

Grażyna Żurkowska

Religia we współczesnym świecie. Czy między *ratio* a *fide* może dojść do rozumnego porozumienia?

Poznacie ich po ich owocach

[Mat 7, 16]

Kilka komentarzy na marginesie studium: Tadeusz Buksiński (ed.), *Religions In the Public Spheres*, Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Warszawa – Wien 2011, 512 ss.

Książka *Religions In the Public Spheres (Religie w sferach publicznych)* jest pokłosiem konferencji zorganizowanej przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Poznańskiego w czerwcu 2010 r. Jest ona 14. tomem serii zatytułowanej „Studia z Filozofii i Nauk Społecznych” i opatrzonej tytułem DIA-LOGOS, co można tłumaczyć dwojako, jako rozum dialogiczny albo rozumność rodzącą się w racjonalnym dialogu. Redaktorami serii są Tadeusz Buksiński i Piotr W. Juchacz. Redaktorem omawianego tomu jest prof. Tadeusz Buksiński.

Praca została podzielona na 5 części tematycznych: [1] *Theoretical Considerations* [„Rozważania teoretyczne”]; [2] *Religions in Post-Communist Countries* [„Religie w krajach postkomunistycznych”]; [3] *Relations between Religions In Muslim Countries* [„Relacje między religiami w krajach muzułmańskich”]; [4] *Religions in India and China* [„Religie w Indiach i Chinach”] i na koniec [5] *Religion – Science – Ethics* [„Religia – Nauka – Etyka”]. Studium obejmuje szerokie spektrum tematyczne na temat religii i jej związków z życiem publicznym, tak w kontekście historycznym, jak i współczesnym, zarówno w aspekcie ogólnofilozoficznym, jak i szczegółowym, opisowym i normatywnym. Autorzy odwołują się bądź polemizują z tzw. teoretykami współczesności, jak: Habermas, Rorty, Fukuyama, Strauss, Lilla, Rawls i wielu innych. Odwołują się też, bądź analizują, znane stanowiska z historii filozofii, będące znakomitą okazją do formułowania ogólniejszych spostrzeżeń w sprawie religii i jej

obecności we współczesnym świecie. I tak np. analizując filozofię polityczną Hobbesa, J. Farina (*Hobbes and the Reconsiderations of Secularist Assumption...*)¹, pyta, jaką lekcję można dziś wyciągnąć z hobbesowskiego *Lewiatana*; czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z radykalną separacją Kościoła od państwa, jak się zazwyczaj twierdzi, czy raczej z czymś w rodzaju integralizmu. Lokalizując stanowisko Hobbesa i debaty teoretyczno-teologiczne tego okresu w XVIII-wiecznych realiach politycznych, J. Farina kwestionuje przekonanie dwóch znanych teoretyków, L. Straussa i M. Lilla, że Hobbes miał jednoznacznie krytyczny stosunek do religii i że chciał ją rzekomo zastąpić świeckimi procedurami. Kończy zaś swe rozważania konkluzją, że niewiele przecież brakowało, by Strauss, który tak się zachwyca świeckim *Lewiatanem*, sam stał się ofiarą tego potężnego molocha [s. 72].

Studium to podejmuje sprawę religii także w perspektywie historiozoficznej oraz filozoficzno-teologicznej. W pierwszym przypadku praca jest namysłem nad naturą ludzkich dziejów, w drugim przykładem teologii politycznej. Zderzając filozoficzne punkty widzenia z teologicznymi, autorzy pracy badają nie tylko kwestię, jak dalece *ratio* jest w stanie zrozumieć *fide*, ale także, czy w sytuacji globalnego zagrożenia, wobec jakiego stoją dziś zarówno wierzący, jak i niewierzący, nie nadszedł czas, aby te dwa odseparowane zazwyczaj obszary, zaczęły szukać jakiegoś konsensu, ale nie w sferze rozumu teoretycznego, lecz praktycznego. Jest to możliwe zwłaszcza dlatego, że nie jest on sprzeczny z zasadami demokracji liberalnej. Problem ten podejmuje np. J. Jiménez-Redondo w wielce interesującym tekście *Religion in the Public Sphere. Remarks on the Habermas-Ratzinger Debates* („Religia w sferze publicznej. Uwagi o debatach Habermas-Ratzinger”). Ideę tę, na różnym poziomie abstrakcji, podejmuje także wprost lub pośrednio, wielu innych autorów omawianego studium.

Praca rozpatruje też sprawę religii oraz Boga w szerszej perspektywie; w aspekcie kosmologii oraz metafizyki racjonalnej (*vide* U. Steinvorth). Z jednej strony, bada ten fenomen w relacji do nauki, *vide* tekst V. P. Goryunova, a z drugiej strony, do szeroko rozumianej twórczości człowieka; tu fenomen ten jest traktowany jako źródło inspiracji artystycznej (*vide*: E. Moutsopoulos, *Artistic Creativity: An Immanent Value Reflecting Transcendence*). Główna jednak oś analiz koncentruje się na wyzwaniach, jakie stawia przed religią współczesny świat, tak w skali globalnej, jak i lokalnej. I tak np. M. Tomka, *Strengthening Solidarity and Civil Society – Religion's Social Role in Post-Communist Societies* dowodzi np. że religie mają „specjalną rolę” do spełnienia w społeczeństwach postkomunistycznych Europy Wschodniej i Centralnej [s. 190].

Wątkiem towarzyszącym zawartych w pracy analiz jest kwestia kryzysu współczesnego świata i generowanej przezeń pustki aksjologicznej, zwanej najczęściej sekularyzacją. Żyjemy w świecie, którego nie rozumiemy, który całkowicie się nam wymyka. W przekonaniu większości autorów, ludzkich nadziei i oczekiwań nie spełnia już ani nauka, czy wiara w postęp, zawodzi też wiara w demokrację liberalną. Nową nadzieję niesie natomiast religia. Pytanie brzmi, jaka religia, zważywszy, że w tytule pracy słowo to pojawia się nie w liczbie pojedynczej, ale mnogiej. Choć większość autorów prezentuje zachodni (chrześcijański punkt widzenia), praca uwzględnia także inne, niechrześcijańskie stanowiska. Stanowi więc spotkanie wielu różnych

¹ Cytaty i odwołania dotyczące omawianej pracy będą podawane w nawiasach kwadratowych w tekście. Wszystkie inne cytowane prace u dołu strony.

światopoglądów i doświadczeń religijnych, nie tylko Europy Zachodniej, Centralnej i Wschodniej, a więc Polski, Niemiec, Ukrainy, Rosji, Rumunii, ale także Libanu, Maroka, Angoli, po Indie, Malesję, Singapur, i wreszcie Chiny. Prezentuje więc bardzo szerokie spektrum stanowisk i punktów widzenia w omawianej sprawie. Pod tym względem jest to praca absolutnie wyjątkowa.

Warto też podkreślić, że zarysowują się w niej interesujące różnice nie tylko między zachodnim (chrześcijańskim) a niezachodnimi punktami widzenia, ale również w łonie samego chrześcijaństwa. Taki twórczy ferment wprowadza do tego dyskursu np. W. Gräb, ważnym teoretycznie tekstem: *Each On is Particular. Aspects of Transformation of Christianity in Global Modernity* („Każdy jest inny. Aspekty transformacji chrześcijaństwa w globalnej nowoczesności”), prezentując protestanckie (luterzańskie) stanowisko w tej sprawie. Różnice między chrześcijańskim a niechrześcijańskim ujęciem sprawy religii stają się natomiast widoczne w perspektywie świata muzułmańskiego i azjatyckiego. Całkowicie odmienny punkt widzenia na tę kwestię przedstawił np. E. George, *Indian Polity and the Implication of Indian Democratic Attitude*, analizując podstawowe kategorie religii hinduskiej. Wielce interesujące spojrzenie na tę sprawę prezentuje Xiao Li, rozpatrując fenomen chrześcijaństwa z perspektywy cywilizacji chińskiej (o czym dalej). Wszystkie stanowiska koncentrują się w zasadzie na problemie manifestacji religii w tzw. sferach publicznych, a z drugiej strony, na zmierzchu tradycyjnych form religijności. Z uwagi na różnorodność i rozległość horyzontów badawczych praca przedstawia ogromną wartość merytoryczną. Zawiera także dużo wartościowego materiału, który może być przydatny nie tylko dla filozofów, ale także dla socjologów czy teoretyków kultury. Przedsięwzięcie to jest godne zainteresowania, zwłaszcza w obecnej sytuacji, gdy tak wiele miejsca poświęca się kryzysowi ekonomicznemu, a tak niewiele atrofii ludzkiej duchowości.

Studium to ma także doniosłe znaczenie dla toczonych się w Polsce sporów, zwłaszcza w perspektywie jednoczącej się Europy. Paradoks polega bowiem na tym, że choć sprawa religii stanowi główny wątek większości polskich debat politycznych, rzadko jest jednak przedmiotem niezależnej, poważnej debaty. Także filozofowie nie mogą mieć w tej kwestii zbyt czystego sumienia; chętniej bowiem rozprawiają o religii w perspektywie historycznej, niechętnie natomiast w aspekcie współczesności. Omawiana praca jest pod tym względem pionierskim wyjątkiem, bo nie tylko pokazuje różnorodność punktów widzenia, ale zmusza do zajęcia stanowiska. Warto dodać, że zamysł, jaki jej towarzyszy, doskonale mieści się w profilu intelektualnym prof. Buksińskiego, który przez większość swojego naukowego życia zawsze podejmował problemy o podstawowym znaczeniu dla spraw publicznych. W ujęciu tego teoretyka, filozofia nigdy nie była oderwana od realnego życia, nigdy nie stała się więc czysto akademickim przedmiotem badań.

Lektura tego studium nasuwa wiele pytań – bezpośrednio o rolę religii jako wspólnoty niepolitycznej w strukturach, które w świecie zachodnim są neutralne światopoglądowo, i pośrednio, o rolę i miejsce Kościoła, jako instytucji, we współczesnej demokracji, która jest wprawdzie neutralna światopoglądowo, ale równocześnie pluralistyczna i otwarta na rozmaite postawy. Sprawa religii podejmowana jest także w aspekcie moralno-aksjologicznym oraz normatywnym.

Kwestię religii można analizować w perspektywie filozoficznej. Tę stronę zagadnienia podjął np. J. Farina, w znakomitym, cytowanym już wcześniej tekście,

prezentującym aktualność Hobbesa; autor dowodzi przy tej okazji, że do tak złożonego fenomenu, jakim jest świat człowieka, nie sposób przyłożyć jednej miary; „jednej doktryny świeckiej”. Problem jednak w tym, że nie sposób skonstruować uniwersalnej „metanarracji”, regulującej z góry wszystkie relacje między religią a państwem świeckim. Z uwagi na złożoność sprawy kwestie te trzeba rozstrzygać szczegółowo – w zależności od sytuacji. Nie można liczyć na zbudowanie jakiegoś rozumnego paradygmatu.

Sprawa kształtu i zakresu wzajemnych relacji między rozumem a wiarą, wcale nie jest prosta. Wyzwanie to, także w perspektywie filozoficznej, podejmuje wspomniany już wcześniej M. Jiménez-Redondo, w *Religion in the Public Sphere. Remarks on Habermas-Ratzinger Debates*. Punktem wyjścia tych analiz są dwie debaty między Ratzingerem a Habermasem. Autor dowodzi, że antycypuje je debata między Averroesem i Avicenną w sprawie stosunku wiary biblijnej do greckiej metafizyki, generująca ramy konceptualne dla wszystkich późniejszych debat w analogicznej sprawie. Pozwalają one usytuować w odpowiednim miejscu nie tylko rozmaite spory Oświecenia europejskiego, lecz także poszczególne stanowiska debat współczesnych. W tym ujęciu np. pozycję Kierkegaarda należy traktować jako teologiczną destrukcję Averroesa, natomiast destrukcję destrukcji Hegla, redukującą wiarę do rozumu – jako antycypację postmetafizycznej pozycji Habermasa. Myślenie postmetafizyczne Habermasa z kolei, jest tu traktowane jako „filozoficzna destrukcja” Averroesa, a także „destrukcja destrukcji” Hegla. Przy tym obydwie te postawy – tzn. teologiczna destrukcja Kierkegaarda i z drugiej strony, Habermasowska destrukcja Hegla (Hegłowska destrukcja destrukcji), są nadal dwiema stronami Hegłowskiego sposobu myślenia. W sporze między religią a rozumem rolę mediacyjną pełni, zdaniem autora, z jednej strony teologia negatywna, a z drugiej chrześcijański i islamski mistycyzm reprezentowany np. przez Joannę od Krzyża czy tureckiego mistyka Tunisa Emrego. Warto jednak dodać, że istnieje jeszcze inne, ściśle filozoficzne rozwiązanie dylematu *fides – ratio*; oferuje je metafizyka radykalna, która miast podążać nieustannie w górę, w stronę tego, co pojęciowe, cofa się w stronę tego, co nieupojęciowione, od czego wszyscy zaczynamy, od czego zaczyna zarówno rozum, wiara, nauka, jak i religia².

Zaskakującym momentem debaty między Habermasem a Ratzingerem było to, że obydwaj bronili rozumności wiary. Habermas natomiast zarzucał Ratzingerowi, iż posunął się w obronie wiary za daleko. Wedle Jiménez-Redondo, Habermas po prostu nie zrozumiał intencji Ratzingera, myśląc, że gdy Ratzinger krytykuje współczesną *de-hellenizację* wiary, czyni to z pozycji filozoficznych, podczas gdy w rzeczywistości kierowały nim względy natury teologicznej. Sprawy wydają się jednak znacznie bardziej skomplikowane. Trudno nie zauważyć, że wiara podległa w ostatnim okresie wyraźnej redefinicji. Jak bardzo musiał zmienić się świat, ile rzeczy musiało się wydarzyć, żeby Ratzinger-teolog bronił rozumności wiary przed filozofem. Należy tylko żałować, że to bezprecedensowe spotkanie przeszło prawie bez echa, że filozofowie w ogóle go nie odnotowali. A przecież doszło tu do niesłuchanie ważnego przełamania syndromu radykalnego dualizmu, który jeszcze do niedawna uniemoż-

² G. Żurkowska, *O prawdzie ontycznej, realizmie metafizycznym, radykalnej metafizyce i rzeczywistych źródłach kryzysu filozofii*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, nr 17, 2011, s. 365-384.

liwiał jakiegokolwiek porozumienie między *ratio* i *fide*. Debata to otwiera nowy etap w dziejach tego sporu. Szkoda, że filozofowie go przeoczyli.

Jedna z lekcji, jaka stąd wynika, wiedzie do przekonania, że wprawdzie rozum podlega rozmaitym aberracjom i jest podatny na korupcję, analogicznym aberracjom i korupcjom może też ulegać *fide*. Aby temu zapobiec, ludzkie przekonania, tak religijne, jak i świeckie, muszą otworzyć się na to, co tradycyjnie traktowane było jako nierozumne. Żeby do tego doszło, każda ze stron musi rozpoznać w sobie swoją nierozumność. Wielce wymowny jest po tym względem tekst Ratzingera pt. *Wiara, żeby nie niszczyć, musi być rozumna*³, z którego wynika, że dziś mamy inną sytuację niż jeszcze do niedawna, gdy *ratio* i *fide* były traktowane jako dwa zamknięte na siebie światy. Dziś świat oczekuje porozumienia, a nie wojny. Paradoksalnie, postępujący kryzys, może zbliżyć do siebie te dwie diametralnie odmienne postawy. Z debaty Ratzingera z Habermasem w niedwuznaczny sposób wynika, że rzeczywistym zagrożeniem dla współczesnego świata nie jest ani wiara, ani ateizm, ale stan nierozumności, w który popaść może w każdej chwili zarówno *ratio*, jak i *fide*. Oto wyzwanie dla postmetafizycznego świata, oto pytanie, przed jakim stoją autorzy omawianego studium.

Największym niebezpieczeństwem dla wiary jest, wedle Ratzingera, nierozumność. W stan szaleństwa może popaść zarówno wiara, jak i rozum. Przed szaleństwem jednego i drugiego może nas uchronić tylko *logos*, albo odwołując się do tytułu serii prof. Buksińskiego *dia-logos*; dialogiczny konsensus, dostrzegający rozumność nawet w tym, co nierozumne. Rozumność nie leży więc tylko po jednej stronie; nikt nie jest wolny od aberracji. Ratzinger w równej mierze atakuje fundamentalizm religijny, jak i ateizm; jednej i drugiej postawie zarzuca nierozumność. Świat dojrzał do tego, by rozum i wiara nie tylko wzajemnie się oświecały, ale nawet „zbawiały”⁴ i w tym upatruje teolog-Ratzinger nadziei dla współczesnego świata.

Mimo to, wedle Jiméneza-Redondo, stanowisko Ratzingera mieści się nadal w obszarze metafizyki teologicznej Hegla, zaś stanowisko Habermasa, jest już pozycją postmetafizyczną, ponieważ po Kancie i Heglu rozum dotarł już do kresu własnej rozumności, blokując tym samym możliwość zbudowania jakiegokolwiek metafizyki pozytywnej; oto wyrafinowana geneza śmierci Boga.

Autor w interesujący sposób uzasadnia tę tezę, dowodząc, że sercem świadomości nowożytnej jest hellenistyczne (Platońsko-arystotelesowskie) pojęcie *logosu*; rozumu dążącego do pełnej racjonalizacji (hellenizacji) świata. W tym obszarze mieści się zarówno chrześcijaństwo zachodnie, jak i zachodnia metafizyka. Ratzinger mówiąc o „hellenizacji” wiary chrześcijańskiej, podczas wykładu w Regensburgu, we wrześniu 2006 r., i wypowiadając słowa: „na początku był *logos*, *logos* był z Bogiem, i *logos*, rozum był Bogiem”, „zajął zdecydowanie racjonalistyczne stanowisko” [s. 79]. A czyniąc to, wyraził swoją dezaprobatę wobec woluntaryzmu religijnego Dunska Szkota, protestanckiej idei samorozumienia wiary oraz teologii liberalnej XIX w. (incydentalnie także wobec islamu). W perspektywie teologii racjonalnej Ratzingera wszystko, co sytuuje się p o n a d r o z u m e m (łącznie z religią), staje się niebezpieczne, zarówno dla rozumu, jak i dla wiary, a przez to także dla świata. Jest to niezwykle interesująca i ważna teza.

³ J. Ratzinger, *Wiara, żeby nie niszczyć, musi być rozumna*, „Europa”, 2005, nr 56, s. 6.

⁴ *Ibidem*.

Rozum postmetafizyczny utracił dawne kompetencje poznawcze, dotknął bowiem kresu swoich możliwości. Manifestuje się to nade wszystko poprzez świadomość nieogarnialności i niewyraźności istnienia, co z jednej strony wykazał Hegel w swojej *Fenomenologii ducha*, a z drugiej antycypowała teologia chrześcijańska, Grzegorz z Nysy. Stanowisko postmetafizyczne pojawia się więc tam, gdzie świadomość ludzka doświadcza nieobecności twardego gruntu, co zapowiedział proroczo z jednej strony Kafka, a z drugiej Beckett, pisząc swojego *Godota*. W chwili, gdy nowożytność postawiła rozum praktyczny i teoretyczny w miejsce dawnego Boga, Bóg stał się dla rozumu jego własną kontradycją (*heterotes*), otwierającą się nieuchronnie na swoje przeciwieństwa, jakim jest ateizm i agnostycyzm. Mówiąc inaczej, po Heglu, który dotarł do kresu rozumności pojęciowej, Bóg przestał być konceptualnie wyrażalny, stając się przez to podwójną enigmą: świata i samego siebie.

Konsekwencje takiego stanu rzeczy wyraża debata styczniowa z 2004 r. Sprowadza się ona do następujących tez, że: [1] niewierzący nie może *a priori* wykluczyć, iż język religijny jest nośnikiem wartości normatywnych, niezbywalnych w życiu społecznym, lecz nieobecnych w strukturach liberalnych, z drugiej strony z kolei, że [2] wierzący muszą uznać, że wiara otwiera się ustawicznie na nie-wiarę, co wynika z samej natury rozumu, który nie mogąc uzasadnić własnych roszczeń poznawczych, owego *Letztbegründung*, w sposób nieuchronny dopuszcza możliwość agnostycyzmu i ateizmu [s. 90-91]. Z jednej i drugiej strony rodzi się więc szansa na konsensus, ale nie w obszarze rozumu teoretycznego, bo tu nie jest on możliwy, lecz praktycznego. Jest to niezwykle interesująca teza. Jednym słowem, doświadczając kresu swoich możliwości, rozum postmetafizyczny otwiera się nieustannie na własną heteronomię, jaką jest ateizm i agnostycyzm. Dziś laicość nie może więc być rozumiana przez wierzących jako wróg religii, a z drugiej strony, wykluczana przez państwo ze sfer publicznych [s. 93]. Debata między Ratzingerem a Habermasem pokazuje, że dziś bardziej niż kiedykolwiek przedtem, jest możliwy dialog między *ratio a fide*. Jest też możliwe porozumienie między wierzącymi a niewierzącymi, ale w sferze rozumu praktycznego. Wynika ono nie z powodów pragmatycznych, lecz przede z uwagi na naturę samego rozumu, który dotknąwszy kresu swoich możliwości, obnażył własną nierozumność.

Z uwagi na to, że religia jest „bezwarunkową zasadą rozumu praktycznego”, niewierzący i wierzący mogą się ze sobą porozumieć [s. 93]. Tego typu konsens jest nie tylko niesprzeczny z porządkiem globalnego liberalizmu, lecz stanowi jego niezbywalny warunek. Autor dowodzi dalej, że w świecie postępującej instrumentalizacji ludzkiej egzystencji i próby zredukowania jej do poziomu technologicznego, obecność religii w sferach publicznych, nieustannie przypominającej o wymiarze duchowym człowieka, stawiającej *veto* wobec technologicznych manipulacji życiem ludzkim, nie podlega kwestii.

Motywy przewodnim omawianej pracy jest nie tyle sprawa samej religii, ile kryzysu ludzkiej duchowości; studium to ma wyraźny wymiar aksjologiczny. W przekonaniu większości autorów jedyną alternatywą dla pogrążonego w chaosie świata jest powrót do normatywnego rdzenia religii. Kryzys współczesnego świata stanowi rezultat odwrócenia się człowieka od Boga [s. 113], który jak dowodzi np. L. Labuschagne, jest „z definicji *homo religiosus*”. Dlatego też, jeśli pozbawimy sferę publiczną wymiaru „sakralnego”, świat pogrąży się w „świeckości, hedonizmie,

egoizmie i egocentryzmie”. Żeby podkreślić wagę religii, w miejsce dychotomicznego podziału świata, na sferę: publiczny/prywatny, autor wprowadza podział trychotomiczny: publiczny/prywatny/domena święta.

Większość autorów upatruje źródeł kryzysu w panoszącym się neoliberalizmie. Dominującym wątkiem jest tu teza, że pion moralny życia ludzkiego, tak indywidualnego, jak i społecznego, niesie ze sobą religia; jeśli więc religia nie powróci do sfer publicznych, świat pograży się w chaosie. Religia przydaje się szczególnie w sytuacjach trudnych. Wątek ten podejmuje np. M. Tomka, pisząc, że „bezpośrednich i pośrednich konsekwencji religijności” można upatrywać w stymulowaniu pozytywnych postaw indywidualnych, w aktywizowaniu ducha wspólnoty, we wzmacnianiu społecznej solidarności i współpracy, pomaganiu w stresach i przywracaniu wewnętrznej równowagi [s. 185]. Inny punkt widzenia prezentuje natomiast S. Bose, który patrząc na religię z wnętrza kultury hinduskiej, dowodzi, że „religie tracą swój charakter, gdy wkraczają do polityki” [s. 407]. Twierdzenie to wydaje się szczególnie ważne dla dzisiejszej Polski.

Wątkiem towarzyszącym omawianej pracy jest natomiast sprawa sekularyzmu. Warto podkreślić, że nie dla wszystkich autorów sekularyzm jest problemem negatywnym. E. George pokazuje np. że pierwotnie pojęcie to nie miało nic wspólnego z religią [s. 384-385]. Patrząc na sekularyzm z wnętrza holistycznego światopoglądu Indii, E. George dowodzi, że nie jest to ani samodzielna postawa, ani zjawisko uniwersalne, ale fenomen charakterystyczny wyłącznie dla świata zachodniego [s. 407]. Sekularyzm jest „reakcją przeciwko nadużyciom religii chrześcijańskiej w wieku XVII w Europie. W Indiach nie ma charakteru pejoratywnego i nie oznacza antyreligijności. Religia w Indiach nie ingeruje w sprawy polityczne. Jej rola sprowadza się przede wszystkim do kształtowania ludzkich postaw indywidualnych, ludzkiej godności i wartości [s. 400].

Interesującą sprawą omawianej pracy jest próba zderzenia chrześcijańskiego punktu widzenia z światopoglądami niechrześcijańskimi. W odniesieniu do tej kwestii godny zainteresowania jest tekst, Y. M. Pochty, *Muslim Society between Fundamentalism and Liberalism* („Społeczeństwo muzułmańskie między fundamentalizmem a liberalizmem”), w którym autor wyraża krytyczny stosunek do wielu przekonań świata chrześcijańskiego, dowodząc, że „podejście zachodnio-(euro)centryczne nie odbija istniejącej rzeczywistości”, nie uwzględnia bowiem statusu społeczeństwa świeckiego w innych cywilizacjach [s. 370]. Autor atakuje „totalizująco uniwersalistyczny sposób myślenia Zachodu” i jego „funkcjonalno-ewolucjonistyczne nastawienie” do modernizacji. Odrzuca przekonanie, że *w e s t e r n i z a c j a* oznacza automatycznie modernizację, dowodząc, że nie istnieje jeden model demokracji; każda kultura musi budować demokrację, zgodnie z jej tradycją i wartościami. Nie zgadza się z Fukuyamą, że w kwestii przyszłych losów świata decydujący głos należy do Zachodu, dowodząc, że to właśnie islam będzie w tym procesie dominował, „tworząc warunki do integracji demokracji i duchowości”. Zdaniem autora, żeby znaleźć właściwy wzór dla współczesnej demokracji, Zachód musi uwzględnić nie tylko postsekularny model demokracji liberalnej, lecz także presekularne doświadczenia kultur muzułmańskich i konfucjańskich. Jednym słowem, świat chrześcijański musi otworzyć się na doświadczenie świata niechrześcijańskiego. Tekst pokazuje pośrednio, przed jakimi wyzwaniem stoi dziś religia, w tym chrześcijaństwo.

Niezwykle interesujące spojrzenie na religię prezentuje, wspomniany już wcześniej, chiński teoretyk Xiao Li. Dowodzi on, że wprawdzie Zachód „próbuje” przenieść swój model demokracji do Chin, nie jest to jednak możliwe i to z wielu powodów. Przede wszystkim obydwie cywilizacje mają zupełnie inną naturę, a poza tym znajdują się na innym etapie rozwoju: Zachód na etapie postmodernizacji, podczas gdy Chiny w fazie modernizacji. Wyrosłe z religii chrześcijańskie normatywy demokracji zachodniej nie przystają do tradycyjnej etyki chińskiej. Chiny nie znają pozaświatowego Boga, nie znają też idei równości wszystkich wobec Boga. Podczas gdy w perspektywie chrześcijańskiej fundamentem demokracji jest „relacja między Bogiem a ludźmi”, wedle chińskiej etyki konfucjańskiej jest nim „relacja ludzi do ludzi” [s. 422]. Podczas gdy chrześcijaństwo odwołuje się do idei „prawdy uniwersalnej”, Chiny odwołują się do „prawdy personalnej”. Podczas, gdy Bóg Zachodu manifestuje się poprzez „Słowo”, aksjologia chińska manifestuje się poprzez lojalność, regulowaną nie przez literę prawa, lecz hierarchiczne zależności i rytuały, takie jak np.: władca – poddany, ojciec – syn, starszy brat – młodszy brat, mąż – żona, przyjaciel – przyjaciel. Choć autor podziela przekonanie, że idea równości wszystkich wobec Boga, jest „niezbywalnym warunkiem tworzenia sfery publicznej”, choć podziela przekonanie wielu autorów, że „istnieje ścisły związek między byciem chrześcijaninem a sferą publiczną” [s. 415], nie widzi jednak możliwości, by budowanie sfery publicznej w Chinach mogło dokonać się na wzór zachodni. Tekst interesujący właśnie dlatego, że zderza logos Zachodu z logosem Wschodu.

Ważnym dopełnieniem analiz aksjologicznych są rozważania natury metodologiczno-normatywnej K. M. Cerny i P. W. Juchacza, w: *Post-Metaphysically Constructed National and Transnational Public Spheres and Their Content* („Postmetafizyczne narodowe i transnarodowe sfery publiczne oraz ich treść”), prezentowane w kontekście ważnego w skali światowej eksperymentu, jakim jest wciąż niedoceniana przez wielu Polaków Unia Europejska. Analizy te zostały potraktowane przez autorów jako okazja do podjęcia „bardziej uniwersalnych badań nad sferą publiczną” [s. 153]. Wartości tych rozważań można upatrywać m.in. w tym, że autorzy wypracowali cały szereg pojęć i kategorii, którymi można posłużyć się przy badaniu innych sfer życia publicznego. Mogą się one okazać niezwykle przydatne przy rozpatrywaniu np. sprawy religii w fazie postmetafizycznej. Z badań tych wynika, że jeśli nie wypracujemy jakiegoś *m i n i m u m n o r m a t y w n e g o*, nigdy nie zrozumiemy konfliktu między wierzącymi a niewierzącymi, a także między samymi wierzącymi, którzy nie prezentują przecież jednolitego punktu widzenia. Pytanie jednak brzmi, jak to zrobić, jak wykształcić owo Habermasowskie *m i n i m u m k o n s e n s u s u*. (Analogiczny problem, tyle że w perspektywie religii i jej relacji do demokracji, podejmuje Maciej Zięba OP, o czym dalej). Wyzwanie to jest szczególnie trudne w odniesieniu do religii, która kojarzy się bezpośrednio (i chce być tak kojarzona) ze sferą wartości. Autorzy słusznie jednak pokazują, że aby wypracować takie *m i n i m u m*, trzeba uwolnić przedmiot badań od wszelkich metafizycznych i teologicznych założeń. Trudno się z tym nie zgodzić, tyle tylko że, aby to osiągnąć, wszyscy musielibyśmy zrobić krok do tyłu, a nie do przodu, w stronę tego, co nieartykułowane. Wspólnym punktem wyjścia jest *N i e u t o r e t y z o w a n e*.

Podążając tropem Habermasa, autorzy tego interesującego tekstu pokazują wagę aktywnego obywatelstwa, dowodząc w niebanalny sposób, że nie idzie o to, żeby obywatele mieli demokratyczne instytucje, ale żeby potrafili demokratycznie

z nich korzystać. Rzecz w tym, aby zwyczaje demokratyczne nie były mechanicznie przyjmowane, lecz „refleksyjnie kształtowane” [s. 170]. Chodzi o wypracowanie „refleksyjnie krytycznych postaw obywatelskich”. *Refleksyjnie krytycznych* – to brzmi interesująco, także w odniesieniu do religii. Ważną rolę w kształtowaniu aktywnego obywatelstwa może pełnić edukacja, prowadzona już „od najwcześniejszych lat”, nawet od przedszkola. Dopiero w wyniku długotrwałego wysiłku może dojść do uformowania dyskursywnego porozumienia między ludźmi, traktowanego jako niezbywalny warunek rozumnego obywatelstwa. Ważną częścią tego procesu może być religia, pod warunkiem jednak, że ona też zdobędzie się na taki refleksyjny krytycyzm.

Ważną część omawianego studium stanowi sprawa źródeł rozpadu tradycyjnych form religijności, określanych zwykle zbiorczą formułą „kryzysu religii”, „śmierci Boga” lub po prostu „sekularyzmu”. Autorzy poszukują najczęściej źródeł kryzysu w rozpasanym liberalizmie lub też w postępującej w zawrotnym tempie dyferencjacji społecznej i fluktuacji współczesnego świata. Tylko W. Gräß dopatruje się jego źródeł w samym Kościele (protestanckim i katolickim). Widowym przejawem tych procesów jest migracja: przemieszczanie się nieprawdopodobnych wręcz mas ludzkich z jednych obszarów kulturowych na drugie, w wyniku czego rodzą się nowe zjawiska kulturowo-religijne. Warto dodać, że innym jeszcze rodzajem nomadyzmu na niespotykaną przedtem skalę jest migracja intelektualna. Jej źródeł należy poszukiwać (m.in.) w postmodernizmie i jego programowej tezie *anything goes* (sprawę tę podejmuje w jakimś sensie T. Buksiński, o czym dalej). Jej efektem jest zawrotna, niespotykana przedtem, łatwość dewaluacji wszystkiego i obalania wszelkich autorytetów. Nomadyczność (zwana przez socjologów *mobility*) ma zatem wiele rozmaitych wymiarów i niewątpliwie wywiera także wpływ na kształt ludzkiej wiary oraz na sytuację Kościoła w świecie. Problem „radykalnej migracji” podejmuje np. W. Schmidt-Biggemann, *How Religion Re-entered the Public Sphere* („W jaki sposób religie powróciły do sfery publicznej”). Wszystkie problemy, z jakimi zmagają się obecnie Kościoły, są najlepszym dowodem na to, że religia i jej instytucje podlegają tym samym procesom i prawom, jakim podlegają wszyscy inni uczestnicy życia publicznego, co może być poczytane za przekonujący dowód obecności religii w świecie.

W przeciwieństwie np. do M. Zięby, który upatruje korzeni kryzysu religii w „fałszywych stereotypach” bezkrytycznie przejętych z Oświecenia, redaktor serii Tadeusz Buksiński pisze we „Wstępie”, że zjawisko rugowania religii jest konsekwencją społecznej dyferencjacji, a więc do pewnego stopnia musi być traktowane jako naturalna kolej rzeczy. Trudno się z tym nie zgodzić. Nie sposób też nie zauważyć (pisze o tym Buksiński), iż wraz z końcem XX w. rola i miejsce religii uległy i nadal ulegają zmianie. Jednym z przejawów takiego stanu rzeczy jest postępująca „subiektywizacja i immanentyzacja” wiary [s. 7], mylona często z jej odrzucaniem: „Jednostki oraz całe społeczeństwa odrzucają instytucjonalne formy świętości, nie odrzucają jednak religii”. Religijność początków XXI w. manifestuje się w inny sposób niż jeszcze do niedawna: „postawy religijne kształtują się dzisiaj bardziej z uwagi na osobisty wybór i wewnętrzną potrzebę” niż normy społeczne i zwyczaje. Mówi się czasem, że „religię losu” coraz częściej zastępuje „religia wyboru”⁵. Religia przypomina dziś bardziej

⁵ A. Szahaj, *Europa jako wola i wyobrażenie*, „Przegląd Polityczny”, nr 88, 2008, s. 90.

klub tenisowy niż tradycyjne kościoły. Zjawisko to jest tyleż interesujące, co i złożone. Kryzysowi tradycyjnych, zinstytucjonalizowanych form religii, towarzyszy wzrost nietradycyjnych manifestacji religijności. Mamy tu więc nie tyle z całkowitym zanikiem wiary, ile zmianą formy. Pytanie brzmi, jak dalece jesteśmy na to przygotowani?

Praca dystansuje się od dość popularnego dzisiaj przekonania, zwłaszcza w kręgach postmodernistycznych, że religijność jest sprawą prywatną, że odnosi się wyłącznie do subiektywnej sfery człowieka. Posługując się rozlicznymi przykładami, autorzy temu podkreślają niezbywalność religii w przestrzeni publicznej. Patrząc na omawiane studium z tej perspektywy, można je odczytywać jako rozpisaną na głosy polemikę z postmodernizmem lub też, by użyć formuły Buksińskiego – z postmodernistycznym, libertariańskim (czytaj: nieodpowiedzialnym) relatywizmem i antyfundacjonalizmem, dla którego wszystko jest tylko tekstem. W tym duchu prezentowany jest artykuł T. Buksińskiego: *Cultural Libertarianism* („Kulturowy libertarianizm”), w którym autor przeprowadza druzgocącą krytykę stanowiska R. Rorty’ego w sprawie religii, atakując jego ateizm, antyklerykalizm, antyfundacjonizm i antyrepreszentacjonizm. Tekst jest ciekawy przede wszystkim dlatego, że ukazuje Rorty’ego z nieco innej strony niż klasyczne już dziś interpretacje. W intencjach ma on pokazywać nędzę postmodernistycznego nihilizmu i granice tej rzekomo nieograniczonej otwartości, która, jeśli się jej bliżej przyjrzeć, odsłania głęboki brak akceptacji dla wierzących.

Głównym przedmiotem obrachunków krytycznych Buksińskiego jest intelektualny protest przeciwko próbie prywatyzacji religii. Tekst skupia się przede wszystkim na dwóch kwestiach: na tym, że (1) religia (ludzkie przekonania religijne) mają prawo manifestować się w sferach publicznych oraz (2) że zawsze się w nich manifestowały⁶. „Ludzie religijni nie unikają społecznej i politycznej odpowiedzialności. Przeciwnie, działają w sferach publicznych zgodnie z religijnymi zasadami, przekonaniem i normami”. Do tezy tej będę jeszcze powracać. Analogiczną kwestię w kontekście Europy Centralnej i Wschodniej, T. Buksiński rozpatruje także w innych pracach, np. w: *Transformation and Continuations. The Case of Central-Eastern Europe* oraz *Publiczne sfery i religie*⁷.

Całkowicie podzielam stanowisko Buksińskiego, że teza Rorty’ego, iż sprawa religii odnosi się wyłącznie do subiektywnej prywatności człowieka, jest nie tylko nieprzekonująca, ale i nie do udowodnienia. Nie ulega przecież wątpliwości, że to jak myślimy i w co wierzymy, nie może nie mieć wpływu na świat, w którym żyjemy, nie może nie dotyczyć naszych odniesień publicznych. Ludzkich przekonań, nieważne religijnych czy nie, nie zostawiamy przecież w domu, ale wynosimy codziennie na forum publiczne. Nie ulega wątpliwości, że obecność religii manifestuje się przede wszystkim w ludziach i poprzez ludzi. Bez względu na to, czy wierzymy w Boga, czy nie, wszyscy tworzymy rzeczywistość publiczną i wszyscy za nią odpowiadamy. Świat społeczno-polityczny i jego demokracje są naszą wspólną sprawą. Na jakość przestrzeni publicznej składają się także nasze wierzenia i poglądy, nie jest więc obojętne, jakie one są. Nie jest obojętne, bo nie jest obojętne, w jakim żyjemy świecie.

⁶ Temu problemowi Buksiński poświęcił inną pracę: T. Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2011.

⁷ T. Buksiński, *Dilemmas of Churches after Communism*, [w:] *Transformations and Continuations. The Case of Central-Eastern Europe*, Adam Mickiewicz University. Institut’s of Philosophy Publishing House, Poznań 2011, s. 131-136.

Paradoks polega jednak na tym, że Rorty, raz się z tym zgadza, a raz nie. Zgadza się, gdy mówi o przekonaniach niereligijnych, nie zgadza się natomiast, gdy rzecz dotyczy religii. Jedne przekonania mają prawo uczestniczyć w przestrzeni publicznej, a inne nie, inne są tego prawa pozbawione. Rorty stosuje tu więc podwójne standardy. W tej sprawie Rorty jest tyleż nieprzekonujący, co i niekonsekwentny. Konsekwentny Rorty winien bowiem dowodzić, że żadna prywatność nie istnieje, istnieje tylko konwersacja, a ta ma w całości charakter społeczny. Rorty, który atakował subiektywność kartezyjską, dowodząc, że jest to świat urojony, fantomowy przeżytek nieaktualnego już dziś słownika, teraz próbuje ją ocalić, wpadając tym samym w pułapkę skompromitowanego uprzednio subiektywizmu. Czyż nie jest to niekonsekwencja? Mimo to warto zadać pytanie, dla czego Rorty zajmuje takie stanowisko? Odpowiedź na to wcale nie jest prosta.

Na Rorty'ego można popatrzeć w rozmaity sposób; albo w perspektywie pytania, jakie zadał Buksiński, „gdzie tu jest miejsce na Boga?”, albo w perspektywie T. Halika, który w jednym ze swoich esejów pytał: „w jakiego Boga nie wierzę?”⁸. W jakiego Boga nie wierzą postmoderniści? W jakiego Boga nie wierzył Rorty? Czy człowiek religijny wierzyłby w Boga mściwego i okrutnego, który toleruje cierpienie? T. Halik dowodzi, że nie, a nawet, że postmodernizm jest nie tyle manifestacją braku wiary, ile krzykiem rozpaczki przeciwko „milczeniu Boga” w obliczu straszliwych wojen, nietolerancji, katastrof i obozów zagłady, jakie ludzie zgotowali swym bliźnim nie tylko w XX w., ale w całej historii.

Dziś stoimy przed trudniejszym zadaniem niż Wolter po trzęsieniu ziemi w Lizbonie, bo takich trzęsień (tsunami, wojen, tragedii, kryzysów ekonomicznych, wielkich politycznych, egzystencjalnych i osobistych dramatów) przeżyliśmy miliony. Jak sobie z nimi radzić? Dziś debata między zwolennikami Woltera i Leibniza jest o wiele trudniejsza, bo obrosła w doświadczenia obozów zagłady, kryzysów ekonomicznych, katastrof naturalnych i politycznych i osobiste dramaty. Dlatego też nasza refleksja wokół tej sprawy stała się trudniejsza, bo świadoma wszystkich możliwych komplikacji. Wydając tę pracę, Buksiński otworzył przestrzeń trudnego, ale zarazem potrzebnego dialogu. Należy mieć tylko nadzieję, że zostanie on rzeczywiście podjęty i kontynuowany.

Gwoli sprawiedliwości warto jednak dodać, że postulat Rorty'ego wycofania religii ze sfery publicznej nie wynika z nienawiści do religii, przeciwnie, jest on „jedynie wyciągnięciem lekcji z dotychczasowych dziejów Europy i Ameryki”⁹. Jeśli tak, to mogłoby stąd wynikać, że gdyby Rorty otworzył się na argumenty Buksińskiego, wówczas jego stanowisko mogłoby ulec zmianie. Nie można tego wykluczyć. Jeśli jest to tylko „lekcja” wyciągnięta na podstawie źle zinterpretowanych faktów, to nic nie stoi na przeszkodzie, żeby te dwa stanowiska zbliżyły się jednak do siebie. Pytanie jednak brzmi, co trzeba zrobić, żeby do tego doszło?

Podzielałam wiele argumentów Buksińskiego wytoczonych przeciwko Rorty'emu. Szczególnie dotkliwe dla wielu wierzących Polaków jest zapewne stanowisko Rorty'ego w sprawie roli Kościoła protestanckiego i katolickiego w Europie wieku XIX

⁸ T. Halik, *W jakiego Boga nie wierzę?*, „Gazeta Wyborcza”, 22-23 grudnia 2012, s. 14-15.

⁹ R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 46.

i XX w. „tworzeniu antysemitycznej atmosfery i potępianiu Żydów”, sprawa stosunku Kościoła do Holocaustu, i ogólnie, sprawa nietolerancji wierzących wobec innych wyznań. Są to kwestie niezwykle delikatne i skomplikowane. Nie mogę w nie tutaj głębiej wchodzić. Ale dla mnie osobiście fakt, że holocaust wydarzył się w chrześcijańskiej Europie jest sprawą, która nie znajduje usprawiedliwienia.

Dziś już doskonale wiemy, że wielu ludzi, w tym polskich chłopów, ratowało Żydów z narażeniem życia swego i własnej rodziny. To są dobrze znane fakty. Ale zdarzało się też inaczej. Wszyscy autorzy podkreślają wagę normatywnego rdzenia religii jako niezbywalnego kręgosłupa ludzkości. Chrześcijańska Europa miała potężny arsenał aksjologiczny, a jednak to wszystko nie zadziało, co w niedwuznaczny sposób wskazuje, że od najbardziej nawet szlachetnych zasad i przekonań do sfery publicznej prowadzi bardzo daleka i niezwykle trudna droga. Ona wcale nie jest mniej trudna dzisiaj, choć może z innych powodów. Tylko rozumny *dia-logos* może złagodzić efekt „gilotyny Hume’a”.

Wiele tekstów koncentruje się na próbie wykazania, że każda religia niesie ze sobą potencjał aksjologiczny, niezbędny, by uchronić świat przed zagładą. Problem polega jednak na tym, że jeśli religia ma spełnić swoją rolę i uczestniczyć w rzeczywistości publicznej, nie może i nie powinna być traktowana jak aksjologiczny baldachim, pod który można się w każdej chwili schronić. Jako spadkobiercy Hume’a doskonale wiemy, że od tego, co jest do tego, jak powinno być, dzielą nas lata świetlne. Przejście od ludzkich przekonań do sfery publicznej, i odwrotnie, wcale nie jest proste, nawet gdy towarzyszą mu niezwykle szlachetne cele. Między jednym a drugim obszarem musi istnieć jakieś ogniwo pośredniczące. Być może jest nim, jak wskazuje J. Farina, pion moralny, który kształtuje nie tylko doświadczenia religijne, ale także pozareligijne. Dlatego też pytania, jakie niesie ze sobą omawiana praca i jakie stawia sam Buksiński, mają naprawdę głęboki sens i jeśli choć trochę przyczynią się do wyklarowania tych niezwykle trudnych pytań i problemów, praca spełni swoje zadanie. Tego redaktorowi tomu i autorom pracy życzę.

Na fenomen religijny można patrzeć z wielu rozmaitych stron, niekoniecznie do siebie przystających. W perspektywie rozumu teoretycznego (od strony zasad i pryncypiów) albo praktycznego (od strony ich społecznych manifestacji). W obydwu przypadkach ocena religii będzie inna, a nawet radykalnie odmienna. Inaczej będzie wszystko wyglądało w oczach tych, którzy wierzą, inaczej tych, którzy mają wątpliwości. Ci, którzy bronią publicznej wartości religii, a mają po temu prawo, muszą brać pod uwagę wszystkie punkty widzenia, co jest niezwykle trudne. Nie ulega wątpliwości, że sfera publiczna zaświadcza w jakiś sposób o jakości ludzkich przekonań religijnych. Problem polega jednak na tym, że sprawa ich oceny wcale nie jest tak prosta, jak może się wydawać. Między religią i jej manifestacjami w sferach publicznych nie ma prostego przełożenia, ale jakieś przełożenie musi być, jeśli owe zasady (ów normatywny rdzeń religii) chcemy traktować z przysługującą im powagą. W przeciwnym razie zasady szłyby jedną, zaś publiczne manifestacje – drugą drogą. To się, niestety, zdarza.

Niezgoda między Buksińskim a Rortym polega głównie na tym, że każdy z tych teoretyków patrzy na religię trochę z innej strony. Buksiński bardziej od strony zasad i normatywnego potencjału, Rorty natomiast bardziej (a może nawet wyłącznie) od strony publicznych efektów. Rorty przyznaje pośrednio, że religia, ludzkie przeko-

niania religijne, mają wpływ na sfery publiczne, tyle tylko, że dotychczasowe dzieje pokazują, że tego publicznego egzaminu religia po prostu nie zdała. Perspektywy te nie są identyczne, ale nie są też całkowicie niewspółmierne. Nie podpisuję się pod neopragmatyzmem Rorty'ego, rozumiem jednak, że jego krytyka religii jest wyrazem autentycznej niezgody na krzywdy i cierpienia świata, któremu Kościoły nie potrafiły się przeciwstawić. Takie są fakty. Jeśli tak patrzeć na Rorty'ego, to nie sposób widzieć w nim tylko prostackiego ateistę. W odniesieniu do tej kwestii bliskie jest mi przekonanie Halika: „Powinniśmy chyba oduczyć się nazywać ich ‘ateistami’”¹⁰. Nie jestem pewna, czy my, Polacy, mamy odwagę zmierzyć się z tym wyzwaniem.

Analogiczne wyzwanie formułuje W. Gräb, w przytaczanym już wyżej tekście *Each On is Particular. Aspects of Transformation of Christianity in Global Modernity*. Choć autor nie wątpi, że chrześcijaństwo ma ważną rolę do spełnienia, dostrzega równocześnie, że jest ono pogrążone w głębokim kryzysie, zwłaszcza w Europie. Nie wini jednak za to Oświecenia, czy neoliberalizmu, lecz w pierwszej kolejności sam Kościół i jego strukturę. Apeluje więc o pilną „duchową i moralną odnowę” Kościoła [s. 35], mówiąc, że Kościół protestancki przetrwa pod warunkiem, że bardziej się otworzy na człowieka. Swoje przesłanie kieruje też pod adresem Kościoła katolickiego; „Także Kościół katolicki będzie musiał otworzyć się i poskromić autorytarny styl zarządzania”. Nowa wiara, na miarę naszych czasów, musi stawiać na autentyczność, a nie na wierność Literze. Dziś wiara nie musi być wszędzie taka sama. Liczy się autentyczność, otwartość, tolerancja, akceptacja innych punktów widzenia i prawo do manifestowania własnej religijności, w sobie właściwy sposób. Nie chodzi o zgodność z Pismem, ale z własnym sumieniem. Autentyczna wiara musi być gotowa na porozumienie ze świeckimi i ateistycznymi punktami widzenia [s. 45]. Ludzie nie muszą manifestować swojej wiary w jednakowy sposób; nie istnieje bowiem jedna uniwersalna narracja w sprawie Boga, jedna nauka, jeden przekaz. Wiara nie musi być całkowicie spójna, bo samo chrześcijaństwo nigdy nie było spójne. Dajmy więc wiernym, powiada Gräb, prawo do tego, do czego mają prawo religie i Kościoły, zwłaszcza, że nie jest to sprzeczne z Biblią. Na marginesie warto dodać, że analogiczne głosy płyną ze strony Kościoła katolickiego. I tak np. Tomáš Halik w rozmowie z Tomaszem Dostatnim OP, mówi:

W Kościele katolickim zawsze ceniłem jego wewnętrzny pluralizm i bogactwo. Studiowanie dziejów chrześcijaństwa, które zawsze mnie interesowały, doprowadziło mnie do wniosku, że wyobrażenie o pierwszych pokoleniach chrześcijan i pierwszych wiekach jako o jednym i jednolitym Kościele jest iluzją.¹¹

Zdaniem autora, nadal jest aktualna idea Lutera: powszechnego kapłaństwa wierzących, a nawet więcej, nigdy nie była bardziej aktualna niż dziś, gdy Kościół przeżywa zmierzch tradycyjnych (bezsobowych) form religijności i tradycyjnego, odizolowanego od świata kapłaństwa. Gdy Kościół adresuje abstrakcyjną ewangelię do *w s z y s t k i c h*, nie adresuje jej do nikogo. Ta piękna, głęboko ekumeniczna formuła, przesuwając tradycyjne hierarchie kościelne ze sfery religii do administracji,

¹⁰ T. Halik, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, przeł. A. Babuchowski, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2011, s. 89.

¹¹ T. Halik, T. Dostatni OP, *Różnorodność pojednania. Rozmowy*, przeł. A. Babuchowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2013, s. 173.

w głębokim przekonaniu, że święcenia kapłańskie otrzymuje każdy, kto staje się członkiem Kościoła. Autentyczna wiara nie potrzebuje pośredników, bo każdy ma bezpośredni dostęp do Boga i sam musi się z niego rozliczyć. Warto zauważyć, że kryzys idei reprezentacji nie dotyczy tylko Kościoła, ale także polityki, epistemologii, a może nawet rodziny. To szerokie i złożone zjawisko winno stać się przedmiotem niezależnych badań filozofów.

Dzieje ludzkości są przykładem nieustającego konfliktu między *sacrum* i *profanum*, czy (jak np. Sloterdijk) „etyką miłości” i „etyką heroizmu”. Gdyby jednak *profanum* uległo w całości sakralizacji, czy sprawy stałyby się prostsze? Czy człowiek nie powinien ustawicznie doświadczać dramatu niepewności, by stać się bardziej ludzki? Kłopot w tym, że do niepewności nikt się dziś nie przyznaje: ani religia ani nauka, ani filozofia. Poza tym nasze akademickie rozważania są zbyt akademickie, by mogły kształtować rzeczywiste postawy ludzi. Potrzebne jest nam jakieś „podglebie” (wyrażenie M. Zięby) niezbędne do tego, żeby (bez względu na osobiste przekonania) móc w ogóle ze sobą rozmawiać. Pod nieobecność takiego „podglebia” wszystko, co możemy zrobić, to bronić własnych punktów widzenia. Pytanie jednak brzmi: gdzie nas to wszystko zaprowadzi?

Historia powszechna, w tym dzieje XX w., a nawet wydarzenia początków wieku XXI, dają wiele powodów, aby wątpić w siłę teologii politycznej. Oczywiście, trudno wątpić w jej światłe zasady, w jej normatywny rdzeń. Wyrazem tych wątpliwości jest pytanie: gdzie jest Bóg, dlaczego milczy? Pytanie to nie musi być wyrazem nihilizmu, choć oczywiście może. Stawiał je bowiem nie tylko Nietzsche, ale także Jezus. Wobec tego te dwie skrajne postawy musi coś jednak łączyć. Pytanie jednak brzmi – co? Na pytanie to odpowiem pytaniem Leszka Kołakowskiego: „dlaczego los ateizmu związał się w tak osobliwy sposób z losem chrześcijaństwa, że obaj wrogowie dzielą razem nieszczęście i niepewność”¹². Oto co nas łączy. Punktem, w którym wszyscy się spotykamy, jest niepewność – wiary i wiedzy, wierzącego i ateisty. Oto nasza obecna, a może nawet przyrodzona wspólnota.

Jak wytłumaczyć tryumf współczesnego konsumpcjonizmu, nietolerancję, egzystencjalną eksterminację ludzkiej jednostkowości odartej już niemal ze wszystkiego, a przede wszystkim z Siebie? Jest to przecież ten sam problem, to samo wyzwanie, tylko widziane przez pryzmat terażniejszości. Jak to się stało, że tak wielka liczba wierzących w Polsce nie przeciwstawiła się powszechnemu kultowi posiadania, który rozpanoszył się na dobre w naszym kraju. A przecież można byłoby się spodziewać, że gdzieś jak gdzieś, ale w katolickiej Polsce kapitalistyczne „mieć” nie zdominuje ludzkich postaw publicznych. A jednak. Czy ten przypadek nie jest godny zastanowienia? Dziś, gdy się patrzy na szalejący postęp neoliberalizmu, w którym sprawa „być” schodzi na drugi plan, natomiast sfera „mieć” staje się dominująca, wielu myślących ludzi ma realne powody, by zapytać, co się stało z normatywnym rdzeniem chrześcijaństwa? Gdzie ono teraz jest? Na pytanie to próbuje odpowiedzieć J. T. Ozolinš, w tekście *A Christina Perspective on the Consumer Society* („Perspektywa chrześcijańska w sprawie społeczeństwa konsumpcyjnego”). Tekst jest krytyką gospodarki rynkowej, która, redukując ludzkie potrzeby do „kupna i sprzedaży”, spłaszcza ludzką egzystencję do poziomu towaru. Na marginesie dodam, że duchowość, która winna przenikać

¹² L. Kołakowski, *Troska o Boga w pozornie bezbożnej epoce*, „Przegląd Polityczny”, 2008, nr 88, s. 105.

wszystkie sfery życia publicznego i otwierając je nowe wyzwania, zastężyła w bezruchu. Paradoksalnie najbardziej elastycznym i przenikającym świat nośnikiem nie jest duch, ale pieniądź. Problem ten podejmuje M. T. J. Katafiasz, *Full Democracy System*. Stając w obronie „człowieka duchowego”, pokazuje skutki władzy pieniądza [s. 501-502], atakuje totalitaryzm demokracji liberalnej wraz z jego niepoahamowaną preferencją „materialistycznego punktu widzenia”, chroniącą interesy wyłącznie społeczeństwa świeckiego [s. 502]. Pełny system demokratyczny, do którego winniśmy wszyscy dążyć, nie będzie się już odwoływał do dualistycznego podziału na to, co świeckie i duchowe, jako że pełny człowiek żyje między tymi dwiema sferami.

W analogiczną stronę podąża też J. T. Ozoliņš, dowodząc, że w społeczeństwie konsumpcyjnym ludzie otaczają się przedmiotami nie dlatego, że ich potrzebują, ale dlatego, że nie są w stanie zapanować nad rozkręconą przez neoliberalizm obsesją posiadania. Dlatego też, zdaniem autora, „radikalną alternatywą dla społeczeństwa konsumpcyjnego” jest chrześcijaństwo. I znów powraca ta sama wątpliwość: czy religijny rezerwuar aksjologiczny *Starego i Nowego Testamentu*, filozofii Akwinaty i Lutra, *Rerum Novarum* Leona XIII, nauk Jana Pawła II i wreszcie *Caritas in Veritate* Benedykta XVI, uratuje świat przed katastrofą? Czy wystarczy się na te wartości tylko powołać? Cytowany już wcześniej E. Bader mówi, że istotą chrześcijaństwa nie są dogmaty, ale „wyzwalanie umysłu”, idąc zaś za Fichtem i Heglem, dodaje, że chrześcijaństwo jest wciąż przed nami, a nie za nami [s. 473-474]. Czy chrześcijanie są na to przygotowani?

Żeby na to odpowiedzieć, potrzebne byłoby jakiś wspólne „podglebie”. Problem jednak w tym, że „podglebia” dla takiej rozmowy (znów odwołam się do formuły M. Zięby) nie wypracowaliśmy. *Rozwijamy się do przodu, a rozumiemy do tyłu*, dlatego też podglebie to musi być, moim zdaniem, „przedpojęciowe”¹³. Dramat polega też na tym, że świat prostych podziałów, w którym *obcy*, *inni*, *wróg*, *niewierzący*, był od nas wyraźnie oddzielny, dzisiaj coraz bardziej się zamazuje i zanika. Narzekamy na świat, który właśnie minął i słusznie, ale o ileż był bardziej przejrzysty, niż ten, w którym obecnie żyjemy. Wtedy wiadomo było przynajmniej, gdzie jestem ja, a gdzie jest mój „inny” i kim jest ten „obcy”, ten mój „wróg”. Wiadomo było, gdzie jesteśmy „my”, a gdzie „oni”. Miejsce Boga też było bardziej określone. Wtedy nietrudno było przeciągnąć linię demarkacyjną i powiedzieć, tu się kończy świat dobry, a zaczyna zły. Tu jest baza, a tam – nadbudowa, tu jest *sacrum*, a tam – *profanum*. A dzisiaj? Dziś sprawy nie są już tak wyraźne i proste; dziś wróg nie jest już *out there*, by skorzystać z formuły Rorty’ego, ale w nas. Granice, które jeszcze do niedawna były „tam na zewnątrz”, teraz przesunęły się bardziej do środka. Oto dlaczego świat stał się tak nieprzejrzysty i skomplikowany. Problem polega być może na tym, że wciąż nie mamy jeszcze pełnej świadomości, że znajdujemy się na innym etapie historii świata, niż się nam wydaje, co wyjaśnia Hegłowska metafora sowy Minierwy, a doskonale pokazuje tekst M. Jiménez-Redondo.

Jeśli tej prepojęciowej wspólnoty nie odnajdziemy, będziemy wówczas przypominać trzech arabskich dżentelmenów, których M. Zięba spotkał kiedyś na konferencji w Mediolanie i którzy nie byli już w stanie ze sobą rozmawiać. Każdy z nich oceniał

¹³ Omawiam ten problem w: G. Żurkowska, *Nietransparentność świata jako problem metafizyczny*, [w:] A. Motyka (red.), *Nauka a metafizyka*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009, s. 97-118.

bowiem drugiego w świetle swoich światłych zasad, nic jednak z tego nie wynikało. Metafora ta winna być dla nas przestrożą.

Nie idzie o to **że**, religia zawiera potencjał normatywny, ale o to, **j a k** nim rozporządza. Sprawę tę podjął M. Zięba podczas dyskusji „Przeglądu Politycznego” pt.: „Jak jednoczyła się Europa”¹⁴, pytając: „czy religia nie jest ekskluzywna, czy sprzyja budowaniu wspólnej tożsamości”, czy religia „pomaga zmniejszyć pole konfliktu, minimalizować podziały”, czy wręcz przeciwnie, „tworzy je oraz wzmacnia”¹⁵. Przestrzeń, w którym pada słowo „czy” niczego z góry nie rozstrzygając, otwiera rozumny *dia-logos*. Taki *dia-logos*, jeśli się głębiej zastanowić, buduje także omawiane studium.

Pytania M. Zięby są ważne, ale jednocześnie bardzo, bardzo trudne. Trudne są dlatego, że nie da się raz na zawsze udzielić na nie odpowiedzi. Trzeba je wciąż zadawać i wciąż się z nich usprawiedliwiać. Ale pokusa udzielenia ostatecznej i jedynie prawdziwej odpowiedzi istnieje i bywa groźna. W taki sposób powstają ideologie. Sedno ideologii (nie tylko zresztą religijnych, ale także politycznych, epistemologicznych i aksjologicznych) leży w naszej (naturalnej?) skłonności do udzielania skończonych odpowiedzi. Z ideologią mamy do czynienia zawsze wtedy, gdy ludzka duchowość wpisuje się bez zastrzeżeń w jakieś ustabilizowane ramy, gdy szuka bezpieczeństwa w świeckiej lub duchowej ortodoksji. Dlatego też, choć nie sposób nie zgodzić się, że chrześcijaństwo wywarło wpływ na rozwój demokracji zachodniej, trudno równocześnie uznać, że zadecydowała o tym sama jego natura; żadnego zjawiska nie da się wyjaśnić za pomocą jednego czynnika (pisze o tym także sam M. Zięba). Religia nie rozporządza gotowym scenariuszem, który wystarczy tylko przyłożyć do świata, żeby wszystko od razu zadziało. Niestety tak często jest traktowana i to jest bardzo smutne.

Publiczny wymiar religii w kontekście demokracji zachodniej M. Zięba rozpatruje w tekście pt. *Seven Theses on Religion, Democracy and Open Society* („Siedem tez o religii. Demokracja i społeczeństwo otwarte”), gdzie dowodzi, że aby demokratyczny proces polityczny mógł się sprawnie rozwijać, trzeba wypracować „minimum demokratyczne”, które kierowałyby się siedmioma zasadami. Warto je w całości przytoczyć:

1. Przekonanie o podstawowej równości między członkami wspólnoty politycznej.
2. Optymizm poznawczy, i co za tym idzie –
3. Optymizm etyczny, wyrażający się w wierze, że przynajmniej większość jest w stanie uzyskać konsens na temat podstawowych spraw moralnych.
4. Możliwość budowania dobra wspólnego poprzez twórczy kompromis.
5. Wspaniałomyślność wobec tych, którzy przegrali.
6. System prawny oparty na pojęciu ‘wolności negatywnej’.
7. Zasada podziału władz oraz ich wzajemnej kontroli.

Na marginesie: choć „minimum” to wydaje się oczywiste, w praktyce może się okazać trudne, a może nawet niemożliwe do wypracowania, właśnie dlatego, że nie potrafimy ze sobą rozmawiać. Umiemy tylko bronić swego.

Przede wszystkim M. Zięba dowodzi w tym i w innych tekstach, że demokracja zachodnia jest „dzieckiem kultury chrześcijańskiej” [s. 26], co nie znaczy, jak autor dodaje, że została stworzona przez określony Kościół. *Novum*, jakie wnosi do demokracji zachodniej chrześcijaństwo, polega przede wszystkim na przełamaniu

¹⁴ *Jak jednoczyła się Europa* (dyskusja z udziałem: A. Smolara, K. Pomiana, M. Zięby OP), „Przegląd Polityczny”, nr 111, 2012, s. 11-22.

¹⁵ *Ibidem*, s. 16.

antycznego podporządkowana jednostki *polis* i wprowadzeniu idei równości każdej jednostki wobec Boga. Zwykle się twierdzi: „równość wszystkich wobec Boga”, ale M. Zięba w wielu swoich tekstach konsekwentnie podkreśla wagę i wartość wysiłku niepowtarzalnej osoby ludzkiej. Jest to interesująca i zarazem zobowiązująca teza.

Istotą „minimum demokratycznego” jest teologiczna koncepcja osoby „rozumianej jako *proson* lub *persona*, czyli osoba”. Widać więc, że autor poszukuje podłoża demokracji w sferze najbardziej subiektywnej i z niej dopiero wyprowadza rozmaite relacje i odniesienia publiczne. Kamieniem węgielnym zachodniej demokracji jest zatem, w tym ujęciu, niepowtarzalna o s o b a . W tym kryje się, zdaniem autora, podstawowa różnica między chrześcijaństwem a antykiem. Trudno się z tym nie zgodzić, zważywszy, że człowiek antyczny podporządkowany był mechanizmom i potrzebom *polis*. Z drugiej jednak strony, nie sposób nie zauważyć, że antyk wypracował też wartość, która nie była aż tak odległa od rodzącego się chrześcijaństwa. Foucault dowodzi np. że dla antyku podmiotem moralnym nie jest *ja* gotowe, ale aktywna „droga siebie do Siebie”. Warunkiem sprawnie funkcjonującego *polis* była trudna sztuka „tworzenia siebie”, „praktykowania siebie”. Tu moralność była wtórnym efektem praktyki i wychowania jednostki. Antyk przywiązywał do tego bardzo dużą wagę w przekonaniu, że odpowiedzialności (umiejętności moralnych) trzeba się nieustannie uczyć, ćwiczyć gotowość moralną, bo tylko a k t y w n e j a m o r a l n e może być odpowiedzialne. Wprawdzie antyk wpisywał człowieka w wieczne cykle przemian, jednakże w sferze istnienia indywidualnego szedł trochę inną drogą. Podążając tym tropem, można byłoby powiedzieć, że otwierając drogę poszukiwania „siebie w Sobie”, „drogę siebie do Siebie”, antyk przygotowuje chrześcijańską ideę osoby, stawiając człowieka wobec „uniwersum wezwania”, które choć *a priori* jest wszystkim bez wyjątku dane, nie przez wszystkich będzie jednak odczytane¹⁶. Jeśli dobrze rozumiem zawartą tu myśl, to owo wyzwanie zostanie odczytane wyłącznie przez tych, którzy nie podpierając się literą prawa, podejmą trud poszukiwania prawdy na własny rachunek, w imię moralnej odpowiedzialności. Jest to niezwykle interesująca teza, którą *nota bene*, podejmuje A. Badiou w pracy *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*¹⁷. Nie mogę jej niestety tu dalej rozwijać. Dla antyku i chrześcijaństwa „praktykowanie siebie, tworzenie siebie w Sobie”, jest warunkiem „*ja* odpowiedzialnego”. W obydwu przypadkach nie idzie o gotową *jaźń*, gotowy podmiot, ale aktywną, odpowiedzialną osobę. W jednym i drugim przypadku moralność jest traktowana jako funkcja osobistej odpowiedzialności. W chrześcijaństwie reprezentuje ją o s o b a . Mówiąc na marginesie, nie należy wykluczać, że gdyby religia i państwo polityczne kładły większy nacisk na praktykowanie osoby (a więc „siebie w Sobie”) niż na formalno-instytucjonalne struktury i procedury, może świat stałby dzisiaj w innym miejscu aniżeli stoi. Może kryzys współczesnego świata i kryzys wiary polega właśnie na atrofii ludzkiej osoby i może to wyjaśnia potrzebę powtórnego odkrycia ludzkiej *jaźni*, ale *jaźni* wątpliwej i poszukującej, a nie pewnej siebie. Odkryliśmy wprawdzie podmiot, odkryliśmy *homo sociale*, zgubiliśmy jednak człowieka, który częściej wątpi niż jest przekonany. Oto na czym polega problem.

¹⁶ M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*. Wykłady z Collège de France z 1981/1982, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 129.

¹⁷ A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. L. Kutyla, P. Mościcki, Krytyka Polityczna, Kraków 2007.

Ideę o s o b y M. Zięba wzbogaca o inne, współtowarzyszące jej kategorie, takie np. jak, idea bliźniego, pojęcie sumienia i wreszcie idea grzechu pierwotnego. Punktem wyjścia jest oczywiście chrześcijańska koncepcja o s o b y i jej permanentne otwarcie na bliźniego, które, jak dalej autor dowodzi, wraz z upływem czasu, będzie coraz bardziej „zasypywało przepaść między rządzącymi i rządzonymi, wolnymi i niewolnymi, mężczyznami i kobietami, swoimi oraz obcymi, a nawet wrogami”, co znajdzie w końcu wyraz w formule św. Tomasza *homo est naturaliter liber*. Maciej Zięba twierdzi, że formuła ta w niezwykle lapidarny sposób wyjaśnia chrześcijański rodowód współczesnej demokracji¹⁸. Z idei tej M. Zięba wyprowadza następnie koncepcję równości wszystkich jednostek ludzkich wobec Boga bez względu na płeć, zawód i pochodzenie, a następnie optymizm intelektualno-moralny sumujący się w przekonaniu, że większość wspólnoty społecznej ufundowanej w taki sposób będzie zainteresowana porozumieniem w tak zasadniczych sprawach, jak kwestie poznawcze i moralne, co w dalszej konsekwencji będzie sprzyjało możliwości budowania niezbywalnego dla demokracji dobra wspólnego, i ostatecznie wygeneruje przyjazny stosunek do każdej mniejszości. Niewątpliwie idee te (idea równości wszystkich wobec Boga, ale także „znaczenie jednostki i jej wyższość wobec zbiorowości, uznanie państwa za dobro wspólne i wyższe niż dobro klanu czy plemienia, państwo prawa, którym rządzi prawo, a nie kaprys władcy”¹⁹), miały wpływ na kształtowanie się nowożytnych koncepcji demokracji. Z drugiej strony, ideologizacja wiary generowała rozmaite formy opozycji w chrześcijańskiej Europie, przyspieszając tym samym świeckie procesy demokratyzacji. Wielką rolę odegrało tu Oświecenie. Może więc źródeł demokracji należy szukać nie w jednym czynniku, w samym chrześcijaństwie, ale w konflikcie *sacrum* i *profanum*.

Interesująca jest też teza, że normatywnym rdzeniem demokracji nie jest prawo (ani prawo naturalne, ani stanowione), ale sumienie. Teoretyk ten kładzie nacisk nie na instytucjonalną stronę wiary, ale na osobistą odpowiedzialność. Jakość prawa i siła budowanych na nim instytucji zależy od jakości sumienia. Oparciem dla podmiotu moralnego jest sumienie, a nie instytucja i jej procedury. Cały ciężar i jakość społeczeństwa politycznego spoczywa na osobie, a nie na państwie, prawie, czy nawet (ale to już idzie na karb mojego sumienia) Kościele. Także Kościół jako instytucja zależy od jakości osoby i ludzkiego sumienia. Wydaje się, że M. Zięba stawia sumienie ponad prawem, co zbliża autora tego tekstu, z jednej strony do św. Pawła, a z drugiej do stanowiska A. Badiou. Mówiąc inaczej, siłą fundującą publiczną domenę demokracji jest moralna odpowiedzialność każdego indywidualnego człowieka, którą w chrześcijaństwie reprezentuje właśnie o s o b a .

Nie mniej interesująca jest też próba wyprowadzenia podziału władz z pojęcia grzechu pierwotnego. Okazuje się, że podział władzy jest wyrazem „realizacji teologicznego przekonania, że natura ludzka jest ułomna”. Mówiąc inaczej, demokratyczny podział władz oraz jej wzajemnej kontroli, wynika z ułomności ludzkiej natury. Za ideą podziału władzy kryje się więc grzech pierwotny, a nie poczucie sprawiedliwości. Sprawa ta wymaga kilku słów komentarza.

¹⁸ M. Zięba, *Nieznane, niepewne, niebezpieczne? Szkic o Europie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2011. M. Zięba dowodzi tu, że teologiczna idea osoby („teologiczny personalizm”) poprzedza „personalizm humanistyczny” (*ibidem*, s. 72).

¹⁹ A. Szahaj, *op. cit.*, s. 91.

Otóż, moim zdaniem, z ułomności natury ludzkiej wynika znacznie więcej. Może z niej wynikać np. nie tylko brak zaufania do władzy politycznej (stąd tak popularne w Polsce hasło: „trzeba patrzeć władzy na ręce”), ale także szerząca się nieufność do drugiego człowieka. Jak wynika z badań socjologicznych J. Czapińskiego, społeczeństwo polskie charakteryzuje się najmniejszym stopniem zaufania w świecie. Jest to niezwykle smutna i obfitująca w rozliczne konsekwencje konstatacja, bo dotyczy kraju, w którym większość ludzi wierzy (bądź jest przekonana, że wierzy) w Boga. Powstaje więc pytanie, dlaczego w katolickiej Polsce, bakcyl nieufności zbiera tak obfite żniwa? Czy nie dlatego, że nikt człowiekowi nie wierzy: ani Kościół, ani Państwo, ani Bliźni?

Podejmując analogiczną kwestię Xiao Li, w cytowanym już tekście, powiada, że skoro demokracja zachodnia wyrosła z „kultury grzechu”, to na tym gruncie nie da się niczego pozytywnego zbudować. Jej efektem musi być „demokracja negatywna”. Dlatego też, jak dowodzi dalej, owo powszechne uczestnictwo ludzi w sferach publicznych, którym Zachód tak bardzo się szczyci, jest potrzebne właśnie dlatego, że wszyscy muszą się nawzajem kontrolować [s. 420-422]. Zaskakująca konkluzja, ale niepozbawiona racji. Żeby właściwie ocenić własne punkty widzenia, trzeba czasem popatrzeć na nie z zupełnie innej perspektywy. Wartość tego studium polega właśnie na tym, że daje taką okazję.

Nie ulega wątpliwości, że nieufność wobec człowieka przenika wszystkie sfery życia publicznego w Polsce, wdziera się też na uniwersytety. Czy nie dlatego, że człowiek nie ufa (nie może ufać!) przede wszystkim sobie, a nie ufając sobie, nie może też zaufać bliźniemu? Dlatego taki tryumf odnoszą dzisiaj procedury. Gdzie jest tu miejsce na optymizm moralny? Musimy przecież ustawicznie brać pod uwagę nie tylko to, że władza jest występna, ale także, że występny jest każdy człowiek; to przede wszystkim jemu nie ufamy. Jeśli wszyscy nosimy na sobie znamię grzechu, to jak możemy mieć do siebie zaufanie, a przecież powinniśmy je mieć, jeśli chcemy budować normalne relacje społeczno-polityczne. Xiao Li dostrzegł więc coś, czego my, ludzie Zachodu, z braku dystansu do siebie po prostu nie widzimy. A im bardziej sobie nie ufamy, tym bardziej sięgamy po niezliczone ustawy i procedury. Tym zapewne należy tłumaczyć nieustającą chęć polskich polityków do kodyfikowania bez wyjątku wszystkiego. Bakcyl ten dotyka też współczesny Kościół. Ten obyczaj przenosi się także na edukację uniwersytecką. Właśnie ta niepoohamowana regulacja prawem (demokracja proceduralna) oznacza elementarny brak zaufania do bliźniego. Piętnem grzechu są naznaczeni nie tylko politycy. Gdyby tak było, świat byłby mimo wszystko piękny. Takie przekonanie żywił jeszcze John Locke i wielu innych filozofów Oświecenia, wierzących, że podatna na korupcję władza może się wzajemnie kontrolować, zaś społeczeństwo jako całość i tak kieruje się zdrowym rozsądkiem (wspieranym przez prawo natury). Dziś sprawy nie są już takie proste. Już Kant nie był w tej sprawie optymistą. Sposobem na ludzką chwiejność miało być państwo prawa i jego procedury. Problem w tym, że w dionizyjskim szale normowania zagubiliśmy to, co najważniejsze: prawo indywidualnego człowieka do wątpienia i stanowienia własnego prawa tam, gdzie nie jest ono sprzeczne z rozumem. Problem w tym, że z wątpienia nikt nie może czynić fundamentu własnej pewności.

Sprawą wymagającą komentarza jest także kwestia stosunku Oświecenia do religii. Choć rozumiem naturę argumentów M. Zięby i doskonale wiem, że Oświecenie było, jest i będzie rozmaicie interpretowane, mam jednak wątpliwość, czy epoka ta

miała tak jednoznacznie negatywny stosunek do religii, czy rozum oświeceniowy był takim wrogiem religii. Gdyby współcześni filozofie tak często debatowali, w sprawie religii jak w Oświeceniu, może świat wyglądałby dzisiaj inaczej. W większości filozofowie Oświecenia byli deistami (w dodatku w różnych okresach swojego życia). C. L. Becker, w klasycznej już dzisiaj pracy *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, zajmuje odmienne stanowisko²⁰, co potwierdza w „Przedmowie” K. Wright, mówiąc, że Becker traktuje Oświecenie jako „religijne”²¹. Nie tylko zresztą on. Oczywiście owa „religijność” nie miała już wiele wspólnego z ortodoksją wieków średnich. Niemniej trudno się nie zgodzić, że „ukryte przed założenia myśli XVIII wieku były w istocie [...] takie same jak w XIII stuleciu” i dalej „*philosophes* po to zburzyli Państwo Boże św. Augustyna, by własnoręcznie je odbudować, wszelako przy użyciu bardziej nowoczesnego budulca” [s. 43-44]. (Kto wie czy nie czeka nas dzisiaj podobna droga). Towarzyszył im wówczas ten sam „chrześcijański ideał służby, humanitarny odruch, nakazujący zaprowadzenie ładu we wszechświecie” [s. 52]. Koncepcje te nie były więc aż tak odległe od chrześcijaństwa. Nie były też tak jednoznacznie „racjonalistyczne”, skoro, jak pisze np. W. Welsch, krytykowały „jednostronności i dogmatyzm rozumu”²². W. Marciszewski idzie jeszcze dalej, mówiąc, że nawet liberalizm jest wyrazem wiary: „Liberalizm jest swoistym manifestem wiary w opatrność, czy to rozumianą dosłownie w duchu religijnym, jak w pojęciu niewidzialnej ręki Adama Smitha, czy w duchu ewolucjonistycznym Friedricha Hayeka, z jego ideą samorodnego porządku”²³.

Wilhelm Schmidt-Biggemann w cytowanym tekście stawia jednak na wiarę. Autor zarysowuje szkic teologii politycznej, dowodząc, że to dzięki religii polityka zmieniła swoje tradycyjne oblicze i z dawnej polityki siły coraz bardziej przekształca się w przedsięwzięcie zmierzające do „poprawy świata”. (Autor zajmuje więc nieco inne stanowisko niż np. C. Schmitt). Dzięki religii i otwarciu się na rzeczywistość *sacrum* polityka staje się formą „historii zbawienia”, szczególnie ważną dla świata zachodniego. Warto jednak podkreślić, że proces ten zaczyna się właśnie w Oświeceniu – tak rozumiało historię wielu filozofów Oświecenia. Autor dowodzi dalej, że to religia zmieniła tradycyjną politykę w „nową polityczną teologię” [s. 24]. Mamy tu więc do czynienia ze swoistą sekularyzacją zbawienia, ze swoistym powrotem religii do sfery publicznej, w rezultacie czego polityka przestaje już być walką o władzę (Nietzscheańską „wołą mocy”), stając się walką o „dobro świata, dobro jako takie”, w którym to, czym owo dobro jest, może określić tylko religia. Tak więc zdaniem autora, to właśnie religia przekształciła doraźne oblicze polityki, w „globalną odpowiedzialność”, nastawioną już nie na jednorazowe pożytki, lecz na bardziej trwałe i uniwersalne wartości. W terminologii religijnej, pojęcie świeckiego doskonalenia odpowiada właśnie zbawieniu. To dzięki religii polityka staje się częścią historii zbawienia (*Heilsgeschichte*). I znów warto przypomnieć, że takie ambicje towarzyszyły

²⁰ C. L., Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. J. Ruskowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2009.

²¹ *Ibidem*, s. 13.

²² W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki i A. Zeidler-Janiszewska, Wydawnictwo Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1998, s. 73.

²³ M. Marciszewski, *Cywilizacja liberalna a świat zachodni. Analiza krytyczna pojęć*, „Przegląd Filozoficzny” 2001, nr 3 (39), s. 31-45.

właśnie wielu filozofom Oświecenia. Przedmiotem ataków filozofów Oświecenia był klerykalizm, a nie religia.

Na sekularyzm Oświecenia można patrzeć rozmaicie. Jakub Litwin idzie w innym kierunku niż klasyczne już dzisiaj interpretacje. Podąża „drogą w głąb”, a nie „wszerz”²⁴; a nie są to identyczne perspektywy. Skupia się więc nie na różnicach pomiędzy stanowiskami, ale na dialektycznych (w platońskim rozumieniu tego słowa) zawilosciach myślenia. Patrząc „z ukosa” (tzn. w stylu Montaigne’a), na Diderota, Woltera, a nawet Holbacha, Litwin widzi w ich rozważaniach nie tyle atak na Boga, ile wewnętrzne rozterki ludzkiego myślenia. *Esprit de finesse* nie feruje wyroków, nie udziela ostatecznych odpowiedzi, tropi jedynie subtelności ludzkich wahań w sprawie świata, religii i Boga. Wiara ma nade wszystko naturę pytającą i to ją właśnie zbliża do filozofii. Wiara, która wie – staje się dogmatem. Wahania te najbardziej może zdumiewają w przypadku tak zatwardziałego ateisty i materialisty, jakim był Holbach. Litwin odsłania też „drogę w głąb” ks. Lamennais’go, zarówno w *Polemikach osiemnastowiecznych*, jak i w *Esejach o dialogach wewnętrznych*²⁵, pokazując, że choć Lamennais głęboko wierzył, nie mógł się odnaleźć się w obowiązującym wówczas Kościele. Pokazuje też komplikacje postawy Lingueta i jego nieprosty stosunek do wiary. W tamtym okresie atak na Kościół nie oznaczał ateizmu w naszym rozumieniu. Czymże jest jednak ateizm w naszym rozumieniu? Czy pojęcie to cokolwiek dziś jeszcze znaczy? Może znaczy dla tych, którzy odbierają człowiekowi prawo do wątpienia. Z analiz Litwina wynika, że sprawa religii i Boga była dla Oświecenia trudnym wyzwaniem, na które nie znajdowali prostej odpowiedzi. Nie znalazł jej też Litwin, który odrzuciwszy Boga „na miarę”, opowiedział się, w późnym okresie, za absolutem nieokreślonym, bardziej przypominającym pustkę niżli ludzkie wyobrażenia²⁶. Czy taka postawa jest wyrazem wiary, czy nie? Żeby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba mieć świadomość, że znajdujemy się już na innym etapie historii świata, niż rzeczywiście myślimy.

Komentarza wymaga też sprawa oświeceniowego kultu postępu, zwanego w innej pracy M. Zięby *religio progressionis*²⁷. Choć rozumiem naturę argumentów M. Zięby, trudno mi się jednak zgodzić, że Oświecenie tak bezkrytycznie odnosiło się do postępu. Mamy przecież apologetów i krytyków postępu. Kult postępu odnosi się tylko do grupy filozofów takich np. jak Condorcet czy Turgot. W innym przypadku postęp ów był bądź ograniczony, jak np. u Rousseau, bądź warunkowy, jak u Kanta, bądź wręcz niemożliwy, jak u Lingueta. Nie wszyscy też bezkrytycznie wierzyli w ludzki rozum. Niewielu też uważało, że działa on automatycznie i że można bezwarunkowo powierzyć mu ludzką historię.

Zdaniem M. Zięby, efektem wiary w nieograniczony postęp ludzkiego rozumu (oświeceniowy kult postępu) doprowadził do dwóch totalitaryzmów Marksa i Hitlera, czego konsekwencją był antytotalitarny projekt „społeczeństwa otwartego” Karla Poppera. I, mimo iż w zamyśle propozycja Poppera miała stanowić racjonalną przeciwwagę dla tamtych projektów, faktycznie wygenerowała swoje przeciwieństwo w postaci „softideologicznego postmodernizmu”, z jego programową tezą, że

²⁴ J. Litwin, *Polemiki osiemnastowieczne*, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 13.

²⁵ J. Litwin, *Eseje o dialogach wewnętrznych*, PWN, Warszawa 1967.

²⁶ J. Litwin, *Rozmyślania humanistyczne*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa 1982, s. 63.

²⁷ *Jak jednoczyła się Europa*, s. 15. Por. także M. Zięba, *Nieznane, niepewne, niebezpieczne?*...

„nie istnieje prawda transcendentna”²⁸. Tak więc ostateczną reakcją na ideologiczne zawłaszczanie prawdy był postmodernistyczny relatywizm, z jego niewybrednym sekularyzmem, radykalnie kwestionującym prawdę, która nie tyle jest odkrywana, ile każdorazowo tworzona. Problem w tym, że, zdaniem autora, każda ideologia, łącznie z ideologią „społeczeństwa otwartego”, jest wymierzona w wolność i tolerancję. Nie jestem pewna, czy projekt Poppera był rzeczywiście ideologią, nie wiem też, czy najważniejszą sprawą dla człowieka jest dzisiaj wolność, wiem natomiast, że naszym wspólnym zagrożeniem jest dogmatyzm; zagraża on wszystkim stronom i wciąż nas zniewala.

Pracę wydaną przez prof. Tadeusza Buksińskiego pt. *Religions in the Public Spheres* należy traktować jako ważne wydarzenie intelektualne.

²⁸ *Jak jednoczyła się Europa*, s. 15.