

G R A N I C E S A C R U M

Granice sacrum

Wymiary religijności w myśli współczesnej

pod redakcją
Tomasza Sieczkowskiego
i Pawła Grabarczyka



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Granice sacrum

Wymiary religijności w myśli współczesnej



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

G R A N I C E S A C R U M

Granice sacrum

Wymiary religijności w myśli współczesnej

pod redakcją
Tomasza Sieczkowskiego
i Pawła Grabarczyka



**WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO**

Łódź 2017

Paweł Grabarczyk, Tomasz Sieczkowski – Uniwersytet Łódzki, Instytut Filozofii
Katedra Filozofii Współczesnej, 90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RECENZENT

Leszek Kleszcz

REDAKTOR INICJUJĄCY

Damian Rusek

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

Katarzyna Gorzkowska

SKŁAD I ŁAMANIE

Munda – Maciej Torz

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/I_g0rZh

© Copyright by Authors, Łódź 2017

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2017

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.07685.16.0.K

Ark. wyd. 12,0; ark. druk. 11,875

ISBN 978-83-8088-390-1
e-ISBN 978-83-8088-391-8

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: księgarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63

SPIS TREŚCI

Nieoczywiste powroty religijności (PAWEŁ GRABARCZYK, TOMASZ SIECZKOWSKI)	7
WITOLD P. GLINKOWSKI, „Myślenie religijne” – oksymoron pozorny czy rzeczywisty? Wokół filozoficznego projektu J. Tischnera.	17
MAŁGORZATA KWIETNIEWSKA, Filozof wobec religii.	37
MARCIN M. BOGUSŁAWSKI, Do tańca i do różańca? O tym, dlaczego Habermasowska wizja komunikacji perspektyw religijnych i świeckich nie działa w Polsce.	49
TOMASZ SIECZKOWSKI, Rawls, Rorty, etnocentryzm i miejsce religii.	67
MARCIN LESZCZYŃSKI, „Demokracja, ten ersatz religii” – Berman i Legendre o pojęciu sekularyzacji	89
JERZY BYTNIEWSKI, O przekraczaniu granic racjonalizmu w post-postmodernizmie	99
KONRAD SZOCIK, Religia i religijność w świetle kognitywnych nauk o religii	117
DAWID MISZTAŁ, Religijne aspekty transhumanizmu	135
GARY WOLF, Kościół niewiernych	157
DAMIAN RUSEK, Victora Stengera naukowa hipoteza Boga	177

NIEOCZYWISTE POWROTY RELIGIJNOŚCI

Kiedy w latach 50. i 60. XX wieku tryumfy święciła teoria sekularyzacji, wydawało się, że zarówno na płaszczyźnie zewnętrznej (społecznej i publicznej obecności religii), jak i wewnętrznej (przywiązania jednostek do wartości i dogmatów religijnych) los religii albo już się dokonał, albo właśnie się dokonuje na oczach przenikliwych socjologów. Niemal powszechne przekonanie, że modernizacja społeczeństw przynosi nieuchronny upadek religii argumentowano wszakże na różne sposoby. Peter Berger (Berger, 1967) uzasadniał modernizację (i towarzyszącą jej sekularyzację) racjonalizacją społeczną, ale inni wiązali ją choćby z postępującym zróżnicowaniem społeczeństw, konsekwencją rozwoju ekonomicznego czy kulturowym faktem rosnącej pluralizacji i indywidualizacji (Pollack, 2015, s. 62). Powiązanie modernizacji z sekularyzacją wydawało się nierozzerwalne o tyle, o ile proces modernizacyjny traktowano w kategoriach heglowskich, jako stały postęp samoświadomości i organizacji społeczeństw. Zadawanie pytań o przyszłość religii wydawało się wtedy nie na miejscu. Z punktu widzenia diagnozujących procesy modernizacyjne socjologów odpowiedź była prosta: modernizacja doprowadzi do wygaszania religii, do coraz bardziej skutecznego usuwania ich z przestrzeni publicznej, a nawet do zerwania więzów spajających intymne, religijne światopoglądy jednostek. Jak napisze po latach Peter Berger, wszyscy zajmujący się ówczesnie socjologią religii, w tym on sam, myśleli tak samo (Berger, 2014).

Jak przyznaje Berger, wszyscy oni padli ofiarą iluzji wieży z kości słoniowej. Empiryczne dane socjologiczne nie dawały się uzgodnić z nazbyt pochopnie przyjętą tezą sekularyzacyjną, z dwoma istotnymi wyjątkami: geograficznym i klasowym. Sekularyzacji uległ bowiem przede wszystkim – czy może raczej jedynie – świat Zachodu i jego elity intelektualne, z akademikami na czele. Akademicka wieża z kości słoniowej, zasadniczo w zgodzie z Bergerowsko-Luckmannowską tezą o społecznym konstruowaniu rzeczywistości (Berger, Luckmann, 1966), wypaczyła percepcję

rzeczywistości i wyjątkową sytuację, w jakiej znalazła się większość zachodnich społeczeństw i ich elit, co potraktowano jako miarodajną reprezentację procesów globalnych.

Sam Berger zrozumiał ten błąd. Jak pisał ostatnio, podsumowując kontrowersje związane z teorią sekularyzacji, „nowoczesność nie musi z konieczności wytwarzać sekularyzacji. Z konieczności wytwarza za to pluralizm, przez który rozumiem współistnienie w tym samym społeczeństwie różnych światopoglądów i systemów wartości” (Berger, 2014). Ponieważ jednak globalny wzrost zachowań religijnych nie przekładał się na wzrost religijności w społeczeństwach zachodnich, problematyka religijna podejmowana była głównie w intelektualnych, akademickich gettach, nie ciesząc się specjalnymi względami opinii publicznej, pogodzonej z realizacją oświeceniowego paradygmatu świeckiego, liberalnego państwa.

Ataki z 11 września 2001 roku zmieniły wszystko. Religia, którą rychło uznano za przyczynę bestialskich zachowań terrorystów, najpierw w Nowym Jorku, a później w Londynie i Madrycie, ponownie znalazła się w centrum zainteresowania opinii publicznej. Islam zaczęto postrzegać w kategoriach archaicznej, plemiennej i śmiertelnie niebezpiecznej religii, a jego wyznawców uznano za kulturowo zacofanych. Fala antyreligijnych sentymentów nie ominęła chrześcijaństwa – nagłaśniane w mediach i nieodwracalnie niszczące reputację Kościoła katolickiego skandale pedofilskie, zwłaszcza w Irlandii i w Stanach Zjednoczonych, trwale podkopały zaufanie do instytucji religijnych i osłabiły ich wpływ na rzeczywistość społeczną państw zachodnich. W Irlandii zaowocowało to taktownym milczeniem Kościoła katolickiego podczas kampanii referendalnej w sprawie małżeństw jedнопłciowych; milczeniem, które jeszcze dekadę wcześniej trudno było sobie wyobrazić. Postawę dużej części elit (także akademickich) i opinii publicznej wobec religii najlepiej oddaje tytuł filmu dokumentalnego Richarda Dawkinsa poświęconego religii: *The Root of All Evil*.

Dzisiejszy, tyleż niespodziewany, co niekwestionowany renesans religijności jest niezmiernie doniosłym faktem socjologicznym. W oczywisty sposób przekłada się on na naukowe zainteresowanie religią jako taką. Zainteresowanie to podsycane jest przez paradoksalną dwoistość owego powrotu religii. Z jednej bowiem strony daje się dostrzec fundamentalizację w obrębie trzech monoteizmów (charedi w judaizmie, wahabici w islamie, ewangelikanie w chrześcijaństwie). Z drugiej strony, zauważalnym skutkiem kulturowej globalizacji jest liberalizacja religii – rozszczelnienie jej instytucjonalnej struktury, podejście konsensualne i kompromisowe, ponowoczesny dystans do dogmatycznych podstaw wiary. To rozszczepienie w obrębie religii – roz-

szczepienie, które sprawia, że coraz trudniej jest nam mówić o jednorodnym fenomenie religii – stanowi ciekawe wyzwanie dla nauki, w tym dla filozofii, dla której nowe próby skonceptualizowania religii i religijności stały się jednym z istotniejszych zadań.

Wspomniany Dawkins stał się koryfeuszem nieformalnego antyreligijnego ruchu intelektualnego, który Gary Wolf (przekład jego historycznego już tekstu pt. *The Church of Non-Believers* [Kościół niewiernych] publikujemy w tym tomie) ochrzcił mianem „nowego ateizmu” – radykalnej wersji ateizmu oświeceniowego, która wroga zachodniego porządku liberalnego upatruje nie tylko w fundamentalizmie religijnym, lecz także w dużo bardziej umiarkowanych postaciach zaangażowania religijnego, które, zdaniem autorów kojarzonych z tym ruchem, stanowią kontekst umożliwiający powstawanie i rozprzestrzenianie się fundamentalizmu. Pierwszą publikacją nowoateistyczną był *The End of Faith* Sama Harrisa (2005), książka, do której pisania autor usiadł niemal zaraz po atakach z 11 września. Aczkolwiek książka Harrisa zawiera wątki antychrześcijańskie, zwłaszcza powtarzaną za Danielem Goldhagenem tezę o współodpowiedzialności chrześcijaństwa za Holocaust, ma ona wymowę głównie antyislamską¹. Wymowa pozostałych książek zaliczanych do kanonu neoateistycznego jest już jednak nieco inna, bardziej demokratycznie dystrybuując niechęć wobec religii, ale również otwierając inny front walki z myśleniem religijnym oraz akcentując inne niż terroryzm i przemoc zagrożenia, jakie nieść ma religia. W książkach Richarda Dawkinsa (2006), Daniela Dennetta (2007) i Victora Stengera (2007) na pierwszy plan wysuwają się: irracjonalność przekonań religijnych, ich niekompatybilność z metodologią naukową i krytyka pretensji światopoglądów religijnych do przedstawiania epistemicznie wiarygodnych opisów świata, a w bardziej publicystycznej książce Christophera Hitchensa (2007) – zagrożenia, jakie religia niesie dla pokoju i ładu demokratycznego. Scjentyzm nowych ateistów, który jest przedmiotem dwóch ostatnich opracowań zamieszczonych w tej książce, stał się dzięki bezprecedensowemu sukcesowi wydawniczemu przede wszystkim książki Dawkinsa jedną z ważniejszych twarzy janusowego stosunku współczesnej kultury do zjawiska religijności. Reprezentowane przez nowych ateistów stanowisko jest radykalne, a być może nawet fundamentalistyczne, w paradoksalny sposób potwierdza wszakże, że religia stała się na powrót ważnym elementem debaty publicznej.

¹ Harris „naprawił” to niedopatrzenie w opublikowanej rok później niewielkiej książce *Letter to a Christian Nation* (Harris, 2006).

O ile jednak można zasadnie argumentować, że strategia nowego ateizmu jest bezpłodna, tzn. absolutna, sekularystyczna eradykacja religii jest niemożliwa, o tyle trzeba pamiętać o pozytywnym przesłaniu towarzyszącym działalności przedstawicieli światopoglądu neoateistycznego. Walka o wcale nie oczywistą, nawet w obrębie tzw. zachodnich demokracji, autonomię badań naukowych i próba skonstruowania oraz uprawomocnienia świeckiej etyki czynią bowiem z nowych ateistów autorów ważnych i wartych uwagi. Jeśli jednak przeniesiemy nasze rozważania na obszar kulturowy czy społeczny, to podejście neoateistyczne, jako zbyt dychotomizujące i antagonizujące, okazuje się przeciwnie skuteczne. W związku z tym należałoby dać głos raczej postsekularystom i bardziej umiarkowanym autorom religijnym, którzy próbują zredefiniować miejsce religii w sferze publicznej z poszanowaniem zachodniego sekularnego kompromisu.

Zainteresowanie religią oraz jej miejscem w przestrzeni publicznej przybierało bowiem na początku XXI wieku także mniej scjentystyczne i bardziej wyrafinowane filozoficzne postaci. Obok ważnych prac z zakresu teologii i filozofii religii, autorstwa takich myślicieli jak John Hick, Alvin Plantinga czy Richard Swinburne, religia i jej współczesne, ponowoczesne upostaciowienia stały się przedmiotem badań filozofów polityki, filozofów społecznych i filozofów kultury. Już pisząc *Teorię sprawiedliwości* (wyd. pol. 2009) John Rawls usiłował znaleźć miejsce dla religii w pluralistycznym społeczeństwie liberalnym, a zagadnienie to rozwinął w opublikowanych później wykładach zatytułowanych *Liberalizm polityczny* (1998). Rawls zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw generowanych przez zamknięte światopoglądy religijne dla tego, co nazwał konsensusem rozległych doktryn, który miał gwarantować prosperowanie państw demokratycznych. Rozwiązanie Rawlsa, będące przedmiotem jednego z zamieszczonych w tej książce opracowań, nosi znamiona myślenia życzeniowego i rozbija się o stary paradoks tolerancji wobec nietolerancyjnych. Zastosowane na płaszczyźnie międzynarodowej (w *Prawie ludów*) naraża się na zarzuty imperializmu kulturowego, niemniej jednak jest ważnym głosem, który przygotował grunt pod dyskusje toczone się w ramach tzw. nurty postsekularnego w filozofii w następstwie zamachów w Nowym Jorku.

Postsekularyści – wymieńmy tu tylko Charlesa Taylora (2007) i Jürgena Habermasa (2003, 2010; Habermas, Ratzinger, 2006) – nie ulegają pokusie łatwej dychotomizacji rzeczywistości na irracjonalną sferę religijną i racjonalną sferę publiczną, będącą odtworzeniem racjonalności panującej w przyrodznawstwie. Nie oznacza to wcale, że są wobec religii bezkrytyczni – trafnie identyfikują zagrożenia, jakie niesie fundamentalizm religijny, ale

swój stosunek do religijności niuansują w zależności rozmaitych czynników społecznych i kulturowych, przy zachowaniu liberalnej w gruncie rzeczy perspektywy różnorodności jako nadrzędnej wartości demokratycznego porządku prawnego i społecznego. Punkty wyjścia są oczywiście dwa: po pierwsze, rozwijana przez Bergera i innych teza o globalnym wzroście religijności i o pluralizacji, która pociąga za sobą zmiany w postrzeganiu i traktowaniu religijności, choćby jej liberalizację i prywatyzację (na Zachodzie); po drugie, troska o bezpieczeństwo zachodniego ładu demokratycznego, który etnicznych i religijnych napięć generowanych przez demograficzne i polityczne zmiany może nie wytrzymać.

Tytuł monumentalnej pracy Taylora, *A Secular Age*, może mylić. Taylorowi nie chodzi bowiem o opis zanikania religii, lecz raczej o wskazanie i analizę skomplikowanej transformacji od „społeczeństwa, w którym niemal niemożliwością jest nie wierzyć w Boga, do społeczeństwa, w którym wiara, nawet dla najbardziej zagorzałego wyznawcy, jest jedną z wielu dostępnych dla ludzi możliwości” (Taylor, 2007, s. 3).

Za manifest postsekularyzmu uznaje się jednak tekst Jürgena Habermasa *Wierzyć i wiedzieć*, wygłoszony 14 października 2001 roku – miesiąc po zamachach w Nowym Jorku – z okazji odbierania Nagrody Pokojowej Księżarki Niemieckich. Habermas szkicuje w nim nowe warunki religijności; religijności w świecie otwartym, demokratycznym, ponowoczesnym, ale wciąż – teraz bodaj bardziej, niż gdy powstawał tekst Habermasa – narażonym na powroty fundamentalizmów religijnych i narodowych. „Świadomość religijna – pisze Habermas – musi, po pierwsze, pogodzić się z dysonansem poznawczym, jaki powstaje w wyniku spotkania z innymi wyznaniem i religiami. Musi, po drugie, podporządkować się autorytetowi nauki, która ma społeczny monopol na świecką wiedzę. Musi, wreszcie, przystać na przesłanki państwa konstytucyjnego zakorzenionego w laickiej moralności” (Habermas, 2003, s. 104).

Wymienione warunki stanowią, z jednej strony, o swego rodzaju abdykacji religii. Nie ma już mowy o sprzęgnięciu poziomu religijnego z poziomem politycznym (nawet jeśli teologowie polityczni uparcie będą poszukiwać religijnych tropów w konceptualnej i pragmatycznej matrycy prawa i instytucji politycznych), nie ma już mowy o religijnej monokulturze, nie ma wreszcie mowy o poważnej konkurencji między światopoglądem naukowym a religijnym. Przestrzeń współczesnej zachodniej religijności z konieczności ograniczają reguły państwa demokratycznego i osiągnięcia nauki. Także pojęcie tradycji zmienia swój charakter – w miejsce wertykalnego przywiązania do odwiecznych wartości pojawia się sieć horyzontalnych odniesień kulturo-

wych i religijnych, a konsekwencją tej pluralizacji staje się indywidualizacja światopoglądów religijnych. Z drugiej strony, abdykacji tej nie towarzyszy banicja. Nie mówi się już o śmierci Boga, a raczej o obecności wielu bogów. Nie mówi się o upadku religii, tylko o zmianie jej funkcjonowania na płaszczyźnie instytucjonalnej. Nie mówi się wreszcie o końcu religijności, tylko o jej bardziej osobistym, patchworkowym charakterze. Jest dokładnie tak, jak twierdził Berger – modernizacja nie przyniosła radykalnej sekularyzacji, lecz pluralizację, a wraz z nią przemieszczenie konceptualnych punktów odniesienia organizujących samą religię i dyskurs o niej.

Ma też jednak postsekularyzm – jako zjawisko z samej swojej natury, nawet ograniczone do przestrzeni teoretycznej refleksji filozoficznej, polimorficzne (Bogalecki, Mitek-Dziemba, 2012) – inne oblicze: genealogicznego badania rezyduów treści i wartości teologicznych ukrytych we współczesnych, rzekomo sekularnych, dyskursach i praktykach społecznych, politycznych i ekonomicznych. Poszukiwania te odsłaniają ukryte pod powierzchnią zsekularyzowanych sensów i wartości trwałe schematy teologiczne: nawet kiedy jesteśmy a- bądź antyreligijni, myślimy religią, ponieważ nasze kategorie myślenia o (przede wszystkim) tym, co polityczne, zostały nabudowane na trwałym fundamencie myślenia religijnego, odniesienia do transcendencji, teologicznej hierarchii itp.

W niniejszym tomie interesują nas wszystkie graniczne obszary filozofii religii, czy może raczej – wszystkie graniczne obszary religii, których konceptualizacją i próbą zrozumienia zajmuje się filozofia. Chcemy zatem postawić pytania o miejsca styku żywiołu religijnego w jego obu postaciach z obszarami deklaratywnie przynajmniej areligijnymi: sferą polityczną, sferą publiczną czy nauką, lecz także z szerzej rozumianymi kulturą i filozofią.

Jak widzieliśmy, przez dłuższy czas wydawało się, że przynajmniej na pewnym etapie rozwoju kultury Zachodu religia została z poszczególnych sektorów życia publicznego całkowicie wyrugowana. W praktyce, nawet jeśli trudno byłoby nam wskazać jednoznacznie moment, w jakim rezultat taki osiągnięto, to z całą pewnością pełna sekularyzacja jawiła się jako wyraźnie zarysowany i być może nawet osiągalny punkt docelowy, do którego kultura Zachodu z dużą prędkością zmierzała. I nie ma na tym etapie znaczenia, czy był to rzeczywiście świadomie obrany kurs, czy też jedynie pewien mit wyznaczający cel dla wielu różnych, nieskoordynowanych ze sobą zjawisk. Tymczasem, jak dobitnie ukazują to zebrane w niniejszym tomie teksty,

wzięcie pod lupę poszczególnych dziedzin kultury ukazuje obraz niejednorodny, pełen zygzaków i powrotów do tego, co było. Utrzymanie wizji postępu (a przynajmniej ruchu w jedną stronę) mogłoby zatem okazać się karkołomne.

W otwierającym ten tom eseju Witold Glinkowski uderza w sedno problemu relacji pomiędzy wiarą a (rozumianą we współczesny sposób) wiedzą i pyta, czy samo wyrażenie „myśl religijna” nie zawiera wewnętrznej sprzeczności? Glinkowski wskazuje tym samym na przyjmowane często w sposób automatyczny i bezrefleksyjny założenie o podziale kompetencji poznawczych. Podziale, który – jak zauważa w jednym z dalszych esejów Jerzy Bytniewski – racjonalność rezerwuje jedynie dla nauki i myśli, religii pozostawiając sferę uczuć i intuicji. Rozgraniczenie to najkrócej można ująć, przeciwstawiając sobie religijny dogmatyzm i naukowy wymóg krytyczności. Glinkowski stara się ów dualizm (i wynikające z niego napięcie) zniwelować, sugerując, że mimo apriorycznego charakteru dogmaty nie pełnią w myśli religijnej roli inferencyjnej, którą zazwyczaj im się przypisuje. Pytanie zadane przez Glinkowskiego może być również uszczegółowione – okazuje się bowiem, że napięcie analogiczne do tego, które autor ten zdiagnozował, daje się pokazać na wielu konkretnych płaszczyznach, co jest przedmiotem analiz w dalszych esejach.

Podział na to, co racjonalne i akceptowane oraz na to, co nieracjonalne i skrywane (albo dozwolone tylko prywatnie) najwyraźniej zarysowuje się w relacji religii do dyskursu publicznego, a w szczególności w języku debaty publicznej. Zwraca na to uwagę Tomasz Sieczkowski, problematyzując stanowiska Rawlsa i Rorty’ego, dla których racjonalność (do której sądy religijne najczęściej nie przystają) stanowiła kryterium rozstrzygające o przynależności sądów do debaty publicznej. O tym, jak wielkie znaczenie może mieć taka klasyfikacja przekonuje nas esej Marcina Bogusławskiego, który pokazuje, w jaki sposób ogólne usytuowanie jakiegoś fragmentu dyskursu (np. przedstawienie go jako krytyki nowoczesności) hamuje dialog pomiędzy uczestnikami debaty publicznej. Choć teza Bogusławskiego dostosowana jest do konkretnej sytuacji geopolitycznej, ma ona również wymiar ogólniejszy, ponieważ przedstawia mechanizmy odpowiedzialne za obecną sytuację. Mimo że powrót religijności najlepiej daje się odczuć w dyskusjach społecznych, widać go również w wielu mniej oczywistych miejscach, takich jak dyskurs naukowy.

Dla wielu badaczy może to oznaczać powrót do źródeł kultury europejskiej – co podkreśla Małgorzata Kwietniewska, zwracając uwagę na historyczną nietypowość oświeceniowego rozbratu poznania i religii. Autorka

sugeruje, że porzucenie tradycyjnego obrazu, zgodnie z którym rozdzielanie myśli i wiary oznaczało wyzwolenie tej pierwszej, przesłania nam możliwość czerpania z religijnych źródeł – chociażby w celu inspiracji. Jest to o tyle istotne, że, zdaniem Kwietniewskiej, odgródzenie się wiedzy od wiary stanowi zjawisko stosunkowo nowe – jest ono domeną XIX wieku. Mamy zatem do czynienia raczej z pewnym (być może ryzykownym) eksperymentem, a nie koniecznym skutkiem rozwoju.

Co ciekawe (i nieco zaskakujące), pytanie o zasadność wspomnianego rozbratu religii i wiedzy zadawać można również na gruncie humanistyki, i to w jej najdalszym od empirii wydaniu w postaci koncepcji poststrukturalistycznych. Jak zauważa Jerzy Bytniewski, to, że religia nie jest w tych koncepcjach obecna wprost, prowokuje do pytania o powody tej nieobecności: czy mamy tu do czynienia z brakiem zupełnie przygodnym, czy też zasadniczym, wynikającym z natury obu tych nurtów? Jak sugeruje Bytniewski, postsekularny namysł nad religią może pozwolić na przekroczenie różnic pomiędzy tymi dziedzinami. Szczególny przykład takiego przekroczenia omawia Marcin Leszczyński, ukazując, w jaki sposób myśl postsekularna reinterpretuje prawo oraz wskazując na religijny rodowód wielu funkcjonujących obecnie przepisów i założeń legislacyjnych. Poszukiwanie religijności w nieoczywistych miejscach podejmuje również Dawid Misztal, analizując wątki i intuicje religijne obecne w transhumanizmie.

Zbliżenie religii i naukowej świeckości może jednak odbywać się również na zupełnie innych warunkach – może ono polegać na strategii redukcyjnej, swoistym zawłaszczeniu religii przez metodologię empiryczną. Zjawisko to jest wyraźnie widoczne w przypadku prowadzonych od niedawna kognitywistycznych badań nad religią, o których pisze Konrad Szocik. W przypadkach, które omawia Szocik mamy do czynienia jedynie z redukcją metodologiczną – badaniami, które analizują fenomen religijności metodami empirycznymi, przez co mogą z powodzeniem zostać uznane za komplementarne wobec religii. Nie należy jednak zapominać o istnieniu nurtów radykalnie redukcyjnych – takich, które analizują mechanizm religijności głównie po to, by móc go potem zdemontować. Ciekawy przykład takiej strategii omawia Damian Rusek, pokazując, w jaki sposób uznanie hipotezy o istnieniu Boga za racjonalną, naukową tezę, pozwala na jej falsyfikację.

Paweł Grabarczyk, Tomasz Sieczkowski
Uniwersytet Łódzki

BIBLIOGRAFIA

- Berger P. L. (1967), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday and Co., New York.
- Berger P. L. (2014), *How My Views Have Changed. A Conversation with Gregor Thuswaldner*, "Lent", vol. LXXVII, no. 3, s. 16–21; http://thecresset.org/2014/Lent/Thuswaldner_L14.html [dostęp: 18.09.2016].
- Berger P. L., Luckmann T. (1966), *The Social Construction of Reality*, Anchor Books, New York.
- Bogalecki P., Mitek-Dziemba A. (2012), *Drzewo poznania. Wprowadzenie do myśli postsekularnej*, [w:] P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba (red.), *Drzewo poznania*, FA-art, Katowice.
- Dawkins R. (2006), *The God Delusion*, Bantam Press, London.
- Dennett D. C. (2007), *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin Books, London.
- Habermas J. (2003), *The Future of Human Nature*, Polity, Cambridge.
- Habermas J. (2010), *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-secular Age*, Polity, Cambridge.
- Habermas J., Ratzinger J. (2006), *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, ed. F. Schuller, Ignatius Press, San Francisco.
- Harris S. (2005), *The End of Faith. Religion, Faith, and the Future of Reason*, Norton, New York.
- Harris S. (2006), *Letter to a Christian Nation*, Knopf, New York.
- Hitchens Ch. (2007). *God Is Not Great. How Religion Poisons Everything*, Hachette, New York.
- Pollack D. (2015), *Varieties of Secularization Theories and Their Indispensable Core*, "The Germanic Review", no. 90, s. 60–79.
- Rawls J. (1998), *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, PWN, Warszawa.
- Rawls J. (2009), *Teoria sprawiedliwości*, wyd. popr., przekł. zbiorowy, PWN, Warszawa.
- Stenger V. (2007). *God: The Failed Hypothesis – How Science Shows That God Does Not Exist*, Prometheus Books, New York.
- Taylor Ch. (2007), *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge.

Witold P. Glinkowski

Uniwersytet Łódzki

„MYŚLENIE RELIGIJNE” – OKSYMORON POZORNY CZY RZECZYWISTY? WOKÓŁ FILOZOFICZNEGO PROJEKTU J. TISCHNERA

Abstrakt: Zwrot „myślenie religijne” wydaje się brzmieć niezręcznie. Wiele racji przemawia za tym, by od myślenia – zwłaszcza filozoficznego – wymagać zdystansowania od sfery religijnej. „Myślenie religijne” wydaje się pozbawione tego, co dla filozofii najcenniejsze – autonomii, przejrzystości i krytycyzmu. A jednak dzieje filozofii obfitują w przykłady „myślenia religijnego”. I nawet w myśli współczesnej dałoby się znaleźć jego przykłady. Oczywiście, można je określić wspólnym mianem „ontoteologii” i potępić, jak czyni to Heidegger. Można jednak usprawiedliwić taki sposób filozofowania, to znaczy myślenie, które odwołuje się do religijnych inspiracji, choć zarazem pragnie zachować klarowność, samodzielność oraz krytycyzm. Nie jest to myślenie „dogmatyczne”, ponieważ nie dogmaty są jego punktem wyjścia. Tym ostatnim jest bowiem założenie o wyjątkowości ludzkiego egzystowania. Tę wyjątkowość z kolei odnajduje się w relacji międzypersonalnej, której racją i fundamentem jest to, wokół czego koncentruje się religia, tzn. wzajemne odniesienie człowieka do Absolutnego partnera relacji. W ten sposób myśli o człowieku J. Tischner, budując swoją „filozofię dramatu”, której zapleczem jest niewątpliwie współczesna filozofia dialogu.

Słowa kluczowe: Tischner, myślenie religijne, filozofia dialogu, filozofia dramatu.

Abstract: The utterance “religious thinking” seems to be discrepant. There are many reasons to demand distance between religious sphere and thinking, especially philosophical thinking. “Religious thinking” seem to be deprived of what is most essential for philosophy: autonomy, clarity and criticism. However, the history of philosophy abounds with examples of “religious thinking”. Some of them can also be found in the contemporary thought. One can do as Heidegger and call them “ontotheology”. Although it is possible to justify that kind of thinking, which while referring to religious inspirations, retains clarity, independence and criticism. It is not “dogmatic” thinking, since not dogmas, but the assumption of the uniqueness of human existence it its roots. This uniqueness can be found in interpersonal relations, which is founded on mutual bound between man and the Absolute partner in the relation. Creating his “philosophy of drama”, which is undoubtedly built on the grounds of contemporary philosophy of dialogue, J. Tischner thinks about man in like manner.

Keywords: Tischner, religious thinking, philosophy of dialogue, philosophy of drama.

Ethos myślenia

Jakakolwiek próba podjęcia tytułowego problemu wymaga poprzedzenia jej uwagą formalną. Wymusza to niejednoznaczność słów „religia” i „Bóg”, do którego *implicite* odsyła również wieloplanowość ich użycia, której konsekwencją jest pojawianie się kilku odrębnych pól semantycznych. Ta niejednoznaczność wynika przynajmniej z dwóch powodów. Pojmowanie religii różnicuje się stosownie do statusu ontycznego przyznawanego Bogu. Ponadto, źródłem różnic jest sama koncepcja Boga, obejmująca ważne orzeczenia, np. na temat Jego istoty, stosunku do bytów czy udziału w ich kreacji. Najważniejsza wydaje się jednak pierwsza dystynkcja, związana z kwestią realności Boga, jako że przesądza ona o wydolności tego pojęcia w dyskursie filozoficznym.

Abstrahując od wielorakich zróżnicowań religii, można pokusić się o wskazanie trwałych wyznaczników rzeczywistości religijnej, o której się myśli, ale której przede wszystkim się doświadcza. Wedle XX-wiecznego filozofa religii są nimi: *ideał*, *brak* oraz *zbawiciel* (Smith, 1971, s. 178–188; Tarnowski, 2016, s. 34–37). A jeśli przyjmiemy, że Bóg może pojawiać się w obu planach: religijnym i filozoficznym – i to *zarazem* w dwu „rolach”: jako problem i jako założenie – to dystans między myśleniem filozoficznym i religijnym nie musi być uznawany za kar-

dynamną przeszkodę uniemożliwiającą wzajemne dopełnianie się obu dyskursów¹.

Również zwrot „myślenie religijne” bywa wielorako rozumiany. Jeśli pojawia się na gruncie filozofii, sugeruje obszar jej zainteresowań – religię lub Boga. Może też – a byłaby to formuła nieco szersza – oznaczać takie filozofowanie, które posiłkuje się religijnymi inspiracjami. W przypadku filozoficznego projektu Tischnera obie powyższe sytuacje mają miejsce, jednak zwłaszcza ostatnia wydaje się wyartykułowana szczególnie wyraźnie. Polem inspiracji dla myślenia Tischnera było chrześcijańskie Objawienie, co manifestuje się w planie całej filozoficznej i publicystycznej twórczości autora. Wyznacza ono zakres tematyczny zainteresowaniom krakowskiego filozofa, ale też – w szczególności – określa ethos jego myślenia (Tischner, 1993c). Gdyby zatem odwołać się do dystynkcji poczynionej przez J. Maritain’a, dla Tischnera filozoficznie cenne są nie tyle „chrześcijańskie przedmioty”, ile „chrześcijańska inspiracja” (Maritain, 1988, s. 133). W konsekwencji, jego refleksja, jeśli postrzegać ją w kategoriach „myślenia religijnego”, w większym stopniu będzie organizowana w perspektywie subiektywnej, podmiotowej, niż obiektywnej, uprzedmiotawiającej. Innymi słowy, Tischner w mniejszym stopniu i nie bezpośrednio kieruje swą uwagę na wyodrębniony i zewnętrznie traktowany „obiekt” rzeczywistości religijnej – jak to zwykle dzieje się w przypadku refleksji nad sferą religijną, podejmowaną z perspektywy filozoficznej, religioznawczej, socjologicznej, kulturowo-antropologicznej itp., choć oczywiście również ta perspektywa patronuje niejednemu z jego tekstów. W mniejszym stopniu zatem angażuje się w charakterze badacza, krytyka bądź apologety religii, dającej się wyekstrahować jako obszar potencjalnej eksploracji i tym samym zachowującej pewną zewnętrzną obiektywność. W większym stopniu bowiem – i na tym aspekcie Tischnerowskiego myślenia chciałbym się

- 1 Niekiedy wskazuje się na komplementarność obu typów refleksji, która jednak w żadnym razie nie zamazuje ich odrębności i swoistości: „Bóg jest z jednej strony rozwiązaniem religijnym i problemem filozoficznym, z drugiej strony jest rozwiązaniem filozoficznym i problemem religijnym. Konteksty różnią się, lecz wzajemne uwikłanie obu wymiarów nie jest przypadkowe” (Smith, 1971, s. 23). Z tą myślą współbrzmia słowa: „To, co w pewnym aspekcie można nazwać »przedzałożeniem« filozofii [...] pod innym względem jawi się jako owoc swoistego *aktu wiary*. Ów akt wiary [...] może dotyczyć zarówno danej szczegółowej dziedziny, jak i całościowego »widzenia świata«, »światopoglądu«, który właśnie z racji tej całościowości, a także *de iure* niezależności od religii, może być określony jako filozoficzny, a wiara, która go ostatecznie konstytuuje – jako »wiara filozoficzna«” (Tarnowski, 2005, s. 36).

skoncentrować – interesuje go wpływ zaangażowania religijnego tego, kto myśli, na przebieg, charakter i swoistość owego myślenia.

Ciekawe światło na ethos myślenia, jak pojmuje go Tischner, przynoszą słowa: „Najpierw czuję się człowiekiem, potem filozofem, a dopiero na trzecim miejscu księdzem” (Tischner, 1999, s. 6), trafnie odczytane przez współczesnego autora: „Każdy z nas – choćby bez uniwersyteckich licencji i bez święceń – jest już jakoś, czy tego chce czy nie, filozofem i kapłanem, ponieważ umiejętność myślenia i zdolność do składania siebie w ofierze należą do samej natury człowieka” (Stawrowski, 2000, s. 5).

Tischner zakłada, że między zaangażowaniem religijnym a myśleniem filozoficznym nie ma sprzeczności, lecz przeciwnie – może zachodzić między nimi konstruktywna relacja, wyrażająca się tym, że pierwsze stanowi dla drugiego inspirację, dostarcza mu potencjału aksjologicznego oraz pozwala na poszerzenie horyzontu, otwarcie się na pozascjentystyczne obszary. Zapewne nieodległa względem poglądów filozofa będzie myśl Lutra, iż rozum „wspomożony wiarą pozostaje najzupełniej tym samym rozumem, jakim był przedtem, tak jak język, który chwali Boga, jest najzupełniej tym samym językiem, który mu bluźni” (cyt. za: Gilson, 1958, s. 14). Jednak dla Tischnera bardziej adekwatną ilustracją powyższych przeświadczeń będą intuicje filozofów dialogu. Oni bowiem w zaangażowaniu religijnym nie tylko nie upatrywali niebezpieczeństwa ewentualnego zniewolenia czy deformacji filozoficznego myślenia, lecz nawet dostrzegali w nim okoliczność dla niego konstruktywną². Takie myślenie nie tyle orientuje się na religię jako obiekt swego zainteresowania, ile określa siebie jako „myślenie z jej wnętrza”, a sens tego określenia jest nieco zbliżony do sensu „myślenia z wnętrza metafory”, wszelako z zastrzeżeniem, że religia, w przeciwieństwie do metafory, odwołuje się do transcendentnej rzeczywistości (Tischner, 1993f, s. 490–505). Tischner niewątpliwie podziela przeświadczenie Rosenzweiga, że „Boska prawda skrywa się przed tym, kto sięga ku niej jedną tylko ręką” (Rosenzweig, 1998).

Tak rozumiane „myślenie religijne” różni się od innych typów filozoficznej aktywności polem zainteresowań oraz sposobem prowadzenia dyskursu – organizowanego wedle aksjologii odnajdywanej w religijnej wizji człowieka, tzn. zakładającej realność Boga jako transcendencji, z którą człowiek

² „Bóg orientuje świat” – jak pisze Buber w *Liście* z 2 sierpnia 1917 r., korzystając z określenia Rosenzweiga (Rosenzweig, 1937, s. 358). Sam Rosenzweig, rekomendując braterską więź między teologią a filozofią, postuluje ścisłą współpracę między nimi: „Problemy teologiczne powinno się przełożyć na ludzkie, a ludzkie wpędzić [vorgetrieben] w teologię” (Rosenzweig, 1937, s. 389; cyt. za: Heering, 1978, s. 486).