zważywszy na to, że religia bez Boga dotyczy namysłu na nieco wyższym poziomie – tzn. jest poglądem na to, jak różne religie (bez konkretyzacji) mogą funkcjonować obok siebie i jak rozwiązać problem stosunku religii i nauki, nie jest zaś projektem konkretnej religii i nie dotyczy jej założeń – porównywanie jej z religią postmetafizyczną nie jest do końca trafne. Mimo to można wskazać, że na gruncie koncepcji Dworkina przyjmuje się brak ostatecznych i absolutnych rozstrzygnięć (w odniesieniu zarówno do religii, jak i do nauki), co zapewnia rezygnacja z pytania o Boga albo oddzielenie Boga od religii. Podobnie w obrębie religii postmetafizycznej poprzez zagadnienie sceptycyzmu wskazuje się etyczną powinność porzucenia roszczenia do prawdy absolutnej. Religia bez Boga zakłada, że etyka jest istotna i wykracza poza Boga – na gruncie chrześcijaństwa postmetafizycznego podobnie podkreśla się wagę etyki, ale zarazem wiąże się ją ściśle z Bogiem i danym przez niego przykazaniem miłości oraz potwierdzeniem tego przykazania przez śmierć krzyżową. Koncepcja Dworkina najwyraźniej różni się jednak od religii postmetafizycznej stosunkiem do kwestii przemocy religii. Dla amerykańskiego filozofa zarzewiem przemocy nie wydaje się być absolutystyczne myślenie metafizyczne, czym jest dla religii postmetafizycznej, ale raczej pewien zestaw przekonań związanych z istnieniem Boga[1162]. W tym sensie nie łączy on przemocy systemów sekularnych z przemocą religii poprzez zagadnienie metafizyki, tak jak czyni to filozofia

[1160] Por. tamże, s. 17.
[1161] Por. tamże, s. 20.
[1162] Por. tamże, s. 19.

postmetafizyczna. Dworkin wydaje się stawiać religię na gorszej pozycji wyjściowej niż naukę i świeckość, których związku z przemocą nie dostrzega, w przeciwieństwie do myśli postmetafizycznej, podkreślającej podobne uprawomocnienie i źródło przemocy we wszystkich podanych przypadkach.

Nieco inaczej niż Dworkin, choć również opierając się na opisie wzajemnych relacji nauki i religii, proponuje ująć religię Schellenberg w koncepcji nazywanej nowym agnostycyzmem. Interesujące nas w kontekście religii postmetafizycznej rozważania kanadyjskiego filozofa mają trzy zasadnicze punkty. Po pierwsze, proponuje on wprowadzenie perspektywy głębokiego czasu, o której wspominaliśmy w poprzednim rozdziale. Przypomnijmy, że chodzi o poszerzenie naszej skali myślenia w aspekcie czasowym poprzez uświadomienie sobie, że takie ludzkie projekty jak nauka czy filozofia, a nawet licząca sobie o wiele więcej lat religia, są bardzo młode w porównaniu do np. czasu, jaki istnieje gatunek ludzki[1163].

Po drugie, spojrzenie z takiej perspektywy każe nam traktować owe projekty jako niedokończone, niedojrzałe, a więc wszelkie twierdzenia oceniające ich wartość (czy to epistemiczną czy etyczną) w sposób absolutny nie wydają się uprawomocnione[1164]. Stąd mowa na gruncie koncepcji Schellenberga o nowym agnostycyzmie, do którego dochodzi się poprzez trzy stopnie wątpienia. Pierwszy dotyczy wątpienia w domknięty charakter religii (oraz nauki) związany z założeniem o możliwości postępu[1165]. Innymi słowy, kanadyjski filozof twierdzi, że nawet jeśli uznalibyśmy, że dotychczasowe idee religijne były fałszywe (co już samo w sobie jest problematyczne), to nie możemy racjonalnie założyć, że w przyszłości nie pojawi się żadna prawdziwa idea religijna. Pierwszy stopień wątpienia jest więc wątpieniem w fałszywość (bądź prawdziwość) idei religijnych jako takich. Drugi stopień wiąże się z pierwszym i dotyczy wątpienia w przekonanie o istnieniu potrójnej transcendencji[1166], czyli do pewnego stopnia wątpienia w istnienie Boga[1167]. Skoro bowiem wątpimy w fałszywość idei religijnych a jedną z nich jest idea potrójnej transcendencji, to musimy zwątpić również w jej fałszywość. Trzeci stopień wątpienia prowadzący do nowego agnostycyzmu ma nieco inny charakter niż pozostałe dwa, dotyczy bowiem problemu samozwrotności sceptycyzmu[1168]. Wątpić należy więc w słuszność samego wątpienia, a więc należy dopuścić możliwość, że religia jest prawdziwa. Do

[1163] Por. J. L. Schellenberg, *Religion After Science*, wyd. cyt., s. 20.
[1164] Por. J. L. Schellenberg, *Religion After Science*, wyd. cyt., s. 25.
[1165] Por. tamże, s. 83.
[1166] Schellenberg używa takiego pojęcia, mówiąc o transcendentnej rzeczywistości, znaczeniu i korzyści – stąd właśnie potrójna transcendencja - Por. tamże, s. 8.
[1167] Por. tamże, s. 85.
[1168] Por. tamże.

tego Schellenberg dodaje jeszcze czwarty stopień, który dotyczy zwątpienia w prawdziwość naturalizmu[1169] – tu też uwidacznia się pierwotna motywacja rozważań związana z relacją nauki i religii.

Po trzecie wreszcie na gruncie nowego agnostycyzmu można mówić o czymś, co Schellenberg nazywa religią agnostyczną[1170]. Może być ona rozpatrywana jako pewna ogólna struktura dla religii w ogóle, struktura dopasowana do nowego agnostycyzmu i perspektywy głębokiego czasu. Religia agnostyczna powstrzymuje się bowiem od ostatecznych stwierdzeń i rozwiązań, a towarzyszy dojrzewaniu projektu religijnego poprzez rozwijanie namysłu nad potrójną transcendencją. Jest więc religią sceptyczną, choć ów sceptycyzm nie ma charakteru destrukcyjnego, lecz konstruktywny – nie prowadzi do porzucenia przekonań religijnych jako niepewnych, ale do rozwijania projektu religijnego właśnie dlatego, że nie wiemy, co przyniesie przyszłość. Przy czym, jak twierdzi Schellenberg, możliwa jest wiara bez przekonania o prawdziwości tego, w co się wierzy[1171]. Religia agnostyczna jest oparta na myśleniu, dociekaniu i wyobraźni. Jak powiedzieliśmy, stanowi pewną strukturę, która pozostawia miejsce na dookreślenie – mówi o potrójnej transcendencji w ogóle, a nie o Jezusie czy Allahu i w tym sensie zawiera w sobie potencjał pluralistyczny.

Istnieje wiele podobieństw między religią postmetafizyczną i nowym agnostycyzmem, szczególnie w kontekście kwestii sceptycyzmu postulowanego przez oba projekty. Również jeśli chodzi o konsekwencje nie tylko filozoficzne, ale też np. społeczne są one do siebie podobne. Religia agnostyczna bardziej niż religie skonkretyzowane zainteresowana jest problemami wojny, kary śmierci, aborcji itd. rozpatrując je z racjonalnej perspektywy, zakładającej jednak, że może istnieć potrójna transcendencja. Propozycja Schellenberga jest również, podobnie do religii postmetafizycznej, poważną propozycją dla całej grupy ludzi niezdecydowanych tzw. *nones* (jak nazywa ich kanadyjski filozof), którzy nie są w stanie podjąć istniejących religii ze względu na panujący w nich dogmatyzm.

Mimo tych podobieństw podstawowa różnica między religią agnostyczną a postmetafizyczną zawiera się w perspektywie – tak jak religia postmetafizyczna zawiera silny etyczny aspekt, który wręcz wydaje się dominować i niejako determinować dalsze rozważania, tak religia agnostyczna (podobnie jak religia bez Boga) pozostaje wciąż na płaszczyźnie epistemicznej, wychodząc od pytań dotyczących tego, jaka jest rzeczywistość i prawdziwość naszych przekonań na jej temat. Innymi słowy, chce ona ustalić, jak jest (nawet jeśli teraz jest

[1169] Por. tamże, s. 94.
[1170] Por. tamże, s. 103.
[1171] Por. tamże, s. 107.

to nie możliwe), a kwestia przemocy wydaje się dla niej drugorzędna. Dla religii postmetafizycznej natomiast centralnym jest pytanie o przemoc. W pewnym sensie sposób zapytywania w obrębie religii agnostycznej i religii bez Boga jest wciąż metafizyczny, a nie postmetafizyczny i dlatego między omawianymi tu koncepcjami istnieją fundamentalne różnice mimo pozornych punktów wspólnych.

Być może najbardziej kompatybilną z religią postmetafizyczną będzie więc ostatnia propozycja, którą chcemy omówić, a mianowicie wspominany już wielokrotnie anateizm Kearneya. Irlandzki filozof rozważa religię w perspektywie po śmierci Boga (przy czym chodzi o Boga klasycznej metafizyki)[1172] i pyta, co nam pozostaje w kontekście religijnym po tym wydarzeniu[1173]? Odpowiedzią jest anateizm, a więc, jak głosi sama nazwa, powrót do Boga po śmierci Boga[1174]. Ów powrót jednak nie jest prostym powrotem do tego, co było, ale powrotem twórczym i krytycznym, powrotem, który ma w pamięci pewne wydarzenia i koncepcje, których nie może po prostu odrzucić, ale które musi przemyśleć i włączyć w nowy rodzaj myślenia o religii[1175]. Dodajmy, że anateizm mimo tego, że wyrasta na gruncie chrześcijańskim, to ma ambicje bycia pewną strukturą czy siatką dla co najmniej wszystkich trzech religii abrahamicznych – co Kearney wielokrotnie powtarza[1176]. Jest więc w tym sensie podobny do religii agnostycznej, że stara się wyznaczyć pewne ogólne reguły dla myślenia o religii, a nie zamykać się do konkretnego wyznania. Na gruncie anateizmu szczególnie mocno podkreślana jest kwestia gościnności.

Kearney odwołując się do licznych tekstów religijnych i literackich ukazuje gościnność, a więc nastawienie otwartości i życzliwości dla obcego, jako centrum religii[1177]. Wciąż zbyt mało uwagi poświęcano w religii właśnie temu zagadnieniu, skupiając się na innych mniej istotnych kwestiach. Wszystkie trzy abrahamiczne religie wyrastają z relacji ja-obcy, gdzie obcym przychodzącym do mnie jest Bóg (objawiający się w różnych postaciach Abrahamowi, Maryi czy Mahometowi), którego z miłością przyjmuję, goszczę[1178]. Irlandzki filozof postuluje ze spotkania z Bogiem jako obcym uczynić pewien wzorzec dla postepowania religijnego i w każdym obcym człowieku wchodzącym lub chcącym wejść z nami w relację widzieć Boga.

[1172] Por. R. Kearney, "God after God. An Anatheist Attempt to Reimagine God", w: *Reimagining the Sacred. Richard Kearney Debates God*, R. Kearney, J. Zimmerman (red.), Columbia University Press, New York 2016, s. 6-8.
[1173] Por. R. Kearney, *Anatheism*, wyd. cyt., s. 3
[1174] Por. tamże.
[1175] Podobnie pisze Vattimo, mówiąc, że powracanie jest istotnym elementem współczesnego doświadczenia religijnego – por. G. Vattimo, "Ślad śladu", wyd. cyt., s. 100.
[1176] Por. R. Kearney, "God after God. An Anatheist Attempt to Reimagine God", wyd. cyt., s. 10; por. także: R. Kearney, *Anatheism*, wyd. cyt., s. 149.
[1177] Por. tamże, s. 22.
[1178] Por. tamże, s. 18, 24, 30.

Oczywiście sytuacja ta naznaczona jest ryzykiem – być może obcy ma wobec nas złe zamiary. Dlatego właśnie Kearney mówi o zakładzie anateistycznym, który w kontakcie z obcym trzeba za każdym razem podjąć na nowo i zdecydować się na gościnność[1179]. Religia jest więc w tym kontekście ciągłym ryzykowaniem, całkowitą niewiedzą, skokiem wiary, który jednak zgadza się z naszym poczuciem moralnym, choć wymaga od nas niemałego wysiłku. W obrębie anateizmu kluczowym momentem religijnym jest sytuacja spotkania z Innym, a więc sytuacja w istocie etyczna. Co więcej, motywacja anateizmu (w przeciwieństwie do religii bez Boga czy religii agnostycznej) jest właśnie etyczna, tzn. bierze pod uwagę doświadczenie Auschwitz i z tej perspektywy pyta o możliwość religii po odrzuceniu Boga metafizyki, bierze pod uwagę również przemoc, z którą wiązała i wciąż wiąże się religia[1180].

Z tego względu Kearney postuluje porzucenie absolutnych roszczeń religii[1181]. Niewiedza, sceptycyzm to sedno anateizmu – powrót do Boga po Bogu nie jest powrotem do pełni wiedzy, ale zaufaniem, „zakładem", wiarą czy ryzykiem. Absolutność ze względów etycznych należy odrzucić. Anateizm, jak twierdzi irlandzki filozof, opowiada się po stronie tego, co niepewne, po stronie różnicy, a jako ogólna struktura nie ma przy tym ambicji budowania jakiejś jednej uniwersalnej religii, unifikacji tego, co zastane[1182]. Jest raczej nastawieniem czy sposobem interpretowania ludzkiego powołania, którym jest gościnność.

Widać wyraźnie nawet po tak krótkim przedstawieniu anateizmu, że jest to postmetafizyczna wizja religii, zgodna z proponowanym przez nas ujęciem[1183]. Zawiera bowiem te elementy, które uznaliśmy za konstytutywne dla religii postmetafizycznej, a więc kwestię porzucenia absolutnych roszczeń prawdziwościowych, kwestię zmiany obrazu Boga (śmierci Boga metafizyki) czy nastawienia etycznego (przyjęcia postawy gościnności). Kearney w dużym stopniu podkreśla istotność doświadczenia Holocaustu dla kształtowania się projektu anateizmu – podobnie doświadczenie przemocy związanej z metafizyką stanowi punkt wyjścia dla religii postmetafizycznej. Można więc powiedzieć, że opisywane przez nas chrześcijaństwo postmetafizyczne jest anateistyczne.

W kontekście omówionych trzech koncepcji religii – religii bez Boga, religii agnostycznej i anateizmu – znów uwidacznia się niezwykła waga przejścia ku filozofii praktycznej, zmiana motywacji rozważań z nastawienia na poszukiwanie prawdy na

[1179] Por. tamże, s. 19.
[1180] Por. tamże, s. 58.
[1181] Por. tamże, s. 16.
[1182] Por. tamże, s. 178.
[1183] Zgodę tę obrazują też liczne dyskusje Kearneya z czołowymi filozofami postmetafizycznymi, takimi jak Vattimo, zamieszczone w zbiorze *Reimagining the Sacred* – por. *Reimagining the Sacred. Richard Kearney Debates God*, R. Kearney, J. Zimmerman (red.), Columbia University Press, New York 2016.

poszukiwanie dobra. Dwie pierwsze koncepcje (Dworkina i Schellenberga) w założeniach, a nawet bardziej szczegółowych propozycjach, pozostają bliskie ideom religii postmetafizycznej, jednak rozmijają się fundamentalnie w kontekście centrum rozważań, którym dla wspomnianych koncepcji jest prawda (ustalenie, jak jest), a nie etyka[1184]. W tym sensie wydają się one wciąż pozostawać w relacji z myśleniem metafizycznym. Przekroczone zostaje ono w anateizmie, który jako jedyna z trzech omówionych koncepcji jest w istocie postmetafizyczna, a zgoda między rozwijanym w niniejszej pracy projektem religii i anateizmem dotyczy nie tylko mniej lub bardziej ogólnych postulatów, ale samego wyjściowego przekonania o etycznym celu rozważań.

***

Religia postmetafizyczna, jak staraliśmy się wykazać, jest religią dzisiejszego zachodniego świata, odpowiadającą obecnemu w nim poczuciu moralnemu w związku z kwestiami dotyczącymi np. równości płci, śmierci czy etyki seksualnej; odpowiadającą dzisiejszej kulturze demokratycznej, która dowartościowuje dialog; współczesnemu sceptycyzmowi, brakowi zaufania wobec autorytetów oraz trendom wewnątrz filozofii i samej religii, które dążą do liberalizacji tej drugiej. Postmetafizyczna religia nie jest religią egzystencjalnie łatwą, nie daje prostych odpowiedzi, ale traktuje wiernego jako osobę autonomiczną, dojrzałą i odpowiedzialną. Może przy tym pełnić rolę sensotwórczą i egzystencjalnie satysfakcjonującą.

Rozważając religię postmetafizyczną powstaje również pytanie o jej związek z innymi koncepcjami religii. Ukazaliśmy, jaka jest jej relacja z kantowskim projektem religii w obrębie samego rozumu poprzez wskazanie na liczne podobieństwa, ale też różnice między nimi zachodzące. Faktycznie religia postmetafizyczna czerpie z kantyzmu, szczególnie w związku z dowartościowaniem moralności, lecz zarazem nie jest tak radykalna jeśli chodzi o zaufanie rozumowi i porzucenie wszystkiego, co z nim niezgodne. Chrześcijaństwo postmetafizyczne można skonfrontować również z koncepcją religii bez Boga Dworkina oraz religią agnostyczną Schellenberga, które w pewnych aspektach wydają się zbliżone, nie wykraczają jednak poza zastany sposób myślenia i nie zwracają się ku filozofii praktycznej jako „filozofii pierwszej",

[1184] W kontekście koncepcji Schellenberga etyka odgrywa kluczowe znaczenie w jego rozważaniach na temat Boga ukrytego – por. J. L. Schellenberg, *Argument z ukrytości*, tłum. R. Mordarski, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2019. Mówiąc, że kanadyjskiemu filozofowi chodzi o prawdę odwołujemy się wyłącznie do wspominanej książki *Religion after Science*, gdzie właśnie takie nastawienie dominuje.

co stanowi główną różnicę między nimi a religią postmetafizyczną, do której najbardziej zbliżony wydaje się projekt anateizmu rozwijany przez Kearneya.

4.3. Status przemocy na gruncie filozofii postmetafizycznej

Zdając sobie sprawę, że przemoc jest tematem niezwykle szerokim i to nie tylko na gruncie samej filozofii, ale również innych nauk, przede wszystkim psychologii, socjologii czy pedagogiki[1185], nie rościmy sobie pretensji do wyczerpującego jej opisu. Celem niniejszego fragmentu jest raczej przyjrzenie się pewnym kontekstom związanym z przemocą, które pojawiają się na gruncie rozważań na temat postmetafizycznej religii. Mogą bowiem budzić wątpliwości milcząco towarzyszące zamieszczonym tu refleksjom założenia dotyczące roli, oceny i charakteru przemocy. Przede wszystkim to, że przemoc za każdym razem jawi się jako coś, co należy odrzucić (a nie jest to oczywiste), że więc funkcjonuje jako (do pewnego stopnia) ontyczne zło[1186]. Nie poświęciliśmy również miejsca zagadnieniu relacji przemocy i władzy, a kwestia ta wydaje się bardzo istotna, szczególnie w kontekście problemów społecznych, o których wspominaliśmy, a więc np. problemu sekularyzacji w obszarze polityki państwa. Ponadto przemoc wiązana jest *implicite* z cierpieniem, co również nie wydaje się jedyną możliwą interpretacją. Wreszcie kwestia, na którą zwróciliśmy już skrótowo uwagę w poprzednim rozdziale, a mianowicie istnienie potencjału przemocowego w miłości, również zasługuje na uwagę.

Definiując przemoc stwierdziliśmy, że chodzi o (intencjonalne lub nieintencjonalne)[1187] narzucanie komuś swojej woli. Czy tak rozumiana przemoc jest zawsze i z konieczności czymś

[1185] Por. np. E. Jarosz, *Przemoc w wychowaniu. Między prawnym zakazem a społeczną akceptacją*, Rzecznik Praw Dziecka, Warszawa 2015; J. Kołodziejczyk, *Agresja i przemoc w szkole. Konstruowanie programu przeciwdziałania agresji i przemocy w szkole*, Wydawnictwo Naukowe Sophia, Kraków 2004; M. Antosz, *Przemoc w państwie demokratycznym*, w: „Wrocławskie Studia Politologiczne" nr 23, 2017; M. Kosiorek, „Przemoc symboliczna w edukacji", w: *Różne spojrzenia na przemoc*, R. Szczepanik, J. Wawrzyniak (red.), WSHE, Łódź 2008; D. Rode, *Psychologiczne uwarunkowania przemocy w rodzinie: charakterystyka sprawców*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010; A. Bodanko, *Niektóre psychologiczne aspekty przemocy jako jednego ze sposobów zachowań*, w: „Nauczyciel i Szkoła: nr 2, 1998; M. Czyżewski, *Trzy nurty socjologii przemocy jako odmiany dyskursu o pułapkach czynienia przemocy wytłumaczalną*, w: „Przegląd Socjologiczny" nr 1, 2003; T. von Trotha, „W kwestii socjologii przemocy", tłum. E. Płomińska-Krawiec, w: *Języki przemocy*, Ł. Musiał (red.), Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014.

[1186] Žižek zwraca uwagę, że całościowy sprzeciw wobec przemocy jako takiej ma charakter ideologiczny – S. Žižek, *Przemoc*, wyd. cyt., s. 210.

[1187] Kwestia intencjonalności w kontekście przemocy może być problematyczna. Wielokrotnie wskazuje się, że aspekt intencjonalny jest istotny, że nie można mówić o przemocy (a szczególnie przemocy fizycznej) bez założenia o intencjonalności aktu przemocowego. Są jednak takie rodzaje przemocy, przede wszystkim przemoc symboliczna, która jest już tak zakorzeniona w społeczeństwie, że trudno mówić o jakiejkolwiek intencjonalności u osób, którzy działają (nieświadomie) na rzecz jej podtrzymania. Definiując przemoc jako intencjonalną, przemoc religii zostaje mocno ograniczona – w niniejszym tekście chodzi jednak również o takie rodzaje przemocy, które owej intencjonalności nie zakładają.

złym? Albo inaczej – czy zawsze należy dążyć do usunięcia przemocy? Świat całkowicie jej pozbawiony wydaje się nie do pomyślenia, przynajmniej, jeśli weźmiemy pod uwagę ludzką wolność. Akt chcenia, cechujący wolną jednostkę zawsze będzie nastawiony na pewien interes, a ponieważ między ludźmi zachodzą różnice (tak podkreślane przez myśl postmetafizyczną), to interesy te będą między sobą niezgodne – oczywiście nie zawsze i nie wszędzie i nie między wszystkimi, ale zawsze może pojawić się możliwość niezgody. Co więcej, niezgoda ta, jak twierdzą postmetafizycy, jest wartościowa i nie należy dążyć do jej zniwelowania, do porozumienia[1188]. Jak na tym gruncie możliwe jest uniknięcie przemocy? Gdyby wszyscy ludzie byli monadami bez okien i nie wchodzili ze sobą w relacje, to byłoby to możliwe do pomyślenia. Jeśli jednak przyjmiemy, że faktycznie koegzystujemy ze sobą w społeczeństwie, to przemoc wydaje się elementem wewnętrznie zawartym w kondycji ludzkiej. Skoro więc jako taka wydaje się nieusuwalna (a przynajmniej nieusuwalna dopóty, dopóki człowiek jest człowiekiem i jest wolny), to może nie należy rozpatrywać jej zawsze jako coś złego?

Możemy przecież wyobrazić sobie sytuacje, w których narzucenie komuś swojej woli nie wydaje się złe, a więc nie jest czymś, z czego należałoby rezygnować. Dzieje się tak np. w sytuacji, gdy obywatele decydują się na „zawarcie" umowy społecznej i do pewnego stopnia na to, że państwo w niektórych kwestiach będzie działało wbrew ich woli. Za cenę dostarczanego przez państwo bezpieczeństwa wyrażają jednak na to zgodę[1189]. Trudno tu mówić o wydarzeniu zła albo o tym, że należałoby przemoc tę usunąć. W konsekwencji postulowalibyśmy anarchię, której skutki wydają się dużo gorsze niż dobrze funkcjonującej demokracji[1190].

Zagadnienie przemocy bardzo często pojawia się właśnie we wspomnianej relacji z władzą[1191]. Szczególnie interesujące i oddziałujące na kształtowanie się refleksji filozoficznej są w tym kontekście teorie Arendt i Foucaulta[1192]. Prezentują one bowiem dwie zgoła odmienne perspektywy. Koncepcję francuskiego filozofa moglibyśmy roboczo nazwać pesymistyczną, ponieważ zakłada ona, że choć władza nie jest tożsama z przemocą, to jednak jest przez nią ustanawiana i podtrzymywana, a właściwie wszelkie relacje na płaszczyźnie władza-

[1188] Por. J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, wyd. cyt., s. 100.
[1189] Por. T. Hobbes, *Lewiatan,* tłum. C. Znamierowski, PWN Warszawa 2009, s. 257–258.
[1190] Wskazywał już na to Platon – por. Platon, *Państwo*, wyd. cyt., ks. VIII.
[1191] Relację tę eksploruje np. Popitz – por. H. Popitz, „Przemoc", tłum. E. Płomińska-Krawiec, w: *Języki przemocy*, Ł. Musiał (red.), Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014. Warto wspomnieć o jeszcze jednym bliskim temu i istotnym sposobie ujęcia przemocy, a mianowicie w kontekście prawa i sprawiedliwości – por. W. Benjamin, „Przyczynek do krytyki przemocy", tłum. A. Lipszyc, w: *Języki przemocy*, Ł. Musiał (red.), Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014.
[1192] Koncepcje te wyjaśniają i zestawiają ze sobą Menge czy Canetti – por. T. Menge, *Violence and the materiality of power*, w: "Critical Review of International and Political Philosophy" nr 6, 2022; E. Canetti, „Elementy władzy", tłum. E. Borg, w: *Języki przemocy*, Ł. Musiał (red.), Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014.

społeczeństwo są oparte na przemocy, sile i przymusie[1193]. Przemoc ta jednak nie jest rozumiana jako niezbędna konieczność utrzymania państwowości, na którą obywatele wyrażają zgodę, ale raczej jako konstytutywny element opresyjnej relacji władzy, w którą obywatele są niejako wrzuceni i w której następnie są przemocą utrzymywani[1194]. Przenosząc tę wizję na płaszczyznę religii można powiedzieć, że religia metafizyczna stanowi opresyjny system władzy posiadający liczne mechanizmy przemocowe, których celem jest kontrola wiernych. Władza – czy to religijna czy państwowa, czy jakakolwiek inna – jest na gruncie myśli Foucaulta zawsze przemocowa i dążąca do maksymalnej kontroli, czego unaocznieniem jest architektoniczna forma panoptykonu[1195].

Inne spojrzenie prezentuje Arendt, wedle której przemoc nie pojawia się, gdy struktura państwowa, struktura władzy działa poprawnie, ale dopiero w momencie, gdy następuje degeneracja władzy, gdy staje się ona nienaruszalnym monolitem[1196]. „Władza dla Arendt kończy się w miejscu, w którym wielość zostaje zastąpiona przez jedność oraz tam, gdzie wykorzystuje się narzędzia przemocy”[1197]. Tak jak u Foucaulta władza nabywana jest poprzez przemoc, tak u Arendt konstytuuje się ona poprzez umowę społeczną. U pierwszego filozofa przemoc jest środkiem podtrzymania władzy, u drugiej myślicielki natomiast jest symptomem jej rozpadu[1198]. W związku z tym, że Arendt traktuje władzę jako coś z gruntu pluralistycznego i bezprzemocowego, jako domenę wolności, można jej koncepcję określić roboczo mianem pozytywnej. Przenosząc powyższe refleksje na obszar religii klaruje się taka oto interpretacja: religia metafizyczna jest wypaczoną postacią religii, w której władza (ze względu na jej przemocowość) stoi po stronie jedności, a nie wielości. Religia postmetafizyczna w tym kontekście byłaby zaś taką postacią religii, która odpowiada idei władzy jako wielości, ponieważ sprzyja pluralizmowi i o tyle może konstytuować pozbawiony przemocy obszar wolności.

Powiązania przemocowej władzy z ideą jedności dokonuje jeszcze wielu autorów, za pomocą odwołania się do dwóch kwestii – mitu i przemocy hermeneutycznej. Systemy totalitarne, wypaczona władza, kreują pewien mit państwowy, który ma stanowić jedyną i

---

[1193] Por. M. Foucault, *Subject and Power*, w: “Critical Inquiry”, nr 4, 1982, s. 185

[1194] Por. J. Nowak, *Pojęcie władzy w ujęciu Michaela Foucaulta i Hannah Arendt*, w: „Studia z Historii Filozofii” nr 1, 2017, s. 136.

[1195] Por. M. Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 2009, s. 195.

[1196] Arendt pisze np., że totalny terror: „Granice i sposoby komunikacji między ludźmi zastępuje żelazną obręczą ściskającą ich tak mocno razem, że sprawia to wrażenie, jakby ich wielość rozpłynęła się w Jednym człowieku gigantycznych rozmiarów” – H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, NOWA, Warszawa 1989, s. 500. Widać tu jednoznaczny ruch od pluralizmu do (totalitarnej) jedności.

[1197] J. Nowak, *Pojęcie władzy w ujęciu Michaela Foucaulta i Hannah Arendt*, wyd. cyt., s. 144.

[1198] Por. H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. W. Madej, A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2010, s. 70.

słuszną wykładnię rzeczywistości dla obywateli[1199]. Widać to wyraźnie na przykładach obecnych i minionych struktur władzy w wielu krajach, gdzie przepisuje się dzieje na nowo wykopując z cmentarza historii zapomniane postaci i wydarzenia oraz tworząc z nich sedno współczesnej tożsamości narodowej. Władza totalitarna mówi: od dziś będziemy czcić tych, a o tych zapomnimy, od dziś te wydarzenia uznamy za istotne, a te odłożymy na bok[1200]. Ma to swoje konsekwencje choćby w edukacji czy kalendarzu państwowym. Historia zostaje zawłaszczona przez władzę, która doprowadza do jej skrajnej subiektywizacji i czyni z niej monomit, który – jak wskazywaliśmy w odniesieniu do Marquarda – jest niebezpieczny, ponieważ prowadzi do przemocy, a szczególnie przemocy hermeneutycznej. Jest to taki rodzaj przemocy, która polega na przymusie zapomnienia o pewnych wydarzeniach i osobach z przeszłości, które stoją w sprzeczności z ideami władzy; a właściwie w sprzeczności z mitem, który władza konstruuje i narzuca[1201]. Przemoc hermeneutyczna stanowi dalszy ciąg przemocy powodowanej przez władzę, przemocy, która sięga w przeszłość i wymazuje, uniewidacznia minione cierpienie i krzywdy[1202]. Jak twierdzą Gan-Krzywoszyńska i Leśniewski: „[…] do przemocy hermeneutycznej dochodzi, gdy mamy do czynienia z myśleniem w perspektywie monosemicznej”[1203]. Ową perspektywę utożsamić można (do pewnego stopnia) z myśleniem metafizycznym, produkującym monomit i metanarrację.

Co ciekawe, takie spojrzenie na mit jako instrument przemocowej władzy różni się od ukazywanego w niniejszym tekście stosunku do mitu jako siedliska pluralizmu i wolności. Aby doprowadzić oba ujęcia do zgody, należy podkreślić, że na gruncie namysłu nad totalitaryzmami mowa zawsze o monomicie, a więc o jednej historii, która rości sobie prawo do absolutnej prawdy i nie dopuszcza sprzeciwu. Na tym gruncie można by spróbować sformułować twierdzenie, że gdy Arendt mówi o władzy jako domenie wolności i wielości, to w takie ujęcie wpisuje się marquardowska polimityczność, wielość nieabsolutnych opowieści.

Pozostając na gruncie koncepcji Arendt, trzeba również wspomnieć, że badaczka ta – idąc, jak się wydaje, za tradycją grecką uosobioną w postaci Sokratesa – wiąże ściśle przemoc

---

[1199] Por. A. Kurkiewicz, *Przemoc i władza – pytanie o bezpieczeństwo w warunkach komunikacyjnej opresji. Mitologia powtórzonego komunizmu*, w: „Wschodnioznawstwo” nr 12, 2018, s. 317.

[1200] Można w tym kontekście przywołać choćby kategorię *mnesikakein* eksplorowaną przez Loraux. Jest to dosłownie „zła pamięć”, która dotyczyła krwawych wydarzeń wojny peloponeskiej. Tyrańska władza Aten zakazała opłakiwać i pamiętać matkom o śmierci ich synów – ustaliła arbitralnie, że od dziś dane wydarzenia (politycznie niepoprawne) uznajemy instytucjonalnie za niebyłe. Por. N. Loraux, *Divided City: on the memory and forgetting in Ancient Athens*, tłum. C. Pache, J. Fort, Zone Books, New York 2002.

[1201] Por. K. Gan-Krzywoszyńska, P. Leśniewski, *Przemoc hermeneutyczna. O analogicznej rekonstrukcji obecności*, w: „Ethics in Progress” nr 1, 2016, s. 215.

[1202] Por. tamże, s. 214.

[1203] Tamże, s. 221.

z bezmyślnością, tzn. przemoc pojawia się tam, gdzie nie ma (już) refleksji[1204]. Rozważając przykład Eichmanna, którego główną linią obrony było twierdzenie, że powodował przemoc „wykonując rozkazy”[1205], filozofka pokazuje, jak brak myślenia prowadzić może do przemocy na ogromną skalę. W kontraście do takiego stanowiska pozostają koncepcje, które jednoznacznie wiążą przemoc z chłodnym oglądem, pozbawioną emocji refleksją, która wyraża się w rozumie instrumentalnym, a więc np. wspominana już przez nas koncepcja Adorno i Horkheimera[1206].

Obaj badacze interpretując dzieje Odyseusza powracającego do Itaki ukazują krytykę instrumentalnego rozumu, rozumu cechującego totalitarną władzę, której głównym celem jest dominacja osiągana poprzez przemoc[1207]. Rozum wykorzystuje język, technologię, zdobycze nauki, aby zapanować nad rzeczywistością[1208]. Urzeczawia wszystko, co napotyka, ponieważ jako urzeczowione może być opanowane. Przemoc totalitaryzmu ma więc swoje umocowanie w rozumie i wyraża się jako dominacja. Sosnowska wskazuje, że koncepcja Adorno i Horkheimera konstytuuje jeden z dwóch paradygmatów myślenia o przemocy[1209]. Drugi zawarty jest w teorii Weil, która podobnie zagadnienie przemocy ukazuje poprzez interpretację literatury antycznej, sięgając jednak nie do „Odysei”, lecz do „Iliady”. Poprzez analizę dziejów wojny trojańskiej oraz postaci Achillesa rozwija perspektywę myślenia o przemocy jako o gwałtownej, nieprzemyślanej sile[1210]. Przemoc z perspektywy Weil jawi się jako wszechpanująca siła, która stanowi zarazem pewną potencjalność u osób siłą dysponujących (jak Achilles), jak i konieczny mechanizm, któremu wszyscy podlegają. Te dwa paradygmaty przemocy, jak twierdzi Sosnowska, znajdują swoje odzwierciedlenie w refleksji wielu współczesnych filozofów. Paradygmat oparty na dominacji znajdujemy u Lévinasa, Heideggera czy Foucaulta[1211], a ten oparty na sile np. w teorii filozofii polityki u Schmitta[1212].

Myśli postmetafizycznej na pewno bliższa byłaby owa perspektywa związana z traktowaniem przemocy jako dominacji, zważywszy na obecne w niej odwołanie do rozumu, a więc (w tym przypadku) do myślenia metafizycznego. Paradygmat dominacji stwarza możliwość interpretacji przemocy w kategoriach jedności i narzucania konkretnej matrycy

---

[1204] Por. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 1998, s. 372.
[1205] Por. tamże, s. 30.
[1206] Por. P. Sosnowska, *Siła kontra dominacja. W stronę hermeneutyki przemocy*, w: „ER(R)GO. Teoria-Literatura-Kultura” nr 2, 2022, s. 12.
[1207] Por. T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, wyd. cyt., s. 22.
[1208] Por. tamże, s. 38.
[1209] Por. P. Sosnowska, *Siła kontra dominacja*, wyd. cyt., s. 18.
[1210] Por. S. Weil, *Iliada, czyli poemat o sile*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, w: „Res Publica Nowa” nr 10, 2010.
[1211] Por. P. Sosnowska, *Siła kontra dominacja*, wyd. cyt., s. 24.
[1212] Por. tamże, s. 23.

myślenia na całą rzeczywistość i wszystkich ludzi. Przemoc rozumiana jako siła zdaje się czymś, w co w mniejszym stopniu zaangażowane jest myślenie, co jawi się jako gwałtowne, nagłe, nieprzemyślane, ślepe i konieczne jak pewien naturalny mechanizm. Dominacja zawiera w sobie zaś pewien plan, dążenie absolutystyczne, chęć panowania nad rzeczywistością w imię jakieś idei, nie zaś realizację partykularnych interesów i woli przetrwania.

Mówiąc o przetrwaniu można nawiązać do refleksji Roberta Piłata, który interpretuje przemoc jako pewnego rodzaju działanie prewencyjne. Innymi słowy: przemoc nie jest obroną, odpowiedzią na wolę Innego, aby narzucić mi swoje zdanie, ale działaniem wyprzedzającym ową sytuację i wychodzącym z założenia, że każdy Inny stanowi zagrożenie dla mojej wolności[1213]. Człowiek ucieka się więc do przemocy, dlatego że chce zachować swoją wolność, chce przetrwać jako autonomiczna istota. Prowadzi to jednak do sytuacji, w której ceną mojego przetrwania jest brak przetrwania Innego, pozbawienie go jego samodzielności[1214]. Ujęcie Piłata dobrze koresponduje z przywoływanym wielokrotnie anateizmem, a konkretnie z tym, co Kearney nazywa zakładem anateistycznym, polegającym na zaufaniu, że Inny, obcy nie chce odebrać mi mojej wolności[1215]. Taka wiara umożliwia przyjęcie postawy gościnności. Niemożliwość podjęcia zakładu natomiast, wiąże się z przemocą, ponieważ powstaje obawa o zachowanie własnej wolności. Jak widać, ryzyko podejmowane w zakładzie anateistycznym jest fundamentalne, jego stawką jest bowiem wolność, a możliwe są zawsze cztery wyjścia: albo przyjmując postawę wrogości doprowadzam do anihiliacji wolności obcego, albo on dominuje moją wolność; przyjmując postawę gościnności natomiast znów mogę stracić wolność albo – i to jest wynik najbardziej pożądany – zawrzeć nową relację z obcym, relację opartą na wolności obu stron. W kontekście koncepcji Piłata można więc stwierdzić, że tym, do czego nawołuje myśl postmetafizyczna jest porzucenie owej pierwotnej postawy wrogości i lęku o własną wolność. Na gruncie religii postmetafizycznej postuluje się radykalne zaufanie, swoisty skok wiary.

Jak widać, zagadnienie przemocy jest niezwykle skomplikowane, dlatego mówiąc o postmetafizycznym nastawieniu przeciwko przemocy należy dokładniej określić, jak jest ona rozumiana. Ustaliliśmy już bowiem, że nie przeciwko każdej przemocy występuje postmetafizyka. Podaliśmy przykłady, gdy przemoc nie wydaje się czymś, z czym należałoby walczyć. Nieco bardziej kontrowersyjny przykład, gdy przemoc nie jawi się w jasnym świetle,

---

[1213] Por. R. Piłat, *Przemoc jako problem filozoficzny*, wyd. cyt., s. 162. Od razu nasuwa się słynna maksyma Sartre'a „piekło to inni" – J.-P. Sartre, „Przy drzwiach zamkniętych", w: tegoż, *Dramaty: Muchy. Przy drzwiach zamkniętych. Ladacznica z zasadami. Niekrasow*, tłum. J. Lisowski, J. Knott, PIW, Warszawa 1956, s. 175.
[1214] Por. R. Piłat, *Przemoc jako problem filozoficzny*, wyd. cyt., s. 165.
[1215] Por. R. Kearney, *Anatheism*, wyd. cyt., s. 19.

dotyczy narzucania swojej woli jednostkom, które nie posiadają pełni praw do decydowania o sobie, a więc dzieciom czy ludziom psychicznie chorym (także ludziom starszym dotkniętym np. chorobą Alzheimera). W tym przypadku nie chodzi – tak jak we wcześniej wspomnianej sytuacji umowy społecznej – o ustalenie niezbędnych warunków współbycia między równymi sobie i równie wolnymi partnerami, ale o działalnie, w którym zachodzi wyjściowa niesymetryczność między jednostką wolną i jednostką ubezwłasnowolnioną. W takim przypadku działając należy przyjąć przekonania dotyczące dobra np. zabraniając pięcioletniemu dziecku palić papierosy rodzic kieruje się przekonaniem, że palenie źle wpływa na zdrowie, a zdrowe i długie życie jest wartościowe, zatem dziecko nie powinno palić. W związku z tym przekonaniem rodzic narzuca swoją wolę dziecku, stosuje wobec niego przemoc. Mimo to nie wydaje się, aby robił coś złego, choć jest to na poziomie ideowym na pewno mniej jasna sytuacja niż w przypadku umowy społecznej. Czym innym jest też narzucanie woli osobom, które nie mają zdania w danej sprawie – np. gdy ktoś nie zastanawia się nad tym, co chce zjeść na obiad, a ktoś inny powie mu, że zje pizzę, to taki rodzaj „przemocy" jest zasadniczo różny od przemocy pojawiającej się, gdy ktoś w danej sprawie zdanie posiada i (trzymając się tego banalnego przykładu) postanowił wcześniej, że chce zjeść makaron.

Oczywiście można podawać kolejne przykłady (tym razem kontrowersyjne), które w końcu ukażą kwestię przemocy jako niezwykle mętną, a pytanie o to, czy przemocy należy za wszelką cenę unikać jako nieposiadające dobrej odpowiedzi. Mimo to wydaje się, że zdroworozsądkowo można uznać, że przemoc nie zawsze jest czymś złym i niepożądanym. Bez niej nie do pomyślenia wydaje się ani państwo, ani pedagogika czy medycyna, ani żadnego rodzaju autorytet[1216]. Chodzi o to, aby tej przemocy nie absolutyzować i zachować w działaniu dozę sceptycyzmu, o której mówiliśmy w poprzednim rozdziale. Myśl postmetafizyczna nie jest więc nastawiona przeciwko przemocy jako takiej.

Podobnie rozważając relację przemocy i cierpienia należy stwierdzić, że nie zawsze istnieje między nimi związek konieczny, a więc, że nie każda przemoc winna być rozpatrywana jako powodująca cierpienie. Czasem może być wręcz odwrotnie, choćby w przypadku, gdy ktoś wykazuje zachowania autodestrukcyjne, które przemocą zostają uniemożliwione. Narzucenie swojej woli, aby osoba ta nie zadawała sobie cierpienia prowadzi wprost do jego

[1216] Nie chodzi przy tym oczywiście o takie kwestie jak wprowadzanie rządów autorytarnych w państwie czy bicie dzieci w szkole, ale o to, że realizując jakąkolwiek politykę w państwie zawsze będzie ona stała w sprzeczności z poglądem choćby nawet jednego obywatela i o tyle można ją uznać za „przemocową"; podobnie pedagogika jako wychowanie młodego człowieka jest też narzucaniem swojej woli (swojej wizji dojrzałego człowieka) na dziecko, którego wola może być inna.

niwelacji. Oczywiście trzeba powiedzieć, że za takiego rodzaju działaniem kryje się bardzo mocne przekonanie o tym, że cierpienie jest złe i należy go unikać. W tym miejscu powracamy do Rorty'ego, który za Shklar definiuje liberałów jako osoby, dla których „okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy" i którzy wyrażają nadzieję, że „zakres cierpienia zmniejszy się, że ustać może poniżanie jednych ludzkich istot przez inne"[1217]. Przemoc, przeciw której występuje myśl postmetafizyczna to zatem przemoc rozumiana jako powodująca cierpienie, będąca okrucieństwem, a nie przemoc w ogóle. Inną kwestią jest uprawomocnienie tego bazowego przekonania, o którym pisze Rorty, a więc, że powodowanie cierpienia jest „najgorszym czego się dopuszczamy". Przekonanie to, co należy wyraźnie podkreślić, nie ma koniec końców swojej legitymizacji, jest przyjmowane arbitralnie, co jednak nie powoduje, że trzeba je odrzucić.

Myśli postmetafizycznej nie chodzi o całkowitą niwelację przemocy, ale o maksymalną niwelację cierpienia i zła[1218] oraz o to, aby możliwie zabezpieczyć przed nimi myślenie i doprowadzić do sytuacji ich minimalizacji w strukturach ideowych, takich jak prawda religijna.

Przemoc powodująca cierpienie może jednak, jak wskazywaliśmy w poprzednim rozdziale, wiązać się z naczelną zasadą postmetafizycznej religii, a więc z miłością. Nietrudno wyobrazić sobie sytuacje, gdy ktoś z miłości do bliźniego sprawia mu cierpienie[1219]. W większości przypadków robi tak, aby uchronić go od późniejszego cierpienia, które znacznie przewyższyłoby wcześniejsze. Rozważmy dwa przykłady, które pokazują pewną aporię, z którą musi zmierzyć się postmetafizyczny projekt religii. Lekarz musi przeprowadzić inwazyjny i bolesny zabieg na pacjencie, aby uchronić go od późniejszego cierpienia i następnie śmierci. W takim przypadku zdroworozsądkowo nie widać kontrowersji. Zakładając, że lekarz kieruje się miłością do pacjenta, chce poprzez zadanie mu stosunkowo krótkotrwałego cierpienia (o stosunkowo niskim natężeniu) sprawić, aby pacjent był zdrowy i nie cierpiał w przyszłości. Można powiedzieć, że w tym przypadku nie ma mowy o przemocy, ponieważ pacjent wyraża zgodę na taki zabieg, wiedząc, że jest potrzebny. Załóżmy jednak, że zgody owej lekarz nie uzyskał, co więcej, pacjent kierowany lękiem przed cierpieniem z całych sił wzbrania się przed poddaniem się zabiegowi. W tym przypadku również wiele osób stwierdziłoby, że mimo to zabieg należy wykonać, chodzi bowiem o przyszły dobrostan

[1217] R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, wyd. cyt., s. 13.
[1218] Podobną ideę wyrażał James, mówiący o melioryzmie – por. np. W. James, *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Znak, Kraków 1996, s. 159.
[1219] Žižek zwraca uwagę, że Augustyńskie „Kochaj i rób co chcesz" stanowi zawieszenie etyki w imię miłości. „Wobec braku etycznych standardów, poza wiarą i miłością do Boga, zawsze grozi nam, że ta miłość zostanie wykorzystana jako uzasadnienie najstraszliwszych czynów" – S. Žižek, *Przemoc*, wyd. cyt., s. 141.

pacjenta. Niewykonanie zabiegu byłoby niemal równoznaczne ze „skazaniem" pacjenta na przyszłe cierpienia. W opisywanej sytuacji przemoc powodująca cierpienie wydaje się usprawiedliwiona i to właśnie poprzez odwołanie do idei miłości.

Czym w takim razie różni się ów przykład od innego – inkwizytor kierując się miłością do czarownicy torturuje ją, przemocą sprawia jej cierpienie, ponieważ autentycznie nie chce, aby w życiu pozagrobowym cierpiała na wieki w piekle, ale chce dać jej nadzieję na zbawienie. Tak samo w przypadku lekarza i pacjenta, jak i inkwizytora i czarownicy istnieje pewna wizja dobra rozumianego jako niecierpienie (zdrowie, zbawienie) i przekonanie, że do owego dobra warto dążyć. Uciekanie się do przemocy i cierpienia w obu przypadkach wydaje się niezbędne, aby osiągnąć cel, jakim jest późniejszy dobrobyt cierpiącego. Na poziomie fundamentalnych założeń sytuacje te są więc bardzo podobne. Różnica, co oczywiste, tkwi w tym, jak dochodzimy do owych przekonań i jakiej rzeczywistości one dotyczą. W przypadku lekarza mamy do czynienia z rozumem, naukowością i życiem ziemskim, w przypadku inkwizytora z wiarą, objawieniem i życiem niebiańskim. Co sprawia, że mamy faworyzować któryś z wymienionych dwóch przypadków? Pytanie to nabiera szczególnego znaczenia na gruncie filozofii postmetafizycznej. Można oczywiście powiedzieć, że postawa inkwizytora opiera się na pewnej metanarracji i brak w niej sceptycyzmu, dlatego nie powinno się go naśladować, a cierpienie przez niego powodowane nie jest usprawiedliwione. W przypadku lekarza jednak, można podobnie twierdzić, że odwołuje się on do (koniec końców) arbitralnie przyjętej wizji dobra i również brakuje mu sceptycyzmu (jest przekonany, że jego działanie prowadzić będzie do dobra pacjenta), a więc dlaczego powinniśmy naśladować jego postawę, skoro opiera się na takich samych założeniach jak inkwizytora.

Argument mówiący, że lekarza naśladować należy, ponieważ jego działania i przekonania odwołują się do sfery rzeczywistości doczesnej, a inkwizytora nie, ponieważ jego refleksja sięga sfery niebiańskiej może być kontestowany jako faworyzowanie doczesności, które jednak jest o tyle usprawiedliwione, że jest nam ona dana w codziennym doświadczeniu, a rzeczywistość niebiańska nie. Zresztą również zamykając się w obrębie tylko tego, co ziemskie można sformułować przykłady, gdy ktoś ma pewne przekonania dotyczące dobra i ze względu na nie oraz na miłość bliźniego powoduje cierpienie, jak choćby zwolennik idei, że sposobem na zniesienie czy minimalizację cierpienia wśród ludzi jest rewolucyjne wprowadzenie opartego na równości komunizmu. W tym przypadku nie mamy odniesienia do zbawienia w życiu przyszłym, lecz w kontraście do przykładu z lekarzem, raczej nie postulowalibyśmy naśladowania takiej postawy.

Uwidacznia się więc istotny problem przemocowego potencjału zawartego w miłości[1220], z którego wyjściem jest – jak się wydaję – zwrot w stronę radykalnego rozumienia wolności. W odniesieniu do omawianych wyżej przykładów trzeba by zatem powiedzieć, że w żadnym przypadku przemoc nie może być usprawiedliwiona nawet jeśli chcielibyśmy odwołać się do miłości. Tak więc jak inkwizytor nie może naruszać wolności czarownicy, nawet będąc przekonanym o tym, że bez zadanego jej cierpienia trafi ona do piekła, tak samo lekarz nie może naruszać wolności pacjenta, nawet będąc przekonanym o jego późniejszym cierpieniu i śmierci w przypadku braku ingerencji. Oczywiście w obu przypadkach (choć ten z inkwizytorem wyda się absurdalny) należałoby podjąć dialog, lekarz powinien próbować przekonać pacjenta, że zabieg jest potrzebny i że może to uratować jego życie czy zminimalizować przyszłe cierpienia. Jeśli jednak nie da się on przekonać, to jego decyzja musi zostać uszanowana. W sytuacji braku wyraźnego sprzeciwu natomiast (np. gdy pacjent ze wspominanego przykładu z różnych względów nie może wyrazić swojego zdania) należałoby kierować się tym, czy istnieją racjonalne przesłanki, co do tego, czy dana osoba zgodziłaby się na zadanie jej cierpienia, a w wielu przypadkach w kontekście przykładu z lekarzem można by właśnie tak zakładać.

Mamy tu do czynienia z radykalizacją wolności. Staje się ona naczelną wartością i właściwie zostaje utożsamiona z dobrem. Jeśli bowiem należy kierować się miłością bliźniego (nakierowaniem na jego dobro) a miłość ta nie ma być przemocą (rozumianą jako narzucanie swojej woli Innemu) powodującą cierpienie, to dobro musi być identyczne z wolnością. W tym sensie postmetafizyczna religia jawi się jako w pewnym sensie „religia szatańska" albo „religia Ewy". Szatan bowiem, jak głoszą niektórzy, decyduje się cierpieć (odłączenie od Boga) w imię swojej wolności, autonomii[1221]. Podobnie Ewa, która w imię wolności decyduje zerwać owoc w drzewa poznania dobra i zła, wystawia się zarazem na karę boską wydalenia z raju[1222]. Jeśli wolność stanowi centrum, to na gruncie postmetafizycznej religii również dopuszczalna jest sytuacja przyzwolenia komuś na cierpienie, jeśli taka jest jego wola. Mimo wielu wskazówek, które mogłyby prowadzić do takiego wniosku, w obrębie filozofii postmetafizycznej dobro nie jest rozumiane jako brak cierpienia, ale jako wolność.

Pozostaje jeszcze jedna istotna kwestia dotycząca potencjału przemocowego w miłości, a mianowicie już nie zadawanie cierpienia Innemu, lecz sobie samemu. W istocie, sam Jezus

[1220] Na marginesie można zaznaczyć, że istnieje jeszcze inna, psychologizująca płaszczyzna rozważania relacji miłości i przemocy wyrażająca się w splocie miłości i nienawiści – por. tamże, s. 206.
[1221] M. Grzegorzewska, '*What I will is fate': o przeznaczeniu i wolnej woli w Raju utraconym Johna Miltona*, w: „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" nr 51, 2007, s. 24.
[1222] Tamże.

właśnie z miłości do człowieka decyduje się oddać swoje życie na krzyżu[1223], a jego śmierć poprzedzona jest ogromnym cierpieniem. Jeśli Jezus ma być wzorem miłości, to czy wierzący nie powinni naśladować go również jako tego, który w imię Innego wystawia się na cierpienie? Innymi słowy: powstaje pytanie, jaki jest status poświęcenia na gruncie religii postmetafizycznej. Odpowiedź kryje się w rozumieniu przemocy. Pozostając przy jej definicji jako narzucaniu swojej woli Innemu, w przypadku poświęcenia nie ma mowy o przemocy[1224], a tylko o cierpieniu. Jak już powiedzieliśmy – cierpienie odseparowane od przemocy nie jest samo z siebie czymś, co należałoby za wszelką cenę zwalczać. Poświęcenie więc jest jak najbardziej możliwe i w tym sensie postawa Jezusa oddającego swoje życie w akcie manifestacji radykalnej wolności i miłości godna jest naśladowania jako akt, w którym (jakkolwiek paradoksalnie może to brzmieć) nie ma przemocy.

***

Zagadnienie przemocy na gruncie postmetafizycznej filozofii i węziej – religii, jest niezwykle problematyczne i niejednoznaczne. Kwestię tę staraliśmy się wyjaśnić poprzez rozważenie relacji przemocy z władzą na przykładzie koncepcji Foucaulta (skoncentrowanej na przemocy związanej z władzą) i Arendt (skoncentrowanej na przemocy związanej z

[1223] Trzeba podkreślić, że podana tu interpretacja śmierci Jezusa, w której zaznaczony jest moment jego wolnej decyzji na oddanie swojego życia (a więc w pewnym sensie interpretacja samobójcza), jest problematyczna. Można bowiem wskazać choćby na wydarzenia z Ogrójca, gdzie Jezus ubolewa nad tym, że jego ojciec powierzył mu takie „zadanie", że musi umrzeć, musi wydać się na śmierć, mimo że się boi. W tym sensie to nie Jezus decyduje się na własną śmierć, ale Bóg oddaje swojego syna (wbrew albo pomimo jego woli). W Ewangelii Łukasza wprost jest napisane, że Jezus: „padł na kolana i modlił się tymi słowami: «Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich. Wszakże nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie!» Wtedy ukazał Mu się anioł z nieba i pokrzepiał Go. Pogrążony w udręce, jeszcze usilniej się modlił, a Jego pot był jak gęste krople krwi, sączące się na ziemię" – Łk 22: 41-44. Fragment ten dobitnie wskazuje wyrzeczenie się własnej woli przez Jezusa i poddanie woli Boga. Decyzja na śmierć dokonana przez Jezusa nie jest więc z tej perspektywy decyzją pozbawioną przemocy (oczekiwań Boga). Tak zdaje się rozumieć fenomen Ogrójca np. Moser – por. P. Moser, *Surowość Boga*, wyd. cyt., s. 83. Interpretacja ta nie jest jednak przyjmowana w niniejszym fragmencie, w którym zakłada się, że Jezus faktycznie oddaje życie z miłości do człowieka, a nie ze względu na oczekiwania Ojca.

[1224] I tu jednak można doszukiwać się przemocy, lecz funkcjonującej na nieco głębszym, zdepersonalizowanym poziomie. Otóż poświęcenie może być reakcją na pewne oczekiwania społeczne czy na kulturowo skonstruowaną etykę. Poświęcam się, bo społeczeństwo pokazuje mi, że tak powinienem uczynić. Innych, którzy się poświęcili (np. dla narodu lub żeby uratować jakąś grupę osób) gloryfikuje się potem jako bohaterów itd. co jasno pokazuje, że postawa taka jest pożądana. W tym sensie narzucana jest na mnie wola nie konkretnej osoby, ale ogółu – wyrażająca się w obyczaju czy etyce. Taka perspektywa, zakładająca w istocie brak wolności jednostki i jej całkowite albo niemalże całkowite uwarunkowanie przez okoliczności wobec niej zewnętrzne, nie jest jednak łatwa do utrzymania, ponieważ trudno ją zweryfikować. Jest – jak heremeneutyki podejrzeń – niefalsyfikowalna i stąd tylko o niej wspominamy. Drugi problem wiążący się z przemocą w kontekście poświęcenia jest natomiast, jak się wydaje, poważniejszy – ten, który poświęca się za innych potencjalnie stosuje bowiem wobec nich przemoc, tzn. narzuca im swoją ofiarę, nie zdając pytań. Wiele osób ofiary tej nie chciałoby przyjąć, nie chciałoby wyrazić zgody na poświęcenie się kogoś dla nich. W kontekście poświęcenia Jezusa można powiedzieć, że poprzez śmierć za nasze grzechy zmusza nas on do uznania jego ofiary i bycia jego dłużnikami, co tylko potęguję poczucie zależności, jakie człowiek odczuwa wobec Boga. Poświęcenie więc nie jest całkowicie wolne przemocy, choć zakładając szczerość intencji i możliwość realnie wolnego działania może ono jawić się jako pozbawione przemocy.

rozpadem władzy) oraz w odniesieniu do refleksji Adorno i Horkheimera (kreujących paradygmat przemocy jako dominacji) i Simone Weil (opowiadającej się za wizją przemocy jako siły). Przemoc ukazaliśmy również w nawiązaniu do Roberta Piłata jako działanie prewencyjne, które ma na celu zapobiegnięcie ewentualnemu zamachowi na wolność ze strony Innego. Jednoznaczność statusu przemocy uległa rozpadowi poprzez przywołanie licznych przykładów ukazujących mniej i bardziej kontrowersyjne sytuacje, w których przemoc stoi w centrum. Istotnym zagadnieniem jest także relacja między przemocą a cierpieniem oraz potencjał przemocowy tkwiący w naczelnej zasadzie postmetafizycznej religii, w miłości bliźniego. Wskazaliśmy, że zawarta jest tu aporia rozważanej w niniejszym tekście myśli, z której wyjściem jest odwołanie się do wolności jako do dobra, do którego należy dążyć. Myśl postmetafizyczna jest więc wymierzona przeciw przemocy, ale tylko takiej przemocy, która jest narzucaniem innym swojej woli i wiąże się z cierpieniem.

***

Religia postmetafizyczna, mimo że głosi piękne hasła braku przemocy, skupienia się na miłości i relacji z Innym, nie jest pozbawiona trudności, a jej konsekwencje wykraczają nieraz poza to, co głosi i co postuluje. W niniejszym rozdziale staraliśmy się pokazać niektóre z owych kontrowersji i problemów również na szerszym tle współczesnych koncepcji religii, współczesnej kultury i filozofii. Istotne zastrzeżenia mogą budzić konsekwencje religii postmetafizycznej na obszarze praktyki religijnej, która wydaje się zanikać i tracić rację bytu, gdy przyjmiemy postulaty głoszone przez postmetafizyków. Jak pokazaliśmy można jednak bez większego wysiłku zachować zarówno kult i rytuał religijny, jak i konfesyjność, a także doświadczenie religijne. Chodzi tylko o to, aby porzucić ich metafizyczne rozumienie wyrażające się często np. w handlowym ujęciu kultu czy magicznym potraktowaniu rytuału albo w mistycznym rozumieniu doświadczenia religijnego. Religia postmetafizyczna nie jest więc w tym obszarze aż tak radykalna, jak mogłoby się wydawać. Przeciwnie, postuluje ona zmiany delikatne, dobrze uzasadnione i stopniowe, a nie rewolucyjne i nagłe.

Ów brak radykalizmu widać również w odniesieniu do kantowskiego projektu religii, który ograniczał religię do moralności (albo wynosił moralność do rangi religii – co jednak w kontekście naszych rozważań nie ma większego znaczenia, chodzi bowiem o utożsamienie religii z moralnością), redukując wszelkie inne, pozamoralne jej aspekty, podczas gdy religia postmetafizyczna mimo dowartościowania moralności nie rezygnuje z elementów takich jak kult czy rytuał, mających charakter pozamoralny. Współcześnie istnieją jednak jeszcze inne projekty religii, takie jak religia bez Boga czy religia agnostyczna, które w jeszcze mniejszym

stopniu wydają się ingerować w to, co zastane, równocześnie zmieniając jednak wiele w warstwie praktycznej np. relacji religii do nauki. Projekty te mimo niezaprzeczalnych zalet, polegających np. na dowartościowaniu sceptycyzmu, nie wychodzą jednak ku filozofii praktycznej, co udaje się zarówno w projekcie religii postmetafizycznej, jak i w anateizmie. Ten ostatni ukazując gościnność wobec Innego jako centrum religii abrahamicznych pozostaje w zgodzie z religią postmetafizyczną i uzupełnia ją o kilka ciekawych interpretacji i zabiegów myślowych, takich jak choćby użycie pojęcia gościa i gościnności do opisu religijnego nastawienia otwartości i miłości.

Wreszcie podjęty został również temat niezwykle istotny (o ile nie najistotniejszy w związku z omawianą tu problematyką), a mianowicie temat przemocy i sposobu jej funkcjonowania na gruncie filozofii postmetafizycznej w ogóle, a szczególnie religii postmetafizycznej. Przemoc, wobec której występuje myśl postmetafizyczna to nie przemoc każda, zachodząca zawsze i wszędzie, ale przemoc rozumiana jako narzucanie swojej woli Innemu, będąca dominacją i zarazem powodująca cierpienie. Filozofii postmetafizycznej nie chodzi więc o jakiegoś rodzaju utopię, świat całkowicie pozbawiony przemocy, ale o minimalizację ideowych warunków uprawomocnienia przemocy oraz minimalizację cierpienia. Warto jednak zauważyć, że pewien potencjał przemocowy ukryty jest również w samej zasadzie miłości, do której odwołują się postmetafizycy jako do remedium na przemoc. Pojawia się tu kluczowy problem, jeśli bowiem sposobem na pozbycie się przemocy jest zwrot ku miłości, która jednak również jest przemocowa, to cały projekt postmetafizyczny upada. Przytoczyliśmy przykłady, gdy faktycznie działanie kierujące się miłością do Innego było działaniem przemocowym. Zabezpieczeniem miłości przed przemocą, do którego możemy się odwołać, aby oddalić argument przeciw filozofii postmetafizycznej jest utożsamienie dobra z wolnością. W takim wypadku dążąc do dobra Innego nigdy nie będę zabierał mu jego wolności. To nie cierpienie jest głównym przeciwieństwem dobra, ale niewola.

Zakończenie

W niniejszej pracy wyszliśmy od podstawowego przekonania, że „przygotowania do uśmiercania ludzi odbywały się zawsze w imię Boga czy też w ogóle w imię jakiejś domniemanej wyższej istoty, którą ludzkość sobie wyimaginowała i stworzyła w swej wyobraźni”[1225]. Związana z religią przemoc stanowi problem silnie obecny nie tylko w filozofii, ale także w kulturze popularnej[1226], co świadczyć może o istotności tej kwestii dla współczesnego człowieka, szczególnie w kulturze zachodniego liberalizmu. Wojny religijne, które zdominowały minione epoki, szczególnie średniowiecze spod znaku krucjat krzyżowych oraz wczesną nowożytność spod znaku reformacji, wydawały się reliktem przeszłości, czymś, do czego współczesny, oświecony świat już nie dopuści. Na początku XX wieku miejsce religii jako zarzewia przemocy zajęły nazizm i komunizm (przez niektórych rozpatrywane jako formy pseudoreligijne – może właśnie ze względu na ich gorliwy i gniewliwy charakter – przez nas określane jako zdominowane przez myślenie metafizyczne, które dotyczy również religii). Następujący po II Wojnie Światowej okres wyścigu zbrojeń i zmagań szpiegów sowieckich z amerykańskimi, zakończył się „wygraniem” Zimnej Wojny przez zachodnią demokrację i (częściowym i do pewnego stopnia symbolicznym) rozpadem wschodniego autorytaryzmu. Określany przez Fukuyamę mianem „końca historii” tryumf demokracji dobrze obrazuje zachodni narcyzm i zaślepienie. Demokracja bowiem też ma krew na rękach – niejednokrotnie w imię zachodniego stylu życia zabijano, torturowano i upokarzano, jak choćby w „więzieniach” pokroju Abu Ghraib, gdzie członkowie amerykańskiej armii i CIA wielokrotnie stosowali tortury wobec osadzonych tam osób[1227]. Miejsce dawnych świętości – Boga, kultu religijnego, wartości religijnych – zajęło (często nie mniej gorliwie wyznawane) *sacrum* demokracji – prezydent, kult bohaterów, wolność, pieniądz. Sama jednak religia, która wydawała się coraz bardziej sprywatyzowana, coraz mniej obecna jako władczy głos w debacie publicznej, wcale nie zniknęła. Współcześnie pojawiają się kolejne konflikty o podłożu religijnym albo takie, które przynajmniej deklaratywnie uchodzą za wojny religijne, ponieważ w usprawiedliwianiu agresji odwołują się do argumentów zaczerpniętych z tej właśnie dziedziny życia. Z jednej strony są to choćby tzw. wojna z terroryzmem, z drugiej konflikt

[1225] J. Hašek, *Przygody dobrego wojaka Szwejka podczas Wojny Światowej,* tom I i II, tłum. P. Hulka-Laskowski, https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/hasek-przygody-dobrego-wojaka-szwejka-t-i-ii.pdf [dostęp 14.03.2024], s. 60.

[1226] Chodzi nie tylko o filmy czy książki poświęcone wojnom religijnym, fundamentalizmom, sektom itp., ale również np. memy, ośmieszające hipokryzję nawołujących do miłości bliźniego stosujących przemoc wierzących.

[1227] Na temat praktykowania tortur (sięgającego o wiele wcześniej niż współczesne działania Ameryki w Iraku) przez kraje demokratyczne – por. D. Rejali, *Torture and Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2009.

Izraelczyków z Palestyńczykami i szczególnie bliska polskiemu czytelnikowi wojna Rosyjsko-Ukraińska[1228]. We wszystkich tych przypadkach nawiązania do religii stanowią silne zaplecze uprawomacniające.

Z powyższych uwag może płynąć wniosek, że po pierwsze przemoc związana z religią jest nieustannie obecna w historii ludzkości, a po drugie, że pojawiają się także inne systemy światopoglądowe, które mają wiele z religią wspólnego i równie często (a czasem nawet na większą skalę) wiążą się z przemocą. Stąd sformułowane przez nas w niniejszej pracy przypuszczenie, że przemoc religii jest li tylko egzemplifikacją szerszego fenomenu, jakim jest związek przemocy z myśleniem metafizycznym zorientowanym wokół idei jedności. Hipoteza ta jest o tyle wartościowa i naukowo operacyjna, że opisuje większy zakres zjawisk, odwołując się do ogólniejszych kategorii, zarazem jednak nie będąc tak ogólną, że w istocie pustą. Z tej perspektywy jasnym staje się, dlaczego niektóre systemy sekularne, szczególnie totalitaryzmy, opisywane są jako pseudoreligie. Takie podejście zakłada religię jako pewien archetyp przemocy i sprowadza do niej agresywne systemy polityczne. Jest więc z gruntu antyreligijne. W kontraście do tego, przyjęta przez nas hipoteza jawi się jako (potencjalnie) życzliwa wobec religii, a źródło problemu przemocy rozpoznaje w myśleniu w kategoriach totalności, jedności i absolutnej prawdy. Hipoteza przemocy metafizyki (jak można ją ogólnie określić) wyjaśnia, dlaczego na gruncie różnych, zarówno sekularnych, jak i religijnych systemów światopoglądowych może pojawiać się przemoc i na jakiej zasadzie jest ona legitymizowana. Przemoc nazizmu jest więc wyjaśniona w ten sposób, że jest to unifikujący system metafizyczny, zakładający zbiór prawd, w które się nie wątpi i w związku z tym wszelkie ideowe odstępstwa od rdzenia, jakim jest nazizm, muszą zostać siłą wytępione. Ta sama zasada odnosi się do religii – jako totalny system zwalcza wszelkie herezje.

Oczywiście, co wielokrotnie podkreślaliśmy, nie jest tak, że wszystkie systemy metafizyczne *wymuszają* przemoc, a wszyscy ludzie myślący metafizycznie są przemocowi. Świadczy przeciw temu choćby skala pomocy udzielana przez religijnie zakorzenione organizacje charytatywne albo liczne przykłady antyprzemocowego heroizmu wśród osób wierzących. Mimo to przemoc na wielką skalę wydaje się zawsze uzasadniana w odwołaniu do

[1228] O religijnym uzasadnieniu agresji Rosyjskiej pisze szeroko Melnyk, przywołując wypowiedzi patriarchy Cyryla, w których przywódca religijny porównuje naród ukraiński do antychrysta, zapewnia o dostąpieniu łaski zbawienia dla tych żołnierzy, którzy zginą na wojnie i przekonuje o religijnym charakterze wojny. Jak opisuje proces sakralizacji wojny w Rosji Melnyk: „świętość jako najwyższa wartość stała się wyraźnym celem agresji. Tak postrzega wojnę rosyjska hierarchia prawosławna. Biskupi prawosławni z Rosji na tej wojnie chcą potwierdzić swą szczególną wartość jako struktury hierarchicznej, przechowującej prawdziwy depozyt chrześcijaństwa, nieskażonego autorytetu i niezmiennej tradycji" – M. Melnyk, *Bóg na wojnie*, wyd. cyt., s. 26.

myślenia metafizycznego, a więc do wielkich metaidei, takich jak Bóg, jedność, prawda czy dobro albo wolność, równość i braterstwo.

Przyjmując powyżej sformułowaną hipotezę przemocy metafizyki i zarazem założenie o przemocy religii jako przemocy metafizyki, celem niniejszej pracy uczyniliśmy zbadanie, czy religia musi być religią metafizyczną, a zatem religią związaną z przemocą. W pozytywnym sformułowaniu ambicją niniejszej pracy było określenie, czy możliwe jest chrześcijaństwo postmetafizyczne, chrześcijaństwo realizujące postulat pluralizmu wymierzony w przemoc metafizyki.

Aby cel ten zrealizować sformułowaliśmy szereg uwag definicyjno-pojęciowych, wyjaśniających podstawowe używane przez nas terminy: metafizyki, postmetafizyki, religii, chrześcijaństwa oraz przemocy. Stwierdziliśmy, że metafizykę będziemy rozumieć jako zorientowaną wokół idei jedności tradycję myślową tworzącą wszechogarniające systemy i zawierające przekonania roszczące sobie prawo do absolutnej prawdziwości. Postmetafizyka, kontrastująco, jawi się zaś jako nurt myślowy nastawiony antytotalitarnie i sceptycznie, skupiony wokół idei pluralizmu. Religię na gruncie niniejszej pracy określiliśmy jako metaforyczne odniesienie do zbliżonych do siebie (na zasadzie podobieństw rodzinnych) zjawisk nazywanych religią, przyjmując określony prototyp religii – którym uczyniliśmy chrześcijaństwo, rozumiane jako religia monoteistyczna oparta na postaci i nauczaniu Jezusa Chrystusa. Wreszcie przemoc zdefiniowaliśmy jako narzucanie komuś swojej woli.

Te wstępne uwagi umożliwiły nam stosunkowo precyzyjne określenie chrześcijaństwa metafizycznego, które stanowi punkt odniesienia dla postmetafizycznej krytyki. Zastana postać religii może być określona jako zdominowana przez myślenie metafizyczne ze względu na: obecną w niej doktrynę, wyraziste dążenia ujednolicające i totalizujące oraz pojawiającą się na jej gruncie przemoc. Stwierdziliśmy, że prawdy religijne wyrażone w doktrynie dotyczące np. chrztu opierają się na binarnych opozycjach, zakładają istnienie i możliwość poznania fundamentu myślenia oraz zawierają roszczenie do absolutnej prawdziwości. W obrębie metafizyki sytuuje chrześcijaństwo również samo istnienie doktryny jako wszechogarniającego systemu twierdzeń. Religia ta jawi się ponadto jako suprematyzm, metanarracja i monomit (nawiązując do nomenklatury postmetafizycznej), co jasno ukazuje obecne w niej dążenia ujednolicające i totalizujące, specyficzne dla myślenia metafizycznego. Co istotne, tak pojęte chrześcijaństwo jest niezwykle stresogenne, co ukazaliśmy na przykładach sakramentów czy rozumienia Boga jako wszechmocnego Pana. Ostatnim elementem wskazującym na metafizyczny charakter zastanej postaci chrześcijaństwa jest obecna w nim przemoc. Przeprowadzone przez nas analizy ukazały problematyczność wyodrębnienia czegoś takiego

jak przemoc religijna – w zamian zaproponowaliśmy mówienie o szerszej kategorii: przemocy metafizyki.

Chrześcijaństwo metafizyczne, wobec którego występuje filozofia postmetafizyczna skupione jest wokół idei jedności, którą w uwagach wstępnych powiązaliśmy z potencjałem przemocowym. W związku z tym, chcąc zrezygnować z możliwej legitymizacji przemocy, filozofowie postmetafizyczni proponują zwrócenie się ku wielości i formułują postulat pluralizmu, głoszący mnożenie interpretacji. Jeśli chrześcijaństwo chce zerwać swój związek z przemocą i stać się chrześcijaństwem postmetafizycznym, to musi ono uczynić za dość temu postulatowi. Jego szerokim uzasadnieniem zajęliśmy się w rozdziale drugim, w którym opisaliśmy praktyczną motywację filozofii postmetafizycznej, a także przywołaliśmy pięć reprezentatywnych dla niej koncepcji pluralizmu. Stwierdziliśmy, że jest ona osadzona we współczesnym doświadczeniu – naznaczonym z jednej strony globalizacją i mediatyzacją, z drugiej zaś horrorami wojen – i stara się zmienić kierunek myślenia ze zorientowanego wokół prawdy na myślenie w kategoriach nieprzemocy. Myśl postmetafizyczna etykę czyni swego rodzaju „filozofią pierwszą" i pyta: „jak myśleć, aby nie czynić krzywdy?". Jedną z odpowiedzi jest dowartościowanie pluralizmu. W związku z tym rozwijane są liczne koncepcje wielości. Zwróciliśmy uwagę na propozycje formułowane przez: Vattima, Rorty'ego, Marquarda, Lyotarda oraz Welscha. Pierwszy opowiada się za pluralizmem wpisanym w słabe myślenie, które pozbawia zastane „silne" struktury filozoficzne ich intelektualnego uprawomocnienia. Drugi nawiązując do tradycji pragmatyzmu ukazuje pluralizm interpretacji i stylów życia jako pożądany stan współczesnej demokratycznej kultury. Trzeci wpisuje wielość w rozważania nad mitem i pokazuje, że nasza nadzieja na życie bez przemocy tkwi w polimityczności. Czwarty umieszcza pluralizm w kontekście nierozwiązywalnego dialogu, nazywanego poróżnieniem i twierdzi, że w obliczu doświadczenia obozu koncentracyjnego sposobem na zyskanie bezpieczeństwa jest zachowanie różnicy. Piąty wreszcie czyni wielość motywem przewodnim swojej analizy postmodernizmu i pokazuje jej zastosowanie na polu rozumu, dowodząc, że filozofia postmetafizyczna może być jak najbardziej uznawana za racjonalną, a to dzięki pluralizmowi form racjonalności, między którymi przechodzi rozum transwersalny.

Na podstawie tych pięciu ujęć wielości sformułowaliśmy postulat pluralizmu, który następnie staraliśmy się zastosować na gruncie religii i sprawdzić, czy możliwa jest religia pluralistyczna i jakie są praktyczne konsekwencje aplikacji pluralizmu w religii. Rozdział trzeci poświęciliśmy właśnie tej problematyce. Chrześcijaństwo postmetafizyczne (a właściwie jego projekt) ukazaliśmy za pomocą sześciu pojęć: tolerancji, pluralizmu, sceptycyzmu, sekularyzacji, śmierci Boga i miłości. Dzięki pewnym elementom sceptycznym, tkwiącym w

samym chrześcijaństwie, może być ono, jako chrześcijaństwo postmetafizyczne, tolerancyjne i otwarte na inność. Zawiera ono także potencjał wielości, który ukazaliśmy na konkretnych przykładach, co czyni je religią pluralistyczną. Jako taka jest ona także religią, która nie rości sobie prawa do absolutnej prawdziwości, a więc jest umiarkowanie sceptyczna, szczególnie wobec trzech kwestii: Boga, religii i Kościoła. Osłabienie chrześcijaństwa, wyrażane w sceptycyzmie, można rozważać jako skutek sekularyzacji rozumianej jako ruch zapoczątkowany przez samoosłabienie się Boga poprzez *kenosis* i śmierć na krzyżu, która na gruncie filozofii postmetafizycznej rozumiana jest jako śmierć Boga metafizyki i ujawnienie się postmetafizycznego obrazu Boga jako kochającego przyjaciela. To właśnie dawane przez niego przykazanie miłości stanowi centrum chrześcijaństwa postmetafizycznego.

Projekt pluralistycznej religii ma swoje konkretne konsekwencje na wielu obszarach. Nie jest także pozbawiony trudności intelektualnych, co podjęliśmy w rozdziale czwartym. Zwróciliśmy uwagę na status praktyki religijnej, konfesyjności oraz doświadczenia religijnego na gruncie chrześcijaństwa postmetafizycznego i stwierdziliśmy, że nie wymusza ono rezygnacji z tych trzech obszarów. Odnieśliśmy także formułowany w niniejszej pracy projekt religii do innych koncepcji religii: moralnej religii Kanta, religii bez Boga, religii agnostycznej oraz anateizmu. Wreszcie podjęliśmy ponownie problem przemocy na ogólnym gruncie filozofii postmetafizycznej i szczególnie w obrębie postmetafizycznego chrześcijaństwa. Stwierdziliśmy, że filozofia postmetafizyczna nie sprzeciwia się przemocy jako takiej w każdej jej postaci, ale że w istocie występuje przeciw gwałtom na wolności innych.

W obliczu powyższych rozważań główna myśl pracy – że możliwe jest chrześcijaństwo postmetafizyczne, realizujące postulat pluralizmu i zarazem niestanowiące możliwej legitymizacji przemocy – wydaje się uzasadniona.

Sformułowana w niniejszym tekście koncepcja postmetafizycznego chrześcijaństwa wpisuje się w rozważania wielu istotnych filozofów postmetafizycznych (nie tylko tych, których teorie wprost przywoływaliśmy), lecz zarazem nie została dotychczas w tej postaci wyrażona przez żadnego z nich, a więc przedstawione rozważania nie są jedynie rekonstrukcją, lecz stanowią pewne *novum*. Należy stwierdzić, że przedstawiona koncepcja religii koresponduje również z wieloma ruchami liberalizującymi, które już obecne są w Kościele (np. w odniesieniu do statusu kobiet), a także ze współczesnym poczuciem moralnym obywateli krajów demokratycznego Zachodu. O tyle stanowić więc może atrakcyjną propozycję zarówno w obszarze filozofii religii, jak i praktycznego i codziennego rozumienia religii i religijności. Chrześcijaństwo postmetafizyczne jest próbą wypracowania spójnego (choć niepozbawionego trudności) stanowiska religijnego we współczesnym spluralizowanym, sceptycznym i

zdecentralizowanym świecie, zachowując zarazem możliwie jak najwięcej zastanych elementów religii. Proponowana koncepcja nie ma więc charakteru rewolucyjnego, a raczej powolnie ewolucyjny i próbuje narzucić na religię nową matrycę hermeneutyczną biorącą pod uwagę zarówno współczesność i jej moralne wymogi oraz intelektualne zdobycze, jak i tradycję religijną, która mimo ogromu przemocy z nią związanej rozpoznawana jest jako wciąż niezwykle wartościowa.

Badania nad chrześcijaństwem postmetafizycznym mogą być kontynuowane na wielu płaszczyznach. Po pierwsze można by poszukać jeszcze innych istotnych ze współczesnego punktu widzenia kategorii prócz tych wskazanych w rozdziale trzecim, które ukazałyby kolejne konsekwencje i założenia tej koncepcji religii. Po drugie można by w większym stopniu wskazać na praktyczne, codzienne implikacje chrześcijaństwa postmetafizycznego i szerzej określić intelektualne oddziaływanie tej koncepcji w kontekście np. religijnej etyki seksualnej. Po trzecie w większym stopniu można by podjąć problematykę rozumienia Boga na gruncie postmetafizyki (tu dobrym punktem zaczepienia wydaje się szczególnie myśl Caputo). Po czwarte można by również sformułować więcej argumentów krytycznych wobec prezentowanego ujęcia chrześcijaństwa. Po piąte wreszcie, można by zbadać szczegółowo kompatybilność postmetafizycznego chrześcijaństwa z Biblią, pracując na konkretnych przykładach z tekstu objawionego.

Wiele z prowadzonych w niniejszej pracy rozważań znacząco wykracza poza obręb religii i ma charakter ogólnofilozoficzny, dotyczący istotnych problemów z zakresu epistemologii, filozofii kultury, filozofii społecznej czy metafilozofii. Religia jawi się właściwie jako egzemplifikacja, w której jak w soczewce ukazują się główne założenia myśli postmetafizycznej jako takiej. W toku rozważań udało się nam dokonać kilku ogólnych ustaleń: ukazaliśmy praktyczne nastawienie myśli postmetafizycznej, dokonujące się na jej gruncie dowartościowanie wolności indywidualnej (utożsamionej właściwie z dobrem) i obecne w jej ramach ujęcie problemu przemocy, a także podjęliśmy szereg problemów związanych z poznaniem, szczególnie w kontekście relatywizmu, kryteriów doboru interpretacji i umiarkowanego sceptycyzmu. Na tym gruncie staraliśmy się wykazać, że chrześcijaństwo postmetafizyczne może stanowić poważną propozycję nie tylko światopoglądową, ale też intelektualną, a to przede wszystkim dlatego, że – wbrew krytykom – pozostaje ono wciąż silnie związane z tradycją racjonalistyczną. Nie jest więc nieokreśloną mieszanką dowolnie dobranych składników w stylu mętnego postmodernizmu – jak nazywa to Welsch – ale raczej koherentną, choć nie domkniętą, koncepcją posiadającą realną wartość dla współczesnej filozofii. Poprzez próby obrony filozofii postmetafizycznej przed zarzutem relatywizmu, co

podejmowaliśmy wielokrotnie szczególnie w rozdziale drugim, staraliśmy się wykazać racjonalność zarówno samej myśli postmetafizycznej, jak i formułowanej w jej ramach koncepcji religii. Z tego względu alternatywny tytuł niniejszej pracy mógłby brzmieć „Religia w obrębie postmetafizycznego rozumu”[1229] – w istocie bowiem proponowana koncepcja religii jest próbą jej dostosowania do realiów dowartościowującego pluralizm i sceptycznego rozumu postmetafizycznego.

Rozum ów wydaje się dominować we współczesnej rzeczywistości i dlatego też Vattimo może pisać o hermeneutyce jako koine dzisiejszego świata; ta dziedzina filozofii w najlepszy sposób ujmuje bowiem postmetafizyczny rozum, który zdaje sobie sprawę z zagrożeń, jakie niesie ze sobą metafizyczna idea jedności. Nie oznacza to jednak, że współczesność to już „zrealizowane” czasy postmetafizyczne, a więc takie, w których faktycznie zdano sobie sprawę z konieczności rezygnacji z metafizyki i w których została ona faktycznie porzucona. Pełne urzeczywistnienie „ideałów” postmetafizycznych a zarazem konsekwentne rezygnowanie z metafizyki wydaje się niezwykle trudne, ponieważ metafizyka, myślenie metafizyczne stanowi wielką pokusę[1230]. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że ów sposób myślenia jest głęboko zakorzeniony w kulturze, ale również z tego względu, że posiada on atrakcyjne konsekwencje praktyczne – daje pewność, zapewnia silną wspólnotę, ukonstytuowaną i monolityczną tożsamość, jasność w działaniu, pozwala na zrzeczenie się odpowiedzialności itd. Pokusa metafizyki to też przede wszystkim pokusa prawdy, towarzysząca filozofii od samego jej początku. Zrezygnować z metafizyki to zrezygnować w kontekście filozoficznym z podstawowego zadania filozofii, jakim jest dogłębne i ostateczne stwierdzenie „co jest”, „jak jest”, „dlaczego jest” i „po co jest”. Przejście ku postmetafizyce to zarazem przejście ku innemu rodzajowi filozofowania – o wiele skromniejszemu, ale wciąż wartościowemu i nierezygnującemu ze swojej racjonalnej spuścizny. W tym „nowym” filozofowaniu w określeniu zadania filozofii jako „poszukiwania prawdy” istotniejsze jest poszukiwanie niż jego cel. Poszukiwanie to zaś, jako aktywność praktyczna, silniej związuje

[1229] Z Kantem łączy uwagi zamieszczone w niniejszym tekście jeszcze to, że są one do pewnego stopnia kontynuacją kantowskiego projektu z *Krytyki czystego rozumu*, a więc próbą odpowiedzi na pytanie o możliwości metafizyki (umieszczone w obrębie namysłu nad religią).

[1230] Prócz wskazania na liczne prężnie się współcześnie rozwijające fundamentalizmy, wydaje się, że szczególnym i specyficznie współczesnym, nowym zagrożeniem mogą stać się poglądy opierające się na ekologii. Perspektywa zagłady planety i życia na niej, a więc apokalipsa bardzo łatwo może zostać „umetafizyczniona” i przerodzić się w pełen przemocy totalizujący system działający na rzecz metaidei dobra rozumianego jako powstrzymanie kataklizmu. Nie chodzi nam oczywiście o krytykę ruchów ekologicznych, tak jak w istocie nie chodzi nam w tej pracy o krytykę religii. To, co istotne zawiera się we wskazaniu na pewne potencjalności, które mogą zostać przy użyciu myślenia metafizycznego zrealizowane i doprowadzić do przemocy, a więc stanowią istotne zagrożenie.

filozofię z etyką i każe jej zastanowić się, jak poszukiwać, aby nie doprowadzić do przemocy, czyli tak, aby uszanować ludzką wolność.

Bibliografia

1. *39 artykułów wiary Kościoła anglikańskiego*, https://sady.up.krakow.pl/rel.wwiary1563.anglikanie.html [dostęp 14.03.2024].
2. T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty Filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1994.
3. E. H. Aguirre, "Metaphysics, violence, and Alterity in Gianni Vattimo", w: *Between Politics and Nihilism*, S. Benso, B. Schroeder (red.), Suny Press, New York 2010, ss. 101-120.
4. T. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Westminster Press, Philadelphia 1966.
5. *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Murry, Rea (red.), Cambridge University Press, Cambridge 2008.
6. W. Andrukowicz, *Jedność w różnorodności i różnica w jedności – w dwusetną rocznicę urodzin Bronisława F. Trentowskiego*, w: „Przegląd pedagogiczny" nr 1, 2009, ss. 27-38.
7. F. Ankersmit, *Pochwała subiektywności*, tłum. T. Sikora, w: „ER(R)GO. Teoria-Literatura-Kultura" nr 2, 2001, ss. 17-36.
8. M. Antosz, *Przemoc w państwie demokratycznym*, w: „Wrocławskie Studia Politologiczne" nr 23, 2017, ss. 55-65.
9. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.
10. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, NOWA, Warszawa 1989.
11. H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. W. Madej, A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2010.
12. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 1998.
13. K. Armstrong, *Holy War. The Crusades and Their Impact on Today's World*, Anchor Books, New York 2001.
14. K. Armstrong, *Pola krwi. Religia i przemoc,* tłum. R. Zajączkowski, W.A.B., Warszawa 2017.
15. K. Armstrong, *The Battle for God*, Alfred Knopf, New York 2000.
16. K. Armstrong, *W imię Boga: Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, tłum. J. Kolczyńska, W.A.B., Warszawa 2005.

17. P. Artemiuk, *Myśl słaba Gianniego Vattima a chrześcijaństwo*, w: „Studia nad Rodziną" nr 16/1-2, 2012, ss. 447-468.
18. Arystoteles, *Etyka Nikomahejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1956.
19. J. Babiński, *Motywy teodycealne w refleksji filozoficznej Odo Marquarda*, w: „Warszawskie studia teologiczne" nr 14, 2001, ss. 225-229.
20. J. Babiński, *Wolność w ujęciu Odo Marquarda*, w: „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" nr 16, 2011, ss. 7-17.
21. Badania na temat stanu religijności na świecie, https://news.gallup.com/poll/1690/religion.aspx [dostęp 14.03.2024].
22. S. Bafia, *„Dlaczego Bóg człowiekiem?" Anzelma z Canterbury*, w: „Forum Teologiczne" nr 5, 2004, ss. 151-165.
23. B. Baran, *Postmodernizm i końce wieku*, Inter Esse, Kraków 2003.
24. D. Barnat, *Między wiarą a niewiarą. Charles Taylor o kulturze świeckiej świata zachodniego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2019.
25. T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*, Wydawnictwo W.A.B. Warszawa 2010
26. T. Bartoś, *Kościół wobec herezji. Krótki zarys historyczny*, w: „The Polish Journal of Arts and Culture" nr 2, 2013, ss. 26-36.
27. M.-F. Baslez, *Prześladowania w starożytności. Ofiary. Bohaterowie. Męczennicy,* tłum. E. Łukaszyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.
28. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa 2000.
29. A. Baumeister, *Sekularyzacja i prawomocność nowoczesności*, w: „Studia Sociologica" nr 1, 2014, ss. 28-38.
30. P. Bayle, *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14:23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"*, tłum. anonim, Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
31. P. Bayle, *Słownik historyczny i krytyczny. Wybór II*, tłum. Translatorium Instytutu Filozofii UMK: P. Chmielewski, M. Chojnacka, A. Fedyniuk, P. Gąska, T. Gliński, A. Grzeliński, P. Karbownik, K. Kaśkiewicz, M. Klonowski, D. Kolasa, A. Konrad, D. Kosiewicz, J. Maciejewski, T. Markiewka, A. Markwart, H. Piątkiewicz, M. Radecki, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2021.
32. U. Bąk, *Postmodernizm a religia,* w: „Konteksty Społeczne" nr 1, 2015, ss. 109-120.

33. P. Berger, *Święty Baldachim*. *Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, NOMOS, Kraków 1997.
34. H. Bergson, *Śmiech. Esej o komizmie*, tłum. S. Cichowicz, KR, Warszawa 2000.
35. A. Bielik-Robson, *Granice ironii*, w: „Teksty Drugie" nr 3, 2002, ss. 166-182.
36. A. Bielik-Robson, *Podmiot jako akt woli: Harold Bloom i teoria dziedziczenia agonicznego*, w: „Teksty Drugie" nr 1-2, 1999, ss. 85-108.
37. E. Bińczyk, *Ostatnie już ustępstwo Richarda Rorty'ego na rzecz reprezentacjonizmu*, w: „ER(R)GO. Teoria-Literatura-Kultura" nr 2, 2005, ss. 139-152.
38. B. Blanshard, *W obronie metafizyki*, tłum. T. Szubka, w: „Roczniki Filozoficzne" t. XXXVI, z. 1, 1988, ss. 5-38.
39. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp Verlag, Berlin 1986.
40. H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii,* tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2017.
41. H. Blumenberg, *Praca nad mitem*, tłum. M. Herer, Z. Zwoliński, K. Najadek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
42. H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, tłum. T. Zatorski, PWN, Warszawa 2019.
43. H. Blumenberg, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, tłum. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997.
44. C. Błaszczyk, *Rozumny pluralizm a racjonalistyczna tolerancja. Myśl Johna Rawlsa na tle filozofii Johna Locke'a*, w: „Eryda" nr 1, 2016, ss. 15-38.
45. W. Benjamin, „Przyczynek do krytyki przemocy", tłum. A. Lipszyc, w: *Języki przemocy*, Ł. Musiał (red.), Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014, ss. 123-147.
46. J. M. Bocheński, *Logika religii*, tłum. S. Magala, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990.
47. A. Bodanko, *Niektóre psychologiczne aspekty przemocy jako jednego ze sposobów zachowań*, w: „Nauczyciel i Szkoła: nr 2, 1998, ss. 16-26.
48. I. Bokwa, *Wolfganga Welscha koncepcja rozumu transwersalnego*, w: „Legnickie Studia Teologiczno-historyczne" nr 2, 2008, ss. 5-29.
49. G. Borradori, J. Habermas, "Fundamentalism and Terror: A Dialogue with Jürgen Habermas", w: G. Borradori, J. Derrida, J. Habermas, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago Press, Chicago 2003, ss. 25-44.

50. H. Borowski, *Kantowska filozofia religii,* Książka i Wiedza, Warszawa 1986.
51. J. Breczko, *Tolerancjonizm. Ryszarda Legutki krytyka tolerancji*, w: „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych" nr 26, 104, ss. 445-466.
52. J. Breczko, *Pochwała jedności oraz pochwała wielości a tolerancja (esej o dwóch skrajach)*, https://web.archive.org/web/20200213211413/https://edukacjaetyczna.pl/wp-content/uploads/2017/17_2_Breczko.pdf [dostęp 5.07.2024r.].
53. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. W. Galewicz, PWN, Warszawa 1999.
54. A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996.
55. A. Bronk, *Religia i nauka: dwie prawdy?*, w: „Filozofia Nauki" nr 1, 2006, ss. 33-43.
56. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1988.
57. S. Bruce, "The Curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization", w: *Berger and the Study of Religion*, L. Woodhead, P. Heelas, D. Martin (red.), Routledge, London 2001.
58. J. Brusilo, *Wielkie religie świata wobec roślin i ich modyfikacji*, w: „Zeszyty Problemowe Postępów Nauk Rolniczych" t. 523, 2007, ss. 11-30.
59. M. Buber, *Ja i ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktór, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1992.
60. M. Buber, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994.
61. M. Buchowski, „Racjonalizm, pragmatyzm, rozum transwersalny a racjonalność", w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 2, R. Kubicki (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, ss. 31-46.
62. J. Budniak, *Sekularyzacja w nauczaniu Jana Pawła II*, w: „Teologia praktyczna" nr 7, 2006, ss. 57-68.
63. D. Buksik, *Sakrament przebaczenia i pojednania: rola spowiednika i penitenta na drodze ku dojrzałości religijnej i osobowościowej*, w: „Seminare" nr 24, 2007, ss. 49-67.
64. T. Buksiński, *Sfery publiczne i religie*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2011.
65. P. van Buren, *The Secular meaning of the Gospel*, Pelican, London 1968.

66. A. Burzyńska, *Od metafizyki do etyki*, w: „Teksty Drugie" nr 1-2, 2002, ss. 64-80.
67. G. W. Bush, *Remarks by the President Upon Arrival*, https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010916-2.html [dostęp 14.03.2024].
68. E. Canetti, „Elementy władzy", tłum. E. Borg, w: *Języki przemocy*, Ł. Musiał (red.), Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014, ss. 337-356.
69. T. Campanella, *Miasto słońca*, tłum. L. i R. Brandwajnowie, DeAgostini, Warszawa 2004.
70. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1967.
71. A. Camus, *Upadek*, tłum. J. Guze, W.A.B., Warszawa 2014.
72. J. D. Caputo, *On Religion*, Routledge, London and New York 2001.
73. J. D. Caputo, *The Weakness of God*, Indiana University Press, Bloomington 2006.
74. J. D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct. The Good News of Postmodernism for the Church*, Baker Academic, Grand Rapids 2007.
75. J. D. Caputo, G. Vattimo, *After the Death of God*, J. W. Robbins (red.), Columbia University Press, New York 2009.
76. R. Carnap, „Przezwyciężenie metafizyki przez logiczną analizę języka", w: *Empiryzm współczesny*, B. Stanosz (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991.
77. J. Casanova*, Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, NOMOS, Kraków 2005.
78. W. T. Cavanaugh, *Killing in the Name of God*, w: "New Blackfriars" t. 85, 2004, ss. 510-523.
79. W. T. Cavanaugh, "Religion, Violence, Nonsense, and Power", w: *Patterns of Violence*, R. B. Kruschwitz (red.), The Institute for Faith and Learning Baylor University, Waco 2016, ss. 11-19.
80. W. T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford University Press, Oxford 2009.
81. G. Chiurazzi, "The Experiment of Nihilism: Interpretation and Experience of Truth in Gianni Vattimo", w: *Between Politics and Nihilism*, S. Benso, B. Schroeder (red.), Suny Press, New York 2010, ss. 15-32.
82. M. Chlewicki, *Kant a problem filozofii religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2012.

83. M. Chlewicki, „Kant i religia w obrębie samej etyki", w: *Laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego (XVI-XVIIIw.)*, J. Wiśniewski (red.), Hosianum, Olsztyn 2008, ss. 233-241.
84. K. Chromik, *Kryzys metafizyki a lyotardowska koncepcja ponowoczesności*, w: „Doctrina. Studia społeczno-polityczne" nr 9, 2012, ss. 31-37.
85. H. Ciereszko, *Absolutny charakter chrześcijaństwa: współczesna interpretacja tezy*, w: „Studia Teologiczne" nr 11, 1993, ss. 181-193.
86. A. Cieszkowski, *Ojcze nasz*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2022.
87. A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, PWN, Warszawa 2014.
88. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum. J. K., DeAgostini, Warszawa 2002.
89. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego.* Tom I, tłum. A. Paygert, Wydawnictwo Księży Marianów Warszawa 1995.
90. B. Croce, „Dlaczego nie możemy nie nazywać się 'chrześcijanami'", tłum. Ł. J. Berezowski, K. Muszyńska, w: *Ze świata idei Benedetta Crocego: o kulturze, religii i przekładzie*, Ł. Berezowski (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2022, ss. 37-48.
91. S. Czerniak, „Czy Odo Marquard jest filozofem postmodernistycznym", w: tegoż, *Lorenz, Plessner, Habermas. Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*, Wydawnictwo Rolewski, Lubicz 2002, ss. 97-122.
92. S. Czerniak, „Stanowisko filozoficzne Odo Marquarda. Próba komentarza z antropologiczną pointą", w: tegoż, *Lorenz, Plessner, Habermas. Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*, Wydawnictwo Rolewski, Lubicz 2002, ss. 123-138.
93. M. Czyżewski, *Tolerancja i nietolerancja: pojęcia i postulaty*, w: „Etyka" nr 44, 2011, ss. 58-78.
94. M. Czyżewski, *Trzy nurty socjologii przemocy jako odmiany dyskursu o pułapkach czynienia przemocy wytłumaczalną*, w: „Przegląd Socjologiczny" nr 1, 2003, ss. 205-233.
95. F. D'Agostini, "Vattimo's Theory of Truth", w: *Between Politics and Nihilism*, S. Benso, B. Schroeder (red.), Suny Press, New York 2010, ss. 33-46.
96. E. Dann, *After Rorty: The Possibilities for Ethics and Religious Belief*, Continuum, London and New York 2006.
97. G. Davie, *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, NOMOS, Kraków 2010.

98. M. Dąbrowski, *Postmodernizm: fakty i znaki zapytania*, w: „Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza" nr 30, 1995, ss. 5-18.
99. I. Dąmbska, *Sceptycyzm i agnostycyzm we współczesnej epistemologii*, w: „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk" nr 2, 1948, ss. 245-247.
100. H. De Vries, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2002.
101. Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego*, tłum. P. Napiwodzki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2023
102. Ch. Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2017.
103. Ch. Delsol, *Zmierzch uniwersalności. Postmodernistyczny Zachód i jego oponenci, globalny konflikt paradygmatów*, tłum. K. Belaid, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2022.
104. J. Derrida, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
105. J. Derrida, *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, przeł. J. Margański, w: J. Derrida, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.
106. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. S. Swieżawski, K. Ajdukiewicz, I. Dąmbska, M. Ajdukiewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2001.
107. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Żeleński, Antyk, Kęty 2002.
108. *Dlaczego Polacy odchodzą z Kościoła?*, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2022/K_105_22.PDF [dostęp 14.03.2024].
109. J. Dewey, *A Common Faith*, Yale University Press, New Haven 1934.
110. M. Dobrzeniecki, *Nowy i jeszcze nowszy ateizm, czyli o prawdziwy ateizm trudno*, w: „Warszawskie Studia Teologiczne" nr 2, 2014, ss. 137-148.
111. M. Dobrzeniecki, *Filozofia ogrójca. Wprowadzenie w myśl Paula Mosera*, w: P. Moser, „Surowość Boga. Religia i filozofia na nowo przemyślane", tłum. M. Dobrzeniecki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2021.
112. P. Domeracki, *Błahe horyzonty Vattimowskiej etyki intepretacji*, w: „Osoba i racjonalność" nr 6, 2009, ss. 137-155.
113. P. Domka, *Myśl filozoficzna Emmanuela Lévinasa wobec problemu Holokaustu*, w: „Humanities and Social Sciences" nr 3, 2013, ss. 31-46.

114. J. Drozdowicz, *Religia na (mniej) poważnie. Nowe ruchy religijne i religie prześmiewcze w kontekście współczesnych przemian kulturowych*, w: „Przegląd religioznawczy" nr 2, 2020, ss. 179-190.
115. Z. Drozdowicz, *Co to jest agnostycyzm i kto jest agnostykiem?*, w: „Przegląd religioznawczy" nr 2, 2016, ss. 79-93.
116. Z. Drozdowicz, *Racjonalizacja religii a dominacja społeczna (3). Od Woltera i wolterianizmu do rozdziału Kościoła od państwa*, w: „Przegląd religioznawczy" nr 4, 2011, ss. 49-60.
117. Z. Drozdowicz, *Typy i formy agnostycyzmu*, w: „Przegląd religioznawczy" nr 1, 2017, ss. 3-16.
118. P. DuBois, *Torture and Truth*, Routledge, New York 2016.
119. R. Dworkin, *Religia bez Boga*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2014.
120. G. Dziewulski, *Religia chrześcijańska wobec problematyki prawdy i racjonalności*, w: „Biblioteka Teologii Fundamentalnej" nr 2, 2007, ss. 249-275.
121. G. Dziewulski, *Tradycja jako sposób trwania Kościoła*, w: „Łódzkie Studia Teologiczne" nr 1, 2010, ss. 293-302.
122. A. Dzięgielewska, *Przynależność do Kościoła a problem zbawienia według Lumen Gentium i Dominus Iesus*, w: „Rocznik Teologii Katolickiej" t. VIII, 2009, ss. 149-166.
123. T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Spacja, Warszawa 1998.
124. T. Eagleton, *Kultura a śmierć Boga*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2014.
125. T. Eagleton, *Święty terror*, tłum. J. Konieczny, Znak, Kraków 2008.
126. U. Eco, *Imię Róży*, tłum. A. Szymanowski, S. Kasprzysiak, Noir Sur Blanc, Warszawa 2012.
127. H. Eilstein, *Pseudoscjentyzm i antysjentyzm*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" nr 3, 1999, ss. 5-20.
128. Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, DeAgostini, Warszawa 2001.
129. J. Eriugena, *Periphyseon*, tłum. A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.
130. L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, PWN, Warszawa 1959.
131. K. Fine, "What is metaphysics?", w: *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, T. E. Tahko (red.), Cambridge University Press, Cambridge 2011, ss. 8-25.

132. M. Firlej, *Założenia metafizyczne w programie pozytywizmu logicznego*, w: „Hybris" nr 35B, 2016, ss. 31-52.
133. J. M. Fischer, R. Curl, *Filozoficzne modele nieśmiertelności w fantastyce naukowej*, tłum. S. Wilczewska, M. Iwanicki, w: „Roczniki Filozoficzne" nr 2, 2016, ss. 141-153.
134. R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, tłum. B. Białecki, Znak, Kraków 1996.
135. W. Flusser, *Ku filozofii fotografii*, tłum. J. Maniecki, Warszawa 2015.
136. M. Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 2009.
137. M. Foucault, *Subject and Power*, w: "Critical Inquiry", nr 4, 1982, ss. 777-795.
138. Franciszek, *Amoris Laetitia*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_pro_20230925_risposte-card-duka_en.html [dostęp 5.07.2024r.].
139. Franciszek, *Fratelli Tutti*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html [dostęp 14.03.2024].
140. Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. W. Zaniewicki, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.
141. F. Fukuyama, *Koniec historii i ostatni człowiek,* tłum. T. Biedroń, M. Wichrowski, Znak, Kraków 2017.
142. D. Fulvi, *Kenosis and nature: critical notes on Vattimo's and Bubbio's notion of kenotic sacrifice*, w: "Comparative and Continental Philosophy" nr 1, 2022, ss. 57-71.
143. Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej wspiera walkę z COVID-19, https://www.fnp.org.pl/category/aktualnosci/fnp-covid-19/ [dostęp 14.03.2024].
144. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda,* tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993.
145. H.-G. Gadamer, *„Parmenides" Platona i jego oddziaływanie*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" nr 1, 2007
146. D. Gajos-Kaniewska, *Toaleta dla uczniów LGBTQ+ w LO. Czarnek: postmodernizm i neomarksizm*, https://www.rp.pl/edukacja-i-wychowanie/art36351101-toaleta-dla-uczniow-lgbtq-w-lo-czarnek-postmodernizm-i-neomarksizm [dostęp 14.03.2024].
147. K. Gan-Krzywoszyńska, P. Leśniewski, *Przemoc hermeneutyczna. O analogicznej rekonstrukcji obecności*, w: „Ethics in Progress" nr 1, 2016, ss. 214-227.
148. S. Gäb, *Why you should be a religious skeptic*, w: "The Philosophical Forum" 2023, ss. 1-12.

149. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczuk, PIW, Warszawa 1997.
150. A. Giddens, *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2008.
151. R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1992.
152. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.
153. R. Girard, *Sacrum i przemoc*, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993-1994.
154. R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, tłum. E. Burska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2002.
155. R. Girard, G. Vattimo, *Christianity, truth, weakening faith. A Dialogue*, tłum. W. McCuaig, Columbia University Press, New York 2010.
156. M. Gołębiewska, *Pojęcie metafory i metaforyzacji a pojęcie – komentarz do stanu badań*, w: „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć" nr 2, 2017.
157. S. Gorman, *Believing Anew: Gianni Vattimo and a Form of Faith in Contemporary Culture*, https://mural.maynoothuniversity.ie/13764/1/Final%20Library%20Copy%20Doctoral%20Dissertation%20Sarah%20Gorman.pdf [dostęp 14.03.2024].
158. J. Górski, *Koniec nowoczesności, zmierzch sztuki. Gianni Vattimo i jego filozoficzne ścieżki*, w: „Hybris" nr 22, 2013, ss. 11-24.
159. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum, L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
160. J. Grygieńć, *Od dyktatury ekspertów do demokracji nieliberalnej. Podejście systemowe do demokracji deliberacyjnej i jego braki*, w: „Civitas. Studia z Filozofii Polityki" nr 28, 2021, ss. 15-40.
161. A. Grzegorczyk, *Postmodernizm przeciwko prawdzie*, w: „Ethos" nr 33-34, 1996, ss. 150-159.
162. M. Grzegorzewska, '*What I will is fate': o przeznaczeniu i wolnej woli w Raju utraconym Johna Miltona*, w: „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" nr 51, 2007, ss. 21-36.
163. J. Grzeszczak, *Współczesne badania nad Joachimem z Fiore*, w: „Poznańskie Studia Teologiczne", t. IX, 2000, ss. 277-288.
164. D. Grzonka, *Metafory i performance przemocy – konflikty społeczne i przemoc w świetle rozważań współczesnych teoretyków nauk społecznych*, w: „Państwo i Społeczeństwo" nr 2, 2014, ss. 21-48.

165. S. Grzybek, *Kto jest moim bliźnim*, w: „Ruch Biblijny i Liturgiczny" nr 5, 1964, ss. 311-315.
166. J. Grzybowski, *Religia jako więź – zwodnicza nadzieja polityki*, w: „Studia Philosophiae Christianae" nr 2, 2011, ss. 209-229.
167. T. G. Guarino, *Vattimo and Theology*, T&T Clark International, London 2009.
168. J. Guja, *Wiara a alienacja w myśli Slavoja Žižka*, w: „Kwartalnik Filozoficzny" t. XL, z. 1, 2012, ss. 109-122.
169. P. Gutowski, *Filozofia procesu i jej metafilozofia. Studium metafizyki Ch. Hartshorne'a*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995.
170. P. Gutowski, John Dewey and Richard Rorty on theism and religion*,* w: "Roczniki Filozoficzne" t. 47, 1999, ss. 121-135.
171. P. Gutowski, *Między monizmem a pluralizmem. Studium genezy i podstaw filozofii Johna Deweya*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002.
172. P. Gutowski, *Stare i nowe. Esej o roli jednostkowych podmiotów, zmiany i wątpienia w religii*, Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, Kraków 2016.
173. J. Gużyński, *Amerykańska religia obywatelska Richarda Rorty'ego*, w: „Diametros" nr 56, 2018, ss. 69-88.
174. J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, tłum. W. M. Hohengarten, MIT Press, Cambridge 1992.
175. J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking II: Essays,* tłum. C. Cronin, Polity Press, Cambridge, 2017.
176. J. Habermas, *Religious Tolerance: The Pacemaker for Cultural Rights*, w: "Philosophy" nr 307, 2004, ss. 5-18.
177. J. Habermas, J. Ratzinger, *The dialectics of secularization: On Reason and Religion*, Ignatus Press, San Francisco 2007.
178. J. Habermas, R. Rorty, L. Kołakowski, *Stan filozofii współczesnej*, tłum. J. Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.
179. T. Hanelt, *Pojęcie bliźniego w starotestamentalnym przykazaniu miłości*, w: „Ruch Biblijny i Liturgiczny" nr 5, 1977, ss. 238-244.
180. J. Hašek, *Przygody dobrego wojaka Szwejka podczas Wojny Światowej,* tom I i II, tłum. P. Hulka-Laskowski, https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/hasek-przygody-dobrego-wojaka-szwejka-t-i-ii.pdf [dostęp 14.03.2024].

181. Hasło „doktryna”, w: *Słownik Języka Polskiego*, https://sjp.pwn.pl/slowniki/doktryna.html [dostęp 14.03.2024].
182. Hasło „ekskluzywność”, w: *Słownik Języka Polskiego*, https://sjp.pwn.pl/slowniki/ekskluzywność.html [dostęp 14.03.2024].
183. Hasło „metafizyka”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, http://www.ptta.pl/pef/ [dostęp 14.03.2024].
184. Hasło „Religia” w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, http://www.ptta.pl/pef/pdf/r/religia.pdf [dostęp 14.03.2024].
185. M. Harris, *Essays on Gianni Vattimo: Religion, Ethics and the History of Ideas*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2016.
186. J. Hartman, *Jean-François Lyotard (1924-1998). W obronie jego “Kondycji ponowoczesnej”,* w: „Principia” nr 21-22, 1998, ss. 327-335.
187. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2023.
188. M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. K. Michalski, w: „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” nr 4-5, 1976, ss. 9-26.
189. M. Heidegger, „Przezwyciężenie metafizyki”, tłum. J. Mizera, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, Aletheia, Warszawa 2002.
190. J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven 2005.
191. J. Hick, *Problems of Religious pluralism*, Palgrave Macmillan, London 1985.
192. T. Hobbes, *Lewiatan,* tłum. C. Znamierowski, PWN Warszawa 2009.
193. J. Hołówka, *Trzy traktaty o tolerancji*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” nr 3, 1995, ss. 7-29.
194. D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, tłum. A. Hochfeldowa, PWN, Warszawa 1962.
195. M. Humeniuk, *Hermeneutyka myśli słabej Gianniego Vattimo jako inspiracja dla pedagogiki religii*, w: „Forum Pedagogiczne” nr 9, 2019, ss. 119-132.
196. M. Humeniuk, „Między sekularyzacją a postsekularyzmem – o odczarowaniu świata z perspektywy socjologii religii”, w: *Fromm – aplikacje*, P. Jabłoński, R. Włodarczyk (red.), Inicjatywa Wydawnicza Chiazm, Wrocław 2016, ss. 113-135.
197. J. Iwanicki, *Rola filozofii Johna Locke’a w procesach sekularyzacji*, w: „Humaniora” nr 3, 2017, ss. 51-61.
198. J. Iwanicki, *Transformacje procesu sekularyzacji. Próba kategoryzacji*, w: „Przegląd Religioznawczy” nr 4, 2012, ss. 25-34.

199. G. G. Iggers, *Użycia i nadużycia historii*, w: „ER(R)GO. Teoria, literatura, kultura" nr 2(3), 2001, ss. 9-16.
200. W. James, *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.
201. W. James, *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Znak, Kraków 1996.
202. M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, PWN, Warszawa 2007.
203. L. Jańczuk, *Joachim z Fiore – jego dzieło i wpływ na potomnych*, https://www.academia.edu/5603491/Joachim_z_Fiore_życie_i_dzieło [dostęp 14.03.2024].
204. E. Jarosz, *Przemoc w wychowaniu. Między prawnym zakazem a społeczną akceptacją*, Rzecznik Praw Dziecka, Warszawa 2015.
205. A. S. Jasiński, *Obcy w Starym Testamencie*, w: „Scriptura Sacra" r. 21, 2017, ss. 157-171.
206. W. Jedlecka, *Formy i rodzaje przemocy*, w: „Wrocławskie Studia Erazmiańskie" nr 11, 2017, ss. 13-29.
207. J. Joyce, *Portret artysty z czasów młodości*, tłum. Z. Allan, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977
208. S. Judycki, *Bóg i inne osoby*, W drodze, Poznań 2010.
209. S. Judycki, „Co to jest metafizyka? Trzy wielkie koncepcje Zachodu", w: *Studia metafilozoficzne I: Dyscypliny i metody filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, ss. 39-91.
210. S. Judycki, *Zagadnienie obiektywności doświadczeń mistycznych*, w: „Filo-sofija" nr 41, 2018, ss. 11-30.
211. K. M. Kaczmarek, *Religijne odczarowanie świata a powstanie nauki*, w: „Humanistyka i Przyrodoznawstwo" nr 22, 2016, ss. 57-74.
212. T. Kalaga, *Zew nihilizmu, czyli o relatywności prawdy hermeneutycznej*, w: „ER(R)GO. Teoria-Literatura-Kultura" nr 2, 2005, ss. 175-180.
213. S. Kamiński, Z. Zdybicka, *Definicja religii a typy nauk o religii*, w: „Roczniki Filozoficzne", t. XXII, z. 1, 1974, ss. 103-160.
214. I. Kant, „Odpowiedź na pytanie czym jest oświecenie?", tłum. T. Kupś, w: tegoż, „Rozprawy z filozofii historii", Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2005, ss. 44-49.
215. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Znak, Kraków 1993.

216. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, http://www.katechizm.opoka.org.pl [dostęp 14.03.2024].
217. Z. Karczewski, *Ograniczone odkupienie i skuteczne powołanie: tezy kalwinizmu dortrechckiego w literaturze współczesnego ewangelikanizmu poskiego*, w: „Rocznik .
218. Teologiczny", nr 2, 2014, ss. 169-182.
219. A. Kasperek, *Teoria sekularyzacji i jej wrogowie: próba apologii niepopularnej teorii*, w: „Prace Naukowe AJD. Pedagogika" nr 18, 2009, ss. 21-34.
220. Katarzyna Genueńska, *Traktat o czyśćcu*, tłum. Z. Golian, Ultra Montes, Kraków 2014.
221. R. Kearney, *Anatheism. Returning to God after God*, Columbia University Press, New York 2009.
222. R. Kearney, "God after God. An Anatheist Attempt to Reimagine God", w: *Reimagining the Sacred. Richard Kearney Debates God*, R. Kearney, J. Zimmerman (red.), Columbia University Press, New York 2016.
223. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1972.
224. S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, tłum. A. Szwed, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2015.
225. S. Klemczak, '*Ordo temporis' Sekularyzacja jako kategoria historiograficzna*, w: „Studia Religiologica" z. 40, 2007, ss. 171-216.
226. S. Klemczak, *Szaleństwo prób definiowania mitu*, w: „Studia Religiologica" z. 38, 2005, ss. 45-64.
227. S. Klemczak, *Zadania metaforologii*, w: „Teksty Drugie" nr 5, 2013, ss. 164-187.
228. R. Kleszcz, *O racjonalności i jej granicach*, w: „Roczniki Filozoficzne" t. LI, z. 1, 2003, ss. 171-190.
229. L. Kleszcz, K. Sztalt, *Kultura i mit – iluzje demitologizacji*, w: „Studia Philosophica Wratislaviensia" nr 2, 2021, ss. 35-45.
230. R. Kleśta-Nawrocki, *Filozofia postmodernistyczna jako ideowy fundament procesów demokratyzacji*, w: „Problemy Humanistyki" nr 16, 2009, ss. 93-110.
231. J. Kloc-Konkołowicz, *Polimityczność i sceptycyzm w filozofii Odo Marquarda*, w: „Principia" nr 24-25, 1999, ss. 93-108.
232. J. Kmita, G. Banaszak, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1991.
233. Z. Kobylińska, *Gianniego Vattima postulat słabego chrześcijaństwa*, w: „Seminare" nr 3, 2016, ss. 61-71.

234. A. Kobyliński, *Czy istnieje etyka nihilistyczna? Interpretacja fenomenu nihilizmu we współczesnej filozofii włoskiej*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" nr 3, 2017, ss. 217-227.
235. A. Kobyliński, *Ethics and nihilism in the philosophy of weak thought of Gianni Vattimo*, w: "Seminare" nr 4, 2016, ss. 55-67.
236. A. Kobyliński, *Etyka bez metafizyki? Moralne implikacje myślenia postmetafizycznego*, w: „Rocznik Teologii Katolickiej" nr 3, 2018, ss. 323-333.
237. A. Kobyliński, *Homoseksualizm i kapłaństwo w Kościele katolickim na przestrzeni wieków*, w: „Przegląd Historyczny" t. CIX, z. 2, 2018, ss. 283-309.
238. A. Kobyliński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014.
239. M. T. Kociuba, *Przemoc według Rene Girarda. Struktura teorii i konteksty recepcji*, w: „Ethos" nr 2, 2014, ss. 245-259.
240. L. Kołakowski, *Herezja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.
241. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Res Publica, Warszawa 1990.
242. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma… O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Znak, Kraków 1988.
243. L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Znak, Kraków 2003.
244. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
245. L. Kołakowski, „Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego", w: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Kraków 2006, ss. 13-33.
246. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, PWN, Warszawa 1997.
247. J. Kołodziejczyk, *Agresja i przemoc w szkole. Konstruowanie programu przeciwdziałania agresji i przemocy w szkole*, Wydawnictwo Naukowe Sophia, Kraków 2004.
248. S. Kołodziejczyk, „Czym jest metafizyka", w: *Przewodnik po metafizyce*, tenże (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
249. *Konfesja augsburska*, http://old.luteranie.pl/www/biblioteka/dpisma/ka.pdf [dostęp 14.03.2024].
250. P. Kopiec, *Pojęcie światopoglądu ekumenicznego i jego znaczenie dla ekumenizmu*, w: „Studia Theologica Varsaviensia" nr 1, 2019, ss. 157-176.

251. M. Kosiorek, „Przemoc symboliczna w edukacji”, w: *Różne spojrzenia na przemoc*, R. Szczepanik, J. Wawrzyniak (red.), WSHE, Łódź 2008, ss. 47-54.
252. M. Koterski, *Dzień Świra*, 2002.
253. S. Koziara, R. Przybylska, *Gość czy obcy? Od przekazu ewangelicznego do polskich przekładów biblijnych. Problem ekwiwalencji*, w: „LingVaria” nr 2, 2017, ss. 73-91.
254. R. Koziołek, *Wiele tytułów*, Wołowiec 2019.
255. M. A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999.
256. J. Król, *Hermeneutyczne koncepcje doświadczenia religijnego*, w: „Studia Psychologica” nr 4, 2003, ss. 179-191.
257. J. Królikowski, *Jezus Chrystus i religie. Nauczanie II Soboru Watykańskiego na temat religii w perspektywie biblijnej*, w: „Studia Gnesnensia” t. XXIX, 2015, ss. 91-105.
258. S. Kruks, *Wykraczając poza dyskurs: femninizm, fenomenologia i „kobiece doświadczenie”*, tłum. M. Rogowska-Stangret, w: „Główne problemy współczesnej fenomenologii”, J. Migasiński, M. Prokopski (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017.
259. H. Krzysteczko, *Psychologiczne aspekty spowiedzi*, w: „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, nr 30, 1997, ss. 308-316.
260. S. Kulpaczyński, *Uczucia młodzieży podczas spowiedzi w świetle badań empirycznych*, w: „Seminare” nr 1, 1975, ss. 137-151.
261. T. Kupś, „Prawda religijna i tolerancja”, w: *Fundamentalizm i kultury*, M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005, ss. 303-314.
262. A. Kurkiewicz, *Przemoc i władza – pytanie o bezpieczeństwo w warunkach komunikacyjnej opresji. Mitologia powtórzonego komunizmu*, w: „Wschodnioznawstwo” nr 12, 2018, ss. 309-320.
263. A. Kuśmirek, *Żydzi w Ewangelii Jana*, w: „Studia Philosophica Wratislaviensia” nr 2, 1992, ss. 121-135.
264. Ł. Kutyło, „Kościół katolicki i religijność polskiego społeczeństwa po 1989 roku. Rozważania opierające się na założeniach paradygmatu ekonomicznego”, w: *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce*, J. Baniak (red.), Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2012, ss. 149-166.

265. Ł. Kutyło, *Między sekularyzacją a desekularyzacją*, w: „Studia Sociologica" nr 1, 2014, ss. 13-27.
266. M. Kwiek, *Richarda Rorty'ego postmodenristyczny świat ironii*, w: „Kultura Współczesna. Teoria-Interpretacje-Krytyka", nr 1, 1993, ss. 56-66.
267. M. Kwiek, *Rorty i Lyotard w labiryntach postmoderny*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1994.
268. D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, I. Krońska, B. Kupis, W. Olszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1984.
269. E. Langerak, "Theism and toleration", w: *A Companion to Philosophy of Religion*, Ch. Taliaferro, P. Draper, P. L. Quinn (red.), Wiley-Blackwell, Oxford, 2010, ss. 606-613.
270. I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, w: „Studia filozoficzne" nr 8, 1984, ss. 105-118.
271. J. Le Goff, *Narodziny czyśćca*, tłum. K. Kocjan, PIW, Warszawa 1997.
272. R. Legutko, *Postmodernizm*, https://portal.tezeusz.pl/cms/quickstart-3.6.2/fileadmin/Image_Archive/R_Legutko_Postmodernizm.pdf [dostęp 14.03.2024].
273. W. G. Leibniz, „Rozprawa metafizyczna", tłum. S. Cichowicz, w: tegoż, *Wyznanie wiary filozofa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1969.
274. G. E. Lessing, „Wychowanie rodzaju ludzkiego", w: tegoż, *Dzieła wybrane,* tom III, tłum. H. Kohanowa, PIW, Warszawa 1959.
275. D. Leszczyński, *Między wątpieniem a wiarą. Próba charakterystyki renesansowego sceptycyzmu*, w: „Studia Philosophica Wratislaviensia" nr 1, 2006, ss. 115-131.
276. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
277. B. Lewis, *Śmiech i młot. Historia komunizmu w dowcipach*, tłum. J. Rybski, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2009.
278. B. Lincoln, "Bush's God Talk", w: *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, H. de Vries, L. E. Sullivan (red.), Fordham University Press, New York 2006, ss. 269-277.
279. M. Lipowicz, *Chrześcijańska dekonstrukcja ponowoczesności? Albo: jak każdy znak może zostać odwrócony*, w: „Kultura i Polityka" nr 6, 2015, ss. 105-117.
280. M. Lipińska, *Komizm polskich i francuskich zdań cytowanych. Analiza semantyczna, stylistyczna i pragmatyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2016.
281. J. Locke, *List o tolerancji*, tłum. L. Jachimowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1963.

282. F. Longchamps de Bérier, *Czy poza Kościołem nie ma zbawienia? Pytanie dla każdego*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2004
283. N. Loraux, *Divided City: on the memory and forgetting in Ancient Athens*, tłum. C. Pache, J. Fort, Zone Books, New York 2002.
284. W. Lorenc, *Filozofia hermeneutyczna. Inspiracje, klasycy, radykalizacje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019.
285. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002.
286. N. Luhmann, *Funkcja religii*, tłum. D. Motak, NOMOS, Kraków 2007.
287. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997.
288. J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010.
289. J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1998.
290. N. Machiavelli, *Książe*, https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/machiavelli-traktat-o-ksieciu.pdf [dostęp 14.03.2024].
291. J. L. Mackie, *Cud teizmu: argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tłum. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1997.
292. T. Mackiewicz, *Ironia i wiara w 'O pojęciu ironii' Sorena Kierkegaarda*, w: „Tekstualia" nr 3, 2005, ss. 37-44.
293. J. Majcherek, *Bóg bez znaczenia*, Wydawnictwo CiS, Stare Groszki 2015.
294. J. Majcherek, *Siła filozofii, filozofia siły*, w: „Argument: Biannual Philosophical Journal" nr 1, 2020, ss. 11-25.
295. W. Majkowski, *Tolerancja i jej granice*, w: „Sympozjum" nr 2, 1998, ss. 37-50.
296. N. Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, Routledge, London 1997
297. H. Marcuse, „Tolerancja represyjna", tłum. E. Płomińska-Krawiec, w: *Języki przemocy*, Ł. Musiał (red.), Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014, ss. 257-279.
298. T. Margul, *Uwagi na temat formalnej poprawności naukowej definicji religii*, w: „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F, Nauki Filozoficzne i Humanistyczne" nr 13, 1958, ss. 43-77.
299. J. Mariański, *Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy*, w: „Relacje Międzykulturowe" nr 1, 2017, ss. 231-257.

300. J. Mariański, *Petera L. Bergera przejście od teorii sekularyzacji do teorii desekularyzacji*, w: „Humaniora" nr 1, 2021, ss. 69-97.
301. J. Mariański, *Pluralizm religijny szansą czy zagrożeniem dla Kościoła*, w: „Wrocławski Przegląd Teologiczny" nr 9, 2001, ss. 113-127.
302. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
303. K. Marks, „Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa", tłum. T. Zabłudowski, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*. Tom I, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, ss. 243-407.
304. K. Marks, „Tezy o Feuerbachu", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła.* Tom III, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, ss. 5-8.
305. O. Marquard, *Aesthetica i anaesthetica. Rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007.
306. O. Marquard, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
307. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*. *Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
308. O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
309. O. Marquard, *Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien*, Reclam, Stuttgart 2007.
310. H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, tłum. B. Sęk, Książnica, Katowice 1993.
311. Q. Meillassoux, *Po skończoności*, tłum. P. Herbich, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015.
312. M. Melnyk, *Bóg na wojnie*, Forum Dialogu Publicznego, Olsztyn 2022
313. T. Menge, *Violence and the materiality of power*, w: "Critical Review of International and Political Philosophy" nr 6, 2022, ss. 761-786.
314. A. McGrath, *Nauka a religia*, tłum. M. Chojnacki, WAM, Kraków 2009.
315. M. J. McGravey, *Marion and Vattimo's contribution for the postmodern faith*, https://dsc.duq.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2449&context=etd [dostęp 14.03.2024].
316. A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Księgarnia Luksemburgska, Paryż 1866.

317. A. Mickiewicz, *Skrzypek wielu dachów. Ponowoczesna hermeneutyka Odo Marquarda wobec zagadnienia pluralizmu*, w: „Cywilizacja i Polityka" nr 17, 2019, ss. 243-255.
318. H. Mielicka-Pawłowska, *Wyobrażenie sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*, w: „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne" nr 13, 2015, ss. 8-21.
319. H. T. Mikołajczyk, *Rozum transwersalny, czyli o postmodernistycznym rozumieniu racjonalności*, w: „Słupskie Studia Filozoficzne" nr 8, 2009, ss. 31-40.
320. J. Mikulski, *Abp Jędraszewski o deklaracji „anty-LGBT": Wolność ma swoją cenę. W tę cenę wchodzi honor. Wolności nie kupuje się za pieniądze*, https://www.rp.pl/kosciol/art18735361-abp-jedraszewski-o-deklaracji-anty-lgbt-wolnosc-ma-swoja-cene-w-te-cene-wchodzi-honor-wolnosci-nie-kupuje-sie-za-pieniadze [dostęp 14.03.2024].
321. J. S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, M. Ossowska, PWN, Warszawa 2005.
322. Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie.* Tom 2, tłum. W. Szymona, W Drodze, Poznań 2020
323. A. Młotek, *„Przejąć i obrócić na nasz pożytek": ojcowie Kościoła IV wieku wobec kultury antycznej*, w: „Studia Theologica Varsaviensia" nr 2, 1991, ss. 153-163.
324. E. Morawiec, *O metafizyce klasycznej w sensie funkcjonalnym*, w: „Studia Philosophiae Christianae" nr 21, 1985, ss. 79-111.
325. E. Morawiec, *O neopozytywistycznej krytyce metafizyki*, w: „Studia Philosophiae Christianae" nr 13, 1977, ss. 101-138.
326. S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy…: o postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999.
327. T. More, *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, DeAgostini, Warszawa 2001.
328. R. Mordarski, *Modele nieśmiertelności*, w: „Filozofuj!" nr 6, 2019, ss. 14-16.
329. T. Mortenson, *Young-Earth Creationst View Summarized and Defended*, https://answersingenesis.org/creationism/young-earth/young-earth-creationist-view-summarized-and-defended/ [dostęp 14.03.2024].
330. P. Moser, *Surowość Boga. Religia i filozofia na nowo przemyślane*, tłum. M. Dobrzeniecki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2021.
331. P. Mrzygłód, *Metafizyczny realizm źródłem prawdy o rzeczywistości. Uwagi w świetle metafizyki „zdroworozsądkowej"*, w: „Wrocławski Przegląd Teologiczny" nr 2, 2012, ss. 147-168.

332. G. L. Muller, *Tradycja jako zasada katolickiej teologii*, w: „Teologia w Polsce" nr 2, 2018, ss. 5-17.
333. K. Myszkowski, *Edyta Górniak broni swoich słów o reptilianach. Odpowiedziała księdzu. „Podpięcia demoniczne"*, https://rozrywka.radiozet.pl/plotki/Edyta-Gorniak-broni-slow-o-reptilianach-odpowiedziala-ksiedzu [dostęp 14.03.2024].
334. S. H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, tłum. J. Danecki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988.
335. J. Naumowicz, *Narodziny Bożego Narodzenia*, Znak, Kraków 2016.
336. M. Niemczuk, *Idea chrześcijaństwa bezwyznaniowego Leszka Kołakowskiego*, w: „Folia Philosophica" nr 11, 1993, ss. 113-123.
337. F. Nietzsche, *Antychryst*, tłum. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003.
338. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra: książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Jakób Mortkowicz, Warszawa 1908.
339. F. Nietzsche, *Wiedza radosna,* tłum. L. Staff, Jakób Mortkowicz, Warszawa 1906.
340. A. Nowak, I. Ziemiński, *Chrześcijaństwo. Amoralna religia,* Prószyński i Spółka, Warszawa 2023.
341. J. Nowak, *Pojęcie władzy w ujęciu Michaela Foucaulta i Hannah Arendt*, w: „Studia z Historii Filozofii" nr 1, 2017, ss. 131-154.
342. Ł. Nowak, *Trynitarna koncepcja historiozoficzna Joachima z Fiore*, w: „Język. Religia. Tożsamość" nr 2, 2021, ss. 297-335.
343. W. Nowak, *Humanistyka jako kompensacja przyspieszenia cywilizacyjnego*, w: Wschodni Rocznik Humanistyczny" nr 1, 2019, ss. 87-101.
344. E. Nowak-Juchacz, *Czym jest racjonalność w sferze Sittlichkeit*, w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 2, R. Kubicki (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, ss. 115-130.
345. S. Obirek, *Pluralizacja, sekularyzacja, postsekularyzm*, w: „Studia Sociologica" nr 1, 2014, ss. 69-82.
346. M. W. Oleksy, *Wiedza jako prawdziwe uzasadnione przekonanie. Czy twierdzy tej wciąż warto bronić*, w: „Diametros" nr 6, 2005, ss. 19-48.
347. E. Olzacka, „Od Homo sapiens do Homo immortalis. Idea nieśmiertelności w rosyjskich projektach filozoficznych i społeczno-politycznych", w: *Technokultura: transhumanizm i sztuka cyfrowa*, D. Gałuszka, G. Ptaszek, D. Żuchowska-Skiba (red.), LIBRON, Kraków 2016.

348. P. Okołowski, *Wolniewicz a chrześcijaństwo*, w: „Logos i Ethos" nr 2, 2019, ss. 227-232.
349. P. Orlik, „Kłopoty z wielością. Notatki na marginesie książki Wolfganga Welscha Unsere Postmoderne Moderne", w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 2, R. Kubicki (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, ss. 137-146.
350. R. Otto, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993.
351. S. R. Palmquist, *Does Kant Reduce Religion to Morality?*, w: "Kant-Studien" nr 2, 1992, ss. 129-148.
352. D. Papineau, *Reality and Representation*, Blackwell, New York 1987.
353. L. Pareyson, *Doświadczenie religijne a filozofia*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" nr 4, 2000, ss. 165-175.
354. B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Fundacja Nowoczesna Polska, https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/pascal-mysli.pdf [dostęp 14.03.2024].
355. G. Pełczyński, *Rene Girard jako interpretator Biblii*, w: „Rocznik Teologiczny" t. LIX, z. 1, 2017, ss. 21-35.
356. G. Pico della Mirandola, *Mowa o godności człowieka*, tłum. Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2010.
357. H. Pietras, *Herezja jako grzech przeciwko świętości Kościoła. Uwagi na temat przepisów synodalnych późnego antyku*, w: „Studia Nauk Teologicznych PAN" nr 6-7, 2020, ss. 39-50.
358. R. Piłat, *Przemoc jako problem filozoficzny*, w: „Ethos" nr 2, 2014, ss. 149-166.
359. K. Piotrowski, „Jestże transwersalny rozum tylko personifikacją powierzchni", w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 2, R. Kubicki (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, ss. 57-68.
360. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2003.
361. A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford 2000.
362. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 2010.
363. Platon, „Uczta", w: tegoż, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1988.

364. T. Polak, *Roszczenia uniwersalizmów religijnych – źródła i konsekwencje*, w: „Nauka" nr 4, 2011, ss. 143-161.
365. W. Polak, *Śmiech na trudne czasy: humor i satyra niezależna w stanie wojennym i w latach następnych (13 XII 1981 – 31 XII 1989)*, Oficyna Wydawnicza Finna, Gdańsk 2007.
366. M. Popiel, *Włoskie drogi postmodernizmu Gianni Vattimo*, w: „Teksty Drugie" nr 1, 1996, ss. 132-138.
367. H. Popitz, „Przemoc", tłum. E. Płomińska-Krawiec, w: *Języki przemocy*, Ł. Musiał (red.), Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014, ss. 357-381.
368. K. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie.* Tom I, tłum. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1993.
369. M. Poręba, „Pragmatyzm czyli metafizyka", w: M. Poręba, *Wolność i metafizyka*, PWN, Warszawa 2021, ss. 118-159.
370. M. Potępa, „Nihilizm i hermeneutyka w filozofii Gianniego Vattima", w: *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, A. Przyłębski (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997, ss. 81-108.
371. *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, J. Salamon (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.
372. M. Puczydłowski, *Katolicy w państwie liberalnego pluralizmu. Miesięcznik Znak wobec sekularyzacji (lata 1989-2000)*, w: „Argument" nr 1, 2018, ss. 27-40.
373. L. B. Puntel, *Habermas' Postmetaphysical Thinking: A Critique*, https://cms-cdn.lmu.de/media/10_phil/fakultaetswebsite-philosophie/downloads/dokumente-pdf/puntel-habermas-2013.pdf [dostęp 14.03.2024].
374. J. Pytel, *Pojęcie gościnności w literaturze biblijnej i greckiej*, w: „Ruch Biblijny i Liturgiczny" nr 30, 1977, ss. 172-181.
375. P. L. Quinn, „Różnorodność religijna: znane problemy, nowe szanse", tłum. M. Iwanicki, w: *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, ss. 303-333.
376. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
377. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. A. Romaniuk, J. Pasek, M. Panufnik, PWN, Warszawa 2010.

378. *Reimagining the Sacred. Richard Kearney Debates God*, R. Kearney, J. Zimmerman (red.), Columbia University Press, New York 2016.
379. D. Reisinger, *Przemoc duchowa w Kościele katolickim*, tłum. A. Lipiński, Wydawnictwo Stapis, Katowice 2023
380. D. Rejali, *Torture and Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2009.
381. M. Rembierz, *Uczenie się pluralizmu i kształtowanie tożsamości religijnej w kontekście kulturowych i światopoglądowych odmienności – między tradycyjnym zróżnicowaniem a współczesnym pluralizmem*, w: „Politeja" nr 1, 2017, ss. 191-237.
382. R. Rhees, *Discussions of Wittgenstein*, Routledge, London 1970
383. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. S. Cichowicz, H. Bortnowska, J. Skoczylas, K. Tarnowski, H. Igalson, E. Bieńkowska, J. Godzimirski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985.
384. P. Ricoeur, *Podług nadziei: odczyty, szkice, studia*, tłum. S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1991.
385. P. Ricoeur, *Przemoc a język*, tłum. P. Mikulska, w: „Ethos" nr 2, 2014, ss. 141-148.
386. P. Ricoeur, *La Metaphore Vive*, Editions de Seuil, Paris 1975.
387. D. Rode, *Psychologiczne uwarunkowania przemocy w rodzinie: charakterystyka sprawców*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010.
388. D. Rogacz, *W stronę radyklanego pluralizmu religijnego*, Libron, Kraków 2016.
389. A. Romejko, *Rene Girarda teoria mimetyczna. Między religią a polityką*, w: „Chrześcijaństwo. Świat. Polityka" nr 23, 2019, ss. 134-148.
390. A. Romejko, *Teoria mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii Rene Girarda*, w: „Studia Gdańskie" nr 15-16, 2002-2003, ss. 55-64..
391. *Rorty and the Religious. Christian Engagements with a Secular Philosopher*, J. L. Goodson, B. E. Stone (red.), Wipf and Stock, Eugene 2012.
392. R. Rorty, *An Ethics for Today. Finding Common Ground between Philosophy and Religion*, Columbia University Press, New York 2008.
393. R. Rorty, *Autobiografia intelektualna*, tłum. Ewa Bińczyk, Janusz Grygieńć, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" nr 3, 2011, ss. 9-41.
394. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Spacja, Warszawa 1994.
395. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999.
396. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, Harmonsworth 1999.

397. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. Popowski, Spacja, Warszawa 1996.
398. R. Rorty, "Religious faith, intellectual responsibility, and romance", w: "The Cambridge Companion to William James", R. A. Putnam (red.), Cambridge University Press, Cambridge 1997, ss. 84-102.
399. R. Rorty, *Truth and Progress, Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
400. R. Rorty, A. Szahaj, *Biografia i filozofia. Wywiad z Richardem Rortym*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" nr 3, 2011, ss. 63-74.
401. R. Rorty, G. Vattimo, *The Future of Religion*, S. Zabala (red.), Columbia University Press, New York 2005.
402. E. Rosch, *Natural categories*, w: "Cognitive Psychology" nr 4, 1973, ss. 328-350.
403. E. Rosch, C. B. Mervis, *Family Resemblances: Studies in the internal structure of categories*, w: "Cognitive Psychology" nr 7, 1975, ss. 573-605.
404. M. Roshwald, *Tolerancja, pluralizm i prawda*, tłum. M. Piróg, w: „Folia Philosophica" nr 27, 2009, ss. 19-32.
405. J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Antyk, Kęty 2002.
406. J. Royce, *The World and the Individual*, Macmillan, New York 1900.
407. R. Rubinstein, *After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism*, John Hopkins University Press, Baltimore 1992.
408. B. Russell, *Am i an Atheist or an Agnostic. A Plea for Tolerance in the Face of New Dogmas*, http://vidyaprabodhinicollege.edu.in/VPCCECM/ebooks/ENGLISH%20LITERATURE/Bertrand%20Russel/Am%20I%20an%20Atheist%20or%20an%20Agnostic.pdf [dostęp 14.03.2024].
409. M. Sadowski, *Dżihad – święta wojna w islamie*, w: „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego" nr 8, 2013, ss. 29-47.
410. A. Sapkowski, *Narrenturm*, superNOWA, Warszawa 2002.
411. S. Sarnowski, *Krytyka filozofii metafizycznej*, PWN, Warszawa 1982.
412. J.-P. Sartre, „Przy drzwiach zamkniętych", w: tegoż, *Dramaty: Muchy. Przy drzwiach zamkniętych. Ladacznica z zasadami. Niekrasow*, tłum. J. Lisowski, J. Knott, PIW, Warszawa 1956.
413. J. L. Schellenberg, *Argument z ukrytości*, tłum. R. Mordarski, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2019.

414. J. L. Schellenberg*, On Religious Skepticism*, w: "International Journal for the Study of Skepticism", nr 10, 2020, ss. 268-282.
415. J. L. Schellenberg, *Religion after Science. The Cultural Consequences of Religious Immaturity*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.
416. J. L. Schellenberg, *Religoius Diveristy and religious skepticism*, https://philarchive.org/archive/SCHRDA-4 [dostęp 14.03.2024].
417. J. L. Schellenberg, *The Will to Imagine: A Justification of Skeptical Religion*, Cornell University Press, Ithaca 2009.
418. J. L. Schellenberg, *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*, Cornell University Press, Ithaca 2007.
419. F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, Znak, Kraków 1995.
420. G. N. Schlesinger, *What is metaphysics?*, w: "American Philosophical Quarterly" nr 3, 1981, ss. 229-235.
421. T. Sieczkowski, *Argument z ukrytości a religia ewolucyjna Johna L. Schellenberga*, w: „Hybris" nr 49, 2020, ss. 95-112.
422. Sklep Fundacji Lux Veritatis https://sklep.luxveritatis.pl [dostęp 14.03.2024].
423. A. Skorupka, *Koncepcja religii i religijności Ronalda Dworkina*, w: „Przegląd Religioznawczy" nr 2, 2020, ss. 83-96.
424. J. Slawik, *Stary Testament/Tanach w chrześcijańskiej Biblii*, w: „Rocznik Teologiczny" t. LVII, z. 4, 2015, ss. 401-426.
425. P. Sloterdijk, *After God*, tłum. I. A. Moore, Polity Press, Cambridge 2020.
426. P. Sloterdijk, „Co się wydarzyło w XX wieku? W drodze do krytyki ekstremistycznego rozumu", w: tegoż, *Co się wydarzyło w XX wieku?*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2021, ss. 101-148.
427. P. Sloterdijk, *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*, tłum. A. Żychliński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2011.
428. P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, tłum. B. Baran, Aletheia Warszawa 2013.
429. P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.
430. P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, tłum. J. Janiszewski, PWN, Warszawa 2014.
431. P. Sloterdijk, *Pogarda mas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012.

432. P. Sloterdijk, *Stres a wolność*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2018.
433. P. Sloterdijk, *W cieniu góry Synaj*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013.
434. B. Smart, *Postmodernizm*, tłum. M. Wasilewski, Zysk i S-ka, Poznań 1998.
435. A. Smorkowska-Reichman, *Wolfganga Welscha koncepcja transwersalności*, w: „Folia Turistica" nr 24, 2011, ss. 99-118.
436. J. A. Sobkowiak, *Antropologia „nowego porządku światowego": pomiędzy podmiotem a osobą*, w: „Studia Theologica Varsaviensia" nr 2, 2005, ss. 115-127.
437. J. A. Sobkowiak, *Prawda w społeczeństwie pluralistycznym i tolerancyjnym*, w: „Teologia i moralność" 2, 2007, ss. 49-64.
438. J. Sochoń, *Powrót do religii ponowoczesnych filozofów*, w: „Studia Philosophiae Christianae" nr 2, 2004, ss. 541-257.
439. J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012.
440. A. Sokal, J. Bricmont, *Modne Bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. P. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004.
441. P. Sosnowska, *Siła kontra dominacja. W stronę hermeneutyki przemocy*, w: „ER(R)GO. Teoria-Literatura-Kultura" nr 2, 2022, ss. 11-26.
442. L. Stankiewicz, *Funkcja moralizatorska sentencji Appiusza*, w: „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae Et Latinae" nr 1, 2021, s. 278
443. R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, tłum. T. Kunz, NOMOS, Kraków 2007.
444. B. Strączek, *Podstawowe pojęcia i filozoficzne inspiracje antropologii Rene Girarda*, w: „Kwartalnik Filozoficzny" t. XLIII, z. 4, 2015, ss. 83-103.
445. R. Swinburne, *Czy Jezus był Bogiem?*, tłum. M. Wiertlewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2014.
446. A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.
447. A. Szahaj, *Postmodernizm*, https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/1057/A.%20Szahaj%2C%20Postmodernizm.pdf?sequence=1 [dostęp 14.03.2024].
448. A. Szahaj, *Wielość, względność, obojętność? O sekularyzacji i roli religii w debacie publicznej*,

https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/901/A.%20Szahaj%2C%20Wielość%2C%20względność%2C%20obojętność.pdf?sequence=1 [dostęp 14.03.2024].

449. A. Szczęsna, *Nauka i postmodernizm. Przypadek pewnej prowokacji*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" nr 3, 1999, ss. 21-30.
450. O. Szczypczyński, *Oczyszczająca funkcja ateizmu wobec możliwości wiary*, w: „Zeszyty Teologiczne" nr 48-49, 2011-2012, ss. 216-226.
451. K. Szkaradnik, *Człowiek w imperium czasu, sens w imperium znaków. Hermeneutyka a tekst historii*, w: „Analiza i Egzystencja" nr 34, 2016, ss. 91-109.
452. S. Sztajer, *Założeniowość teorii przemian religijności*, w: „Przegląd religioznawczy" nr 1, 2015, ss. 119-130.
453. T. Szubka, *Główne typy metafizyki analitycznej*, w: „Filo-Sofija" nr 15, 2011, ss. 849-864.
454. T. Szubka, *Neopragmatyzm*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.
455. M. Szulakiewicz, *Filozofia dialogu a dialog ekumeniczny*, w: „Literaria Copernicana" nr 1, 2015, ss. 10-27.
456. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004.
457. M. Szulakiewicz, *Obecność filozofii transcendentalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2002.
458. M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2008.
459. A. Szwed, *Johna Locke'a koncepcja tolerancji jako reakcja na zasadę „cuius regio, eius religio"*, w: „Roczniki Filozoficzne" nr 4, 2014, ss. 65-85.
460. S. Swieżawski, *Jeden z kryzysów myśli chrześcijańskiej w wiekach średnich*, w: „Studia Philosophiae Christianae" nr 2, 1967, ss. 85-110.
461. M. Szynkiewicz, *Teorie ostateczne w naukach przyrodniczych. Studium metodologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2009.
462. P. Święcicka, *Proces Jezusa z Nazaretu w świetle prawa Rzymskiego. Studium prawno-historyczne*, Warszawa 2012.
463. A. Tarchała, *Koncepcja pensiero debole w sposobie pojmowania polityki Gianniego Vattimo*, w: „Przegląd Kalwaryjski" nr 21, 2017, ss. 11-17.
464. Ch. Taylor, *A Catholic Modernity?*, Oxford University Press, Oxford 1999.

465. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007.
466. Ch. Taylor, J. Maclure, *Secularism and Freedom of Conscience*, Harvard UP, Cambridge 2011.
467. *"Teologia humoru" z najnowszym „Tygodnikiem Powszechnym"*, https://tischner.pl/teologia-humoru-z-najnowszym-tygodnikiem-powszechnym/ [dostęp 14.03.2024].
468. D. Timmer, *Is Monotheism Paricularly Prone to Violence? A Historical Critique*, w: "Journal of Religion & Society" t. 15, 2013, ss. 1-15.
469. J. Tischner, *Historia Filozofii po góralsku*, Znak, Kraków 2008.
470. L. Tomala, *Badanie: w większości krajów Europy religijność spada*, https://naukawpolsce.pl/aktualnosci/news%2C80897%2Cbadanie-w-wiekszosci-krajow-europy-religijnosc-spada.html [dostęp 14.03.2024].
471. Tomasz z Akwinu, *Traktat o miłości*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2022.
472. A. Torzewski, *Czym jest postmodernizm? – głos po latach*, w: „Studia Philosophica Wratislaviensia" nr 2, 2024, ss. 79-108.
473. A. Torzewski, *Metafizyka a postmetafizyka – trzy krytyki metafizyki i ich motywacje*, w: „Przegląd Filozoficzny" [w druku].
474. A. Torzewski, *Metafizyka i sekularyzacja – kilka uwag o Gianniego Vattima tezie dotyczącej śmierci Boga*, w: „Analiza i Egzystencja" nr 52, 2020, ss. 55-74.
475. A. Torzewski, *Modern Moral Reinterpretation of Jesus and its Value to the Philosophy of Religion*, w: "Argument" nr 2, 2019, ss. 253-269.
476. A. Torzewski, *Neutralność państwa wobec religii w świetle Charlesa Taylora koncepcji sekularyzacji*, w: „Analiza i Egzystencja" nr 46, 2019, ss. 57-74.
477. A. Torzewski, *Hermeneutics of the Holy Time – on the Ethical Role of Skepticism in Religion* [zgłoszone do druku w: "Forum Philosophicum"].
478. A. Torzewski, *O idei końca historii w myśli postmetafizycznej*, w: „Roczniki Filozoficzne" nr 3, 2022, ss. 231-249.
479. A. Torzewski, *Obcy i gość. Stosunek do Innego na gruncie religii* [zgłoszone do druku w: „Przegląd Religioznawczy"].
480. A. Torzewski, *Religia a rozum w świetle filozofii Gianniego Vattimo*, w: „Humaniora" nr 3, 2019, ss. 45-59.
481. A. Torzewski, *Sekularyzacja jako droga do pełni chrześcijaństwa*, w: „Edukacja Filozoficzna" nr 69, 2020, ss. 99-119.

482. A. Torzewski, *Sources of the Possibility of the Contemporary Turn towards Religion*, w: "Humaniora" nr 2, 2020, ss. 59-74.
483. A. Torzewski, „Spór o kształt filozofii – filozofia naukowa a myśl postmetafizyczna", w: *O człowieku poszukującym. Księga jubileuszowa Profesora Marka Szulakiewicza*, M. Lisicki, D. R. Sobota, Ł. Dominiak (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2023, ss. 201-222.
484. W. Torzewski, *Etyka komunikacji w nieprzejrzystym społeczeństwie – Gianni Vattimo*, w: „Lingua ac Communitas" z. 23, 2013, ss. 69-78.
485. W. Torzewski, *Racjonalność hermeneutyki a problem historyzmu*, w: „Filo-Sofija" nr 1, 2001, ss. 249-261 .
486. W. Torzewski, A. Torzewski, *O etycznym uzasadnieniu myśli postmetafizycznej w świetle interpretacjonizmu* [zgłoszone do druku w: „Diametros"].
487. E. Trias, „Myślenie o religii. Symbol i sacrum", w: „Religia", J. Derrida, G. Vattimo i inni (red.), Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, ss. 117-134.
488. B. Trojanowski, *Pragnienie chrztu a nadzieja zbawienia dzieci nieochrzczonych w Kodeksie prawa kanonicznego w perspektywie studium Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, w: „Colloquia Theologica Ottoniana" nr 37, 2021, ss. 243-263.
489. T. von Trotha, „W kwestii socjologii przemocy", tłum. E. Płomińska-Krawiec, w: *Języki przemocy*, Ł. Musiał (red.), Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014, ss. 382-407.
490. T. Umerle, *Dyskurs postmetafizyczny (post-filozoficzny) Richarda Rorty'ego wobec problemu zaangażowania społeczno-politycznego*, w: „Ogrody Nauk i Sztuk" nr 1, 2011, ss. 39-48.
491. P. Urbańczyk, *Paradoksy apofatyzmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2024.
492. G. Vahanian, *The Death of God*, George Braziller, New York 1961.
493. G. Vattimo, *A Farewell to Truth*, tłum. W. McCuaig, Columbia University Press, New York 2011.
494. G. Vattimo, *After Christianity*, tłum. L. D'Isanto, Columbia University Press, New York 2002.
495. G. Vattimo, "After Onto-theology: philosophy between science and religion", w: *Religion after Metaphysics*, Mark Wrathall (red.), Cambridge University Press, Cambridge 2003, ss. 29-36.
496. G. Vattimo, *Belief*, tłum. D. Webb, Stanford University Press, Stanford 1999.

497. G. Vattimo, “Conclusion: Metaphysics and Violence”, tłum. R. T. Valgenti, w: *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, S. Zabala (red.), McGill-Queen’s University Press, Montreal & Kingston, London, Ithaca 2007, ss. 400-421.
498. G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, tłum. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, w: „Teksty Drugie” nr 5, 2003, ss. 133-147.
499. G. Vattimo, “Gedanken zur Ethik”, w: *Hermeneutik als Ethik*, H.-M. Schönherr-Mann (red.), Wilhelm Fink, München 2004, ss. 169-181.
500. G. Vattimo, *Hermenutyka – nowa koine*, tłum. B. Stelmaszczyk, w: „Teksty Drugie” nr 1, 1996, ss. 121-131.
501. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Editori Laterza, Roma-Bari 1971.
502. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006.
503. G. Vattimo, *Of Reality. The Purposes of Philosophy*, tłum. R. T. Valgenti, Columbia University Press, New York 2016.
504. G. Vattimo, „Postnowoczesność i kres historii”, tłum. B. Stelmaszczyk, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, R. Nycz (red.), Baran i Suszczyński, Kraków 1998, ss. 128-144.
505. G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłum. K. Kasia, Universitas, Kraków 2011.
506. G. Vattimo, *Społeczeństwo przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2006.
507. G. Vattimo, *Ślad śladu*, tłum. E. Łukaszyk, w: „Religia”, J. Derrida, G. Vattimo i inni (red.), Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, ss. 98-116.
508. G. Vattimo, P. Paterlini, *Nie być Bogiem. (Auto)biografia na cztery ręce*, tłum. K. Kasia, Krytyka Polityczna, Warszawa 2011.
509. A. J. Wakefield, *Callous Disregard: Autism and Vaccines – The Truth Behind a Tragedy*, Skyhorse, New York 2011.
510. B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
511. S. Warzyński, *Życie w kulturze wyczerpania*, Petrus, Kraków 2023.
512. F. Wawrzyniak, *Uniwersalizm chrześcijańskiej idei soterycznej a zbawienie dzieci nie ochrzczonych*, w: „Studia Theologica Varsaviensia” nr 1, 1965, ss. 41-179.
513. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, P. Miziński, Aletheia, Warszawa 2010.

514. W. Welsch, „Granice pluralizmu", w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 2, R. Kubicki (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, ss. 77-78.
515. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
516. W. Welsch, „Ponowoczesne formy racjonalności", w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 2, R. Kubicki (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, ss. 47-48.
517. W. Welsch, „Ponowoczesność: tolerancja a indyferencja", w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 2, R. Kubicki (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, ss. 147-148.
518. W. Welsch, „Racjonalność i rozum dzisiaj. O sytuacji obecnej: dwie wersje pożegnania z rozumem", tłum. M. Leśniewska, w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 2, R. Kubicki (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, ss. 11-30.
519. W. Welsch, „Sztuczne raje? Rozważania o świecie mediów elektronicznych i o innych światach", tłum. J. Gilewicz, w: *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 1, A. Zeidler-Janiszewska (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, ss. 167-188.
520. W. Welsch, *Vernunft: Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Berlin 1996.
521. W. Welsch, M. Sandbothe, *Postmodernity as a Philosophical Concept*, w: „International Postmodernism: Theory and literary practice", H. Bertens, D. W. Fokkema (red.), John Benjamins Publishing, Amsterdam and Philadelphia 1997, ss. 75-88.
522. S. Weil, *Iliada, czyli poemat o sile*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, w: „Res Publica Nowa" nr 10, 2010, ss. 98-113.
523. A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, The Free Press, New York 1978.
524. A. Wielomski, *Niemieckie korzenie postmodernistycznej deprawacji*, https://konserwatyzm.pl/wielomski-niemieckie-korzenie-postmodernistycznej-deprawacji/ [dostęp 14.03.2024].
525. S. Wilczewska, *In defense of partial faith*, w: "Religious Studies" 2022, ss. 1-17.

526. K. Wilkoszewska, „Anestetyka i myślenie estetyczne", w: *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 1, A. Zeidler-Janiszewska (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, ss. 105-112.
527. K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, Universitas, Kraków 2000.
528. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2011
529. W. Witwicki, *Psychologja: do użytku słuchaczów wyższych zakładów naukowych.* T. 2, Wydawnictwo Zakładu Narodowego Imienia Ossolińskich, Lwów, Warszawa, Kraków 1930.
530. W. Witwicki, *Wiara oświeconych*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1980.
531. M. Wocial, *Humor w dziejach chrześcijaństwa jako element wychowania społecznego*, w: „Konińskie Studia Społeczno-Ekonomiczne" nr 2, 2018, ss. 131-140.
532. M. Wojewoda, *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010.
533. J. Woleński, *Epistemologia*, PWN, Warszawa 2005.
534. B. Wolniewicz, „O istocie religii", w: tegoż, *Filozofia i wartości.* Tom I, Warszawa 2019, ss. 173-211.
535. Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, tłum. Z. Ryłko, A. Sowiński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1956.
536. G. Woroniecka, *Kozioł ofiarny Rene Girarda w perspektywie poststrukturalnej*, w: „Kultura Współczesna. Teoria-interpretacje-krytyka" nr 1-2, 2002, ss. 37-50.
537. J. Woźniak, *Niechrześcijańskie źródła liturgii pogrzebu i kultu zmarłych wczesnego chrześcijaństwa*, w: „Teologia i Człowiek" nr 2, 2016, ss. 131-148.
538. R. Woźniak, *Wiara ponowoczesna. Przypadek Slavoja Žižka*, w: „Teologia i Człowiek" nr 3, 2013, ss. 91-105.
539. B. Wójcik, *Koniec religii, śmierć Boga i przygodna wspólnota: Hegel, Malabou, Žižek*, w: „Praktyka Teoretyczna" nr 2, 2018, ss. 53-84.
540. M. Wróblewski, *Zatarg Jeana-Françoisa Lyotarda, czyli o postmodernizmie raz jeszcze*, w: „Diametros" nr 24, 2010, ss. 125-142.
541. Wykaz prac nagrodzonych nagrodą Pulitzera, https://www.pulitzer.org/winners/boston-globe-1 [dostęp 14.03.2024].
542. S. Zabala, *Why did the pope phoned the philosopher?*, URL= https://aeon.co/ideas/why-did-the-pope-phone-the-philosopher [dostęp 12.09.2024r.].

543. A. Zaporowski, „Uwaga o akceptowalności innych gier", w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 2, R. Kubicki (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, ss. 71-76.
544. A. Zawadzki, *Etyka, hermeneutyka i myśl słaba*, w: „Ruch Literacki" nr 2, 2013, ss. 129-144.
545. A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Universitas, Kraków 2009.
546. A. Zawadzki, *Noica, Vattimo: „myśl słaba" i jej konsekwencje*, w: „Teksty Drugie" nr 6, 2003, ss. 167-178.
547. A. Zawadzki, *Pojęcie nihilizmu u Nietzschego, Heideggera i Vattimo*, w: „Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska" nr 3, 2004, ss. 209-214.
548. A. Zeidler-Janiszewska, „Antyczne pierwowzory ponowoczesnej podmiotowości", w: *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha.* Część 1, A. Zeidler-Janiszewska (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, ss. 65-72.
549. D. Zielke, *The Decline of Certainty: On Gianni Vattimo's Weak Belief*, https://dspace.library.uvic.ca/server/api/core/bitstreams/642b5f38-fe63-4e45-ae7e-076aa27eac5a/content [dostęp 14.03.2024].
550. R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.
551. I. Ziemiński, *Bóg pokutujący: o zbędności teodycei*, w: „Analiza i Egzystencja" nr 43, 2018, ss. 23-42.
552. I. Ziemiński, *Credo sceptyka (wprowadzenie do debaty na temat: „Co wiemy o istnieniu Boga?")*, w: „Diametros" nr 4, 2005, ss. 49-75.
553. I. Ziemiński, *Filozofia religii jako droga do sceptycyzmu*, w: „Studia Religiologica" nr 4, 2013, ss. 263-273.
554. I. Ziemiński, *O (nie)możliwości dialogu międzyreligijnego*, w: „Ethos" nr 1, 2016, ss. 243-258.
555. I. Ziemiński, *Postmodernizm a dylematy człowieka*, w: „Ethos" nr 33-34, 1996, ss. 141-149.
556. I. Ziemiński, *Religia jako idolatria. Esej filozoficzny o nieuchronności elementów idolatrycznych w religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2020.
557. M. Zięba, *10 tez o religii i przemocy*, https://info.dominikanie.pl/2015/04/10-tez-o-religii-i-przemocy/ [dostęp 14.03.2024].

558. *„Związki homoseksualne są szyderstwem z Boga". Abp Jędraszewski wzywa do walki o godność*, https://www.tokfm.pl/Tokfm/7,130517,23795448,zwiazki-homoseksualne-sa-szyderstwem-z-boga-abp-jedraszewski.html [dostęp 14.03.2024].
559. S. Žižek, *Kruchy absolut czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, tłum. M. Kropiwnicki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
560. S. Žižek, *O wierze*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2008.
561. S. Žižek, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, tłum. A. Górny, Muza, Warszawa 2010.
562. S. Žižek, „The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity", w: *Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*, S. Žižek, J. Milbank (red.), The MIT Press, Cambridge 2009.
563. A. Żurek, *Chrzest a zbawienie człowieka: ważność i konieczność chrztu w świetle polemiki Augustyna z donatystami*, w: „Vox Patrum" nr 49, 2006, ss. 755-766.
564. J. Życiński, *Postmodernistyczna krytyka racjonalności nauki*, w: „Studia Philosophiae Christianae" nr 2, 1994, ss. 299-312.

Streszczenie

Zasadniczą myślą, podejmowaną w niniejszej pracy jest ta, że możliwe jest chrześcijaństwo postmetafizyczne, które realizuje postulat pluralizmu i tym samym umożliwia uniknięcie przemocy. Rozważania rozpoczyna kilka uwag dotyczących rozumienia kluczowych dla pracy pojęć: metafizyki, postmetafizyki, religii, chrześcijaństwa oraz przemocy. Przechodząc do właściwej części tekstu przedstawiona i sproblematyzowana zostaje charakterystyka chrześcijaństwa metafizycznego z perspektywy filozofii postmetafizycznej (rozdział 1). Główne cechy tak rozumianej religii to przede wszystkim: przekonanie o istnieniu i posiadaniu prawdy o Bogu, świecie oraz człowieku (doktryna), dążenia ujednolicające i totalizujące oraz związek z przemocą. W związku z przemocą (szczególnie zaś przemocą religijną) przedstawiony zostaje postmetafizyczny postulat pluralizmu (rozdział 2). Ukazana zostaje: praktyczna (w szczególności etyczna) motywacja filozofii postmetafizycznej oraz różne koncepcje pluralizmu jako odpowiedzi na problem przemocy. Najistotniejsza część niniejszej pracy dotyczy zaś próby wprowadzenia wspominanego postulatu pluralizmu do religii, czyli sformułowania chrześcijaństwa postmetafizycznego (rozdział 3). Zostaje ono scharakteryzowane poprzez odwołanie się do sześciu istotnych z jego perspektywy pojęć: tolerancji, pluralizmu (umieszczonego w zawężonym kontekście), sceptycyzmu, sekularyzacji, śmierci Boga oraz miłości. Idea religii wolnej od przemocy nie jest jednak pozbawiona trudności dotyczących np. praktyki religijnej, statusu doświadczenia religijnego, dopasowania do współczesnej wrażliwości europejskiej (rozdział 4). Projekt religii postmetafizycznej zostaje również zestawiony z wybranymi alternatywnymi współczesnymi opisami religii, takimi jak anateizm czy nowy agnostycyzm. Podjęta zostaje także refleksja nad rozumieniem przemocy (rozważanej w kontekście cierpienia, władzy, zła i miłości) na gruncie postmetafizycznej religii. Ostatecznie, rozważana myśl przewodnia tekstu, że możliwe jest chrześcijaństwo postmetafizyczne, realizujące postulat pluralizmu i zarazem niestanowiące możliwej legitymizacji przemocy, wydaje się uzasadniona.

Summary

The central thought of this work is: postmetaphysical Christianity that implements the postulate of pluralism and thus enables violence to be avoided is possible. The considerations begin with several remarks regarding the understanding of the key notions of: metaphysics, postmetaphysics, religion, Christianity, and violence. Moving on to the main text, the characteristics of the metaphysical Christianity are outlined and problematized from the postmetaphysical philosophy's perspective (chapter 1). Main traits of such religion are primarily: the belief in the existence of truth about God, the world, and human begins, which is grasped by the believers (doctrine); unifying and totalizing aspirations; as well as the connection to violence. The postmetaphysical postulate of pluralism is presented in regard to (especially religious) violence (chapter 2). Further: the practical (in particular – ethical) motivation of postmetaphysical philosophy and different theories of pluralism as an answer to the problem of violence are outlined. The most significant part of the presented work relates to the attempt of implementing the mentioned postulate of pluralism to religion; so, to formulating postmetaphysical Christianity (chapter 3). It is characterized by six key notions: tolerance, pluralism (in a narrow sense), skepticism, secularization, death of God, and love. However, the idea of religion free from violence is not deprived of issues related e.g. to religious practice, the status of religious experience, correspondence to contemporary European sensitivity (chapter 4). Postmetaphysical religion project is also compared with selected alternative contemporary descriptions of religion, such as anatheism or new agnosticism. Likewise, a reflection on the understanding of violence (in the context of suffering, power, evil, and love) on the grounds of postmetaphysical religion is undertaken. Finally, the main thread of the text – postmetaphysical Christianity that implements the postulate of pluralism and at the same time that is not a possible legitimization of violence is possible – seems justified.

OŚWIADCZENIE DOKTORANTA

Antoni Torzewski
imię i nazwisko

2428
nr albumu

Uniwersytet Szczeciński – Instytut Filozofii i Kognitywistyki

Szkoła Doktorska Uniwersytetu Szczecińskiego

Forma: stacjonarne

Oświadczam, że moja praca pt.:

„Chrześcijaństwo postmetafizyczne: religia wobec postulatu pluralizmu”

a. została napisana przeze mnie,
b. nie narusza praw autorskich w rozumieniu ustawy z dnia 4 lutego 1994r. o prawie autorskim i prawach pokrewnych (Dz. U. Nr 24, poz. 83 z póź. zm.) oraz dóbr osobistych chronionych prawem,
c. nie zawiera danych i informacji , które uzyskałem w sposób niedozwolony,
d. nie była podstawą nadania tytułu naukowego ani lub zawodowego ani mnie ani innej osobie.

Ponadto oświadczam, że treść pracy przedstawionej przeze mnie do obrony, zawarta na przekazywanym nośniku elektronicznym jest identyczna z jej wersją drukowaną.

Szczecin, dn. …….. ……
podpis

Załącznik nr 2 do Zarządzenia nr 81/2018

OŚWIADCZENIE

Wyrażam zgodę na udostępnienie mojej pracy pt. „Chrześcijaństwo postmetafizyczne: religia wobec postulatu pluralizmu”

…… dnia…….. ……
miejscowość *podpis*