

Człowiek w Kulturze

Pismo poświęcone filozofii i kulturze

32 (2022) cz. 1.

Religia czy ideologia? Spór o miejsce religii w kulturze

Fundacja „Klasyczna Szkoła Filozofii im. O. Jacka
Woronieckiego”

Lublin 2022

Skład Rady Naukowej:

prof. Bogdan Piotrowski (La Sabana, Bogota, Kolumbia)
prof. Peter A. Redpath (Rector, Adler-Aquinas Institute, USA)
prof. Robert Delfino (St. Johns University, USA)
prof. Vittorio Possenti (Uniwersytet Ca' Foscari, Wenecja)
prof. Berthold Wald (Systematische Philosophie an der Theologischen
Fakultät Paderborn, Niemcy)
Prof. Alfonso García Marqués (Facultad de Filosofía,
Universidad de Murcia, Hiszpania)

Redaguje zespół:

Piotr Jaroszyński (redaktor naczelny),
Krzysztof Wroczyński (z-ca red. naczelnego),
Imelda Chłodna-Błach (sekretarz redakcji),
Joanna Kiereś-Łach (sekretarz redakcji), Henryk Gut,
Jolanta Wroczyńska (redaktor tekstów w języku polskim)
Prof. Jānis Tāivaldis Ozoliņš (Australian Catholic University)
(redaktor tekstów w języku angielskim)

Skład komputerowy:

Martyna Bieniek

ISSN 1230-4492

Wydawca:

Fundacja „Klasyczna Szkoła Filozofii im. O. Jacka Woronieckiego”

Adres Redakcji:

Katedra Filozofii Kultury i Podstaw Retoryki, Katolicki Uniwersytet

Lubelski Jana Pawła II

Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

tel. (81) 445-40-38, e-mail: imeldach@kul.lublin.pl

Wersja online:

<http://czlowiekwkulturze.pl/>

Od Redakcji

Religia stanowi bardzo drażliwy obszar kultury. Wpływa na to wiele przyczyn. Z jednej strony ma miejsce coraz głębsza subiektywizacja wszystkiego, co dotyczy religii, z drugiej zaś postępująca ideologizacja, pod wpływem której ramy religii i tego, co uznane jest za religijne wyznaczane są niejako „z zewnątrz”, przez środowiska, które zainteresowane są przede wszystkim skupianiem coraz większej władzy, a nie odśłanianiem perspektywy ludzkiego życia. Nic więc dziwnego, że pole religii, po którym od wieków stąpał człowiek, starając się odnaleźć źródło i sens swojego istnienia, dziś staje się coraz bardziej, mówiąc słowami Eliota, ziemią jałową. Ziemią, na której wyrastają jedynie pozostałości po religii, takie jak sekularyzm czy ateizm. A przecież bez religii nie będzie kultury, może być tylko walka z kulturą, co prowadzi ostatecznie do nihilizmu.

Dlatego próba ocalenia i odzyskania religii nie jest tylko próbą skierowaną na samą religijność, ale również na całego człowieka, który albo ukazany zostaje jako osoba, dla której istnieje kultura, albo też jest eksperymentem intelektualnym, którym karmi się zabłąkane utopie. Religia

ma odpowiadać na kondycję bycia człowiekiem, żadna z pozostałych dziedzin kultury tego nie spełni. Jest to zadanie tak odwieczne, jak zadanie bycie człowiekiem. Dlatego religii nie wolno ani wyrugować z ludzkiego życia, ani pozostawić jej na łaskę i niełaskę dowolnych projektów. Religia, na ile to możliwe, musi być osadzona w rzeczywistości i to w sposób jak najbardziej racjonalny. Wtedy spełniać będzie rolę, jakiej potrzebuje człowiek, odczytujący swoją przygodność, ale zarazem otwarty na Transcendencję.

Właśnie tej problematyce, tak trudnej, ale i tak ważnej poświęcony jest kolejny numer „Człowieka w Kulturze”. Czytelnik znajdzie tu wiele ważnych głosów poświęconych temu tematowi, jak i wybrane artykuły na tematy luźne, ale interesujące. Zachęcamy gorąco do lektury.

Prof. zw. dr hab. Piotr Jaroszyński

Redaktor Naczelny

Dnia 6 czerwca 2022 r.

Piotr Jaroszyński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Ideologia jako deformacja religii

O ile utopie pojawiły się w myśli zachodniej wyjątkowo wcześniej, bo już w dziele Homera, to ideologie są owocem czasów nowożytnych.¹ Utopie nie miały na celu walki z religią, natomiast ideologie już od chwili powstania zawierały coraz większy ładunek antyreligijny. Chodzi tu zwłaszcza o pojęcie „ideologii” wprowadzone w obieg języków europejskich właśnie w kontekście takiej postawy, które jest coraz bardziej antyreligijna.

Należy wszelako pamiętać, że religie były i są przedmiotem wielu ataków, nie tylko ideologicznych. Mają one różne źródła, które mogą się uzupełniać a nie wykluczać. Mogą to być źródła polityczne lub ekonomiczne, naukowo-filozoficzne lub także religijne. Źródła polityczne pojawiają się wówczas, gdy religia wykorzystywana jest do walki politycznej. Przykładem może być status religii w cesaropapizmie czy to bizantyńskim czy też protestanckim, gdy władza polityczna jest ponad władzą religijną, wskutek czego władza polityczna nie waha się zwalczać religii przeciwnika. Powody ekonomiczne mogą być prozaiczną chęcią „obłowienia się” na majątku Kościoła. W przypadku Polski grabież taka miała miejsce zarówno w czasach zaborów (konfiskata majątków kościelnych przez zaborców, czyli Rosję,

¹ *Utopia*, H. Kiereś, *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, s. 619-621.

Prusy i Austrię, czy choćby później w PRL-u, choć jej cel wyrastał poza samą grabież, gdyż przez osłabienie ekonomiczne Kościoła starano się łatwiej Kościół zwalczać w jego misji kulturowo-religijnej.

Źródła naukowo-filozoficzne pojawiają się wówczas, gdy dyskwalifikacja religii płynie z przyjęcia zbyt wąskiego paradygmatu idei poznania naukowego, jaki choćby ferował pozytywizm uznając za naukowe tylko to, co jest mierzalne (kult matematyki).² To powodowało, że wszystko łącznie ze sferą religijną było uznane za nienaukowe, a w dalszej kolejności również za nieracjonalne, jeśli nie dało się wyrazić za pomocą formuł matematycznych. Może też mieć miejsce konflikt międzyreligijny, czy to w ramach dwóch różnych religii (chrześcijaństwo – islam), czy też różnych wyznań w ramach tej samej religii (protestantyzm a katolicyzm).

Ale jest jeszcze inne pole konfliktu, które pojawiło się w Europie pod koniec wieku XVIII, a które dziś jest szczególnie aktywne w obrębie świata zachodniego. Jest to zderzenie religii z ideologią. Koniec końców bowiem większość negatywnych prądów skierowanych przeciwko religii zdaje się skupiać wokół pojęcia ideologii. I dopiero właśnie pojęcie ideologii pozwala na zbiorcze ujęcie antyreligijnej strony konfliktu w jego pełnym zakresie i sile, jaki dziś ma miejsce.

Współczesny totalny atak na religię jest mimo wszystko czymś zadziwiającym. Nie ma bowiem śladów ludzkich prakultur, w których nie byłyby obecne elementy odwołujące się do religii.³ Jednak fakty takie próbuje się tuszować wysuwając na plan pierwszy inne ludzkie umiejętności, zwłaszcza zdolność człowieka do tworzenia narzędzi (*homo faber*).⁴ Wskutek tego

² M. Sieńkowski, *Wiara a racjonalność*, Ełk 2020.

³ E. Anati, *La religion des origines*, Paris 1999, s. 9-11.

⁴ J. Łapiński, *Homo faber w aspekcie kulturowym*, Roczniki Filozoficzne, XLV, 3, 1997, s. 189-219.

jesteśmy mniej uwrażliwieni na religijność człowieka jako człowieka i na samą religijność, która miałaby charakter uniwersalny i sięgający odległej przeszłości.

Tezy o starożytności i powszechności religii wypowiadają badacze, którzy są osobiście religijnie indyferentni, ale nieuprzedzeni. Znanym przykładem jest Erich Fromm, związany z lewicową Szkołą Frankfurcką, który, choć nie był osobiście wierzący, pisał w roku 1955: „W istocie nie było takiej kultury w przeszłości – i jak się zdaje – nie może być takiej kultury w przyszłości, która nie miała religii [...]”⁵

Mimo zapewnień Fromma coraz częściej zaznacza się tendencja nie tylko prób tworzenia kultur bez religii, co również walki z religią tam, gdzie jest ona ciągle żywa. Jest to charakterystyczne szczególnie dla społeczeństw zachodnich, ale i dla największego imperium azjatyckiego, które ateizm uznaje za doktrynę państwową.

Na Zachodzie ateizacja o charakterze państwowym rozpoczęła się w czasach Wielkiej Rewolucji Francuskiej, a na Wschodzie w czasach Związku Sowieckiego, obejmując sukcesywnie Chiny, Albanie, Koreę Północną, Kambodżę, Mongolię i Kubę. A dziś zachodnia demokracja liberalna przybiera w coraz większym stopniu charakter ateistyczny, zsekularyzowany i antyreligijny.

Czy wobec tego ludzkość stanie się w końcu globalną społecznością bezreligijną? Pozbawioną religii i odniesienia do Boga? Co będzie, tego nie wiadomo, ale przecież w wielu państwach zachodnich z religii jest “oczyszczana” cała sfera życia publicznego jak edukacja, polityka, media, sztuka, moralność, nauka. Czasem dzieje się to gwałtownie, a czasem stopniowo. Metody są różne. Może to być decyzja administracyjna lub prawna, a czasem pełzający wąż politycznej poprawności, który

⁵ „... przez religię rozumiem każdy system myśli i działań, podzielany przez pewną grupę, który dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu czci”. *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, *Książka i wiedza*, 1966, s. 134.

paraliżując myśl paraliżuje główne sektory życia społecznego. Bywa też, że religia jest oczyszczana z prawdziwej religijności, a zostają tylko atrapy i rekwizyty.

Placówki edukacyjne i naukowe, jak choćby szkoły czy uniwersytety, mogą mieć w nazwie słowo o charakterze religijnym (szkoła katolicka, uniwersytet katolicki), ale gdy chodzi o program i kadre, to z religią nie musi mieć wiele wspólnego. Bywa, że katechezy i etyki w szkole katolickiej uczą ateści i zwolennicy LGBT.

Religia traci swój wymiar publiczny i sprowadzana jest do poziomu prywatnego, z nadzieją, że jako prywatna szybko zaginie.

Ale jeżeli do istoty człowieka należy religijność, to religia nie może zginąć, chyba że zginie i człowiek. Co się więc może stać z całym obszarem ludzkiej religijności, jeśli człowiek w wymiarze gatunkowym będzie jednak żył?

Trzeba w tym miejscu odróżnić religię od religijności. Religia to wpisane w ludzką naturę odniesienie do Boga, natomiast religijność to uwarunkowany kulturowo sposób odnoszenia się do Boga. Wiadomo, że człowiek żyje nie tylko w świecie natury, ale również kultury, a kultur jest wiele. Kultury zabarwiają to, co człowiek posiada z natury i co objawia się w dynamizmie jego życia. Jeśli człowiek posiada religię jako odniesienie do Boga, to na wiele sposobów człowiek może być religijny i stąd mamy dziś ciągle tysiące religii (ok. 10 tysięcy).

Mimo więc tak olbrzymiej presji ateizacji religia ciągle jest obecna. Ale powiększa się też pole bezreligijności. Czy rzeczywiście ta sfera bezreligijna jest zupełnie bez religii?

Jeżeli człowiek jest z natury bytem religijnym, to nie może żyć bez religii, nie może być religijnej pustki. Pojawiają się wobec tego dwie możliwości. Pierwsza ma miejsce wtedy, gdy coś innego przejmuje funkcję religii, właśnie funkcję. Taką rolę pełni ideologia, która jest odbiciem religii przez nawiązanie do

religii już istniejących. I w ogóle komponenty religii (doktryna, liturgia, eschatologia, język etc.) mogą mieć swoje odpowiedniki w ideologii.⁶ W efekcie ideologia przybiera postać deformacji religii w ramach różnych typów religijności. Dlatego w pierwszej fazie przejmowania funkcji religijnych przez ideologię mogła ona być niedostrzegana przez środowiska ludzi religijnych, ale słabo intelektualnie wyrobionych.⁷ Jeśli natomiast podmiana ta była rozpoznawana, to religijność mogła przybrać postać karykatury. Przykładem może być pochod pierwszomajowy, który naśladował procesję Bożego Ciała, a portrety Marksa i Engelsa miały zastąpić wizerunki świętych.

Ale jest jeszcze druga możliwość o jeszcze głębszych konsekwencjach. Podobieństwa zewnętrzne to jedna sprawa, natomiast z punktu widzenia istoty religii pojawia się pytanie o główne centrum religii, jakim jest koniec końców Bóg. Główna siła prawdziwej religii płynie przecież z relacji między Bogiem i człowiekiem. To Bóg daje siłę wierze. Ale właśnie w ideologii Boga ma nie być. Czy jest jakaś inna siła, która przejmując funkcję religii stanowi sprężynę ideologii? Aby na to pytanie odpowiedzieć, musimy odwołać się do pojęcia utopii. Jak już stwierdziliśmy, utopie pojawiły się w starożytnej Grecji, a potem zaczął w nie obfitować renesans i kolejne epoki aż po dziś dzień. Samo słowo pojawia się w początkach XVI w. (1516). Utopie greckie, których niewiele ocalało, ale z których największą było *Państwo* Platona, były mieszanką mitów, fikcji, poezji i filozofii.⁸ Natomiast utopie nowożytne poczynając od dzieła Tomasa Morusa (*Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo republicae statu deque nova insula Utopia*), były inspirowane chrześcijaństwem, zwłaszcza historią utraconego

⁶ *Religia*, Z.J. Zdybicka, *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2007, t. 8, s. 720-732.

⁷ To tłumaczy dlaczego tak religijny, ale niewykształcony naród rosyjski został stosunkowo szybko zateizowany przez rewolucyjną władzę sowiecką.

⁸ *Utopia*, H. Kiereś, *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, s. 619-626.

Raju na Ziemi. Ani w starożytności, ani w czasach nowożytnych nie było utopii niereligijnych czy antyreligijnych. Natomiast utopie współczesne nabierają charakteru coraz bardziej niereligijnego czy wręcz antyreligijnego. I wtedy utopie stają się ideologiami, bo ideologia jest ludzkim konstruktem, którego ostrze skierowane jest przeciwko religii. Tak negatywne nastawienie obejmuje religijność naszej postawy, która zostaje poddana krytyce, jak również religię jako skierowaną ku Bogu.

W efekcie obie relacje, ponieważ mają z założenia negację tego, co boskie, przybierają formę głęboko zaszczepionej awersji do religii, co ma wymiar nie tylko poznawczy, ale również emocjonalny. Nauki używa się do tego, by zanegować istnienie Boga, a nienawiści – by Boga wykluczyć z religii i religijności.

Stąd właśnie ideologie mają bipolarną strukturę. Z jednej strony odwołują się do nauki, sprawiają wrażenie intelektualnej solidności, z drugiej zaś na każdym kroku ujawniają wręcz nienawiść do tego, co obejmuje religia. Dekalog ideologii jest Antydekalogiem: zamiast kochaj Boga – nienawidź Boga. Zamiast czyń dobro! Czyń zło! Miłość jako odpowiedzialna za dobro staje się obowiązkową tolerancją a nawet zachętą dla czynienia zła. Ma miejsce nie tylko deformacja zewnętrzna, ale również deformacja wewnętrzna. Ta deformacja rozgrywa się na polu tego, co dla religii najistotniejsze: akceptacji czy odrzucenia Boga, miłości czy nienawiści?

To nie jest stan czysto poznawczy czy emocjonalny, ale przenikający człowieka do samej głębi, stan egzystencjalny. Przy tradycyjnym podejściu człowiek całymi siłami chce Boga poznać i kochać, co idąc drogą *Hymnu do Miłości św. Pawła* potwierdza św. Augustyn.⁹ Albo też „z całego serca” Boga nienawidzi – czyli nie chce widzieć (taka jest etymologia słowa „nienawiść” w języku polskim jak i w łacińskim). Nienawiść to *nie – na –*

⁹ Św. Paweł, *Listo do Koryntian*, I Kor, 13, 1-3; Św. Augustyn, „Deum et animam scire cupio, nihilne plus nihil omnino („Boga i duszę poznać pragnę — i nic więcej — nic zupełnie”, *Soliloquia* 1, 7.

widzieć lub *in – vidia*. Ideologia nie chce Boga widzieć i nie chce, żeby Bóg był widziany. W odniesieniu do Boga nie ma stanów neutralnych: prawdę przenika miłość, a miłość chce być poznana. Jeśli jednak na plan pierwszy wychodzi fałsz, to miłość do fałszu staje się nienawiścią do prawdy.

Ideologia jako deformacja religii posiada więc dwojaki wymiar: pierwszy sprawia wrażenie łagodnego – jest to zastąpienie religijności przez podobny jej zewnętrzny rytuał, natomiast drugi jest agresywny i negatywny, gdyż na czoło wysuwa się nienawiść do religii i do Boga. Ta druga deformacja religii płynie z ideologii. A skąd w takim razie płynie taka antyreligijna ideologia?

Ideologia jako deformacja religii ma swoje korzenie w idealizmie. I tak jak papież, św. Jan Paweł II, mówił o „błędzie antropologicznym” (*Centesimus annus*, 13), który pociągnął za sobą skutki totalitarne, tak można mówić o „błędzie metafizycznym”, który nie tylko oderwał filozofię od rzeczywistości, ale ostatecznie oderwał człowieka od Boga. Proces ten przebiegał w następujących etapach: idealizm – ateizm – ideologia – nihilizm.

Idealizm to rozerwanie związku poznawczego między człowiekiem i rzeczywistością. W idealizmie pojawia się przedmiot poznania (idea), ale ten przedmiot nie transcenduje swojej treści „na zewnątrz”, czyli nie dosięga tego, co realne. Tak pojęty idealizm zatrzymuje się na poziomie solipsyzmu, czyli zamknięciu człowieka do wewnątrz żywionych przezeń treści myślowych. Ale idealizm nie musi być ateizmem, ponieważ treść pomyślana nie musi mieć w sobie racji bytu, jak i racji takiej nie musi mieć sam podmiot myślący. To oznacza otwartość na szukanie racji ostatecznej aż po Absolut. Idealistyczna filozofia Platona lub Plotyna nie była ateizmem.

Jednak idealizm może prowadzić do ateizmu. Ma to miejsce wówczas, gdy idealistyczne pojęcie Boga nie przystaje do

rzeczywistości. A to z kolei ma miejsce wówczas, gdy pojęcie Boga powstaje w oparciu o taki „aspekt” Boga, który jest tylko konstrukcją myślową. Przykładem może platońska koncepcja Boga jako Demiurga. Z punktu widzenia ludzkiej otwartości i oczekiwań koncepcja taka jest dalece niewystarczająca. Taki Bóg nie odpowiada ani aspiracjom człowieka, ani nie pełni roli racji wobec rzeczywistości jako od Boga pochodnej. W efekcie może mieć miejsce odrzucenie Boga i zbliżenie się do ateizmu.¹⁰

Ponieważ jednak pragnienie Boga jest w człowieku „nienasycone”, to człowiek nie znajdując prawdziwego Boga zwraca się do własnego konstruktu jak do Boga, któremu nadaje wyjątkową rolę. Siła tej konstrukcji tym razem nie jest związana z jakąś strukturą ontologiczną Boga, ale ze statusem społecznym takiej konstrukcji. Idealizm opiera swoją moc nie na prawdzie (realny obraz Boga), ale na wymiarze socjologicznym – potęga Boga wyrasta z jego roli społecznej, która stanowi ostateczną instancję tego, co prawdziwe lub co fałszywe, tego, co dobre, lub tego co złe. Takie podejście do koncepcji Boga otwiera drogę do ideologii: ideologia bowiem nie tylko wyrasta z jakichś apriorycznie przyjętych przesłanek, ale również ma do spełnienia określone zadania społeczne. Ale czy je spełnia?

Pojawia się obawa, że takie podejście ideologiczne do koncepcji Boga prowadzi wcześniej czy później do negacji wszelkiej koncepcji Boga. Ateizm jest oderwaniem człowieka od Boga. Takie oderwanie nie musi być końcem całego procesu, ponieważ pozostaje jeszcze kolejna faza, a jest nią nihilizm. Ten nihilizm może być stanowiskiem czysto teoretycznym, ale w większości wypadków ma on charakter praktyczny, jest ideologią leżącą na antypodach religii. Nihilizm bowiem to definitywne i bezpowrotne rozerwanie wewnętrznego związku człowieka z Bogiem. Człowiek nie tylko nie wierzy w Boga, nie

¹⁰ Szczególną rolę w ugruntowywaniu i poszerzaniu ateizmu miał marksizm. Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 105-136.

tylko jest mu istnienie Boga obojętne, ale całą uwagę skupia na tym, by religijność się w żaden sposób nie odradzała. Taki nihilizm jest dynamiczną postawą człowieka, która przybiera postać ciągłej teo-destrukcji. Jest to coś więcej niż ateizm, który jest tylko postawą wyrażającą intelektualną negację istnienia Boga. Tu mamy natomiast do czynienia z działaniem w kierunku odrzucenia wszelkiej intencji skierowanej ku Bogu.

By taka deformacja religii za pomocą ideologii mogła mieć miejsce, popełnione być muszą dwa błędy. Pierwszy to „błąd antropologiczny” (mylna wizja człowieka) – człowiek nie jest osobą, więc i nie jest podmiotem religii, bo tylko osoba jest bytem religijnym. Drugi to „błąd metafizyczny” mylna wizja bytu wskutek której nie odróżnia się bytu od niebytu.

Błąd antropologiczny odbiera człowiekowi osobową podmiotowość, która jest konieczna dla zaistnienia relacji religijnej między Bogiem i człowiekiem, jako relacją międzyosobową. Błąd metafizyczny natomiast odrywa ludzkie poznanie od rzeczywistości, które jest również konieczne dla zaistnienia religii. Na czym polega tu negatywna rola „błędu metafizycznego”? Na tym, że wypycha nas w objęcia idealizmu, a od idealizmu do ideologii droga jest krótka. Ideologia jest praktycznym idealizmem.

Obrona przed ideologią musi biec przez odzyskanie obrazu człowieka jako osoby i odzyskanie rzeczywistości jako przedmiotu poznania. Jedno i drugie musi być rozpoznane na poziomie filozofii, zwłaszcza filozofii klasycznej. By ocalić religijność, potrzebna jest koniec końców filozofia klasyczna.

Bez filozofii wpadamy w pułapkę idealizmu, za którym idzie ideologia, która z kolei prowadzi do ateizmu i nihilizmu. Te dwa ostatnie przybierają formę czynną w postaci negacji istoty i zasad religii w ramach teo-destrukcji.

Bez filozofii pojętej klasycznie tych niuansów intelekt nasz nie jest w stanie wychwycić. Dlatego tak ważny jest powrót do filozofii klasycznej.

Problem *Ideologia: od deformacji do walki z religią* doprowadził nas do punktu wyjścia ideologii, jakim jest filozoficzny idealizm. To idealizm generuje ideologię, a ta uderza w religię. Dlatego chcąc ocalić religię musimy ten związek dostrzegać u jego źródeł. A źródłem religii i religijności jest egzystencjalny czyli metafizyczny stan, w jakim znajduje się człowiek. Jest to stan doświadczania bytowej przygodności, ale nie w pustce, lecz jest to doświadczenie nadziei na poziomie relacji do Boga jako źródła bytu.

Ideologia stara się odrzucić albo pominąć metafizyczne podstawy religii, by sprowadzić je do poziomu psychologicznego bądź socjologicznego. Wskutek tego zostaje odcięta realna relacja do Boga, a oferowana pomoc staje się karykaturą religii, od utopii Morusa po *Opowiadania o Leninie* Zoszczenki.¹¹ Pragnienie Boga jest w człowieku doświadczeniem pierwotnym i nieusuwalnym. Może jednak czy to z racji kulturowych czy filozoficznych, czy nawet psychicznych przybrać różne postacie od deformacji samej religijności po aktywny anty-teizm, który staje się formą teo-destrukcji. Nie mogąc osiągnąć Boga ideologia uderza albo w kulturową otokę religii, czego najbardziej wymownym znakiem jest burzenie kościołów, albo w tych, którzy pełnią funkcje religijne (więzienie i mordowanie kapłanów), albo w wewnętrzną intencję skierowaną ku Bogu osób wierzących, tak by nie śmieli nawet o Bogu pomyśleć (zanik modlitwy).

Stan taki opisywał Adam Mickiewicz w krótkim wierszyku *Filozofowie i Bóg emigrant*.

„Wygналиśmy z serc Boga, weźmiem dobra po nim,

Gadać o nim i pisać do niego zabronim.

Mamy nań sto gąb grzmiących i piór ostrych krocie”.

¹¹ M. Zoszczenko, *Opowiadania o Leninie*, tłum. A. Galis, Warszawa 1970.

Zdaniem Mickiewicza główne uderzenie w Boga idzie poprzez serce (czyli miłość); chodzi o to, żeby pozbawić ludzi miłości do Boga, następnie o to, by przejąć duchowy wymiar religii na cele pozareligijne (w tym ideologiczne lub materialne), i dalej przez zalegalizowany zakaz podejmowanie tematu, który dotyczyłby Boga, jak i modlenia się doń. A w grę wchodzi również udział środowisk akademickich (głównie ówczesnych profesorów filozofii jako emisariuszy systemów oświeceniowych) oraz mass-mediów pod postacią prasy wysokonakładowej (radia i telewizji jeszcze wtedy nie było), co w sumie miało doprowadzić do eliminacji Boga z życia człowieka. Miało wręcz Boga zabić.

A jednak obecność Boga w życiu człowieka zależy nie tylko od człowieka, i nie da się do końca wypalić z serc ludzkich, bo, jak konkluduje nasz wieszcz: „ten zbrodniarz-emigrant [czyli Bóg] myśli o powrocie.” O powrocie do człowieka i między ludzi.

Walka z religią przybiera różne postaci i prowadzi do różnych skutków. Może to być walka fizyczna, ale może też być bardziej wyrafinowane, gdy do struktury religii przenika ideologia, by religię zniszczyć od wewnątrz i w jakimś wymiarze ludzkiego życia przejąć jej rolę.

Te negatywne działania ostatecznie uderzają w człowieka, on staje się ofiarą różnych ideologii, w tym ateizmu i nihilizmu. Człowiek nie będąc traktowanym jako osoba jest redukowany do coraz to niższej kategorii bytu, najpierw spychany jest do poziomu zwierzęcego, potem do poziomu przedmiotu, dalej do kategorii relacji, a wreszcie traktowany jest jako nikt.¹² Skutkiem depersonalizacji religii staje się nihilizm.

Destrukcja religii za pomocą ideologii przybiera różne formy ze względu na to, że wiele jest ideologii, mają różną metodologię i trafiają na różny grunt. Niektóre ideologie żądają

¹² „Nikt [oudén] – to moje nazwisko. Niktem woła matka, / Woła rodzony ojciec i woła czeladka”, Homer, *Odyseja*, tłum. L. Siemiński, Warszawa 1990, pieśń 16, 385-386.

całkowitego ateizmu, inne ateizmu częściowego, jeszcze inne ateizmu stopniowego. W czasach sowieckiej dominacji komunizmu starano się na terenie Związku Sowieckiego zaprowadzić komunizm ateistyczny natychmiast.¹³ Ale już w Polsce w czasach PRL-u proces ten miał następować stopniowo, ponieważ polski naród był zbyt katolicki, żeby od razu się poddać bez długofalowego oporu. Oba procesy prowadzono w imię „nauki” oraz tzw. „sprawiedliwości dziejowej” lub „społecznej”. A z kolei na Zachodzie destrukcja ta przeprowadzana jest w imię „prawa”, które przybiera postać legalizmu dowolnie kształtowanego przez rządzących, zwłaszcza tych, którzy pod pozorami demokracji narzucają swoją lewicowo-liberalną ideologię odwołując się do pozytywizmu prawnego.¹⁴

Ukazanie różnych form deformacji religii przez ideologię bywa niełatwe, pamiętając o zasadzie Arystotelesa, czego nie można osiągnąć za pomocą jednego, osiąga się przez wiele („quod non potest effici per unum, fiat aliquantulum per plura”). Jest wiele ideologii antypersonalistycznych a jeden personalizm. Ale tym bardziej taka sytuacja zagrożenia koncepcji i praw człowieka jako osoby domaga się ukazywania źródeł tych ideologii, które z autentycznymi prawami człowieka jako osoby się nie liczą. Takie właśnie zadanie spoczywa na filozofii klasycznej jako tej dziedzinie myśli i kultury, która stanowi dopełnienie religii personalistycznej i z której w ogóle personalizm wyrósł.

Ideologia może być wrogo ustosunkowana do religii, ale tej lub innej, natomiast sama w sobie posiada elementy zdeformowanej religii i nie jest czymś absolutnie niereligijnym. To właśnie te elementy religijne takie jak treść, metody czy cel zawarte w ideologii mogą prowadzić do zaszczepienia wynaturzonej religii w zdrową religię, u której podstaw leży

¹³ R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki w ZSSR 1917-1939. Zarys historii*, Lublin 1997, s. 60-107.

¹⁴ V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, Warszawa 2005, s. 152-175.

autentyczna transcendencja otwarta na człowieka pojętego jako osoba.

Ideology as a deformation of religion

Summary

Contemporary ideologies of the Western world such as socialism, liberalism, or communism are directed against religion: against religion as such, and in a special way against Christianity. This could give the impression that there is an attempt to build a society completely anti-religious or at least a religion-free society. Meanwhile, it turns out that the ideology that is supposed to replace religion is in itself some form of hidden religiosity, a sort of religion *à rebour*. Ideology cannot destroy religion because, by its very nature, it carries within itself the seeds of religion. And just as the slain martyr becomes a source of religious revival, so ideology becomes a source of intellectual revival which, despite its anti-religious edge, is open to faith and, moreover, it opens to faith in a rational manner. For the beginning of religion is not some irrational form of superstition, but the most rational questions possible, the answers to which will likely entail an arduous and difficult quest. Ideology is not able to destroy religion completely, because it contains aspects of religiosity that, albeit deformed, contain religion's crucial connection to the rational search for answers to the ultimate rational questions.

Keywords: religion, ideology, socialism, liberalism, communism

Bibliografia:

Anati E., *La religion des origines*, Paris 1999.

Dzwonkowski R., *Kościół katolicki w ZSSR 1917-1939. Zarys historii*, Lublin 1997.

Fromm E., *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1966.

Kiereś H., *Utopia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, s.619-621.

Łapiński J., *Homo faber w aspekcie kulturowym*, „Roczniki Filozoficzne”, XLV, 3, 1997, s. 189-219.

Possenti V., *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, Warszawa 2005.

Sieńkowski M., *Wiara a racjonalność*, Ełk 2020.

Św. Augustyn, *Soliloquia*.

Św. Paweł, *Listo do Koryntian*, I Kor, 13, 1-3.

Zdybicka J., *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988.

Zoszczenko M., *Opowiadania o Leninie*, tłum. A. Galis, Warszawa 1970.

Bogusław Paż

Uniwersytet Wrocławski

Niemiecki idealizm: od panlogizmu do ateizmu i irracjonalizmu (Hegel, Heidegger)

Wprowadzenie

Teza główna. W niniejszym tekście twierdzą coś, co aktualnie jest albo przemilczane albo kontestowane przez środowiska marksistowskie, a mianowicie, że cały ogromny system Gottfrieda Wilhelma Friedricha Hegla (1770-1831) wyrasta z inspiracji teologicznej. Myśliciel ten, podobnie jak współczesny mu Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), swoją uniwersytecką edukację rozpoczynał od studiów teologicznych, które były w obu przypadkach poprzedzone bardzo gruntownym wykształceniem klasycznym w postaci biegłej znajomości greki¹, łaciny, historii powszechnej i filozofii. Za punkt wyjścia całego systemu Hegla, jego *Kernsatz* można przyjąć słowa pierwszego *Listu do Koryntian*: „Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. *Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego* [podr. B.P.]. Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeżeli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży.” (1 Kor 2, 10-12).

¹ Młody Hegel przetłumaczył m.in. *Antygonę* oraz *Edypa w Kolonos* Sofoklesa, zob. Klaus Vieweg, *Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biographie*, C.H. Beck, München 2019 zwł. s. 44-46.

Dlatego filozofia ta jest filozofią ducha, a dokładniej: to poszukiwanie i opis manifestacji Ducha w dziejach. To wszystko zostało opisane na stronach jego *Fenomenologia ducha*². Innymi słowy: system filozofii Hegla genetycznie wyrasta z teologii objawionej, jednak w swej dojrzałej postaci wykracza poza nią, czyniąc Boga-Absolut za naczelną metafizyczną i epistemologiczną zasadę filozoficzną tego systemu.

I. Panteizm i początki dialektyki

Już w pierwszych latach studiów najważniejszymi lekturami Hegla i Schellinga, obu przyszłych klasyków niemieckiego idealizmu, była *Krytyka czystego rozumu* Kanta i *Etyka* Spinozy. W przyszłości będzie to skutkować obecnością transcendentalizmu i panteizmu w systemach obu myślicieli. Z perspektywy niniejszego tematu szczególnie ważny jest element panteizmu, przejęty bezpośrednio od Spinozy. W rezultacie tego zapożyczenia napisze Hegel: „Albo spinozizm, albo żadna filozofia”³. Jeśli chodzi o wspomnianego Schellinga, to jego panteizm nabrał charakteru irracjonalnego, opartego na intuicyjnym oglądzie intelektualnym (*die intellektuelle Anschauung*), zaś w przypadku Hegla – panlogistycznego, opartego na rozumie (*die Vernunft*) jako metafizycznej zasadzie, w myśl którego cała rzeczywistość jest całkowicie inteligibilna oraz izomorficzna względem struktur myślenia.

1. Ontoteologia. Jeśli chodzi o panlogistyczny panteizm, to droga do niego wiodła poprzez – absolutnie kluczowa kategoria

² Korzystam z oryginału: G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. Johannes Hoffmeister, Hamburg Felix Meiner Verlag 1952 (cyt. PhG).

³ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002 t. III s. 310.

w Hegłowskiej dialektyce – zniesienie⁴ (*die Aufhebung*) antynomii Kanta. Osiągnął on to już we wczesnej rozprawie pt. *O różnicy między systemami filozofii Fichtego i Schellinga* (1801)⁵ poprzez przekroczenie perspektywy skończonego intelektu (*der Verstand*), który jest źródłem owych antynomii, na rzecz rozumu. Ten ostatni już na początku drogi myślowej Hegla jawi się nie jako władza poznawcza, przez Kanta interpretowana jako władza spekulatywna, tj. pozbawiona empirycznego osadzenia, a przez to poznawczo jałowa, ale jako metafizyczna siła: ponadjednostkowa i absolutna, która znosi skończone (kategorialnych) określoności rzeczy celem dotarcia do tego, co absolutne (*das Absolute*). W charakterystyce filozofii podanej przez Hegla Absolut jest jedną z dwóch jej przesłanek (drugą jest byt świadomości).

Wyróżniona pozycja Absolutu w jego systemie miała dwa źródła: po pierwsze, sięgające do historyczno-filozoficznego kontekstu w postaci tradycji tzw. ontologizmu, któremu patronowali chrześcijańscy neoplatonicy (m.in. Augustyn) i wszyscy racjoniści XVII wieku, od Kartezjusza po Wolffa. Ontologizm przyjmował, że Bóg jako Byt nieskończony ma bezwzględny prymat poznawczy i bytowy względem innych bytów. Innymi słowy: nieskończoność poznajemy „przed” wszystkim innym, zaś byt skończony tylko o tyle, o ile już – nawet jeśli całkowicie niewyraźnie i przedrefleksyjnie – poznaliśmy *a priori* ów Byt nieskończony. Po drugie, prymat Absolutu brał się z takiej, mającej swe źródło w romantyzmie wizji, iż dzięki niemu miały zostać zniesione wszelkie zdwojenia,

⁴ Kategoria znoszenia (łac. *tollerantia*) w dialektycznej ontologii Hegla posiadała trzy znaczenia: 1) znieść/unieścić (*negare*); 2) zachować (*conservare*) oraz, najczęściej pomijany w literaturze przedmiotu, ale równie ważny co poprzednie: 3) wznieść się na wyższy poziom (*elevare*) np. samoświadomości. Zob. M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997, s. 198-199.

⁵ G.W.F. Hegel, *Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Rezensionen, Maximen des Journals der Deutschen Literatur. Neu herausgegeben Hans Brockard und Hartmut Buchner, Felix Meiner Verlag Hamburg 1979 (cyt. DS).

tym zdwojenie na byt i niebyt, światło i ciemność, skończoność i nieskończoność. Było tak, gdyż Absolut jest ontologicznie wcześniejszy niż owe przeciwstawne sobie pary.

„Absolut jest nocą, a światło jest wcześniejsze niż ona, zaś różnica obu, tak jak wyłanianie się światła z nocy, jest różnicą absolutną; – Nic jest tym pierwszym, z czego wyłonił się wszelki byt (*Sein*), wszelka różnorodność tego, co skończone.” (DS,15).

Przytoczony fragment pracy Hegla można by określić pochodzącym od Kanta mianem formuły ontoteologii⁶, która określa genezę i podstawę przedmiotowej jedności teologii i metafizyki. Absolut jest tu bezwzględny *prius* względem wszelkich opozycji. Przy okazji warto zaznaczyć, że metafizyka Hegla była próbą konceptualizacji i racjonalizacji procesu stworzenia *ex nihilo*. Wskazuje na to wyrażenie: „Nic jako to, co pierwsze, z czego wyłonił się wszelki byt”. Hegel tym sposobem wspomniane „Nic” uczynił *arché* swojej metafizyki i w ten sposób zniósł zastany gmach racjonalistycznej metafizyki (Malebranche, Leibniz). W nawiązaniu do słynnego pytania Leibniza: „Dlaczego jest raczej coś niż nic, skoro nic jest o wiele prostsze”, w wydaniu autora *Fenomenologii ducha* jest raczej nic aniżeli coś, właśnie z tego względu, że jest prostsze, pierwotne i zarazem źródłowe, gdyż jest tym, z czego wywodzi się wszelkie „coś” czyli byt.

2. Zadanie i program filozofii. W tym kontekście określił Hegel to, co nazwał on zadaniem filozofii, które brzmi: „ustanowić byt w niebycie – jako stawanie się, rozdwojenie w absolicie – jako jego zjawisko, [zaś] to, co skończone w nieskończonym – jako życie” (tamże).

⁶ Termin upowszechniony w XX w. przez Martina Heideggera, został wprowadzony przez I. Kanta w *Krytyce czystego rozumu*, B 660. Pojmował przez nią dziedzinę filozofii, która „wierzy, że przy pomocy samych pojęć, bez najmniejszego użytku doświadczenia, pozna istnienie Boga”, tamże, tłum. własne. Heidegger nadał mu inne znaczenie, które dotyczyło, ujmując rzecz w skrócie, istotowego powiązania dotychczasowych rozważań o charakterze ontologicznym z ich teologicznym (w sensie *theologia naturalis*) odniesieniem, którego modelowym przykładem była teoria bytu Arystotelesa.

Tak zdefiniowane zadanie zawiera zarazem metodę jego filozofii, która nazywana jest dialektyczną. Jest to metoda poznania, opisu i zarazem wyjaśniania rzeczywistości w takiej perspektywie, w której naczelną zasadą bytu i myślenia, tj. zasadą niesprzeczności zostaje zniesiona. Wraz z nią zostaje zniesiona absolutna różnica między bytem a nicością, prawdą i fałszem etc. Poza tym mamy w tym krótkim cytacie swoisty program Heglowskiej dialektycznej ontologii.

Po pierwsze, w postulacie: „ustanowić byt w niebycie jako stawanie się” Berlińczyk używa kluczowego w całej jego filozofii kategorii, jaką jest ustanawianie, *die Setzung*. Przed nim używał jej także Kant, ale kategoria ta jako *positio* występowała również w pracach XVII-wiecznych racjonalistów (Kartezjusz, Leibniz, Wolff). W jej historycznej genealogii kluczowe są ustalenia dokonane przez Kanta w pracy *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*⁷, w której pisał m.in. „Pojęcie pozycji lub ustanowienia jest całkowicie proste i tożsame z pojęciem bytu.” (PD, 50; „Der Begriff der Position und Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei.” BG, 16). Od czasu Kanta w filozofii porządek odkrycia został całkowicie zastąpiony porządkiem ustanawiania, *Setzung*. Inaczej niż w realistycznym modelu, w którym człowiek-podmiot był pojmowany jak ten, który absorbuje byt (*Vernehmer des Seienden*)⁸ dany w jego bezpośredniości; poznanie w pokartezjańskim modelu pozbawione było elementu bezpośredniości, gdyż wszystko było zapośredniczone przez struktury świadomości. W rezultacie

⁷ I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, tłum. zb. Wstęp i redakcja naukowa Tomasz Kupś, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004 (cyt. PD). Korzystam też z niemieckiego oryginału *Der einzige mögliche Begwiesgrund zu einer Demonstration des Dasein des Gottes*. Historisch-kritische Edition. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Lothar Kreimandahl und Michael Oberhausen, Felix Meiner Verlag, Marburg 2011 (cyt. BG).

⁸ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938) w tegoż: Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, s. 93.

przedmiotem poznania stało się samo przedstawienie pojęte jako reprezentacja tegoż bytu⁹.

Kiedy mowa o bycie, to należy przywołać ważne terminologiczne rozróżnienie, które odgrywa bardzo znaczącą rolę zarówno w systemie Hegla, jak w filozofii Heideggera. W niemieckiej terminologii filozoficznej występują dwa różne terminy, które zwykło się tłumaczyć tym samym słowem: byt. Jest to: *das Sein*, dosłownie: bycie, odpowiednik łacińskiego *tō esse*, zaś w terminologii scholastycznej jest to odpowiednik *ens ut nomen* – całkowicie abstrakcyjnie pojęty byt jako coś nieokreślonego i wewnątrznie niesprzecznego, lub *entitas* – bytowość w ogóle. Zaś *das Seiende*, czyli: byt jako odpowiednik łacińskiego *ens*, który w terminologii scholastycznej był ujmowany jako *ens ut participium*. Ten drugi jest zawsze czymś jednostkowym i konkretnym, dającym się wskazać palcem. W dalszej części tekstu dla semantyczno-terminologicznego ujednoznacznia będę podawał w nawiasie niemieckie odpowiedniki używanego przeze mnie słowa „byt”. Różnica pomiędzy tak pojętym byciem a bytem później zostanie nazwana przez Heideggera różnicą ontologiczną¹⁰ i będzie w centrum jego rozważań.

Wróćmy do toku rozważań Kanta, który obok ustanowienia jako bytu (*das Sein*), wyróżnił jeszcze jedną postać ustanowienia, nazywane przez niego ustanowieniem absolutnym (*absolute Setzung*), poprzez które zostało definiowane percypowane ze wspomnianej perspektywy istnienie (*Dasein*)¹¹. Natomiast Hegel w swojej nauce o Rozumie i jego relacji do

⁹ Odtąd podstawą tak pojętego przedmiotu stał się sam podmiot, gdyż to on, tj. podmiot, stał się koniecznym warunkiem przedstawienia. Ale nie tylko samego aktu przedstawienia, lecz także wszystkiego, co stanowi jego treścią zawartość.

¹⁰ Historyczny i systematyczny wykład różnicy zawarł Heidegger m.in. w swoich wykładach *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1987 s. 22. Zob. tamże s. 322-469.

¹¹ „Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges.“ I. Kant, BG, 17.

intelektu przekroczył podmiotowe ograniczenia tak pojętego ustanowienia.

W *Nauce logiki*¹², nazwanej skrótowo *Logiką*, już na jej początkowych stronach odkrywa nicość jako „drugą” stronę bycia radykalnie pojętego jako nieokreślona określoność, coś w ogóle. W podobny sposób pojęty byt, tj. jako przedmiot ontologii (*ens in genere seu quatenus est*) był definiowany przez Ch. Wolffa, dla którego synonimem była nieokreśloność (*indeterminatum*)¹³. Jednak różnica pomiędzy obydwojma określeniami bytu była taka, że w przypadku Wolffa byt był definiowany po pierwsze, jako coś wewnętrzne niesprzecznego (absolutny prymat zasady niesprzeczności) i po drugie, byt ten – na mocy zasady wyłączonego środka – był absolutnie oddzielony od niczego (łac. *nihil*), *resp.* niebytu. Hegel zaś niejako na wejściu zniósł zasadę niesprzeczności¹⁴, traktowaną od wieków, a zwłaszcza przez Leibniza i Wolffa, jako zasadę absolutną: pierwszą, ogólną i konieczną¹⁵. Dokonał tego w ten sposób, że byt (*Sein*) jako dotychczasowy przedmiot metafizyki zdefiniował jako dosłownie: „nieokreślone bezpośrednio” (*das unbestimmte Unmittelbare*; WL, I, 66). Tak pojęty byt był: całkowicie nieokreślony, i najbardziej spotencjalizowany. W rezultacie: byt (*das Sein*), o którym pisał w *Logice*, stanowił jedność z nicością, która pierwotnie: całkowicie nieokreślonemu bytowi nadawała pierwszą cechę – stawanie się. Ten wspomniany wyżej element programu zainicjowany w *Differenzschrift* program filozofii zrealizował Hegel w całej pełni w swojej *Logice*.

¹² Korzystam z *Wissenschaft der Logik*, Hrsg. G. Lasson Bd. I- II Berlin 1975.

¹³ Zob. Ch. Wolff, *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitiones humanae principia continentur*, Frankfurt und Leipzig 1736. (reprint) Hildesheim 2001, §105, 111.

¹⁴ Por. słynną tezę z habilitacji Hegla: „Contradictio est regula veri, non contradictio falsi”.

¹⁵ „Principium contradictionis est principium primum, quo pius nec datur, nec dari potest.” Friedrich Ch. Baumeister, *Institutiones metaphysicae/ Ontologiam, cosmologiam, psychologiam, theologiam denique naturalem complexae / Methodo Wolffii adornatae*, Wittenberg und Zerbst 1736¹, §36.

Po wtóre, Hegel – w wyraźnej opozycji do Schellinga – postulował, aby traktować wszelkie zdwojenia: duch – materia (przyroda), wolność – konieczność, nieskończoność – skończoność etc. jako „zjawiska” Absolutu, który był przez niego pojmowany jako ich pierwotna jedność i substancjalne podłoże. Innymi słowy: owe zjawiska jako „rozdwojenie tego, co proste” (*Entzweiung des Einfachen*) – podobnie jako u Spinozy atrybuty w odniesieniu do absolutnej substancji – były zjawiskami/ wyrazami Absolutu. Wszelkie zaś dualizmy, by użyć określenia samego Hegla: były „zainfekowane” jednością Absolutu. Najgłębszym wymiarem tej jedności była jedność świadomości, która pierwotnie jako apercepcja (Leibniz), następnie transcendentalna apercepcja (Kant), a następnie w przypadku autora *Fenomenologii ducha* przyjmuje postać jedności rozumu – Logosu, który swoim zasięgiem obejmuje całą rzeczywistość (panlogizm). W czasach Hegla Duch osiągnął samowiedzę, o którym czytamy: „Rozum jest pewnością świadomości, że jest on całą realnością.”¹⁶. Nawiązując do Anaksagorasa metafizycznej koncepcji rozumu (ἡ νοῦς), niemiecki myśliciel zniósł już w *Differenzschrift* jednostronność i – jak pisał – „dogmatyzm” zastanych, współczesnych mu dwóch wielkich systemów metafizyki: subiektywistycznej Fichtego oraz realistycznej, będącej kontynuacją myśli Arystotelesa. Pierwsza zakładała całą rzeczywistość jako produkt kreatywności absolutnej świadomości podmiotu, który staje się – i zarazem jednostronną – roszczącą sobie posiadanie absolutnego statusu zasadą. Realizm zaś zakładał obiektywny świat, dla którego podmiotowa perspektywa jego poznania była czymś przypadkowym i niekoniecznym. Rozum w obu przypadkach: 1) „jedna” obie przeciwstawne perspektywy ogarniając w polu jednej świadomości, 2) „zakłada” względem

¹⁶ „Die Vernunft ist die Gewissheit des Bewusstseins [...] alle Realität zu sein; so spricht der Idealismus ihren Begriff aus.“ G.W.F. Hegel, PhG, s. 176.

siebie (*Gesetzsein*) oraz zarazem 3) w trzech znaczeniach słowa „znosi” je w ich jednostronności.

Po trzecie, ustanowić „to, co skończone w nieskończonym jako życie”. – Przez życie należało rozumieć taką charakterystykę substancjalnego podłoża, które było definiowane jako wyraz dynamicznego podmiotu, spontanicznie dokonującego samookreślenia, *Selbstbestimmung*. Przy czym w tym ujęciu chodzi o podmiot absolutny, a dokładniej o jego *essentiale*, którym jest Rozum¹⁷. – Ten znosił wszelkie dualizmy i rozdziwienia, jakie generował skończony intelekt. Z perspektywy Rozumu wszelkie więc opozycje, w tym: duch – przyroda, wolność – konieczność etc, o ile zostają przezeń ujęte, są traktowane z jego pozycji jako przezeń ustanowione (*gesetzt*) i w ten sposób w swojej pozornie absolutnej różnicy – zniesione. W kwestii natury samego życia dla omawianego myśliciela punktem odniesienia w jego rozumieniu życia była koncepcja Arystotelesa, ale nie ta z pism przyrodniczych, lecz z księdze lambda *Metafizyki*, tj. odniesiona do Boga¹⁸, gdzie w *Metafizyce* czytamy „I życie jest jego udziałem, ponieważ akt intelektu jest życiem, Bóg jest tym aktem”¹⁹.

Podsumowując, trzeba zauważyć, że w przypadku autora *Fenomenologii ducha* systemowe ustanowienie życia polega na relacji między absolutnym Rozumem a przygodnym intelektem, który generuje antynomie ogólnych twierdzeń i opozycyjne pary przezeń ustanowionych skończonych pojęć. Rozum zaś ujmując je w jedność – znosi je. Życie rozumu, jako najwyższa

¹⁷ Zob. G.W.F. Hegel, PhG, s. 19-20.

¹⁸ Hegel na samym końcu tekstu *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* przytoczył fragment księgi I *Metafizyki* (1072b 18-30) Arystotelesa. Kluczowy termin w greckim tekście Θ no α j oddawał jako: „myśl” (*Gedanke*), „myślenie” (*Denken*) oraz „myślący rozum” (*denkende Vernunft*). Zob. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* Hrsg. Friedhelm Nicolini und Otto Pöggeler, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2011 (cyt. E.) oraz Hegla przekład tekstu Arystotelesa tamże, s. 496.

¹⁹ *Metafizyka*, tekst grecko-łacińsko-polski, przekł. T. Żeleźnik oprac. M.A. Krapiec i A. Maryniarczyk t. I-II Lublin 1996.

i najdoskonalsza forma życia, przejawia się właśnie w akcie znoszenia i dlatego może być nazwany „faktorem życia”²⁰. Sam Rozum jest tu zarazem jednością i wszystkim, co „jest” – w myśl formuły o proveniencji Heraklitejskiej: “Ev καὶ Πᾶν” (Jeden i wszystek)²¹.

II. Charakterystyka Boga jako Absolutu

Jak wiemy, system metafizyki Hegla to system panteistyczny. Wszystko w nim albo jest Bogiem²², albo jego przejawem (zjawiskiem). Należy to podkreślić w opozycji do bardzo rozpowszechnionych, zwłaszcza w Polsce, interpretacji (post)marksistowskich, które zgodnie albo przemilczają teologiczny kontekst genetyczny systemu Hegla, albo – wbrew oczywistych danych faktograficznych – wręcz mu zaprzeczają. Trzeba jednoznacznie dodać, że w tym systemie Bóg nie ma nic wspólnego z ujęciem teistycznym, w myśl którego jest On: bytem osobowym, wolnym i transcendentnym względem świata. Wręcz przeciwnie: Bóg w filozofii Hegla to tyle, co metafizyczny Absolut, immanentna światu i wewnętrznie zdeterminowana zasada metafizyki, analogiczna do tej, którą w swoim systemie przyjął i wyłożył w księdze lambda *Metafizyki* Arystoteles. To pewne bezosobowe coś, a nie ktoś. Sam Hegel powoływał się na Arystotelesa określenie Boga jako samo myślącej się myśli (E. 463), czyli struktury refleksyjnej. Gdyż to już w jego, tj. Arystotelesa, wykładni refleksja przestała być już tylko instrumentem filozofowania, stając się strukturą samej poznawanej rzeczywistości²³. Dokładniej: tworzyła wewnętrzną

²⁰ M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus* ..., s. 198.

²¹ Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś.F. Nowicki, t. III. Warszawa 2002 (cyt. *Wykłady*), s. 344.

²² Zob. Stanisław Kowalczyk, *Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991.

²³ Zob. Wojciech Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”. Filozofia refleksji i próby jej przewyższania*, Lublin, 1995², zwł. s. 257-262.

ontologiczną strukturę bezosobowego Absolutu. Hegel w tym aspekcie podążył drogą autora *Metafizyki*.

1. Intuicyjny ogląd, *Anschauung* czy refleksja?

Filozofia Hegla jest rezultatem swoistej racjonalizacji Objawienia i przełożenia go na język pojęć. Stąd w jego pismach zjawisko m.in. zastąpienia słowa „Bóg” słowem: „Absolut”, choć – trzeba przyznać – to pierwsze również, choć sporadycznie, w jego pismach filozoficznych występowało. Tego rodzaju zabieg, choć zdaniem Hegla niekonsekwentnie, stosował w jego czasach Schelling w ramach tzw. filozofii identyczności. Jest to o tyle ważne, że właśnie w opozycji wobec tamtej filozofii swoje stanowisko artykułował Hegel. Szczególnie silnym punktem krytyki Hegla w przypadku koncepcji Schellinga była teza tego ostatniego, że Absolut jest jednością ducha i przyrody²⁴, którą – całkowicie intuicyjnie – poznajemy w akcie oglądu intelektualnego, *intellektuelle Anschauung*. Sam ów ogląd znosi dualność owych heterogenicznych elementów, pozwalając wniknąć w ich pierwotną jedność, która jest jednością Absolutu. Poznanie to przez swoją całkowitą intuicyjność jest: zupełnie mętne i treściowo puste, nie daje się intersubiektywnie wyartykułować (zobiektywizować), ma znamiona irracjonalne oraz jest statyczne. Dlatego Hegel niejednokrotnie nie tylko krytykował, ale wręcz szydził z tego ujęcia twierdząc, iż przypomina ono „noc, w której wszystkie krowy są czarne” (PhG, 19). W terminologii Hegla treść owego oglądu i sam aktowy moment ujęcia nazywany był bezpośredniością (*Unmittelbarkeit*), względnie wiedzą bezpośrednią.

2. Byt w pespektywie bezpośredniości i negacji. O ile tak pojęta bezpośredniość w ujęciu Schellinga była punktem dojścia, o tyle w przypadku Berlińczyka była punktem wyjścia,

²⁴ „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen“ Ideen zu einer Philosophie der Natur in: tegoż *Werke*. Hrsg. Manfred Schröter, München 1927, Bd. I, s. 706.

który miał zostać zniesiony poprzez refleksję celem nadania mu pojęciowej określoności (*Bestimmtheit*), czyli określoności po prostu²⁵. W skrajnie esencjalistycznej ontologii omawianego myśliciela („Die Realität ist Qualität [...]” WL I, 99) to właśnie określoność, nawet – a może zwłaszcza – ta całkowicie abstrakcyjna określoność, wyznacza logikę rozwoju rzeczywistości, tworząc swoistą nić przewodnią jego systemu. Rudyment tej logiki wyznacza przyjęta od Spinozy formuła: czyli „każda określoność jest [zarazem] negacją” (*omnis determinatio est negatio*)²⁶ w domyśle: innej określoności. Kiedy w odpowiedzi na pytanie w restauracji: „Który jest nasz stolik?”, odpowiada nam kelner: „To ten – oto stolik!”, znaczy to, że to „ten” właśnie i żaden inny. Te „inne” stoliki w określaniu naszego stolika są wpisane w jego określoność przez ich negowanie: nie-ten stojący obok, nie-tamten po lewej, ani tamten po prawej i nie ten przy oknie etc. Proces dookreślania się zachodzi samoistnie²⁷, jednak potrzeba jedynie pierwszego czynnika – bezpośredniości w oglądzie bytu (*Sein*), który go uruchamia, zaś refleksja rozwija jego określoność do jego „prawdy”, czyli pełni (*die Völle*). Ta bezpośredniość oglądu jest znamieniem bytu przygodnego (WL I, 117-119), i jest zarazem wpisana w jego początkową charakterystykę jako wspomniane wcześniej „nieokreślone bezpośrednie”. Przeciwniegiem biegunem tak pojętego jest Bóg, który „jest określony jako pełnia (*Inbegriff*) wszelkich realności i

²⁵ Trzeba mieć na uwadze, że w ontologii Hegla określoność (*die Bestimmtheit*) to każdorazowo określoność pojęciowa.

²⁶ W pierwotnej formule zawartej w liście Spinozy z 2 lipca 1674 do jego przyjaciela Jariga Jellesa brzmiało to „Quia ergo figura non aliud, quam determinatio, et determinatio negatio est”. Zob. Y. Melamed, „Omnis determinatio est negatio”. Determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel, w: E. Förster & Y. Melamed (Eds.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, s. 175-196.

²⁷ Na poziomie Heglowskiej metafizyki, nazywanej przez nie niego „logiką” przyjmie to postać słynnej formuły: „Istota musi się przejawiać.” („Das Wesen muss erscheinen” WL II, 101), co znaczy tyle, co: się dookreślać. Zob. Dietmar H. Heidemann, „Das Wesen muß erscheinen“. *Die Erscheinung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hegel-Jahrbuch, Sonderband 2016, s. 95-107.

o tej pełni mówi się, że nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności, że żadna z realności [nie] znosi innej.” (WL I, 99). Tak pojęty Bóg jest przyjmowany *implicite* w słynnym dowodzie ontologicznym w *Proslogionie* Anzelma, sama zaś perspektywa filozofowania w kontekście jakiej presupozycji, iż rzeczywistość to pierwotnie rzeczywistość Boga, która poznawczo nam jest dana – w sposób przedrefleksyjny – przed tym, co przygodne jest nazywana ontologizmem.

3. Duch jako samoistny i jedyny podmiot dziejów.

W ujęciu Hegla cała rzeczywistość jest refleksją, której jedynym realnym podmiotem jest rozwijający się wprawdzie w czasie, ale bytujący jako ten sam i poza czasem („ewig ein und dasselbe” DS, 8) Absolut, czyli Duch. Ten ostatni przejawia się (*erscheint*) w dziejach, będąc ich jedynym podłożem substancjalnym (przyczyny: materialna i formalna)²⁸, ale także siłą sprawczą i celową. W tej perspektywie – jak możemy o tym przeczytać na stronach *Fenomenologii Ducha* – religia, interpretowana jako fenomen Ducha absolutnego, jest jedną z faz w rozwoju Ducha w dziejach. Dokładnie rzecz biorąc, jest to – w perspektywie rozwoju dziejów – przedostatnia faza w jego rozwoju, która następuje po sztuce, a następnie zostaje zniesiona na rzecz filozofii przez to, że w tej ostatniej, a nie w religii, Duch osiąga pełnię samoświadomości. Wskazany zaś moment zniesienia już w niedalekiej przyszłości studentowi Hegla – Ludwikowi Feuerbachowi (1804-1872) da asumpt do budowy radykalnej, z gruntu antyheglowskiej, bo materialistycznej i ateistycznej metafizyki dziejów i człowieka.

²⁸ Z tego względu jednostka ludzka w dziejach nie pełni żadnej samodzielnej roli, a jedynie – jest bowiem traktowana całkowicie instrumentalnie – realizuje cele, jakie zostały jej przypisane.

III. Następstwa Heglowskiego systemu. Krytycyzm Feuerbacha

Jednym z najważniejszych następstw systemu Hegla był radykalny historyzm²⁹. Berlińczyk bowiem powiązał w swojej metafizyce panteistyczną przesłankę z tezą, iż obecny we wszystkim absolutny podmiot ma naturę ducha. Duch ten samorzutnie zmierza do rozwoju, który ma naturę refleksji i rozwija się w czasie na planie dziejów. Dzieje są manifestacją ducha, on zaś – podobnie jak ujmuje to *Biblia* – jest „wszystkim we wszystkim”. Przy czym to, co wyłoni się na danym etapie rozwoju dziejów, który jest – jak powiedziano – zarazem etapem rozwoju samoświadomości Ducha, jest czymś całkowicie dziejowo uwarunkowanym i zostaje „zniesione” w rezultacie dalszego rozwoju procesów dziejowych. Tak więc wszystko: poznanie, dana postać moralności, prawo, estetyka etc. i wszelkie inne fenomeny Ducha są dziejowo uwarunkowane, a ich moc wygasa się wraz z nastaniem nowych faz rozwoju. Bardzo wcześniej były dość powszechnie interpretowane i krytykowane jako wyraz radykalnego epistemologicznego i aksjologicznego relatywizmu.

Najbardziej znaczącym przykładem tej krytyki są prace Feuerbacha, który w swoim głównym dziele *Istota chrześcijaństwa* wypowiedział słynne słowa „das Geheimnis der Theologie [ist] nichts anderes als Anthropologie”³⁰ („Tajemnicą teologii jest nic innego niż antropologia”). W interesującym nas kontekście, tj. panteizmu, oznaczało to całkowitą dekonstrukcję Heglowskiego skrajnie idealistycznego modelu metafizyki na rzecz modelu skoncentrowanego na jednostce, a przez to – subiektywnego, ponadto materialistycznego, a nade wszystko: ateistycznego. Feuerbach dokonał tego, jak sam pisał w innym

²⁹ Zob. B. Wiśniewska-Paź, B. Paż, *Historyzm*, t. IV 2003 s. 508-519

³⁰ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, w: tegoż, *Gesammelte Werke*, Hrsg. v. Werner Schuffenhauer Berlin 1973, Bd. 5, s. 352.

dziele, w rezultacie „zniesienia teologii przez antropologię” („Lösung der Theologie in der Anthropologie”)³¹. Wprawdzie przeprowadzona przez Feuerbacha krytyka filozoficznej wizji świata i człowieka zaprezentowana przez Hegla dokonana została z perspektywy obcych Berlińczykowi założeń materialistycznych, to jednak ta właśnie wykładnia wyznaczyła kierunek dalszych dziejów filozofii, prowadząc nie tylko do skrajnie materialistycznej i ateistycznej ontologii Karola Marksa, ale także witalistycznej i równie skrajnie ateistycznej filozofii Friedricha Nietzschego.

IV. Ateizm i irracjonalizm Heideggera

Spośród postheglowskich myślicieli jednym z najbardziej wpływowych jest Martin Heidegger. Od autora *Fenomenologii ducha* przejął on jego historyzm, który został przez niego radykalizowany przez to, że dzieje, w które rzucony (*die Geworfenheit*) jest świadomy i przygodny podmiot, nazywany przez niego *Dasein*, są w jego wykładni – i zarazem w jaskrawej opozycji do wykładni Hegla – całkowicie przygodne i niemające żadnego obiektywnego ani sensu, ani celu. Heidegger doszedł do takiego widzenia świata w perspektywie przyjętej dość restrykcyjnej fenomenologicznej metody opisu świata, która ogranicza pole opisu i wyjaśniania do tego, co jest bezpośrednio dane, a mianowicie: „To, co się jawi tak, jak się [ono] z siebie samego jawi, z niego samego pozwalając zobaczyć”³². Stąd w tym ujęciu sfera danych ograniczona została do *stricte* podmiotowej perspektywy i skorelowanej z nią sfery przygodnego i czasowego bytu, którą Wolff nazywał oglądem relatywnym (*relative*

³¹ Tegoż. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, w: tegoż, *Gesammelte Werke*, Berlin 1970, Bd. 9, s. 335.

³² „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen”. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main (cyt. SZ) s. 46.

spectari), a Kant – rozważaniem rzeczy jako zjawiska³³. Rozważanie świata z tej perspektywy wszystko, co jest dane, jest: przygodne i czasowe. Dotyczy to także wszelkich prawd, które od czasów Platona były traktowane jako niezienne i wieczne: „To, że istnieją »prawdy wieczne«, zostanie wystarczająco dowiedzione, gdyby się powiodło wykazanie, że *Dasein* był i będzie w całej wieczności” (SZ, 300). Na nieodzowność owych prawd w percepcji czasu wskazywał wielki klasyk problematyki czasu – św. Augustyn w słynnej XI księdze *Wyznań*, argumentując, iż warunkiem percepcji tego, co zmienne w jego zmienności (tu: czasowości) jest obecność elementu niezmiennego, czyli: wiecznego, który jest nie tylko warunkiem tej percepcji, ale i miarą samego czasu. Dla biskupa Hippony tą ostateczną miarą było *Verbum aeternum* – słowo Boże (a wtórnie ludzki umysł), w którym odkrywamy współwieczne poszczególne *veritates et rationes aeternae* i które jest punktem odniesienia, gdy błądzimy³⁴. Heidegger pominął milczeniem tę zasadniczą kwestię w podejmowanej przez niego problematyce czasu³⁵. W rezultacie taki właśnie, tj. temporalno-kontyngenty, punkt wyjścia w połączeniu z fenomenologiczną perspektywą nie tyle wyjaśniania, co opisu świata przesądziły o jego ateistycznym punkcie dojścia. Ateizm ten, trzeba to podkreślić, w odróżnieniu do ateizmu Karola Marksa czy Jean-Paul Sartre’a nie miał charakteru negacji Boga, ale w przypadku autora *Sein und Zeit* wyrażał się sceptycko-fenomenologiczną pocę, czyli konsekwentnie stosowanym zawieszeniem sądu na temat Boga

³³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. Jens Timmermann, Felix Meiner, Hamburg 1998 B XXVII.

³⁴ „Et ideo Principium, quia, nisi maneret, cum erraremus, non esset quo rediremus. cum autem redimus ab errore, cognoscendo utique redimus; ut autem cognoscamus, docet nos, quia principium est et loquitur nobis.” *Sancti Augustini Confessionum libri tredecim*. Auf der Grundlage der Oxforder Edition hrsg. v. Karl von Raumer, Gütersloh 1876 XI, 10 s. 301-302 (cyt. Conf. XI, 301-302).

³⁵ On doskonałe znał ten tekst, gdyż prowadził seminarium o X i XI Księdze *Wyznań*. Zob. M. Heidegger, *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*, Vittoria Klostermann, Frankfurt am Main 2012, s. 41-82.

wyrażającym się w milczeniu o Nim³⁶. Heidegger podzielał przeświadczenie Feuerbacha, iż tajemnica teologii leży w obszarze antropologii, dlatego wyjaśnienie statusu Boga w myśli niemieckiego fenomenologa wymaga uprzedniej prezentacji jego antropologii.

1. **Nicość ujawnia się w trwodze *Dasein*.** Jedną z najważniejszych kategorii filozofii Heideggera jest kategoria podmiotu i w tym sensie jest on kontynuatorem myśli kartezjańskiej. W stosunku do samego Kartezjusza podmiot ten stracił swoją istotę pojętą jako stała niezmienna struktura ontologiczna i zamiast niej Heidegger wprowadził proces refleksyjnego samo-dookreślenia się. W ujęciu istoty wprost nawiązał do koncepcji Hegla, który pisał „Byt (*Sein*) jest tylko jako ruch, [ruch] Nicości do Nicości, i tym jest istota” (WL II, 14)³⁷. Tak pojęta istota jest samym ruchem, a dokładniej: jest „czystą negatywnością”, która jest niemającym niczego poza sobą, ruchem negowania swej negacji. To refleksja, którą Heidegger nazywał „myśleniem” – identycznym z Heglowskim „ruchem od nicości do nicości” (tamże).

Wspomniany podmiot – *Dasein* jest ufundowany na podstawie, którą stanowi nie tyle określony aktualny byt, ale: bycie, *Sein*, które – dokładnie tak samo jak w ujęciu Hegla – jest tożsame z nicością. Za Hegla słynnym stwierdzeniem: „Czyste bycie i czysta Nicość są tym samym” (WL I, 67) Heidegger w byciu jako nicości będzie upatrywał „podstawy” *Dasein*. To, co było u Berlińczyka wykładem realizującej się *sub specie aternitatis* logiki, w wydaniu autora *Sein und Zeit* zostaje

³⁶ Wyjątkiem przełamującym to milczenie Heideggera o Bogu jest jedyny udzielony przez niego wywiad „Nur noch ein Gott kann uns retten” („Tylko jeszcze Bóg mógłby nas uratować”) *Der Spiegel* 30 (Maj, 1976), s. 193-219, który został opublikowany dziesięć lat później od daty wywiadu i zarazem sześć lat po jego śmierci.

³⁷ Heidegger wprost wskazuje na to odniesienie do Hegla w pracy *Was ist die Metaphysik?* w: tegoż, Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976 (cyt. WM) s. 120.

odnalezione w głębi ludzkiego podmiotu, jego strukturach i dynamice. Szczególna rola tu przypada temu, co nazywał „ontologią nastrojów”. A jeśli chodziło o te nastroje, to szczególną pozycję wśród nich odgrywała trwoga (*Angst*). To w niej bowiem ujawnia się nam Nicość. Sam podmiot, czyli *Dasein* był definiowany poprzez odniesienie do Nicości, taki mianowicie stan, iż się popadło w Nicość i w niej zatrzymało³⁸. W Nicość, którą przed nami odsłania trwoga.

2. Wieloraka przygodność podmiotu *Dasein*. W ujęciu Heideggera ludzki podmiot i jego percepcja świata odznaczały się wielowymiarową przygodnością. Po pierwsze, podmiot ten był całkowicie przeniknięty czasowością – interpretowaną przez niego jako jeden z podstawowych modusów jego bycia w świecie, który wyznacza jego ostateczny kres (śmierć). Po drugie, jako taki właśnie: czasowy i przygodny podmiot jest *Dasein* rzucony w dzieje, które go określają, nadając mu walorów indywidualności i niepowtarzalności, ale i przypadkowości. Po trzecie, ludzki podmiot jest kontyngenty przez to, że z jednej strony w sobie nie posiada klasycznie pojętej ontycznej podstawy, którą w klasycznej metafizyce identyfikowano z aktem istnienia lub istotą, gdyż w ujęciu autora *Sein und Zeit* podmiot *Dasein* jest rzeczywistością radykalnie procesualną, którego pojęta po Heglowsku istota – jak mawiał – „się istoczy” („das Wesen west”), tj. nieustannie się dookreśla w czasie i jako taka nie jest niczym stałym. Nade wszystko, po czwarte, kontyngencja ludzkiego podmiotu ma swoje źródło w takiej jego wykładni, w której ostateczną podstawą *Dasein* jest odrębne od sfery ontycznej – w scholastyce nazywanej *ens ut participium* – bycie (*das Sein*), które zostało przez niego utożsamione z Nicością. Człowiek więc jako byt racjonalny jest bytem, w którego naturę niejako wpisana jest metafizyka jako sposób odnoszenia się do

³⁸ „Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts”, M. Heidegger, *Was ist die Metaphysik?* w: WM, s. 115.

bytu, który polega na szukaniu dlań racji (*rationem reddere*), jednak taka – naturalna postawa pozostawia przed nim w stanie skrytości jego własne bycie, jak również bycie poszczególnych elementów świata.

3. Metafizyka i zasada racji. Zofia Zdybicka (USJK), pisząc w swoim *opus magnum* o roli zasady racji w obszarze poznania istnienia Boga, nazwała tę zasadę racji „motorem” wszelkiej argumentacji w tym obszarze. Stwierdza tam ponadto: „Zasada racji bytu jako bytu pozwala przekroczyć granice świata empirycznego i zasadnie podać uzasadnienia ostateczne. [...] usprawiedliwia wyjaśnienie wertykalne, skoro horyzontalne nie tłumaczy wszystkiego, a przede wszystkim samego faktu zaistnienia (tłumaczy tylko treści bytowe)”³⁹.

Ta wypowiedź, która nawiązuje do zasadniczych intuicji klasycznej myśli i myśli racjonalistycznej ujawnia prawdziwą intelektualną „otchłań” dzielącą reprezentowaną przez nią tradycję od ujęcia Heideggera, który zakwestionował podstawę obowiązywalności tej zasady, a przez to sprowadził wszelkie formy opisu i wyjaśniania do wspomnianej, skoncentrowanej na wymiarze esencjalnym, horyzontalnej perspektywy, która oznacza intelektualne odcięcie od transcendentnego Boga (Absolutu).

Pomimo że poglądy Heideggera na temat metafizyki ulegały ewolucji od aprobatywnego, kiedy sam planował zrealizować projekt metafizyki, po „apofatyczny”, kiedy ją ostatecznie przezwyciężył⁴⁰ i przekroczył, zmierzając do filozofii języka poezji źródłowej postaci wydarzania się (*das Ereignis*) i wyrazu bycia. Ważne z perspektywy naszych rozważań są poczynione przez niego uwagi we *Wprowadzeniu do „Czym jest metafizyka”*, w którym zestawia swoją wizję docierania do jawności bycia jako prawdy bycia (w ramach specyficznie

³⁹ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 327.

⁴⁰ Zob. tegoż zapiski *Überwindung der Metaphysik (1936-1946)*, w: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, s. 67-79.

pojętego myślenia) z zastaną metafizyką. O tej ostatniej pisze: „Nie osiąga ona tego, co jest pierwsze w myśleniu. Ta metafizyka jest przewyższona w myśleniu o prawdzie bycia. Roszczenie metafizyki, aby panować nad nośnym odniesieniem do » bycia« i wszelkie stosunki do bytu jako takiego miarodajnie określać, staje się bezprzedmiotowe. Jednakże to » przewyższenie metafizyki« nie usuwa metafizyki. Jak długo człowiek pozostaje *animal rationale*, jest on *animal metaphysicum*”⁴¹. Niemiecki myśliciel wiązał naszą rozumność (racjonalność) z metafizyczną perspektywą rozumienia i wyjaśniania świata. Językowym wyrazem tej perspektywy jest wprowadzona do obiegu filozoficznego przez Gottfrieda W. Leibniza zasada racji, brzmiąca: *Nihil sine ratione*, czyli: „Nic bez racji”⁴². W brzmieniu pozytywnym zasada ta głosi: „Wszystko ma swoją rację” (*Omne ens habet rationem*). Zasada ta była radykalnym rozszerzeniem zakresu tradycyjnej zasady przyczynowości w tym sensie, że o ile zasada przyczynowości obowiązywała w obszarze przyczyn, pojętych jako istniejące w akcie bytu, o tyle zasada racji radykalnie rozszerzała zakres tamtej do sfery wszelkiego bytu – w tym: do sfery bytów i światów możliwych, struktur: matematycznych, logicznych i wszystkiego, co w najszerszym słowa znaczeniu „jest” oraz jest w jakikolwiek sposób.

4. Dekonstrukcja zasady racji. Jedną z najważniejszych podstaw Heideggerowskiego irracjonalizmu była dokonana przez niego dekonstrukcja naczelnej zasady klasycznego racjonalizmu (Leibniz), czyli zasady racji. W powojennych wykładach zatytułowanych po prostu *Zasada racji*⁴³, wydobył z prostej

⁴¹ M. Heidegger, *Einleitung zu „Was ist die Metaphysik?“*, w: tegoż, WM s. 367.

⁴² Historyczny i systematyczny wykład tej zasady w: Bogusław Paż, *Naczelna zasada racjonalizmu. Od Kartezjusza do wczesnego Kanta*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2007.

⁴³ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997 cyt. SG.

formuły tej zasady *nihil est sine ratione* (dosł. Nic jest bez racji) dwie równoległe perspektywy fonetyczne (*Tonarten*) i interpretacyjne, które wybrzmiewają w podanej, podstawowej formule tej zasady – w zależności od tego jak będziemy akcentować brzmienie tej zasady. W pierwszym przypadku, gdy akcentując wyróżnimy dwa wyróżnione kursywą słowa: „*Nic jest bez racji*” (*Nihil est sine ratione*). Wtedy odsłonięty zostaje pozytywny wymiar analizowanej zasady, w którym egzystencjalnie pojęte „jest” (*est*) jest wiązane z racją jak podstawą (*ratio*). To „jest” związał on ze sferą bycia, *Sein*⁴⁴, które w owej zasadzie procesualnie i dziejowo „istoczy się jako tworzące podstawę” (SG, 73). Cała zaś zasada według niego jest „mówieniem o byciu”, choć – zastrzega on – czynionym nie wprost, w sposób skryty (*verborgenweise*; tamże).

Druga zaś wskazywała na wymiar negatywny, a ściśle rzecz ujmując: nihilistyczny (od łac. *nihil* – nic) wymiar formuły wspomnianej zasady, a mianowicie w tym sensie, że polegała na przeniesieniu akcentu z „jest” (*est*) na „nic” (*nihil*) oraz „racja/ podstawa” (*ratio*) na „bez” (*sine*): „*Nic jest bez racji*” (*Nihil est sine ratione*).

Zmiana fonetyczna w akcentowaniu składowych zasady racji w tej wykładni – zaznaczał Heidegger – jest czymś więcej niż tylko prostą zmianą akcentów, gdyż przez tę zmianę wybrzmiewa „skryte” dotychczas bycie bytu, które w epoce racjonalizmu przesłoniła zasłona przedstawieniowych i ideatywnych reprezentacji. Dlatego ta zmiana to zarazem prawdziwy przeskok (*Sprung*) w myśleniu⁴⁵. Jest tak, gdyż w tej drugiej wersji odtąd idziemy w zupełnie inną stronę, którą nie podążała dotychczasowa metafizyka. Odtąd nie idziemy

⁴⁴ Ma to nie swoje ontologiczne, ale – podkreślał to Heidegger – także językowe uzasadnienie, gdyż w języku niemieckim, jak i polskim, rzeczownik *bycie*, *Sein*, jest pochodną od bezokolicznika *być*, *Sein*, którego forma osobowa wyraża się jako *jest*, *ist*. Zob. tegoż, SG, 77.

⁴⁵ „Hinter dem Wechsel der Tonart verbirgt sich ein Sprung des Denkens”, M. Heidegger, SG, 79.

w kierunku przygodnego bytu, który jest ugruntowany w Bycie absolutnym, nadającym istnienie temu, co przygodne, który przez Leibniza był nazywany *Existificans* (dosł. nadający istnienie). Ale w stronę nieugruntowanego, całkowicie nieokreślonego w sobie bycia, które samo żadnej racji już nie posiada i samo pełni „funkcję” racji wszystkiego. To bycie jednak – dokładnie tak samo jak w *Logice* Hegla – jest tym samym co Nic. Zasada racji przestaje być zasadą tego, co ugruntowujące i wehikułem pozwalającym na transcendencję wiodącą nas „wzwyż”: od bytu przygodnego do Absolutu, kierując nas „w dół” ku immanencji radykalnie przygodnego i uczasowionego bycia, które ostatecznie jest byciem-ku-śmierci (*das Sein-zum-Tode*).

Najważniejsze w tych rozważaniach jest wydobycie na jaw – jak pisał Heidegger – skrytej obecności bycia zinterpretowanego jako Nicość, która ma funkcjonalny status podstawy sfery ontycznej, czyli bytu. To zaś w świetle nauki o różnicy ontologicznej pomiędzy byciem a bytem w poszczególnej rzeczy daje skutek taki, iż nicość jest racją poszczególnej rzeczy i każdego ludzkiego podmiotu, *Dasein*.

5. O Bogu: milczeć lub pisać wiersze. Wraz z dekonstrukcją czy też zniesieniem zasady racji zostało utracone intelektualne odniesienie do tego, co Leibniz nazywał *Ultima ratio*, czyli Boga. Wraz z przewyciężeniem racjonalistycznej metafizyki, które osiągnął przez destrukcję zasady racji, nazywanej przez Leibniza *principium grande* metafizyki, przeszedł Heidegger do poszukiwania nowego doświadczenia i języka, w którym i poprzez który mógłby wyrazić i skutecznie przekazać przedrefleksyjne i zarazem nieskażone zastanym słownikiem pojęć metafizyki doświadczenie świata i Boga. W tym względzie jego analizy doświadczenia nawiązywały do scholastycznej koncepcji *reflexio in actu exercito*. Język ten znalazł w barokowej mistyce śląskiego poety wrocławskiego Johanna Schefflera (1624-1677) znanego powszechnie jako

Angelus Silesius. W słynnym poemacie *Cherubinowy wędrowiec*⁴⁶ zawarł w pierwszym rozdziale wers oznaczony cyfrą 289: „Róža kwitnie bez *dlaczego*/ kwitnie ponieważ kwitnie” („Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet.”).

Sam Silesius ten wers zatytułował „Ohne Warum”, czyli: „Bez dlaczego”. Dla Heideggera było to wskazówką na to, że mamy do czynienia z przedmetafizycznym doświadczeniem rzeczywistości, które obywa się bez pytania o dlaczego, czyli o przyczyny/racje i na to pytanie nie udziela odpowiedzi, widząc ją w samej faktyczności, tj. w samym fakcie „tego, że” dziania się. Ta faktyczność, a dokładniej jej doświadczenie była tym, do czego zmierzał: odsłonięciem przed-refleksyjnego i przedprzedstawieniowego, w znaczeniu przedstawienia jako wtórnej reprezentacji rzeczywistości, bycia bytu. To jest jednak doświadczenie nie metafizyka, ale poety i nie jest spetryfikowany przez wieki tradycji język pojęć metafizyki, ale język przeżyć i doznań poezji. W rezultacie tego doświadczenia – twierdził – język odzyskuje zatracony walor źródłowości i nie tyle opisuje, co wyraża *in actu exercito* dane nam bezpośrednio niepowtarzalne i dziejowo uwarunkowane bycie świata, w którym Bóg jest nieobecny, gdyż w przeciwnym razie sam musiałby być dziejowy i czasowy. To pchnęło późnego Heideggera w kierunku zainteresowania poezją i pisania komentarzy do takich poetów, jak współczesny Hegłowi F. Hölderlin, ale także R.M. Rilke. Istnienie oraz Bóg stały się wyrazem przedmetafizycznego doświadczenia⁴⁷. W kwestii samego Boga ów myśliciel przeniósł się w swoim przekonaniu do czasów przed-metafizycznego

⁴⁶ Korzystam z drugiego wydania tego dzieła, którego pełny tytuł i podtytuł brzmi: *Cherubinischer Wandersmann oder Geist-Reiche Sinn- und Schluß-Reime zur Göttlichen beschauligkeit anleitende. Von dem Urheber a[u]fs neue übersehn/ und mit dem Sechsten Buche vermehrt/ den Liebhabern der geheimen Theologie und beschaulichen Lebens zur Geistlichen Ergötzlichkeit zum andernmahl heraus gegeben*, Schubarth Verlag, Glatz 1675² (1657).

⁴⁷ „Das dichtende Sagen ist »Dasein«. Dieses Wort »Dasein« wird hier im überlieferten Sinne der Metaphysik gebraucht. Es bedeutet: Anwesenheit” M. Heidegger, WM, s. 78.

myślenia takich poetów jak Pindar i Homer, co skutkowało tym, że teologię zastąpił mitologią i myśleniem realizowanym w jej poetyce. Niewiele w tym kontekście zmienia deklarowany przez niego indyferentyzm (WM, 351) w kwestii Boga, na którego w takiej samej mierze jak na świat w swej otwartości prawdy bycia jest *Dasein*, gdyż przywoływane przez niego słowa bogów mitologii od przemilczanego słowa Objawienia oddziela nieprzebyta otchłań, *Abgrund*.

Osobną kwestią jest to, czy Heideggerowskie analizy, a tym samym ich konkluzje są do końca uprawnione? – Odpowiedź na to zasadne pytanie zapewne wymagałaby osobnej monografii. Moim zdaniem, po pierwsze, efekt tych analiz wyznacza fenomenologiczna metoda, którą przyjął w punkcie wyjścia. Po drugie, diagnozy i interpretacje poczynione przez Heideggera tylko częściowo są uprawnione zarówno na planie czysto teoretycznym, a nade wszystko historyczno-filozoficznym. Jeśli chodzi o to drugie, to w diagnozie Heideggera zgadza się głównie to, że metafizyka Leibniza przez swój radykalny esencjalizm straciła zdolność tematyzacji realnie różnego względem istoty (*essentia*) – istnienia (*esse*). Zdecydowanie chybione są natomiast interpretacje przytoczonej frazy Silesiusa, który w tym samym poemacie, pisząc o tematyzowanej przez Heideggera nicości, wprost twierdzi, że nią jest Bóg: „Bóg jest czystym Niczym, nie dotyka Go żadne teraz ani tu” (I, 25). Więcej, gdzie indziej Silesius dopowiada coś, co jest całkowicie sprzeczne z późniejszą interpretacją jego rodaka, a mianowicie: w dystychu nr 111 pt. „Bóg jest Niczym” czytamy: „Krucha Boskość jest Niczym i Ponadniczym (ein Nichts und Übernichts) Kto Nic we wszystkim widzi, ufam, ten [Go] dostrzega”. Dalej, w wykładni Silesiusa to wieczny Bóg „Sam się uzasadnia bez żadnej zasady („Gott gründt sich ohne Grund” I, 42) a nie: uczasowione, radykalnie przygodne i dziejowe bycie. – To tylko przykłady kwestionujące zasadność odwołania się Heideggera do

pism śląskiego mistyka, w którym rzekomo miałoby być obecne nihilistyczne doświadczenie bez-bożnego (ateistycznego) czy jak on mówił: metafizycznie „indyferentnego” doświadczenia bycia jako nicości. Jeśli idzie zaś o wspomnianą różę, to ona kwitnie, bo zakwitła w wieczności w Bogu. Aby oddać to dokonane beczasowe trwanie, Silesius użył czasu *presens perfect* („Die Rose, welche hier dein äußres Auge sieht, Die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht” I, 108). Pierwotnie jej kwitnięcie jest czymś *idealiter*, co w świecie czasowym, czyli: „dla nas” znajduje swoją procesualną konkretyzację w postaci kwitnięcia konkretnej róży.

German idealism: from pantheism to atheism and irrationalism

Summary

"The main thesis of the article is: the philosophy of German idealism (G. W. F. Hegel), whose main feature was panlogism, found its conclusion in Martin Heidegger's atheistic and anti-rationalist philosophy. In the system of Hegel's philosophy a synthesis between classical metaphysics and natural theology or ontotheology took place. God as the Absolute was the first subject of this ontotheology and at the same time its supreme principle. The historical development of Heglism led to its negation in the materialistic and atheistic philosophy of Ludwig Feuerbach. Heidegger's phenomenological method of philosophy, which focused on the temporal dimension of perception of being, led to the destruction of Hegel's metaphysics (logic) and Leibniz's principle of reason. As a result, not only metaphysics was abolished, but also the rationality of their questions, including the question of the existence of God."

Keywords: panlogism, metaphysics, ontology, reflexion, consciousness, (natural) theology, rationalism, irrationalism, principle of ground, poetry.

Bibliografia:

Arystoteles, *Metafizyka*, tekst grecko-łacińsko-polski, przekł. T. Żeleźnik oprac. M.A. Krapiec i A. Maryniarczyk t. I-II Lublin 1996.

Augustini Confessionum libri tredecim. Auf der Grundlage der Oxforder Edition hrsg. v. Karl von Raumer, Gütersloh 1876 .

Baumeister Friedrich Ch., *Institutiones metaphysicae/ Ontologiam, cosmologiam, psychologiam, theologicam denique naturalem complexae / Methodo Wolffii adornatae* , Wittenberg und Zerbst 1736¹.

Feuerbach L., *Das Wesen des Christentums*, w: tegoż, Gesammelte Werke, Hrsg. W. Schuffenhauer Berlin 1973, Bd. 5

Feuerbach L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, w: tegoż, Gesammelte Werke, Berlin 1970, Bd. 9

Hegel G.W.F., *Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Rezensionen, Maximen des Journals der Deutschen Literatur. Neu herausgegeben Hans Brockard und Hartmut Buchner, Felix Meiner Verlag Hamburg 1979.

Hegel G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* Hrsg. Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2011.

Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. Johannes Hoffmeister, Hamburg Felix Meiner Verlag 1952

Hegel G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś.F. Nowicki, t. III. Warszawa 2002.

Heidegger M., „Nur noch ein Gott kann uns retten.” *Der Spiegel* 30 (Mai, 1976), s. 193-219.

Heidegger M., *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997.

Heidegger M., *Der Satz vom Grund*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997.

Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1987.

Heidegger M., *Die Zeit des Weltbildes*, w tegoż: Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977 s. 75-113.

Heidegger M., *Einleitung zu „Was ist die Metaphysik?“*, w: tegoż, Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, s.365-383.

Heidegger M., *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997.

Heidegger M., *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2012.

Heidegger M., *Was ist die Metaphysik?* w: Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976 s. 103-122.

Heidemann D. H., „*Das Wesen muß erscheinen*“. *Die Erscheinung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hegel-Jahrbuch, Sonderband 2016, s. 95-107.

Kant I., *Der einzige mögliche Begwiesgrund zu einer Demonstration des Dasein des Gottes*. Historisch-kritische Edition. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Lothar Kreimandahl und Michael Oberhausen, Felix Meiner Verlag, Marburg 2011.

Kant I., *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, tłum. zb. Wstęp i redakcja naukowa Tomasz Kupś, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.

Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. Jens Timmermann, Felix Meiner, Hamburg 1998.

Melamed Y., “*Omnis determinatio est negatio*”. Determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel, w: E. Förster & Y. Melamed (Eds.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, s.175-196.

Paż B., *Naczelna zasada racjonalizmu. Od Kartezjusza do wczesnego Kanta*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2007.

Paż B., Wiśniewska-Paż B., *Historyzm*, Powszechna Encyklopedia Filozofii, red. A. Maryniarczyk t. IV 2003 s. 508-519.

Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* in: tegoż *Werke*. Hrsg. Manfred Schröter, München 1927, Bd. I.

Stanisław Kowalczyk, *Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991.

Überwindung der Metaphysik (1936-1946), w: Heidegger M., *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, s. 67-79.

Vieweg K., *Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biographie*, C.H. Beck, München 2019.

Wissenschaft der Logik, Hrsg. G. Lasson Bd. I- II Berlin 1975.

Wojciech Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przewycięzania*, Lublin, 1995².

Wolff Ch., *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitiones humanae principia continentur*, Frankfurt und Leipzig 1736. (reprint) Hildesheim 2001

Zdybicka Z., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993.

Ks. Jan Krokos, Wiesława Maria Tomaszewska

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Czy chrześcijaństwo jest religią?

1. Wstęp

Tytułowe pytanie niniejszego artykułu jest prowokujące, lecz nie bezzasadne. Prowokujące, bo dwie możliwe poprawne odpowiedzi na to pytanie, a mianowicie, że chrześcijaństwo jest religią lub że religią nie jest, odbieramy jako nietrafione, niepełne, a jednocześnie mając na uwadze chrześcijaństwo (choć zapewne nie tylko chrześcijaństwo) trudno nam odstąpić od kategorii religii i religijności. Zasadność tego pytania polega natomiast na tym, że określanie chrześcijaństwa mianem religii nie tylko nie oddaje jego osobliwości, lecz częstokroć ją przysłania, zniekształca, zakłamuje.

2. Kłopoty z terminem „religio”

Przypomnieć wypada¹, że już starożytni mieli kłopot z terminem „religio”. Marek Tulliusz Cyncero (106-43 przed Chr.) wywodził znaczenie tego słowa od *relegere*², i w związku z tym

¹ W niniejszym artykule, zwłaszcza w jego pierwszej części, odwołujemy się wprost do: W. Tomaszewska, *Metafizyczne i religijne, Problem subtematu w dziele literackim na przykładzie prozy kresowej Włodzimierza Odojewskiego*, Warszawa 2011, s. 79-109.

² Czasownik ten przyjmuje m.in. następujące znaczenia: znowu zbierać (razem), znowu przybyć, znowu przeczytać, odczytać, ponownie opowiedzieć, przejść coś w myśli, zastanowić się nad czymś. Znaczenia terminów łacińskich podajemy za: *Słownik łacińsko-polski*, t. 1-4, red. M. Plezia, Warszawa 1959-1979.

pojmował religię jako pilne przestrzeganie tego, co ma związek ze czią bogów, którą to cześć uważa za powiną, niezależnie od tego, jacy to są bogowie i że są oni ludzkim wymysłem. Dlatego religijnymi (*religiosi*) nazywa tych, którzy chętnie na nowo rozważają i niejako odczytują to wszystko, co się tyczy kultu bogów, natomiast zabobonnymi (*superstitiosi*) – o dziwo – tych, którzy po całych dniach się modlą i składają ofiary prosząc, by ich dzieci i najbliżsi byli ochronieni od zguby³. Tak ukształtowane pojęcie ma swą podstawę w państwowym i instytucjonalnym rozumieniu religii w starożytnym Rzymie, ku któremu skłaniał się także Cycero jako mąż stanu⁴.

Natomiast Lucius Caecilius Firmianus Lactantius (Laktancjusz) (ok. 250-325), zwany „chrześcijańskim Ciceronem”⁵, apologeta chrześcijański, wywodził pojęcie religii od czasownika *religare*⁶ i wskazywał, inspirując się niewątpliwie chrześcijaństwem, że religia swą nazwę zawdzięcza bogobojnej więzi człowieka z Bogiem, który dał mu życie po to, by człowiek tylko Jego uznawał, oddawał Mu słuszną i należną cześć oraz pełnił Jego wolę⁷.

Augustyn z Hippony (354-430) wyprowadza termin „religia” od czasownika *religere*⁸, złożonego z przedrostka *re-* i tematu *legere*, przez co bycie pobożnym, bogobojnym interpretuje jako czynność ponownego wyboru Boga, o którym

³ M. T. Cicero, *De natura deorum*, II, 71-72; tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 1, *O naturze bogów. O wróżbiarstwie. O przeznaczeniu*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1960, s. 113-114.

⁴ Por.: K. L[ęśniak], [Wstęp], w: M. T. Cicero, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 3-4.

⁵ Przydomek ten nadał Laktancjuszowi G. Pico della Mirandola (1463-1494); por.: J. Czuj, *Wstęp*, w: Laktancjusz, *Pisma wybrane*, red. J. Czuj, Poznań 1933, s. 24.

⁶ Znaczenie tego czasownika to m.in. związać, przywiązać, przewiązać, ale i rozwiązać, odwiązać.

⁷ Lactantius, *Divinae institutiones*, IV, 28, 2-7; 10, w: J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. VI, 0535B-0536A, *Patrologia Latina Database*, Alexandria, VA: Chadwyck-Healey Inc 1966. Warto zwrócić uwagę, że na ten tekst powołuje się Jan XXIII w Encyklice *Pacem in terris*, 14.

⁸ A znaczenie tego czasownika to: być pobożnym, bogobojnym.

człowiek zapomniał, w czym może ujawniać się woluntaryzm doktora *gratiae*. Ostatecznie stwierdził, że prawdziwa religia, prawdziwa cześć oddawana Bogu, właściwa pobożność i należna Mu służba polega na Jego miłowaniu i przebywaniu z Nim, dzięki czemu człowiek może osiągnąć upragnione szczęście. Mimo ograniczeń językowych w oddaniu pełnego sensu „ponownego wyboru Boga”, uważał, że termin *religio* wskazuje na cześć oddawaną Bogu, na kult Boży, któremu to terminowi odpowiada w biblijnej grece kult, ceremonia. Bliskoznacznemu terminowi *pietas* (pobożność) odpowiada grecki wyraz cześć, który dla dobitniejszego podkreślenia, że chodzi o cześć względem Boga, zastępowany jest wyrazem złożonym. Z kolei łaciński termin *servitus* ma na uwadze tylko taką służbę, którą czei się Boga. A zatem według Augustyna pełny sens „ponownego wyboru Boga” oddają trzy terminy: *religio* – *pietas* – *servitus*, czyli kult – pobożność – służba⁹.

Termin *religio* nie ma swego hebrajskiego odpowiednika. W hebrajszczyźnie klasycznej badacze doszukują się go w *huqqâ* (prawo, przepis, zasada, ryt, porządek kultu), w *‘âbôdâ* (prawo, posługa, kult, ryt, ceremonia), a także w *jir’â* (strach, bojaźń, przerażenie, szacunek, pobożność, cześć) i w *hārēd* (zaniepokojony, przestraszony, wrażliwy, skrupulatny, a we współczesnej hebrajszczyźnie – Żyd ortodoksyjny)¹⁰.

Dostrzeżona tu rozbieżność nie tylko etymologiczna, lecz – bardziej jeszcze – znaczeniowa terminu „religia” wskazuje, że

⁹ Augustyn, *De civitate* X, 1-3; tenże, *O państwie bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. W. Kornatowski, PAX, Warszawa 1977, s. 441-445; por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Warszawa 1987, s. 226.

¹⁰ Por.: L. Koehler, W. Baumgarten, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. P. Dec, Warszawa 2008, t. I-II; U. Dierse, *Religion I, w: Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 8, hrsg. J. Ritter, K. Gründer, Schwabe & Co. AG Verlag, Basel 1992, k. 632-633. Za konsultację terminologii hebrajskiej dziękujemy K. Bardskiemu. I uwaga dodatkowa: X. Léon-Dufour w swym *Słowniku teologii biblijnej* (tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 853) nie przygotował osobnego artykułu o religii, a jedynie odsyła do takich haseł jak: bojaźń Boża, jałmużna, kult-ofiara, pobożność i świątynia. Świadczyłoby to, że „religia” nie jest znaczącym terminem dla teologii biblijnej.

u podstaw pojmowania religii leży osobiste jej doświadczenie, jej określona postać, z jaką autorzy powyższych wyjaśnień się spotkali, jak ją rozumieli, jak rozumiano ją w ich własnych środowiskach. Choć jak się wydaje, mieli oni na uwadze swoiste, kultowe (w sensie ścisłym) odnoszenie się człowieka do Boga czy bogów, niezależnie od tego, czy kresem tego odniesienia był Transcendens, czy też wytwór człowieka, nie zawsze było ono rdzeniem ich pojmowania religii¹¹.

3. Kłopot z definiowaniem religii

Rozwiązania problemu nie ułatwiają liczne i różnorodne definicje czy *quasi*-definicje, jakie spotykamy w pracach religiologicznych. Zwyczajowo za religię uważa się samą wiarę, wyznawaną przez człowieka, doktrynę o tym, co boskie, lub każdą postać czci oddawanej siłom transcendentnym, bóstwu czy Bogu. W religii widzi się relację między człowiekiem a bóstwem, między człowiekiem a tym, co człowiek uważa za święte, duchowe, boskie. Charakter tej relacji wyznacza przede wszystkim to, jak pojmowane są oba jej kresy: czy zachodzi ona między bytami osobowymi, czy też jednym z jej kresów jest byt nieosobowy (moce przyrody, pozaświatowa siła, tajemnicza nieskończoność, nieokreślona transcendencja, świętość, tradycja kulturowa itp.); czy człowiek pojmowany jest indywidualistycznie czy społecznie; czy bóstwo jest bytem realnym czy, na przykład, intencjonalnym; czy przedmiot religijnego kultu jest określony konkretnie czy ogólnie (jako jakieś *sacrum*), czy też niekiedy jest jedynie zasygnalizowany jako nieokreślony transcendens. Nie zatarło się też greckie i rzymskie pojmowanie religii jako państwowego kultu, przy równoległej obecności osobistego kontaktu z bóstwem.

¹¹ Por. A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, wyd. 3, Lublin 2009, s. 113. Bronk, powołując się na G. Schmidta, zwraca uwagę na zjawiska pseudoreligijne, które mają co prawda cechy autentycznej religii, lecz odnoszą człowieka do rzeczywistości skończonej a nie ostatecznej.

W europejskim kręgu kulturowym pojęcie religii jest wyznaczane przede wszystkim przez judaizm i chrześcijaństwo, przy czym zwraca się uwagę, że nie zawsze łatwo odnieść europejskie pojęcie religii (i inne pojęcia religijne), które też ulegają modyfikacji, do zjawisk w innych kulturach, które w badaniach religiologicznych uznaje się za religijne¹². Mając za podstawę judaizm i chrześcijaństwo, określa się religię jako realną, osobową relację między osobowym bytem ludzkim a osobowym transcendentnym Absolutem, co następująco oddaje Zofia J. Zdybicka: „religia jest realną i dynamiczną relacją osobową człowieka do osobowego Absolutu, od którego człowiek jest zależny w istnieniu oraz działaniu i który jest jego ostatecznym celem, nadającym sens jego życiu (przyczyną sprawczą i celową)”¹³.

Definiując religię, określa się naturę konstytuującej ją relacji, podaje się jej charakterystykę oraz różnorodne przejawy. Określa się ją jako relację wiary lub czci, jako postawę lub nastawienie, które przejawia się w modlitwie, zaufaniu, bojaźni, ofiarach, moralnym postępowaniu. Niektórzy uważają, że cechuje ją racjonalność, inni, że jest aktem wolitywnym, uczuciowym (W. James, W. Wundt, J. F. Fries). Dla Ericha Fromma (1900-1980) religią jest na przykład „każdy system myśli i działań, podzielany przez pewną grupę, który dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu czci”¹⁴.

Religię uważa się za formę takich przekonań, które często przeciwstawia się wiedzy naukowej, za stan świadomości

¹² Por. A. Bronk, dz. cyt., s. 113-114.

¹³ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, wyd. 3, Lublin 1984, s. 271. W wydaniu z 1993 r. (s. 302) ostatnia część tej definicji została zmieniona następująco: „[...] i który jest – jako Dobro Najwyższe – ostatecznym celem życia ludzkiego”.

¹⁴ E. Fromm, *Analiza niektórych rodzajów doświadczenia religijnego*, w: tenże, *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1966, s. 134. Fromm podkreśla, że „[p]otrzeba wspólnego systemu orientacji i przedmiotu czci jest głęboko zakorzeniona w warunkach ludzkiej egzystencji”, „jest wewnętrzną częścią istnienia ludzkiego” (tamże, s. 135-137).

(G. W. F. Hegel, F. E. D. Schleiermacher) czy postawę kulturową lub moralną. Na przykład Immanuel Kant (1724-1804) religie objawione, historyczne uznawał za środek, dzięki któremu ludzie dochodzą do czystej religii rozumu, w której to obowiązki moralne traktowane są jako Boże przykazania¹⁵. Alfred N. Whitehead (1861-1947) określił religię jako wizję czegoś, „co wykracza ponad i poza przepływ przedmiotów rzeczywistych, ale i w nim się przejawia, czegoś, co jest rzeczywiste, a jednak czeka na urzeczywistnienie, czegoś, co jest odległą możliwością, ale zarazem największym spośród faktów obecnych, czegoś, co nadaje sens upływowi i przepływowi rzeczy, ale samo wymyka się naszemu ujęciu, czegoś, czego posiadanie jest dobrem najwyższym, ale co znajduje się poza zasięgiem naszych możliwości, czegoś, co jest najwyższym ideałem i beznadziejnym jego poszukiwaniem”¹⁶.

Na szczególną uwagę, ze względu na wpływ na XX-wieczne pojmowanie religii, zasługuje koncepcja Rudolfa Otta (1869-1937), którą wyłożył przede wszystkim w swym dziele *Das Heilige*¹⁷. Ujmuje on religię jako zjawisko pierwotne, niesprowadzalne do innych. W tej koncepcji centralną kategorią jest Świętość, dla której tworzy termin *Numinosum* (nawiązując do niepoznawalnego, Kantowskiego *noumenu*), Świętość, będąca splotem tego, co racjonalne (co da się ująć pojęciowo), i tego, co irracjonalne (co jest znane, lecz jest „niepojęte”, „nieuchwytnie”, niedostępne dla rozumu, a dostępne dla uczucia). *Numinosum* jest kategorią aprioryczną, uprzedzającą fakty i od nich wcześniejszą. Aprioryczne jest też doświadczenie Świętości, będące

¹⁵Por.: I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 26-27.

¹⁶A. N. Whitehead, *Nauka i świat współczesny*, tłum. S. Magała, Warszawa 1988, s. 199; por. także inne tłumaczenie książki Whiteheada, *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski, M. Piękowski, Kraków 1987, s. 258-259. U podstaw tej charakterystyki religii leży procesualna koncepcja bytu i tak zwany panenteizm.

¹⁷R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968.

emocjonalnym odczuciem tego, co Święte. Budzi ono grozę i lęk (*mysterium tremendum*), a jednocześnie zachwyt, oczarowanie i fascynację (*mysterium fascinans*).

Różnie określa się też cele religii i jej genezę. Zawsze jednakże wszystkie te ujęcia religii dążą do uchwycenia jej osobliwości. Niekiedy uznaje się te dążenia jako spełnione, niekiedy za jedynie zasadne itp. Mając na uwadze powyższe sformułowania, jest widoczne, że nie są to definicje w ścisłym tego słowa znaczeniu, zarówno w sensie znanym z tekstów filozofów greckich, jak i – tym bardziej – z dokonań logiki współczesnej¹⁸. Niemniej przypatrzenie się im w świetle zwłaszcza Arystotelesowskiej teorii definicji jest pouczające dla zrozumienia zawirowań, z jakimi spotykamy się w pojmowaniu religii w ogóle, a chrześcijaństwa w szczególności.

4. Zrozumieć definicję i jej następstwa

Za Arystotelesowskie podstawowe określenie definicji¹⁹, przyjmuje się stwierdzenie pochodzące z *Analitik wtórych*, a mianowicie, że definicja „ujawnia [...], czym rzecz jest”²⁰, istotę rzeczy. W przeciwieństwie do współczesnych definicji, którym chodzi raczej o stwierdzenie znaczenia znaku słownego lub postanowienia, w jakim znaczeniu zamierza się go używać, Stagiryce chodziło o uchwycenie i wyrażenie istoty rzeczy. I choć

¹⁸ Współczesne rozumienie definicji i definiowalności z punktu widzenia logiki omawia np. W. Marciszewski, *Definicja*, w: *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki*, red. W. Marciszewski, Warszawa 1987, s. 256-266; tenże, *Definiowalność*, w: *Logika formalna*, dz. cyt., s. 267-270. Szerzej omawia definicję K. Ajdukiewicz, *O definicji*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 2, *Wybór pism z lat 1945-1963*, Warszawa 1985, 226-247; tenże, *Trzy pojęcia definicji*, w: tenże, *Język i poznanie*, dz. cyt., s. 296-307.

¹⁹ Na ten temat pisali m.in.: T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, wyd. 3, Warszawa 1986, s. 48-59; tenże, *Wykłady z dziejów logiki*, wyd. 2, Warszawa 1985, s. 27-31; T. Kwiatkowski, *Kilka uwag na temat teorii definicji u Arystotelesa*, w: tenże, *Szkice z historii logiki ogólnej*, Lublin 1993, s. 89-107.

²⁰ Arystoteles, *Analitiki wtóre*, 91 a 1, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990.

dopuszczał – wtórnie – definiowanie innych kategorii bytowych poprzez dopełnienie definicji substancji, jedynie tę uznawał za właściwą, bowiem – jak czytamy w *Metafizyce* – „definicją jest określenie tego, czym rzecz była i jest, i że istotę mają tylko substancje, albo przede wszystkim, w pierwszym rzędzie i w sensie ścisłym”²¹. A religia (czy religie) substancją nie jest. Dlatego słuszniej jest mówić, że w przytoczonych określeniach mamy do czynienia nie tyle z definicją religii w sensie Arystotelesowskim, lecz z charakterystyką tego, co zwykło nazywać się religią czy religiami wedle cech swoistych. Ale i tu napotykałyśmy na problem. Wielość religii oraz złożoność i różnorodność zjawisk religijnych także nie ułatwia uchwycenia jej charakterystyki, którą – by nie używać terminu „istotna” – określamy mianem „konstytutywna”. Mianem religii nazywa się bowiem dziś tak różne zjawiska, jak animizm, różne formy politeizmu, hinduizm, buddyzm, judaizm, chrześcijaństwo czy islam, różniące się między sobą systemami wierzeń, przejawami kultu i strukturą organizacyjną. Do tego dochodzą różne zjawiska graniczne, niekiedy wprost karykaturalne, które dzisiaj pretendują do miana religii czy związku wyznaniowego i są wpisywane do właściwego w danym państwie rejestru.

Podkreśla się zatem, że nie istnieje jedno pojęcie religii, które obejmowałoby wszystko, co nazywamy współcześnie religią, a wielość i różnorodność religii czy zjawisk religijnych „tworzy raczej archipelag autonomicznych wysepek niż zwarty kontynent”²². Nie ma też jednej, dominującej i zadowalającej definicji religii²³, nawet przy szerokim, także potocznym rozumieniu definicji. Niemniej, pomijając zjawiska graniczne,

²¹ Arystoteles, *Metafizyka* 1031 a 12, tłum. T. Żeleźnik, t. 1-2, Lublin 1996.

²² A. Bronk, dz. cyt., s. 113.

²³ Różne typy definicji religii analizują S. Kamiński i Z. J. Zdybicka, *Definicja religii a typy nauk o religii*, w: S. Kamiński, *Światopogląd, religia, teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, red. M. Walczak, A. Bronk, Lublin 1998, s. 69-88.

terminem „religia” ludzie posługują się na tyle jednoznacznie, że potrafią odróżnić to, co jest religią, od tego, co religią nie jest; to, co jest religijne, od tego, co religijne nie jest; *sacrum* od *profanum*²⁴.

Nie jest to jednak rozwiązanie teoretycznie neutralne, nawet jeśli nie jest poprzedzone stematyzowanym ujęciem religii. Wszelkie bowiem definicje dejktyczne czy *quasi*-dejktyczne domagają się „jakiegoś” uprzedniego rozumienia terminu, którego desygnat zostaje po prostu wskazany²⁵, a rozróżnienie *sacrum* od *profanum* domaga się nie tylko jakiegoś, choćby wstępnego rozumienia obu terminów, lecz także akceptacji dychotomicznego podziału jakiegoś obszaru na to, co sakralne, i na to, co niesakralne, świeckie, co, jeśli uwzględnić wielość i różnorodność religii czy zjawisk religijnych jest przynajmniej wątpliwe. Mając na uwadze rozważania Arystotelesa na temat definicji, można stwierdzić, że definicje dejktyczne byłyby swoistą odmianą definicji nominalnych, w których chodzi o poznanie, a raczej o eksplikację znaczenia odpowiedniego terminu lub wyrażenia, przy czym w definicji dejktycznej eksplikacja ta nie dokonuje się za pomocą słów, lecz poprzez wskazanie²⁶. Wcześniejsza znajomość znaczenia nazwy „religia” jest tu zatem konieczna, nie tylko po to, by wskazać na coś, co za religię uważamy, lecz także by oddzielić *sacrum* od *profanum*. Jak to bowiem ujął Tomasz z Akwinu, komentując *Analityki wtóre* Arystotelesa: w niektórych przypadkach poznanie rzeczy trzeba rozpocząć od jej nazwy,

²⁴ Por. M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008, zwłaszcza s. 218-232. W religiologii XX wieku pojęcie *sacrum* stało się centralną kategorią religijną. Zostało ukształtowane we francuskiej szkole socjologicznej (H. Hubert, M. Mauss, E. Durkheim), a przejęli je fenomenologowie religii (R. Otto, G. van der Leeuw, M. Eliade). Mimo znaczących różnic w pojmowaniu *sacrum*, jest ono użyteczne w badaniach religiologicznych, które w punkcie wyjścia nie powinny zakładać określonej koncepcji przedmiotu religijnego. Por.: Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 198-202.

²⁵ Na temat definicji dejktycznej zob. A. Brożyna, *Struktura definicji dejktycznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1999, nr 2, s. 5-20.

²⁶ Np. Arystoteles, *Analityki wtóre*, 92b, 5-8.

której znajomość na tę rzecz wskazuje²⁷. Wstępna znajomość znaczenia nazwy pozwala zatem „odgraniczyć” coś, co jest definiowane, od czegoś, co tym nie jest, a „odgraniczanie” to jedno z właściwych znaczeń czasownika *definire*, od którego wywodzi się „definicja”. Konsekwencją odgraniczania jest zamknięcie czegoś w jakichś granicach czy ich zakreslenie. Przenośnie – czasownik ten znaczy tyle, co określić, oznaczyć i zdefiniować, a dalej – twierdzić czy oświadczać coś z pełnym przekonaniem. Stąd stwierdzenie: „Będziemy jak się zdaje w zgodzie z etymologią wyrazu »definicja« i intencjami, jakie zwykle wiąże się z jego użyciem, jeśli powiemy, że definicja jest to najogólniej mówiąc krótkie określenie, albo dokładniej – krótkie określenie natury czegoś, czy wreszcie (aby nie używać słowa »określenie«, które stanowi jedynie przekład słowa »definicja«) jest to najkrótsza jednoznaczna charakterystyka czegoś”²⁸. Mimo wyjaśnień, jakimi przytoczone tu zdanie opatrzył jego autor, Stanisław Kamiński, religia wymyka się tak pojmowanej definicji.

Nie wydaje się, by rozwiązaniem problemu było odwołanie się do Wittgensteinowskiej koncepcji podobieństwa rodzinnego, która przeciwstawia się pogładowi, jakoby wszystkie przypadki podpadające pod dane pojęcie musiały mieć coś wspólnego, co wyjaśniałoby, dlaczego pod nie podpadają²⁹.

²⁷ Odnośny tekst Arystotelesa (*Analityki wtóre*, 71a, 11-19) brzmi: „Wiedza wcześniejsza powinna być zdobywana na dwa sposoby: w pewnych bowiem przypadkach istnienie faktu musi być z góry przyjęte, a w innych trzeba rozumieć, czym jest przedmiot oznaczony przez nazwę, a jeszcze kiedy indziej trzeba znać jedno i drugie”. W komentarzu do tego tekstu Tomasz z Akwinu tę myśl wyraził następująco: „Alia vero sunt, de quibus oportet praecognoscere »quid est quod dicitur«, idest quid significatur per nomen, scilicet de »passionibus«. Et non dicit »quid est« simpliciter, sed »quid est quod dicitur«, quia antequam sciatur de aliquo an sit, non potest sciri proprie de eo quid est: non enim non sunt definitiones. Unde quaestio, an est, praecedit quaestionem, quid est. Sed non potest ostendi de aliquo an sit, nisi prius intelligatur quid significatur per nomen” (*Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, l. 1, lc. 2, n. 5).

²⁸ S. Kamiński, *Gergonne’a teoria definicji*, Lublin 1958, s. 14.

²⁹ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 55-57; H.-J. Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, tłum. M. Hernik, M. Szczubiałka, Warszawa 2001, s. 250-254.

Pojęcie religii byłoby tu dobrym przykładem na to, jak dobrze funkcjonuje ono w różnych grach językowych mimo braku wspólnych cech definicyjnych. Jednakże jeśli nawet na nie wskażemy, jak na doktrynę, kult, moralność oraz instytucje, którymi to momentami zwykło się charakteryzować poszczególne religie, by uwidocznic ich odrębność, nie sięgają one rdzenia poszczególnej religii, czyli tego, co dla niej jest konstytutywne.

Choć ani w obiegu społecznym, ani w pracach czysto naukowych nie tylko nie wyeliminujemy terminu „religia”, ale i wyeliminować go nie możemy i nie chcemy, gdyż przynajmniej spełnia on określoną i faktycznie niezastępowalną funkcję pragmatyczną, warto zdawać sobie sprawę, że sam termin i jego znaczenie w określony sposób definiowany czy choćby charakteryzowany często zamazuje osobliwość danej religii, a niekiedy nawet ją zniekształca. Wyjaśnia to do pewnego stopnia fakt, że wszelka charakterystyka czegoś, wszelka definicja jest rezultatem jakiegoś poznania, które samo jest aspektowe i nieadekwatne, podejmowane często nie dla samego zgłębienia poznawanego przedmiotu, lecz z innych racji teoretycznych lub praktycznych, osadzonych np. w szerszych projektach badawczych właściwych różnym dyscyplinom naukowym czy w uregulowaniach prawnych lub administracyjnych. Sprzyja temu złożoność i wielowymiarowość faktu religii, na co zwraca uwagę Zdybicka, wskazując na (1) jej indywidualny i społeczny wymiar; (2) poznawczy, wolitywny i emocjonalny charakter aktów religijnych, będących pewną formą świadomości ludzkiej; (3) doktrynę, dotyczącą przedmiotu religii, świętości oraz relacji do świata i człowieka; (4) skodyfikowany kult bóstw czy boskości oraz sposoby nawiązywania i utrzymywania kontaktu z bóstwem (uświęcania się); (5) zespół norm postępowania; (6) instytucje społeczne o określonej wewnętrznej strukturze; (7) sposób bycia

człowieka, pozostającego w różny sposób w relacji do różnie rozumianego transcendentu³⁰.

Niezależnie od tego, czy dana definicja religii jest dopiero kształtowana w procesie poznawania różnych i różniących się między sobą religii, czy też już tak ukształtowana służy wyróżnieniu jakiejś religii czy religii w ogóle z uniwersum przedmiotowego, nie oddaje sprawiedliwości przedmiotom, których dotyczy. Ich różnorodność i różnorodność ich cech charakterystycznych, nawet jeśli sprowadzi się je do czterech wyżej wymienionych: doktryny, kultu, moralności oraz instytucji, charakteryzują religie lub religię formalnie i upodabniają je do wszelkich formacji społecznych, bo w każdej takiej formacji da się je wskazać, czy to w partii politycznej, związku zawodowym, towarzystwie o określonych celach, wojsku, korporacji itp. W konsekwencji definicje te na określone religie narzucają treści, jakimi charakteryzują się te formacje społeczne, które użytkownikowi terminu „religia” są bliższe i bardziej zrozumiałe, jednocześnie termin ten ujednoznaczniając, co uwidacznia się w oczekiwaniach żywionych wobec religii, ocenach osób z nią się identyfikujących i ich postępowaniu, wewnętrznej struktury itp.

5. Próba uchwycenia osobliwości chrześcijaństwa

Takiemu zewnętrznemu ujęciu religii przeciwstawić należy poznawcze wniknięcie w nią „od środka”, by dostrzec i uchwycić jej osobliwość. Dotyczy to każdej religii, dotyczy to także chrześcijaństwa, które jest przedmiotem naszego szczególnego tu zainteresowania. Pytając o to, czy jest religią, mamy na uwadze te niebezpieczeństwa, które niesie z sobą tak czy inaczej rozumiany ów termin, co przejawia się w jego definicjach i ich zastosowaniach.

W odsłanianiu osobliwości chrześcijaństwa znajdujemy się w bardzo korzystnym położeniu, mając do dyspozycji jego akt

³⁰ Por.: Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 16-17.

założycielski, jakim jest dzieło Jezusa Chrystusa, udokumentowane w Ewangeliach, pisma jego uczniów bliższych i dalszych, aż po współczesnych teologów, usiłujących pojąć to dzieło i je kontynuować, a także to, co nazywamy *Magisterium Ecclesiae*, dbające o integralne zachowanie, nienaruszony przekaz i autentyczne wyjaśnianie prawd wiary i moralności. I mamy życie tych, którzy uwierzyli, że Jezus Chrystus z Nazaretu jest Bogiem i wierząc Mu, „poszli za Nim”. Choć filozof, z racji ograniczeń poznawczych, jakie sam sobie nałożył, by przy pomocy naturalnych władz poznawczych dociekać tego, co istotne w różnych obszarach rzeczywistości, nie jest kompetentny do afirmacji treści wiary chrześcijańskiej, to jeśli chce jako filozof uchwycić osobliwość chrześcijaństwa, musi stanąć wobec niego w prawdzie i je afirmować bez uprzedzeń teoretycznych i praktycznych.

Na pierwszym miejscu jest to afirmacja Osoby Jezusa Chrystusa i Jego dzieła, tak jak Ona została objawiona w Ewangeliach i innych księgach Pisma świętego. Nie można bowiem bez Chrystusa zrozumieć chrześcijaństwa. Stwierdzenie to, nawiązujące do słynnej wypowiedzi Jana Pawła II na Placu Zwycięstwa w Warszawie z 2 czerwca 1979 r. wskazuje, że Chrystus Jezus jest kamieniem węgielnym Kościoła i całego chrześcijaństwa (por. Ef 2, 19-22; 1 P 2, 4-8), a przez to, że jest kluczem „do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek”³¹, otwiera chrześcijaństwo na całą rzeczywistość, a może bardziej – otwiera całą rzeczywistość na chrześcijaństwo. Zwrócimy tu uwagę na jeden element dzieła Chrystusa, fundamentalny dla osobliwości chrześcijaństwa, na życie. Nie wchodząc na teren teologii, bez trudu zauważamy, że Jezus jest tym, który przynosi życie ludziom i światu (Mt 19, 16; 19, 29), bo sam jest Życiem (Mt 7, 14; 18, 8 n). Udziela go tym,

³¹ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie. Polska 2 VI 1979-10 VI 1979*, Kraków 1979, s. 30.

którzy są powierzeni Jego pieczy (J 17, 2) i wskazuje sobą drogę w prawdzie wiodącą ku życiu. Powiedział o sobie: „Jam jest drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). To, czego się domagał i domaga od swoich wyznawców, sam pierwszy im daje jako pasterz: swoje „życie za owce” (J 10, 11.15.17-18; 1 J 3,16). Znajduje to swoje dopełnienie w przeświadczeniu uczniów, pierwszych chrześcijan, wyrażone dobitnie przez św. Pawła: „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele [...]” (Ga 2, 20), zarabiając na własne utrzymanie, w dostatku i biedzie, by poprzestać na tym tylko przykładzie.

Tę osobliwość życia chrześcijańskiego przystępniej opisał autor *Listu do Diogneta*, który zapewne jest znany, ale który przytoczymy tu pokrótce dla lepszego uchwycenia osobliwości chrześcijaństwa. Opisuje on zwykłą, codzienną obecność chrześcijan w świecie i jednocześnie jej chrześcijańską osobliwość. W *Liście* tym czytamy: „Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem, ich sposób życia nie odznacza się niczym szczególnym. [...] Mieszkają w miastach helleńskich i barbarzyńskich, jak komu wypadło, stosując się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą. [...] Żenią się jak wszyscy i mają dzieci [...]”, ale jednocześnie „Są w ciele, lecz żyją nie według ciała. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba. [...] Kochają wszystkich ludzi, a wszyscy ich prześladują. [...] Są ubodzy, a wzbogacają wielu. Wszystkiego im nie dostaje, a opływają we wszystko. [...] Jednym słowem: czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie”³².

³² *Do Diogneta w: Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, wyd. 2, tłum. A. Świderkówna, red. M. Starowieyski, Kraków 1998, <https://opusdei.org/pl-pl/article/list-do-diogneta/>.

Sobór Watykański II (by przybliżyć się do naszych czasów) w Konstytucji *Lumen gentium* (dogmatycznej), przypomina, że chrześcijanie (choć wprost jest tam mowa o świeckich) „wcieleni przez chrzest w Chrystusa” stanowią Lud Boży, żyją „w świecie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i obowiązków świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których niejako utkana jest ich egzystencja”, aby „wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym przyczyniali się do uświęcenia świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako, i w ten sposób przykładem zwłaszcza swego życia promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa. Szczególnym więc ich zadaniem jest tak rozświecać wszystkie sprawy doczesne, z którymi ściśle są związani, i tak nimi kierować, aby się ustawicznie dokonywały i rozwijały po myśli Chrystusa [...]” (KK 31). Dlatego Konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* (KDK 43) przestrzega przed zaniedbywaniem ziemskich obowiązków w przekonaniu, jakoby nie miały one znaczenia dla życia chrześcijańskiego, ale i przed ich całkowitą alienacją z zasięgu chrześcijańskiego życia³³.

To, co zostało tutaj powiedziane, zdaje się zatem usprawiedliwiać tytułowe pytanie, czy chrześcijaństwo jest religią, a przynajmniej – czy w swoim rdzeniu jest religią. Jednakże wyznacza ono przede wszystkim pole problemowe w tym artykule jedynie zarysowane, które każe szukać rdzenia chrześcijaństwa, ujawniającego się jako sposób bycia człowieka ochrzczonego, chrześcijanina, która to nazwa została odniesiona do uczniów Chrystusa po raz pierwszy w Antiochii (Dz 11, 26).

³³ Cytaty z dokumentów soborowych za: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1986. Por. A. Zuberbier, *Chrześcijanin wobec świata*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, red. B. Bęże, Warszawa 1969, s. 291-304, zwłaszcza s. 291-292; a także: M.D. Chenu, *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968, s. 61- 82.

Wskazując na sposób bytowania chrześcijanina jako na rdzeń i fundament chrześcijaństwa, ujawnia się ono jako formacja kulturowa, obejmująca całość ludzkiej aktywności i jej rezultatów. Świadczą o tym: język, różnorakie dzieła sztuki, rytuały, zwyczaje, moralność, instytucje społeczne, prawo, nie tyle inspirowane Ewangelią, co tworzone przez człowieka (ludzi), w których żyje Chrystus na miarę zdolności Jego przyjęcia, a przede wszystkim świadczą o tym oni sami, chrześcijanie, dążący – mimo swych słabości – do pełni człowieczeństwa, czyli do świętości.

Dostrzeganie, że chrześcijaństwo jest ostatecznie i w swej najgłębszej istocie sposobem bycia chrześcijanina, czyli człowieka Chrystusowego, który zawierzył Panu, dostrzeganie, że jest ono jego sposobem bycia w świecie, ujawnia niezasadność ostrego rozdzielania *sacrum* od *profanum*, tego, co religijne, od tego, co religijne nie jest. Mimo że dystynkcje te są jak najbardziej użyteczne w wielu dyskursach szczegółowych, umożliwiają bowiem wyakcentowanie treści i ukazanie różnic istotnych dla podejmowanej problematyki, to odniesione do fundamentów chrześcijaństwa, ale i innych religii, zacierają podstawową prawdę, że społeczeństwo i świat kultury tworzone są przez osoby w ich tożsamości i zintegrowaniu wielu faktorów, także tych, które zwykło się wiązać z taką czy inną religią lub bezwyznaniowością. Wobec tego samego świata, którym to terminem obejmujemy zarówno świat natury, jak i kultury, w tym świat społeczności i wspólnot osobowych, staje w swej rozumności tak chrześcijanin, jak i niechrześcijanin, osoba religijna, jak i niereligijna, i podejmuje działania, które mogą być dobre lub złe, które mogą służyć rozwojowi lub być destrukcyjne, a także może uczyć się dobra od osób z innego kręgu kulturowego lub ulegać cudzym błędnym przekonaniom, czego odwrotną stroną jest dobry lub zły wpływ na własne i obce kręgi. Zdawali sobie z tego sprawę starożytni chrześcijanie, dostrzegając z jednej

strony – jak Justyn Męczennik – *semina Verbi* czy *semina veritatis*, rozsiane przez *Logos spermatikos* także w dziełach pogańskich filozofów³⁴, z drugiej zaś – jak to wyraził Tertulian – wszelka ludzka dusza jest *naturaliter christiana*³⁵, to znaczy – otwarta na prawdę, także na tę, głoszoną przez chrześcijaństwo, nawet jeśli nie poznała ona jej jako chrześcijańskiej.

6. Podsumowanie

Powiemy: w artykule nie zostało tu powiedziane nic nowego, czegośmy wcześniej nie znali. Czy zatem jest sens powtarzać to, co wszyscy wiemy? Nieoczekiwanie z pomocą w daniu odpowiedzi na tak postawione pytanie przyszedł nam Franciszek, papież, który dosłownie w przeddzień ukończenia tego artykułu 13 listopada 2021 r. tak zwrócił się do dziennikarzy: „Wasza misja to tłumaczenie świata i czynienia go mniej ciemnym [...]”. A także: „I [...] pamiętajcie [...], że Kościół nie jest organizacją polityczną, [...] nie jest wielkim międzynarodowym koncernem z menedżerami na czele, którzy analizują przy stole, jak najlepiej sprzedać ich produkt”; nie funkcjonuje dzięki „strategiom marketingu”³⁶. Dlatego jest sens ciągle przypominać to, co my wiemy, bo wielu tego nie wie.

³⁴ Por. np. L. Misiarczyk, *Żydzi i judaizm w Dialogu z Żydem Tryfonem Justyna Męczennika*, „Studia Nauk Teologicznych” 2016, s. 65-87.

³⁵ Por. np. R. Łukaszyk, *Anima naturaliter christiana*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, TN KUL, Lublin 1985, k. 603-604.

³⁶ Za: S. Wysocka, Papież: Dziennikarstwo to misja tłumaczenia świata, „Gość Niedzielnny” 2021 <https://newsletter.gosc.pl/doc/7218581.Papiez-dziennikarstwo-to-misja-tlumaczenia-swiatea>.

Is Christianity a religion?

Summary

The title question is provocative. The aim of the article, however, is not to question the religious character of Christianity (and all religion), but to point out that the very term “religion”, its ambiguity and various definitions of religion deform their peculiarity. The consequence of this is treating Christianity (and religion) in the same way as social formations such as political parties, trade unions, various kinds of societies, corporations, etc., which blurs the peculiarity of Christianity. Meanwhile, Christianity (and other religions) is the way of being of a person, of Christian who entrusted to Christ and as a believer lives in the world as it is. Understanding this sets a proper view of Christianity without distorting it.

Keywords: Christianity, religion, person

Bibliografia:

Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, t. 2, *Wybór pism z lat 1945-1963*, PWN, Warszawa 1985.

Arystoteles, *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, PWN, Warszawa 1990, s. 253-327.

Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. 1-2, RW KUL Lublin 1996.

Augustyn, *O państwie bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. W. Kornatowski, PAX, Warszawa 1977.

Bronk A., *Podstawy nauk o religii*, wyd. 3, TN KUL, Lublin 2009.

Brożyna A., *Struktura definicji dekjtycznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1999, nr 2, s. 5-20.

Chenu M.D., *Lud Boży w świecie*, Znak, Kraków 1968.

Cicero M. T., *Pisma filozoficzne*, t. 1, *O naturze bogów. O wróżbiarstwie. O przeznaczeniu*, tłum. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1960.

Dierse U., *Religion I*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 8, hrsg. J. Ritter, K. Gründer, Schwabe & Co. AG Verlag, Basel 1992, k. 632-633.

Eliade M., *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2008.

Fromm E., *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, KiW, Warszawa 1966.

Glock H.-J., *Słownik Wittgensteinowski*, tłum. M. Hernik, M. Szczubiałka, Spacja, Warszawa 2001.

Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie. Polska 2 VI 1979-10 VI 1979*, Znak, Kraków 1979.

Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris* o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 1, wyd. 2, red. M. Radwan, L. Dyczewski, L. Kamińska, A. Stanowski, RW KUL, Rzym-Lublin 1996, 361-401.

Kamiński S., *Gergonne'a teoria definicji*, TN KUL, Lublin 1958.

Kamiński S., Zdybicka Z. J., *Definicja religii a typy nauk o religii*, w: S. Kamiński, *Światopogląd, religia, teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, red. M. Walczak, A. Bronk, TN KUL, Lublin 1998, s. 69-123.

Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Znak, Kraków 1993.

Koehler L., Baumgarten W., Stamm J. J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. P. Dec, Vocatio, Warszawa 2008.

Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, wyd. 3, PWN, Warszawa 1986.

Kotarbiński T., *Wykłady z dziejów logiki*, wyd. 2, PWN, Warszawa 1985.

Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, ODiSS, Warszawa 1987.

Kwiatkowski T., *Szkice z historii logiki ogólnej*, Daimonion, Lublin 1993.

Lactantius, *Divinae institutiones*, IV. 28. 2-7; 10, w: J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. VI, 0535B-0536A, *Patrologia Latina Database*, Alexandria, VA: Chadwyck-Healey Inc 1966.

Laktancjusz, *Pisma wybrane*, red. J. Czuj, KŚW, Poznań 1933.

Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki, red. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1987.

Łukaszyk R., *Anima naturaliter christiana*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, TN KUL, Lublin 1985, k. 603-604.

Misiarczyk L., *Żydzi i judaizm w Dialogu z Żydem Tryfonem Justyna Męczennika*, „Studia Nauk Teologicznych” 2016, s. 65-87.

Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, KiW, Warszawa 1968.

Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich, wyd. 2, tłum. A. Świderkówna, red. M. Starowieyski, Wydawnictwo „M”, Kraków 1998.

Słownik łacińsko-polski, t. 1-4, red. M. Plezia, PWN, Warszawa 1959-1979.

Słownik teologii biblijnej red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1973.

Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski, Pallottinum, Poznań 1986.

Thomas Aquinatis, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, ed. Leoninae, t. 1, Romae 1882; wyd. 2, Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris 1989.

Tomaszewska W., *Metafizyczne i religijne, Problem subtematu w dziele literackim na przykładzie prozy kresowej Włodzimierza Odojewskiego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011.

Whitehead A. N., *Nauka i świat współczesny*, tłum. S. Magała, PAX, Warszawa 1988; inne tłumaczenie – *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Znak, Kraków 1987.

Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

Wysocka S., *Papież: Dziennikarstwo to misja tłumaczenia świata*, „Gość Niedzielny” 2021 <https://newsletter.gosc.pl/doc/7218581.Papiez-dziennikarstwo-to-misja-tlumaczenia-swiate>.

Zdybicka Z. J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, wyd. 3, RW KUL, Lublin 1984; wyd. 2 popr. i rozszerz. (w wydawnictwie) TN KUL, Lublin 1993.

Zdybicka Z. J., *Religia i religioznawstwo*, RW KUL, Lublin 1988.

Zuberbier A., *Chrześcijanin wobec świata*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1969.

Ks. Jan Sochoń

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Czy sztuka zamiast religii?

*Sztuka rozwija człowieka; nie może jednak dostarczyć wartości,
które ostatecznie usensowniałyby życie ludzkie, jak to jest
w przypadku religii.*

Zofia J. Zdybicka

Rozpaczynam od charakterystycznego motta zaczerpniętego z klasycznej już dzisiaj książki-podręcznika Zofii Józefy Zdybickiej *Człowiek i religia*¹. A ponieważ moje myślenie o religii i filozofii kształtowane było przez naukowe dokonania i świadectwo Siostry Profesor, proszę się nie dziwić, że przywołany cytat z jej rozprawy stanowi podstawę proponowanych tutaj rozstrzygnięć. Co oczywiście nie oznacza, że nie podsunę Państwu niczego od siebie. W każdym razie, mój punkt widzenia oraz punkt widzenia mojej Mistrzynie zbiegają się, także w sprawach dotyczących sztuki, jako że są osadzone w klasycznych pryncypiach rzeczywistości i rozumienia człowieka. Niestety, tradycje te w ciągu wieków zostały albo

¹ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1984, s. 198.

wyraźnie zniekształcone, albo wręcz porzucone, jak to się stało w czasach najnowszych.

Wyodrębnione i opisane przez Arystotelesa trzy zasadnicze obszary kultury (*theoria, praxis, poiesis*), w planie teoretycznym poszerzone później o religię, w nowożytności straciły swój pierwotny sens, a ich zakresy znaczeniowe zostały wymieszane, co znalazło wyjątkowo popularny wyraz w romantycznym jednaniu wątków estetycznych z religijnymi.

W związku z tym należy zapytać: jakie czynniki historyczne sprawiły, że sztuka w nowszych czasach została wyniesiona na najwyższy poziom atrakcyjności, zrównując się z religią, a nawet ją zastępując? Tym bardziej że przecież już od zarania ludzkości dostrzegamy tendencję do łączenia sfery religii i sztuki, co zresztą nigdy ostatecznie nie zostało w kulturze zarzucone, a najpełniejszy wyraz znalazło w średniowiecznej Europie. Losy zachodniej kultury toczyły się w taki sposób, że intensywność prowadzonych w niej sporów dotyczących więzi religii ze sztuką nasilała się bądź słabła w zależności od panujących tendencji filozoficznych, teologicznych, światopoglądowych i politycznych. W poniższej krótkiej wypowiedzi mogę zwrócić uwagę tylko na pewne punkty zwrotne w tym dziejowym procesie, które następowały wskutek przemian w pojmowaniu istoty sztuki oraz natury religii i przeżycia religijnego, a w obszarze chrześcijaństwa – roli instytucji Kościoła w szeroko pojętym życiu społecznym. Dyskusja skupiona na tych zagadnieniach rodziła wokół nich stałe napięcie.

Nowożytność – mit i estetyka zamiast religijności

Pamiętając o przemianach, jakie zaszły w kulturze (z czasem nazwanej nowożytną) za sprawą racjonalistów późnego odrodzenia, równocześnie ujawniających niebywałe uwielbienie dla sztuki, przeobrażeniach na skutek wystąpienia Lutra, pod wpływem filozofii Kartezjusza i jego zwolenników,

oddziaływania ruchu pietystycznego, kategorii „pięknego uczucia” Gottfrieda Wilhelma Leibniza, nauki zajmującej się poznaniem zmysłowym, a więc „sztuki pięknego myślenia”, czyli estetyki w wydaniu Alexandra Gottlieba Baumgartena, jak również barokowego przeniesienia doznań religijnych na wrażenia ściśle estetyczne – zwróćmy uwagę na rewolucyjne dokonania zachodnich romantyków. Oni bowiem rozpropagowali formułę „religia sztuki”, która odtąd już nie zniknie z krajobrazów kulturowego zainteresowania, nie wyłączając naszej, w wielu kwestiach dosyć bezmyślnej epoki.

Jak należy rozumieć „religię sztuki”? Otóż dla wielu twórców przełomu XVIII i XIX wieku sztuka urosła do rangi najwyższej, a artysta uznawał sam siebie za kapłana, który kieruje uwagę na misterium natury przejawiającej ślady działania absolutu. Novalis – „książę romantyzmu” z niejakim wzruszeniem przekonywał, że „prawdziwy poeta jest zawsze kapłanem, tak jak prawdziwy kapłan zawsze będzie poetą”². Wtórowali mu inni: Schelling, Goethe czy Schlegel. Dzięki sugestiom Spinozy zyskali oni pewność, że ich uwewnętrzniony dialog z naturą wyprowadza ją na ołtarze zbudowane przez siłę artystycznej ekspresji, inaczej mówiąc – profetyczny i mistyczny zmysł poetycki. Powyższą postawę uzasadniali myślą, że w strukturze samej sztuki – dzięki wyobraźni i kreatywności artysty – leży tajemnicza zdolność docierania do tego, co Boskie, a religia jest z istoty rzeczy „poetycka”, ponieważ odwołuje się do różnego typu mitycznych przedstawień Boga. W ten sposób zacierała się różnica między sztuką a religią, jak też między Bogiem a człowiekiem. Artysta poniekąd przejmował funkcje religijne, ponieważ swoją

² Cyt. za: C. Lipiński, *Miedzy zniewoleniem a irytacją. Mariaż sztuki i religii w paradygmacie kultury do ery rewolucji romantycznych*, w: *Sztuka a religia. Debaty niemieckie od XVI do XXI wieku*. Wstęp, wybór i opracowanie C. Lipiński, M. Wojtczak, Poznań 2018, s. 69; zob. też: R. Kasperowicz, *Figury zbawienia? Idea „religii sztuki” w wybranych koncepcjach artystycznych XIX stulecia*, Lublin 2010.

twórczość traktował jako wyznanie, a siebie – jako męczennika i kapłana³.

Przy tym trzeba mieć świadomość, że romantycy w imię prezentowanych ideałów wcale nie chcieli unicestwiać religii ani ustanawiać innej jej wersji, lecz poszukiwali nowej formuły religijności, swoistej alternatywnej teologii. Największe zasługi na tym polu położył Friedrich Schleiermacher, który rehabilitował rolę uczucia w religii i przekonywał, że religijność jest immanentnym elementem życia, jednym z istotniejszych czynników samoformowania, a przy tym, podobnie jak poezja, ma charakter uniwersalny⁴. Niektórzy natomiast, jak Novalis, oczekiwali nowatorskiej „religii poetyckiej”, która miała być synkretyczną jednością wielu neoplatonickich, pietystycznych, gnostyckich bądź alchemicznych treści. Autor *Hymnów do nocy* specjalnie wyjechał do Freibergu, by prywatnie studiować alchemię u profesora górnictwa Abrahama Wernera, co oznaczało zdobycie tajemnej wiedzy o magicznym zastosowaniu w twórczości takich obrazów i zestawu symboli, dzięki którym – na podobieństwo przemian metali czy innych substancji – poeta starał się dokonywać przeobrażenia umysłów i dusz ludzkich⁵. Nie czynił tego jednak, opierając się o instytucje kościelne czy zasady dogmatyczne chrześcijaństwa – choć chrześcijaństwo jako takie (zwłaszcza w kształcie średniowiecznym) cenił – lecz w swoim programie estetycznym odwoływał się do pojęcia religii ograniczonej do etyki uczuć, skrajnie subiektywnej, zindywidualizowanej, zapewniającej w wewnętrznym przeżyciu harmonię i unię z Bogiem.

³ M. Wojtczak, *Sztuka jako religia – sztuka zamiast religii: „odczarowywanie świata”*, w: *Sztuka a religia. Debaty niemieckie od XVI do XXI wieku*, dz. cyt., s. 123.

⁴ M. Kopij-Weiß, *Czym był romantyzm jenajski?*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2018 nr 3, s. 19.

⁵ Zob. W. Trzeciakowski, *Śladami Novalisa. Biografia, analizy literackie, przekłady*, Bydgoszcz 2020, s. 91-93.

Jeżeli poeta był w stanie wznieść się ponad skończoność świata rzeczy materialnych, wówczas znikał rozziw między jego „ja” a rzeczywistością znajdującą się poza nim. Dzięki temu model *poezji transcendentalnej*, rozwinięty przez romantyków, w najbardziej radykalnej postaci prowadził do negacji klasycznej zasady *mimesis*, u Novalisa przyjmując wymiar „poezji absolutnej”, integrującej tekst poetycki zarówno z filozofią, jak i z religią. Sztuka i religia w jego doświadczeniu zbiegały się ze sobą, ponieważ wiara pozostawała pod baldachimem tej samej suwerennej wolności ducha, która charakteryzowała wszystkie rytuały twórcze. Toteż wyobrażenia i wspomniany duch ludzki, oraz pewne czynniki natury nieświadomej decydowały w rozumieniu Novalisa o jakości poezji, a jej cel wyznaczała utopijna idea nadchodzącego złotego wieku zrodzonego z wiary. Niestety, wskazana propozycja nie zyskała wówczas powszechniejszego uznania.

Podobną wiarę w jedność poezji i religii wyznawał Hölderlin. W tekście *Über die Religion* powiadał, że wszelka religia jest z istoty poetycka, poezja jest tylko „mitycznym” przedstawieniem podstawowych więzi religijnych. Lecz o jak pojętą religijność mu chodziło? Czy o pogańską religię przyrody, której doświadczał jako odurzającej harmonii miłości? Zapewne tak. Ale też o misteria dokonujące się w Eleusis, o czym przekonująco pisze Manfred Frank w zbiorze esejów *Nadchodzący bóg. Wykłady o nowej mitologii*⁶. Równocześnie trzeba pamiętać, że poeta ostatecznie odwrócił się od pogaństwa i skierował ku Chrystusowi, lecz nie doznał ukojenia, gdyż czcił Go jako jednego z wielu bogów, jako ostatnie bóstwo starożytnego świata. W zachwycającym utworze *Patmos* przywołuje ewangeliczne obrazy Jezusa i Apostołów, jednakże w tonacji dalekiej od ortodoksji. Boskość pojętą po chrześcijańsku

⁶ Zob. M. Frank, *Nadchodzący bóg. Wykłady o nowej mitologii*, przekł. T. Zatorski, Warszawa 2021.

postrzega jako całkowicie unicestwiającą moc⁷ i powraca na tory panteistycznego myślenia oraz mistycznych doznań, o czym wiedział z tekstów poetów greckich. Był to niebezpieczny zwrot, z którego wynikało wszystko późniejsze. Wy tłumaczył sobie swoje niezadowolenie ze współczesności i wznosił się na poziom jasnowidztwa, które osobliwie oscylowało między orficką ekstazą a natchnieniem mistycznym. Pomnikiem tego zwrotu jest *Hyperion*, w którym autor przedstawia swoje powołanie do roli poety-jasnowidza, wędrującego pośród ideałów orfickich. Oznacza to ni mniej, ni więcej, tylko że zwolennicy „religii sztuki”, nazywanej też „religią duchowej indywidualności”, wyrażali swoją wiarę w sposób jakby ukryty pod postacią wyimaginowanej i artystycznej ekspresji. Bóg w takim ujęciu przyjmował postać ducha, którego istnienie było wymierne doświadczeniem i przeżyciem piękną, rdzennie związanego z dziełem artystycznym, z etyką, z historią ukazywaną poprzez sztukę⁸, zaś ta ostatnia – z mitem.

Nowa mitologia i poezja

Wysiłek romantyków pierwszego pokolenia szedł w tym kierunku, żeby z mitu ponownie uczynić narzędzie porządkowania rzeczywistości, także społecznej, i nadawania znaczenia wszelkim ludzkim poczynaniom. Jako pierwsi w ukształtowanej już nowoczesności rozpoznali oni i opisali problem oddalania się od siebie państwa i społeczeństwa jako skutek utraty legitymizacji władzy i wskazali drogi wyjścia z tej sytuacji, posługując się nazewnictwem konfesyjnym. Ich zwrot

⁷ Zob. F. Hölderlin, *Patmos*, w: tegoż, *Co się ostaje, ustanawiają poeci*. Wiersze wybrane w przekładzie Antoniego Libery, Kraków 2003, s. 213-225; W. Musch, *Tragiczne dzieje literatury*, przekł. B. Baran, Warszawa 2010, s. 70-93; 137-140; P. Härtling, *Hölderlin*, przekł. S. Lisiecka, Warszawa 1982.

⁸ Tymczasem Hegel w swojej filozofii religii odniósł się krytycznie do tej romantycznej koncepcji „religii sztuki”, zachowując uznanie dla historycznej roli oraz rangi chrześcijaństwa.

w stronę „mitu” oraz religijnych obrazów świata nie miał charakteru odkrycia zapomnianych (zwłaszcza greckich) wersji opowieści mitycznych i włączenia owych treści w porządek sztuki czy literatury. Chcieli czegoś innego, mianowicie odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób mit i religia oddziałują i mogą wciąż oddziaływać na świadomość określonych społeczeństw? I okazało się, że wskazana procedura służy uwierzytelnieniu istnienia i ustroju społeczeństwa, wywiedzionemu z pewnych wartości najwyższych. Manfred Frank⁹ określił ją mianem komunikatywnej funkcji mitu, to znaczy, że mit jest w stanie doprowadzać do porozumienia międzyludzkiego w ramach szerokich zbiorowości, jak też porządkować albo przynajmniej umożliwiać uzgodnienie funkcjonujących wśród nich przekonań aksjologicznych. Chodzi tu po prostu o to, co wiadano od zawsze: że „coś usprawiedliwić” bądź „coś uwierzytelnić” oznaczało – odnieść do pewnej wartości radykalnie bezspornej, czyli właściwie mającej status sakralny, święty. Przekonują o tym chociażby *Bachantki* Eurypidesa, ukazujące, że kult Dionizosa jako najwyższego z bogów ostatecznie wyparł olimpijską religię Greków.

Romantycy zapalali wielką miłością właśnie do Dionizosa, przekazując ją wiekowi XIX i XX, ponieważ doszli do wniosku, że kiedy, po pierwsze, pod ciosami racjonalizmu zaczął się chwiać religijny obraz rzeczywistości, odwołanie do tego patrona zdawało się podtrzymywać ledwie tłącą się nadzieję religijną, po drugie zaś, już od Eurypidesa Dionizosa zaczęto nazywać „nowym” albo „nadchodzącym bogiem” przyszłości, uosabiającym choćby tylko iskrę religijnego stylu życia. U Hölderlina, jak wskazałem wcześniej, powyższa kwestia zajmuje poczesne miejsce. Romantycy w porządek mitu wprowadzali wszelkie opowieści religijne, nie wyłączając tych ewangelicznych. Bachus w ich dziełach przenika się

⁹ Zob. M. Frank, *Nadchodzący bóg...*, dz. cyt., s. 377-423.

z Chrystusem, dar Dionizosa z darem Eucharystii, raz Chrystus umiera i trwa w chlebie i winie, które nieobecność bogów czynią możliwą do zniesienia; innym razem, co postulował Novalis, wraz z Jezusem umarła sama śmierć, a chleb i wino to spirytualizowany Chrystus.

Jak dziś należy się odnosić do takich fantazji? Czy przynależą już tylko do historii literatury, a może są wycinkiem naszej własnej terażniejszości? Czy upojony bóg, jakkolwiek by go nazwać, nie nadawałby się na idola sekt i ugrupowań religijnych, powstających obecnie z narastającą siłą? „Narkotyczne odloty” mogą wszakże prowadzić do prób wyrywania się z tego, co Max Weber wyobrażał sobie pod pojęciem europejskiej racjonalności.

A może ów „nadchodzący bóg” daje się pogodzić i porównać z nadzieją mesjańską kultury żydowsko-chrześcijańskiej? Proszę sobie wyobrazić: Dionizos jest, jak Mesjasz i jak Sługa Boży, symbolem tego, czego jeszcze nie ma, a być powinno. Romantycy (nie ma co ukrywać) prześcigali się w tego typu obrazowaniach, by ostatecznie popaść w zabójczy dla ich twórczości stan melancholijnego paraliżu, spowodowany najpewniej dawnym dziedzictwem religijności magicznej. Być może dlatego sugerowali, że chrześcijaństwo pozostaje tworem niedokończonym (w Ewangeliach kryją się wszakże rysy przyszłych i wyższych Ewangelii), a misteria greckie utraciły siłę oddziaływania. Co więc pozostaje? Przyjęcie boga będącego bogiem nadchodzącym, po tym wszystkim, co się dotychczas wydarzyło w dziejach świata, a przynajmniej Europy. I podkreślmy: w tej sprawie nie jest ważne, kim ten bóg będzie, gdyż liczy się samo oczekiwanie, świt nowej religii.

Na przywołane fabulacje i poetycko ujęte utopie chrześcijanie mogą się tylko życzliwie uśmiechnąć. Nie mają one nic wspólnego z ich tożsamością. Prawdziwa religia została wszak objawiona wraz z Mesjaszem: królestwo Boże nie ma dopiero

nadejść, lecz już nastało. Tymczasem romantycy nie rozumowali po chrześcijańsku w sensie ortodoksyjnej wiary. Uznali, że dobra nowina nie została jeszcze wypełniona. Nie oznacza to wszakże, że powinniśmy teraz pracować nad organizacją takich społeczeństw, które ułatwią przybycie owemu nadchodzącemu bogu.

Charles Baudelaire – ekstaza życia, horror życia

Podobnymi szlakami twórczymi podążał Charles Baudelaire, poeta przełomu nowoczesności. Wychowany w rodzinie katolickiej (jego ojciec przyjął święcenia kapłańskie, lecz podczas rewolucji porzucił stan duchowny), pod surowym, jansenistycznym wzrokiem matki, nigdy nie wyparł się katolicyzmu, w ostatnich latach życia obierając za mistrza duchowego Sabaudczyka Józefa de Maistre, konserwatystę, teoretyka nowej teokracji i katolickiego uniwersalizmu. Lecz w poezji Baudelaire'a stykamy się wszakże z zupełnie innym światem, przenikniętym skutkami grzechu pierwotnego i niemożliwością osiągnięcia zbawienia. Może dlatego napisał, że w dzieciństwie nosił w sercu dwa sentymentalne i przeciwstawne sobie terminy: horror życia i ekstaza życia¹⁰.

Taka sytuacja prowadziła do kryzysu wartości, ustanawiania wciąż na nowo sensu w samym sobie, gdyż nic poza podmiotowością nie jest pewne ani oczywiste. Poetyckie „ja” znajduje się zawsze w obliczu straszliwej otchłani. Dlatego świadomość zła i grzechu, milczenie niebios wysuwa się tutaj na pierwszy plan. Gwiazda odbijająca się w studni serca – sina i drżąca – także nie przynosi spokoju, ugruntowanego

¹⁰ I. Merlin, *Poètes de la révolte de Baudelaire à Michaux. Alchimie de l'Etre et du Verbe*, Paris 1971, s. 9.

transcendentnego poznania. Jest nazwana latarnią ironiczną i piekielną, gdyż nie wskazuje na nic poza „ja”¹¹.

Czy jest wyjście z tego egzystencjalnie dramatycznego kręgu? Tak, znajduje się ono w krainie poezji, gdzie język zyskuje charakter twórczy i sakramentalny, przynosi wiele pożytku, prowadząc człowieka do utraconego raju, w którym czeka nie wiadomo kto. Dopóki jednak się żyje, warto korzystać z daru poetyckiego widzenia o kapłańskim zabarwieniu. Oddać się żywiołowi wyobraźni, która w bezpośrednim doznaniu odkrywa sekretne związki i analogie, zrozumieć, że miejsce świętości zajmuje talent, sztuka – operująca magicznymi gestami i słowami – zastępuje religię, a Bóg jest nieobecny. Teologia została więc u Baudelaire’a zrelatywizowana w duchu romantycznej mistyki o tonacji pobrzmiewającej z pism Swedenborga¹², a przeżycie estetyczne (będące matką etyki) wznosi się do poziomu doświadczenia na poły religijnego, rozumianego jako duchowe, ekstatyczne uniesienie poruszające artystę aż do trzewi, aż do doświadczenia absolutnego Piękną, pisanego wielką literą. W tej propozycji mamy przeto do czynienia z religijnością pełną niekonsekwencji i emocjonalnej nieporadności. To swego rodzaju „antyreligia”, „religia powszechna, jak określał sam Baudelaire, stworzona dla alchemików myśli, religia, która wyłania się z człowieka, rozumianego jako boskie memento”¹³, ale w żadnej mierze nieprowadząca do akceptacji ateizmu. Raczej stanowi ona pułap dzisiejszej wrażliwości estetycznej, bez sprzeciwów przedkładającej „religię sztuki” nad wiarę w osobowo pojętego Boga.

¹¹ M. Siwiec, *Sytuacja Norwida – sytuacja Baudelaire’a. Paralele nowoczesności*, Kraków 2021, s. 406-411.

¹² A. Kijowski, *Grymas Baudelaire’a*, w: Ch. Baudelaire, *Sztuka romantyczna. Dzienniki poufne*. Przełożył, wstępem i przypisami opatrzył A. Kijowski, Warszawa 1971, s. 17-18.

¹³ Ch. Baudelaire, *Moje obnażone serce*, tłum. A. Kijowski, w: tegoż, *Sztuka romantyczna...* dz. cyt., s. 287.

Dwuznaczny paradoks

Dotychczasowe uwagi jasno wykazały, że sztuki (poezji) nie wolno utożsamiać z religią ani – tym bardziej – doświadczenia religijnego zastępować przeżyciem literackim. Są to dwa rozłączne porządki. Co prawda nadal odczuwamy silną pokusę, by ograniczać swój świat duchowy do przestrzeni poetyckiej, w której właśnie jakości literackie są najważniejsze i to one (nie religia) prowadzą ku wyzwoleniu. Owo wyzwolenie, oczekiwany raj ma charakter romantycznego uniesienia estetycznego, jakiejś utopii twórczej, gdzie Bóg już się nie pojawia, zrównany z doświadczeniem natury albo ze sferą osobistej religijności, pojmowanej na wzór syntetyzującej i emocjonalnej intuicji Schleiermachera.

Należy wystrzegać się takiego traktowania sztuki i religii. Ta pierwsza dotyczy porządku tworzącego się wewnątrz ludzkiego krajobrazu, koncentruje się na wartości piękna będącego naczelnym przedmiotem twórczej pracy. Czym jest piękno i jak należy rozumieć różne jego teorie funkcjonujące w europejskiej kulturze – trudno tu odpowiadać. Zależy to zresztą od przyjęcia takich czy innych założeń filozoficznych, na których estetyczne teorie piękna się opierają. Można więc na przykład mówić o pięknie związanym z religią, kiedy ujawnia ono cel osobowego życia człowieka, jakim jest wizja uszczęśliwiająca takiego Bytu, który w całości wyczerpuje naszą moc, jest to bowiem nieskończone Piękno – Bóg.

Sztuka jednak nie ma takich ambicji. Jej źródła tkwią w umiejętności wydobywania z materiału artystycznego niespodziewanie znaczeń nowych, pobudzających uczucia i emocje życia, ponieważ pozostaje tekstem (w sensie semiotycznym) odświętnym, wyraźnie różniącym się od potocznych związków semantycznych. Jest wynikiem wewnętrznych możliwości języka sztuki, jego ewokacyjnej funkcji. Potrafi zbliżyć ku teraźniejszości wydarzenia przeszłe,

ujawnia zakryte aspekty bytu, zachęca do nieskłamanej rozmowy. A ponieważ przyzwyczajenie i konwencja są zmorą codzienności, przywraca zdolność odkrywczego poszukiwania jedności i porozumienia. Sztuka pozbawiona nihilistycznych przebarwień poszerza doświadczenie rzeczywistości, umniejsza ból przygodności i sugeruje, że choć nasze poznanie pozostaje ograniczone, a wolność jest wolnością tylko ludzką, mamy możliwość dotknięcia „innego świata”. W ulotnej i kruchej chwili olśnienia wywołanego tajemniczym promieniowaniem dzieła sztuki spotykamy się z tym, co duchowo uszczęśliwiające. Zawsze jednak chodzi o przeżycia dotyczące człowieka, zintensyfikowane głównie przez kontemplację piękna. Sztuka dzieje się pomiędzy ty i ty, w porządku ludzkich namiętności i estetycznych pragnień.

Religia natomiast to fenomen znacznie bogatszy, uwikłany w kulturę i tradycję, określone zachowania kultowe i pozostający pewnym sposobem bycia o charakterze powinnościowym. Doświadczając własnej przygodności, myśląc i rozumując, odczuwamy potrzebę spotkania Osoby, którą ośmielamy się nazywać Bogiem i która zapewnia nam osiągnięcie szczęścia wiecznego. Właśnie z tych najbardziej spontanicznych tez myślącego człowieka, ujętych jeszcze w załączkowej formie, wywodzi się religia. Problem Boga jest dlatego problemem wszystkich ludzi. I co najważniejsze, religia jest przede wszystkim odpowiedzią na tajemnicę śmierci, dając nadzieję i umacniając człowieka w przekonaniu, że mocą Chrystusowego ogłoszenia (już w porządku wiary) osiągnie życie wieczne.

W tym miejscu przebiega linia umożliwiająca rozpoznanie pokrewieństwa pomiędzy myśleniem a wiarą. Istnieje chrześcijańska działalność rozumu. Dane Objawienia uwrażliwiają na te aspekty rzeczywistości, których rozum nie jest w stanie uchwycić, odkrywając przed nim perspektywy same z siebie nigdy niemogące powstać. Zawsze trwa łaska przyjęcia

daru i możliwość uczestnictwa. Pomiedzy Objawieniem a chęcią współpracy z Bogiem „dzieje się” poszukiwanie świętości, najistotniejszej wartości w religii. Sztuka nie ma i mieć nie może żadnych roszczeń w tym względzie. Co najwyżej powinna doprowadzać do tego, co święte. Nie zastępuje spotkania z Bogiem. Tworzy jedynie przestrzeń umożliwiającą nawiązanie tego wewnętrznego dialogu. I tylko w tak zarysowanym wymiarze należałoby mówić o twórczości zwanej religijną, o poezji wiary, sakralności sztuki itd.

Dyskretna rywalizacja

Byłoby czymś nienaturalnym, gdyby w procesie rozpoznawania mowy Boga do człowieka nie uczestniczyła literatura i sztuka, tym bardziej że Bóg najczęściej przemawia za pomocą hierofanii. Sztuka – wobec powyższego – została obarczona nadzwyczajnymi możliwościami. Ona to bywa zdolna opisać przestrzeń zapełnioną znakami *sacrum*, a gdy te ulegają zapomnieniu, przywraca rzeczywistości jej święte wymiary. Dzięki swej mocy uniwersalizowania potrafi angażować sprawy każdego człowieka, niezależnie od ograniczeń konkretnego czasu i przestrzeni. W tym znaczeniu staje się prorokowaniem.

Pamiętajmy wszakże: doświadczenie religijne jest zjawiskiem samospelniającym się. To znaczy wyczerpuje się w tajemnicy spotkania z TY transcendentnym. Jeżeli w działaniach artystycznych pojawiają się bezpośrednio nawiązania do problematyki religijnej – czy to w warstwie tematycznej, czy w sposobie ukształtowania wypowiedzi sugerującej atmosferę *sacrum* – to są one wywoływane przez doświadczenie samego autora. Moc perswazyjna języka artystycznego nie ujmuje rzeczywistości religijnej. Utrwala natomiast to, co tworzy się w głębi ducha twórcy.

Przeżycie religijne jest zawsze pierwsze. O realnej obecności Boga konkluduje realistyczna metafizyka, nauki

teologiczne, tradycja Kościoła. Mówi też cała rzeczywistość przeniknięta, by tak rzec, koniecznością istnienia Absolutu. Przy czym ludzki wysiłek uzasadniający wiarę zawiera się również w sztuce i literaturze, które – niekiedy – podpowiadają sposoby religijnych postanowień. Ale powtórzmy raz jeszcze, sugerują tę aurę religijną w sposób właściwy literaturze i sztuce.

Sprawa jest ważna. Sztuka zdolna jest wytwarzać perspektywę sakralną, kiedy, po pierwsze, będzie aktem najwyższej miary, także pod względem formy, a po drugie – co wypływa z pierwszego założenia – potrafi stworzyć taką sytuację odbioru, w której dojdzie do współodczuwania pomiędzy światem przedstawionym, jaki sugeruje, a egzystencjalnym przeżyciem odbiorcy. Jej wartość polega, w moim rozumieniu, na odsłanianiu takich niespodziewanych wymiarów rzeczywistości, które zadziwiając, jednocześnie pozwalają nazwać i w ten sposób zintensyfikować doświadczenia wielu ludzi, wprowadzać w pewną uniwersalną sytuację życia. Istota sztuki polega właśnie na tej umiejętności: włączenia duchowych doświadczeń autora w perswazyjną moc języka twórczej wypowiedzi, aby czytelnik mógł odkryć w sobie coś, czego dotychczas sam nie był w stanie odsłonić.

Nadto, siła sztuki tkwi w ujawnianiu więzi, jakie łączą ludzi. Swym wewnętrznym rytmem, muzycznością frazy, pobudza w człowieku wewnętrzne obszary pozbawione doraźności, otwarte na uniwersalizm ludzkiego bytu. Wywołuje przeżycia mogące kierować w stronę Nienazwanego, w stronę osobowego Boga. I kiedy opisuje w sposób podniosły i prawdziwy jakieś zwyczajne okoliczności: na przykład zarys chmur na błękitnym niebie, porusza w odbiorcy duchowe sfery podobne do tych, jakie przynosi kontakt z rzeczywistością, pełen pytań: dlaczego, skąd, po co? A to oznacza, że w myśleniu (pasji poznawczej) przejawiają się pytania natury religijnej: o sens istnienia, tajemnicę grzechu, śmierci, wartość nadziei wychylającej

człowieka poza tę oto ziemię. Sztuka niekiedy tylko wzmacnia tego rodzaju doświadczenia, religia natomiast – szanując ludzką wolność – kieruje w stronę zasadniczej wartości, jaką jest świętość i oferuje możliwość wiecznego przebywania w obecności Stwórcy wszechrzeczy.

Can art replace religion?

Summary

The essay brings up the question of factors responsible for promoting art to a level where it becomes an equivalent of religion or even its substitute. Contemplating the long tradition, the essay points out to revolutionary achievements of German Romantics who introduced „religion of art” into the European canon of literature, art, and philosophy. However, Novalis, Hölderlin or Schelling did not intend to destroy religion as such - they rather sought its new dimension, a new „poetic religion”, some kind of alternative theology, making recourse to intuition and myth. Many thinkers followed their footsteps. Charles Baudelaire, for instance, highlighted the role of aesthetic experience regarded as euphoric elevation as a way of transcending ordinary reality and reaching Beauty, although deprived of strictly religious values. The essay concludes with a conviction that art (poetry) cannot be identified with religion, nor can religious experience be replaced with a literary experience. Unfortunately, this tendency toward substitution has become widespread in modern culture.

Keywords: religion, art, German romanticism, God, myth, Charles Baudelaire

Bibliografia:

Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1984, s. 198

C. Lipiński, *Między zniewoleniem a irytacją. Mariaż sztuki i religii w paradygmacie kultury do ery rewolucji romantycznych*, w: *Sztuka a religia. Debaty niemieckie od XVI do XXI wieku*. Wstęp, wybór i opracowanie C. Lipiński, M. Wojtczak, Poznań 2018, s. 69; zob. też: R. Kasperowicz, *Figury zbawienia? Idea „religii sztuki” w wybranych koncepcjach artystycznych XIX stulecia*, Lublin 2010

M. Wojtczak, *Sztuka jako religia – sztuka zamiast religii: „odczarowywanie świata”*, w: *Sztuka a religia. Debaty niemieckie od XVI do XXI wieku*, dz. cyt., s. 123

M. Kopij-Weiß, *Czym był romantyzm jenajski?*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2018 nr 3, s. 19

W. Trzeciakowski, *Śladami Novalisa. Biografia, analizy literackie, przekłady*, Bydgoszcz 2020, s. 91-93

M. Frank, *Nadchodzący bóg. Wykłady o nowej mitologii*, przekł. T. Zatorski, Warszawa 2021

F. Hölderlin, *Patmos*, w: tegoż, *Co się ostaje, ustanawiają poeci*. Wiersze wybrane w przekładzie Antoniego Libery, Kraków 2003, s. 213-225; W. Musch, *Tragiczne dzieje literatury*, przekł. B. Baran, Warszawa 2010, s. 70-93; 137-140; P. Härtling, *Hölderlin*, przekł. S. Lisiecka, Warszawa 1982

Merlin, *Poètes de la révolte de Baudelaire à Michaux. Alchimie de l’Etre et du Verbe*, Paris 1971, s. 9

M. Siwiec, *Sytuacja Norwida – sytuacja Baudelaire’a. Paralele nowoczesności*, Kraków 2021, s. 406-411

A. Kijowski, *Grymas Baudelaire’a*, w: Ch. Baudelaire, *Sztuka romantyczna. Dzienniki poufne*. Przełożył, wstępem i przypisami opatrzył A. Kijowski, Warszawa 1971, s.17-18

Ch. Baudelaire, *Moje obnażone serce*, tłum. A. Kijowski,
w: tegoż, *Sztuka romantyczna...* dz. cyt., s. 287

Marek Czachorowski

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Mitologizacja moralności w posthumanistycznej etyce

Wstęp

W encyklice *Fides et ratio* ostrzega Jan Paweł II przed „mitologizacją chrześcijaństwa”, drogą również irracjonalizacji dziedziny moralności¹. Skoro w chrześcijańskiej religijności jej warunkiem koniecznym jest rozumnie prowadzone życie moralne, czyli życie ustawione na ludzkim poziomie, to irracjonalizacja moralności przemienia chrześcijaństwo w kolejny mit. Dokonywać się to może w rozmaity sposób i na wielu płaszczyznach, ale skupię uwagę na współczesnej nam etyce, będącej naukowym ujęciem moralności. „Chrześcijańska moralność” to wpierw te same zasady życia moralnego, które są rozpoznawalne ludzkim rozumem, bez wsparcia Objawienia, a zatem zasady stanowiące przedmiot etyki. Wydaje się, że to ją poddaje się dzisiaj rozmaitego typu „irracjonalizacji”, w ten sposób oddziałując także na teologię moralności, a pośrednio na praktykę moralną chrześcijan, nieraz bezkrytycznie asymilujących

¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 47 („obecna relacja między wiarą a rozumem domaga się wysiłku wnikliwego rozeznania, ponieważ zarówno rozum, jak i wiara zostały zubożone i osłabione w swych wzajemnych odniesieniach. [...] Złudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do **poziomu mitu** lub przesądu” [podkr. M. Cz]).

modne kierunki w etyce, co jest tematem encykliki *Veritatis splendor*.

Przyjrzyjmy się zatem współczesnej nam etyce, mającej oczywiście wiele rodzajów, ale najbardziej wpływowy zdaje się być w niej nurt dokonujący irracjonalizacji, czyli mitologizacji dziedziny moralności. Spróbuję to pokazać. Czasowe granice „współczesnej” etyki – jak i współczesnej filozofii – to oczywiście osobny problem, ale chyba można się zgodzić z Theodorem Adorno, że tę granicę zakreślają straszliwe zbrodnie okresu drugiej wojny światowej. Po Auschwitz nie tylko działanie, ale także myślenie etyczne powinno się zmienić, w stronę poprawnej identyfikacji tych zbrodni. Ostrzegał przed nimi już Edmund Husserl, identyfikując korzeń instrumentalnego traktowania człowieka w pozytywistycznej koncepcji nauki, generującej błędną koncepcję etyki, usprawiedliwiającą manipulacje człowiekiem, skoro jego istota nie może być ujęta na gruncie nauk szczegółowych, dostarczających – wedle pozytywistycznego modelu – jedynie wartościowej wiedzy.² Czy etyka po Auschwitz dokonała w tym względzie istotnej zmiany?

Wprawdzie mamy z jednej strony przebudzenie personalistycznej etyki, kontynuującej tradycję etyki klasycznej, ukierunkowanej na odczytanie istoty moralności,³ ale z drugiej tuż po Auschwitz pojawia się nurt w etyce, który zwykło się określać mianem „posthumanizmu”⁴. Nawiązuje się w ten sposób do proklamowanej przez Nietzschego „śmierci Boga”, co jednak –

² E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Toruń 1999. Husserl traktował swoje badania filozoficzne jako walkę o ratowanie „zagrożonego człowieczeństwa, o sens autentycznej ludzkości”, bo „my, ludzie współcześni (...) jesteśmy w największym niebezpieczeństwie (...) utraty naszej własnej prawdy” ze strony pozytywistycznej koncepcji nauki (tamże, s. 6-7).

³ Czołowym przedstawicielem tej etyki jest oczywiście K. Wojtyła (zob. tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986).

⁴ Wcześniej posługiwano się chętnie terminem „sytuacjonizm etyczny” dla określenia tego nurtu współczesnej etyki. Zob. T. Biesaga, *Sytuacjonizm etyczny*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 9, Lublin, 2008, s. 293-296.

jak zauważył M. Foucault – prowadzi do uśmiercenia także „człowieka”, w jego powszechnej i niezmiennej istocie, mającej być zawsze i wszędzie respektowanej. Wedle rzeczników posthumanistycznej etyki takiej ludzkiej natury nie możemy przyjąć. Dlaczego? Czy nie jest to przejaw właśnie re-mitologizacji dziedziny moralności?

1. Demitologizacja życia moralnego

Mitologizacja czegoś to jego wyjaśnianie poprzez wprowadzenie jakichś mitycznych sił, których nie mamy podstaw przyjmować jako istoty rozumne. I tak zwycięstwo Achillesa nad Hektorem przypisywał Homer zewnętrznym wobec nich siłom, bo oddziaływaniu bóstw, chociaż nie ma odpowiednich racji, aby wprowadzić takie wyjaśnienie. Nie kwestionuję w ten sposób rangi poznawczej greckich mitów o herosach, bo – jak wiadomo – podlegały one rozwojowi, osiągając najwyższy stopień w tragedii, podlegając w ten sposób racjonalizacji, jak to widzimy u Sofoklesa i u Eurypidesa, poprawiających poprzednie wersje niektórych swoich tragedii, pod wpływem krytycznych uwag czujnej widowni. Wielcy tragicy dążyli właśnie do demitologizacji pojmowania moralności, idąc w kierunku jej racjonalizacji.

Przykładem takiej demitologizacji moralności może być Sofoklesa przedstawienie mitu o Edypie: inaczej w *Królu Edypie* i *Antygonie*, a inaczej w jego ostatniej tragedii *Edyp w Kolonos*⁵. Mit o Edypie to opowieść o życiu moralnym jako zależnym od sprawczości człowieka. Wprawdzie bohater dokonał dwóch straszliwych czynów, ale nie jest winny moralnej zbrodni, skoro ani nie był świadomy, że morduje swojego ojca i poślubia matkę, ani tych czynów nie zamierzał, podejmując próby, aby tych czynów nie dokonać. Zderza się jednak Edyp z rozpowszechnioną

⁵ Zob. T. Zieliński, *Sofokles i jego twórczość tragiczna*, Kraków 1928 (zwłaszcza rozdział „Edyp w Kolonie”).

mityczną mentalnością, która w sposób irracjonalny – właśnie mityczny – przypisuje mu moralną winę. Zostaje wygnany z Teb, ale przyjmują go w Atenach, jak widzimy w *Edypie w Kolonos* (Kolonos to przedmieście Aten), a nawet staje się patronem tego miasta. Raz jeszcze potwierdza Sofokles, że Edyp był niewinny pod względem moralnym, bo o naszym dobru i złu moralnym decydują tylko nasze świadome i wolne czyny, a nie jakieś irracjonalne *fatum*.

Przy okazji warto wspomnieć, że problem Edypa jest dzisiaj szczególnie aktualny, bo nieświadome zabicie swojego ojca i poślubienie matki, to całkowicie realna perspektywa współczesnego społeczeństwa, akceptującego zapłodnienie *in vitro* i seksualną rozwiązłość. Dzisiaj łatwo poślubić własną córkę, czy syna, matkę lub ojca, nie zdając sobie z tego sprawy, ale – inaczej niż w przypadku Edypa – z własnej winy, nieświadomości zawinionej, bo współczesny człowiek wyraża przynajmniej milczącą zgodę na te praktyki. W odróżnieniu od Edypa tym zagrożeniem się przecież nie przejmując, opowiadając się za prawną swobodą *in vitro*, a katolickiemu nauczaniu i katolikom zarzucając obłudę w tej sprawie, bo jakoby nikt tego nauczania nie może rozumieć⁶. Natomiast Edyp, ostrzeżony przed nadchodzącym nieszczęściem, próbuje go oddalić, uciekając od swojego domniemanego ojca i domniemanej matki. Pomimo tego dopada go nieszczęście i zabija swojego ojca, i poślubia matkę, ale bez moralnej winy, jak to wielokrotnie podkreśla.

⁶ Zob. W. Galewicz, *Etyczne dyskusje wokół prokreacji*, w: (red.) W. Galewicz, *Antologia bioetyki*, t. 2, Kraków 2010, s. 4. Autor twierdzi, że „jedność przekazywania życia i współżycia małżeńskiego jest (...) wartością raczej abstrakcyjną. Trudno oczekiwać, aby tego rodzaju abstrakcja mogła stanowić dostateczną przeciwwagę dla tak konkretnej i pełnokrwistej wartości, jaką dla wielu osób – tych praktycznie najżywiej zainteresowanych – jest wsparta lekarską sztuką możliwość stworzenia pełniejszej rodziny, którą nie są stworzyć «naturalnie». Nic więc dziwnego, że przytoczone argumenty Kościoła katolickiego za wewnętrzną niegodziwością techniki IVF nie są szczególnie przekonujące, nawet dla najwierniejszych członków, zarówno świeckich, jak i duchownych. Ortodoksyjna doktryna ich kościelnych władz, z jej idiosynkratyczną awersją do wszelkiej sztuczności w sferze prokreacji, jest dla nich na ogół niezrozumiała. A jeżeli niezrozumiała, to niewiarygodna”.

W odróżnieniu od Jokasty, która po uświadomieniu sobie wydarzeń dokonuje samobójstwa, Edyp nie ulega rozpacz, bo przecież jest niewinny. I w tym miejscu Sofokles dokonuje istotnej poprawki w kolejnej wersji wydarzeń – w *Edypie w Kolonos* – idącej w kierunku demitologizacji ludzkich losów i ludzkich czynów. Jeśli w *Antygonie* jednak Edyp poddaje się nieszczęściu, oślepia się ze wstydu i udaje na żebrackie wygnanie, to w *Edypie w Kolonos* okazuje się do końca moralnym herosem. Pomimo dotkliwego bólu i wstydu nie poddaje się, nie oślepia się, ale pozostaje w Tebach, bo przecież nie ciąży na nim żadna moralna winy.

Pełną racjonalizację dziedzina moralności znalazła wpierw u Sokratesa, twórcy etyki, który w *Kritonie* wyjaśnia swojemu przyjacielowi, że śmierć nie jest najgorszym złem dla istoty rozumnej, ale życie nierozumne, czyli życie nieuzgodnione z realną rzeczywistością odczytywaną przez ludzkim rozum⁷. Ten realizm w ujęciu życia moralnego znajduje pełne rozwinięcie w tradycji etyki klasycznej, a wpierw u Arystotelesa, nauczyciela etyki samego św. Tomasza, aż do Karola Wojtyły, wymieniając oczywiście tylko niektórych naukowych obrońców racjonalności dziedziny moralności.

Bez oparcia życia moralnego na poprawnie działającym rozumie – a wpierw rozumie praktycznym, czyli sumieniu – nie ma mowy także o chrześcijaństwie, bo jest to religia „Królestwa Prawdy”, jak ją zdefiniował sam Jezus Chrystus na przesłuchaniu u Piłata. Ta „Dobra Nowina” o człowieku trafiła w starożytności na podatny grunt, bo jeszcze silną pozycję cywilizacji greckiej, traktującej człowieka jako istotę wpierw rozumną. Przedchrześcijańska starożytność natrafiła jednak na trudność racjonalnego rozwiązania problemu możliwości uwolnienia człowieka od moralnej winy. Była ona dla Greków dręczącą zagadką, jak to widzimy chociażby w *Państwie* Platona,

⁷ Zob. Platon, *Kriton*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984.

sceptycznie wypowiadającego się na temat magicznych „oczyszczeni” oferowanych przez wędrujących orfików. Rozumnemu człowiekowi nie sposób racjonalnie uwierzyć w takie irracjonalne obietnice, ale chrześcijaństwo jako „Dobra Nowina” także o ludzkiej winie (błogosławionej winie) przynosi propozycję moralnego zbawienia, która nie łamie ludzkiej rozumności. To temat tego działu etyki, który nazywa się soteriologią etyczną⁸. Dzisiaj jednak panuje w życiu i etyce moda na medykalizację moralnej winy, bo leczy się między innymi pijaków, erotomanów i pedofilów, zamiast ich nawracać, traktując jako przypadki medyczne, tak jak zbrodnie Lady Makbet, dla której posyłają po lekarza...

Ta medykalizacja moralności wpisana została w dzieje nowożytnej etyki, która w ten sposób dokonuje re-mitologizacji moralności.

2. Moralność a irracjonalne nakazy

Widzimy to już u Kartezjusza, w jego liście do profesorów Sorbony, otwierających *Medytacje o pierwszej filozofii*⁹. Jego zdaniem, uratować chrześcijaństwo i zasady moralne w Europie może tylko jego książka, dzięki której będzie można postraszyć chrześcijan niezbitym dowodem na istnienie Boga, bez czego nie ma mowy – zdaniem Kartezjusza – o realizacji moralnego dobra. Dokonywać ma go człowiek nade wszystko pod wpływem strachu przed karą ze strony mściwego Boga. Moralność to dziedzina irracjonalnych nakazów i zakazów, a zatem należy ludzi straszyć, ale nie ma sensu przekonywać w sprawach dobra i zła moralnego.

⁸ Zob. T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 86n.

⁹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, List do profesorów Sorbony, s. 32-34: jeśli tylko „Wy zechcenie to sami obwieścić i publicznie poświadczyc”, że dowody istnienia Boga i duszy”, podane przez Autora są niewątpliwe, „to znikną wkrótce wymazane z umysłów ludzkich wszystkie błędy, jakiegokolwiek w tych sprawach powstały”, w wyniku czego poprawi się poziom moralny, bo „często w tym życiu większe nagrody są udziałem występków niż cnót, nieliczni tylko przenosiliby sprawiedliwość nad pożytek, gdyby nie obawiali się Boga i nie oczekiwali innego życia po śmierci”.

Jakże to inne – irracjonalne, pokrętnie myślenie o miejscu Boga w dziedzinie moralności, porównując np. do Ajschylosa ujęcia procesu nawracania grzeszników: „Tyś, o Zeusie, skierował śmiertelników ku drogom świadomości. I oto w nocy, zamiast snu, zgryzota toczy serce grzesznika i wbrew swej woli uczy się on być cnotliwym”. Także w klasycznej etyce miejsce Boga w życiu moralnym jest zupełnie inne, niż przypisywana mu przez Kartezjusza rola naczelnego Rozkazodawcy sypiącego irracjonalnymi nakazami i czyhającego na nieposłusznych¹⁰. Moralność to sfera życia w prawdzie, a nie w lęku przed irracjonalnymi nakazami.

Ale nowożytna etyka porzuca dorobek etyki klasycznej, bo już Kartezjusz był przekonany, że to dopiero on rozpoczyna dzieje poprawnie uprawianej etyki, a wcześniej budowano pod jej szyldem tylko „domy na piasku”¹¹. Pod koniec życia wyraził też zdumiewający entuzjazm wobec projektu zbudowania etyki na medycynie, czyli projektu medykalizacji moralności¹². Przekonanie o rozpoczynaniu dziejów poprawnie uprawianej etyki towarzyszy kolejnym klasykom etyki nowożytnej, włącznie pierwz z J. Lockiem, D. Hume`m, I. Kantem, J. S. Millem¹³.

Współcześni posthumanistyczni etycy uważają się tylko za kontynuatorów nowożytnego projektu filozoficznego i etycznego¹⁴, ale zazwyczaj twierdzą, że to dopiero nasza współczesność – epoka ponowoczesna, czy „płynnej

¹⁰ Zob. Styczeń, dz. cyt., s. 39.

¹¹ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1980 (Cz. I), s. 33.

¹² Zob. tamże, (Część VI), s. 77-78. Por. G. Manning, *Descartes and Medicine*, w: (Ed.) Steven Nadler, Tad M. Schmaltz, and Delphine Antoine-Mahut, *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, New York 2019 (Oxford University Press). Por. S. Shapin, *Descartes the Doctor: Rationalism and Its Therapies*, „The British Journal for the History of Science” 2000, vol. 33, no. 2, s. 131-154.

¹³ Zob. M. Czachorowski, *Spór o nierozzerwalność małżeństwa*, Lublin 2009, s. 80-85.

¹⁴ Zob. M. Foucault, *Czym jest oświecenie?*, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2013, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 276-293.

nowoczesności”¹⁵ – umożliwia moralny postęp, wcześniej niemożliwy z racji niewłaściwych warunków społeczno-ekonomiczno-religijnych, pełnych społecznych (państwowych) „dyscyplinowań” (M. Foucault), także do respektowania powszechnych i niezmiennych zasad postępowania. Przedstawiciele posthumanistycznej etyki różnią się tylko sposobem określenia dobra moralnego, jakoby odblokowanego przez ponowoczesność. Na przykład dla Baumana jest to przyjemność, do której sprowadza dobro moralne. Jego zdaniem „ponowoczesność” wyzwalać ma „zasadę przyjemności” od przymusu „zasady realizmu”, czyli otwierać drogę zaspokajania własnych pragnień, czyli poszukiwania przyjemności¹⁶. Dla Baumana postęp moralny to zatem postęp w możliwościach konsumpcyjnych, ale napełniających nowymi lękami¹⁷, właściwym ukierunkowaniu działania nie na obiektywne dobro, tylko na poszukiwania subiektywnej przyjemności. Ponowoczesna etyka Baumana wpisuje się zatem w odwieczny nurt hedonizmu etycznego,¹⁸ czego nie ma w drugim nurcie posthumanistycznej etyki, czyli np. w etyce dyskursywnej J. Habermasa, ale także utrzymującym, że klasyczna etyka jest niemożliwa, a należy ją oprzeć na Kanta odrzuceniu możliwości metafizyki.

Dlaczego jednak klasyczna etyka miałyby być niemożliwa? Dlaczego niemożliwa byłaby etyka, której naczelną

¹⁵ Por. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006 (Wydawnictwo Literackie) Por. J-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

¹⁶ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000. Już w tytule wyraża się krytyczny dystans wobec tezy głośnej książki Z. Freuda (*Kultura jako źródło cierpienia*), iż zasada przyjemności musi być poddana zasadzie realizmu, bo inaczej nastąpi śmierć kultury.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Zob. M. Czachorowski, *Ponowoczesność jako moralny rozwój?*, w: (red.) H. Czakowska, ks. M. Kuciński, *Społeczno-humanistyczna wizja współczesnego świata*, Bydgoszcz 2020, KPSW, s. 11-25.

zasadą postępowania człowieka jest zasada realizmu¹⁹, czyli obowiązek uzgadniania podejmowanego działania z realną rzeczywistością, odczytywaną mocą własnego rozumu?

3. Etyka bez człowieka?

Główne nurty współczesnej etyki już się nie trapią wspomnianym problemem Kartezjusza²⁰, skoro „Bóg umarł” – jak zadekretował Nietzsche, powołując się na Darwina odkrycie, iż człowiek „to zwierzę chore”²¹ – lub jest niepoznawalny, bo Kant miał udowodnić niemożliwość metafizyki, jak utrzymuje J. Habermas, negując w ten sposób możliwość realistycznej etyki²². Skoro jednak „śmierć Boga” pociąga za sobą „śmierć człowieka”, trafnie zauważył M. Foucault²³, to postuluje się postawić na tym fundamencie nową etykę: etykę niejako bez człowieka, czy etykę po-człowieku, etykę, która już nie zajmuje się dobrem i złem moralnym jako dobrem i złem człowieka w jego człowieczeństwie; etykę, która nie postuluje ludzkiego, a nie poniżej ludzkiego sposobu działania. Cóż to zatem za etyka?

¹⁹ Zob. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1986 (rozdział „Zasada realizmu”).

²⁰ Szczegółową analizę etyki Kartezjusza przedstawiam w książce *Spór o nierozzerwalność małżeństwa*, dz. cyt., s. 159-162.

²¹ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. Z. Baran, Kraków 1993.

²² J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy mierzymy do eugeniki liberalnej?* Warszawa 2003 („Dzisiaj, jednak, po metafizyce, filozofia nie odważa się już udzielać wiążących odpowiedzi na pytania o to, jak jednostki czy zgola zbiorowości mają układać sobie życie” s. 9). Pisze też o klęsce filozoficznych prób, zmierzających do tego, „by określone sposoby życia wyróżnić jako wzorcowe lub powszechnie „obowiązujące” (s. 10).

²³ Por. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk: Wydawnictwo słowa/obraz terytoria, 2006, s. 346. Zdaniem Foucaulta „W naszych czasach – wciąż Nietzsche wyznacza im z oddali zwrotny punkt – objawiła się nie tyle nieobecność czy śmierć Boga, ile kres człowieka (...); okazuje się zatem, że śmierć Boga i ostatni człowiek wiążą się ze sobą” (tamże, s. 245). Foucault wielokrotnie twierdził, że to myśl Nietzschego zaważyła na jego poglądach, a zatem całkiem trafnie określa się go „francuskim Nietzsche”. Zob. M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marks*, tłum. K. Matuszewski, „Literatura na świecie”, 1988, nr 6. Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, dz. cyt. Por. M. Foucault, *Gry władzy*, tłum. T. Komendant, „Literatura na świecie” 1988 nr 6, s. 320.

Jej fundamentem – a zarazem wspólnym mianownikiem rozmaitych jej odmian – jest zakwestionowanie możliwości uchwycenia rozumem realnej rzeczywistości w jej istocie, a zwłaszcza – niezmiennej i powszechnej ludzkiej natury²⁴. Zadaniem człowieka nie byłoby zatem uzgadnianie się – przy pomocy własnego rozumu – z realną rzeczywistością, a wpięrowanie z realną rzeczywistością własnego człowieczeństwa (jak postuluje zasada realizmu), ale dowolne tworzenie samego siebie. Taka etyka zatem to – w języku M. Foucaulta – „estetyka egzystencji”, postulująca „kreowanie swego życia na wzór dzieła sztuki”²⁵. Ten etyczny projekt Foucault zakorzenia w Oświeceniu, jego ambicjach do „ustanawiania samego siebie jako autonomicznego podmiotu”²⁶. Koniec końców – jak trafnie zauważa Habermas – to

²⁴ Zdaniem R. Rorty, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, „Teksty Drugie”, 2002, 1-2, s. 54, 55: „nie istnieje żadne gotowe kryterium oceny, co jest lepsze. Nie istnieje coś takiego jak «natura ludzka», do której można się odwołać”. Przeciwnie istnieniu stałej i powszechnej ludzkiej natury mają przemawiać wyniki nauk szczegółowych: „począwszy od antropologii aż do historii literatury i psychologii Freuda, wskazuje na plastyczność istot ludzkich – ich zdolność mówienia prawie każdym językiem i do przyjęcia prawie każdej wartości” (tamże, s. 56). Także wedle Habermasa jakoby nie ma odpowiedzi „ogólnej, na równi dla wszystkich wiążącej” na pytania etyczne (w rozumieniu klasycznej etyki) „kim jesteśmy i kim chcemy być” (Habermas, dz. cyt., s. 11). Także Z. Bauman, krytykując nowożytny „projekt humanistyczny” opowiada się za humanizmem ponowoczesności, obywatelstwa bez pojęcia istoty człowieka (zob. tenże, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 2012, s. 16). Bauman krytykuje „nowoczesność” za budowanie takiej etyki, „która zmuszała każdą istotę ludzką, już z tego tytułu, że ludzką istotą była, do uznania przepisów za słuszne i wiążące”, co nazywa „filozoficznymi modelami «powszechnej natury ludzkiej»” (*Płynna nowoczesność*, dz. cyt., s. 15). Stąd też określa naszą współczesność jako „płynną”, bo nie ma niczego stałego – w tym i niezmiennej i powszechnej istoty człowieka, a wszystko jest „płynne”. Zdaniem także J. Derridy „człowieczeństwo” nowożytności jest „zbyt jeszcze braterskie, męskie w swym podtekście, rodzinne, etniczne, narodowe itp.” Cyt. za: Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, dz. cyt., s. 66.

²⁵ Zob. M. Foucault, *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*, vol. 1: *Ethics Subjectivity and Truth*, ed. P. Rabinow, New York 1994. Widzimy to także u Richarda Rorty. Zdaniem A. Szahaja główną zasadą etyki Rorty’ego ma być „autokreacja, dokonująca się na podstawie swobodnie wybranych wartości, o których się wie, iż nie są absolutne” (tamże, s. 112).

²⁶ Foucault, *Czym jest oświecenie?* dz. cyt.

Kant stoi u podstaw współczesnej posthumanistycznej etyki²⁷, negującej obowiązek respektowania ludzkiej natury, bo dokonując radykalnego zakwestionowania możliwości poznania realnej rzeczywistości w jej istocie. Zbieżny jest z tą diagnozą K. Wojtyła twierdzący, że w etyce Kanta „etyka w tradycyjnym znaczeniu realistycznym i obiektywistycznym traci wszelką rację bytu, staje się ona częścią nauki o myśleniu związanym ze zjawiskiem działania, nie zaś nauką o dobru samego działania rozumnego bytu”²⁸.

Szokuje jednak wprawdzie ten szczególny dogmatyzm czy irracjonalizm w traktowaniu twierdzeń Kanta, jakoby zasadnie negującego możliwość etyki klasycznej, otwierając drogę tylko antyrealistycznej, subiektywistycznej etyce. Kanta krytyka metafizyki obarczona jest przecież elementarnymi nieporozumieniami (np. błędną koncepcją doświadczenia, przejętą od Hume’a), co wielokrotnie pokazywano²⁹.

4. Niemiecki łącznik

Pośrednikiem pomiędzy Kantem – i Nietzschem³⁰ – a współczesną etyką, zwaną niekiedy „postnietzscheańską”

²⁷ Zdaniem Kanta „nikomu nie przyjdzie na myśl zapytać się, czy zasad moralności należy w ogóle szukać w znajomości natury ludzkiej (którą przecież tylko z doświadczenia mieć możemy). A jeżeli nie, jeżeli zasady te są całkowicie *a priori*, w sposób wolny od wszelkich empirycznych pierwiastków, to znaleźć je można wyłącznie w czystych pojęciach rozumowych i nigdzie indziej” (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg 1971, s. 34).

²⁸ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 155. Według Wojtyły stanowisko Kanta „jest antytezą obiektywizmu i realizmu. Kant wychodzi z pozycji czysto subiektywistycznych i na nich to zatrzymuje się do końca. Filozofia jego jest teorią myślenia, nie teorią rzeczywistości. Zupełnie te same znamiona odkrywamy w jego filozofii dobra” (tamże, s. 152).

²⁹ Zob. P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin 2011, s. 115-128.

³⁰ J. Habermas określa myśl Nietzschego jako „tarczę obrotową” w procesie wyłaniania się współczesnego postmodernizmu. Zob. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000 (rozdział IV: Wejście w postmodernizm: Nietzsche jako tarcza obrotowa).

(R. Rorty) jest Martin Heidegger³¹. W *Liście o humanizmie* odrzuca on wszelki dotychczasowy „humanizm”³², posługujący się pojęciem niezmiennej i powszechnej ludzkiej natury, skoro jest to pojęcie „metafizyczne”³³, a opowiada się za nowym „humanizmem”, czy też posthumanizmem³⁴. Heidegger odrzuca metafizykę, zastępując ją „przed-filozoficzną”³⁵ „ontologią fundamentalną”, na gruncie której metaforycznie określa człowieka jako np. „pasterz bycia”, będący „czymś więcej niż tylko człowiekiem”³⁶, co jednak nie daje żadnych wskazówek odnośnie do należnego mu sposobu postępowania i nie pozwala na formułowanie jakichkolwiek ogólnie ważnych norm

³¹ A. Bloom określa przedstawicieli pierwszego nurtu filozoficznego postmodernizmu „francuskimi heideggerzystami” (zob. A. Bloom, *Zamknięty amerykański umysł*, Poznań 1997, s. 454). Do Heideggera nawiązuje w katolickiej teologii moralności Karl Rahner: tenże, *The Concept of Existential Philosophy in Heidegger*, „Philosophy Today” Volume 13, Issue 2, Summer 1969, s. 126-137. Krytykę etycznych implikacji antropologii i etyki M. Heideggera i K. Rahnera znajdujemy w: T. Styczeń, *Prawda o człowieku a etyka*, „Roczniki Filozoficzne” T. XXX z. 2 1982, s. 41-96. Por. J.A. Bonsor, *Rahner, Heidegger, and Truth: Karl Rahner's Notion of Christian Truth. The Influence of Heidegger*, 1987.

³² Swoją pozycję w *Sein und Zeit* wobec „humanizmu” Heidegger podsumował następująco: „*Sein und Zeit* jest przeciwko humanizmowi (ale nie znaczy, że staje w obronie barbarzyństwa) (...) bo nie wynosi *humanitas* człowieka wystarczająco wysoko”.

³³ Zob. *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować-Mieszkać-Myśleć*, Warszawa 1977, s. 76-127. „Każdy <humanizm> ma być związany z metafizyką, a żadna metafizyka czy to idealistyczna czy materialistyczna, czy chrześcijańska nie jest w stanie osiągnąć udzielającego się bycia”. Co do sposobu rozumienia metafizyki zob. tenże, *Czym jest metafizyka*, w: *Budować-Mieszkać-Myśleć*, dz. cyt., s. 48-75. Zdaniem P. Jaroszyńskiego „aktualne pozostaje pytanie: jaką naprawdę metafizykę myśliciel ten przeżył? Tylko tę, którą znał i tylko w tej mierze, w jakiej pomogła mu w tym zastosowana przezeń metoda” (*Metafizyka czy ontologia?* dz. cyt., s. 165). Nie była to z pewnością metafizyka klasyczna.

³⁴ Zdaniem Heideggera „Istotę człowieka stanowi to, że jest on czymś więcej niż tylko człowiekiem, jeżeli człowieka przedstawimy sobie jako żywą istotę rozumną” (*List o humanizmie*, dz. cyt. 76-127). Krytykuje się tu taki „humanizm”, który każdemu człowiekowi – także choremu – przypisuje szacunek, ale jakoby nie każdy człowiek zasługuje na szacunek, bo są różnice istotne, pomiędzy ludźmi; por. tenże, *Przyczynki do filozofii (z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996, s. 11 (postuluje się tutaj „przemianę istoty człowieka z <rozumnego zwierzęcia> (*animal rationale*) w Da-sein”).

³⁵ „Nadszedł czas, by odzwyczajano się przeceniać filozofię i zbyt wiele od niej wymagać. W dzisiejszej biedzie świata trzeba mniej filozofii, a więcej dbałości o myślenie” (Heidegger, *List o humanizmie*, dz. cyt., s. 126).

³⁶ Tamże, s. 104.

moralnych, czyli zbudowanie treściowo określonej etyki³⁷. Nie da się przecież dokonać oceny moralnej przywołanej przez Heideggera „misji na Wschodzie” „młodych Niemców” („postawionych wobec śmierci”³⁸) przy pomocy metaforycznego określenia człowieka jako „pasterz bycia”. Tak samo nie sposób ocenić rozmaite stosunki płciowe, bo strzegący „prawdy bycia” pasterze, pasterki i pastuszkowie są przecież podatni na rozmaite fantazje, odjazdy i odloty, zwłaszcza wtedy, jeśli nie wiedzą, czego naprawdę pilnują. Taką wiedzę Heidegger wyklucza, negując każde treściowe określenie człowieka, a zatem uznając każde ocenianie za zafałszowanie rzeczywistości, do której się odnosi³⁹. Skoro bowiem człowiek jest „czymś więcej niż tylko człowiekiem”, to żadnych etycznych granic takiemu „nadczłowiekowi” nie należy stawiać.

5. Szacunek dla Innego?

Postulowana we współczesnej posthumanistycznej etyce autokreacja poza prawdą i fałszem zazwyczaj zostaje poddana ograniczeniu. I tak R. Rorty’ego „etyka wrażliwości” stawia granice tej moralnej autokreacji w respektowaniu zasad liberalnej demokracji⁴⁰. Jest tu zatem różnica wobec anarchistycznej koncepcji człowieka autokreatora, czego bronią F. Nietzsche i M. Foucault (z tego powodu nieraz nazwany „francuskim

³⁷ Sam Heidegger wskazuje, że nie zbudował etyki - albo jest ona już zawarta w jego „myśleniu prawdy bycia”, będącym „pierwotną etyką” (tamże, s. 119) - chociaż jej potrzeba nasuwa się na gruncie jego ujęcia człowieka, którego „nie uczyniono centrum bytu” (tamże, s. 115).

³⁸ Tamże, s. 101-102.

³⁹ Bo „wszelkie wartościowanie stanowi subiektywizację. Nie pozwala bytowi być” (tamże, s. 111). Zdaniem Heideggera „oszacowanie czegoś jako wartości sprawia, że to co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny” (tamże). „Myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu”, co jednak ma nie znaczyć „bić w bęben na cześć bezwartościowości i marności bytu” (tamże).

⁴⁰ Główną zasadę swojej etyki określa też jako „poszukiwanie uzasadnienia i zgodności” (R. Rorty, *Etyka bez powszechnych powinności*, „Etyka” 1998, nr 31, s. 9), ale „uzasadnienia” bez wglądu w obiektywną rzeczywistość, wobec której się działa, bo owa „zgodność” to tylko zgodność z panującymi poglądami moralnymi.

nietzscheanistą”⁴¹), uznający każdą władzę za system przemocy. Rorty natomiast postuluje podporządkowanie się wspólnym regułom życia w państwie liberalnym, uznając te reguły za najbardziej skuteczne w poszerzaniu granic własnej autokreacji. „Etyka wrażliwości” to zatem konformistyczne poddanie człowieka nade wszystko wymaganiom grupy społecznej, z którą się podmiot utożsamia⁴², bo moralność to sprawa „zobowiązań wobec wspólnoty, a zatem tych, do których poczuwamy się jako członkowie określonej grupy”⁴³, co jednak prowadzi do pewnie nieoczekiwanego wniosku, że nieutożsamianie się z np. rasą żydowską zwalniałoby z moralnych zobowiązań wobec ludzi tej właśnie rasy⁴⁴.

W ramach zabezpieczania najszerszych granic własnej autokreacji Rorty nie postuluje zaangażowania rozumu także w ocenianie własnych chęci jakąś obiektywną miarą, ale w poszerzaniu wrażliwości na wszystkie inne osoby i różnice pomiędzy nimi⁴⁵. Pomagać ma w tym nade wszystko odpowiednia literatura piękna, jak np. *Chata Wuja Toma* uwrażliwiała na

⁴¹ Wyróżnia się francuską i amerykańską (pragmatystyczną) interpretację poglądów M. Foucaulta. Tej ostatniej broni R. Rorty m.in. w: *Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta*, „Etyka” 1993, nr 26.

⁴² Stąd pochwała etnocentryzmu u Rorty’ego. Zob. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999, s. 49-50. Spontaniczne pozytywne reagowanie na potrzeby innych – wpięrow członków rodziny – wyjaśnia Rorty, względem na swój psychiczny komfort: „Takie reagowanie przychodzi naturalnie, ponieważ większość z nas określa siebie samych, przynajmniej częściowo, poprzez związki z członkami rodziny. Ich potrzeby w dużej mierze pokrywają się z naszymi; nie możemy być szczęśliwi, gdy im jest źle. Nie życzylibyśmy sobie dobrze się odżywiać, podczas gdy nasze dzieci chodząłyby głodne; byłoby to nienaturalne” (tenże, *Etyka bez powszechnych powinności*, dz. cyt., s. 15).

⁴³ Rorty, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, dz. cyt., s. 51-63. Zobowiązanie moralne „reprezentuje konsens jakiejś wspólnoty, z którą ktoś się identyfikuje” (tamże, s. 60).

⁴⁴ Por. A. Szahaj, *Richarda Rorty’ego humanizm bez metafizyki i jego etyczno-polityczne implikacje*, „Etyka” 1993, nr 26, s. 116-117: „Jeżeli zakazemy odwoływania się do pozapragmatycznych instancji (prawdy, rozumu, godności człowieka itp.), możemy skazać jednostkę na klęskę w obliczu istniejącego *status quo*”. Dodać należy, że ta „klęska” to nie tylko jakieś załamanie się własnego autoprojektu, ale uczestniczenie w oczywistej zbrodni.

⁴⁵ Celem tego czytania literatury pięknej nie ma być dochodzenie do prawdy, tylko „uzyskanie większej wrażliwości i większego zrozumienia, większego pola wyobraźni” (Rorty, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, dz. cyt., s. 56).

dyskryminację rasową⁴⁶. Owa „większa wrażliwość” to wpięrow postawa, „by nie oceniać ludzi, wartości ani instytucji według istniejących już (*pre-existing*) kryteriów”⁴⁷, czyli jakichkolwiek kryteriów obiektywnych, a ewentualna aksjologiczna „racjonalna dyskusja” ma na celu „uczynienie naszych przekonań i pragnień tak spójnymi, jak to tylko możliwe”⁴⁸.

„Etyka wrażliwości” umożliwiać ma mówienie o aktualnym postępie moralnym (czy „rozwoju cywilizacji”), ale ma to być postęp „tolerancji i zrozumienia nad brakiem zaufania”⁴⁹, czy też „rozszerzanie poczucia ludzkiej solidarności”⁵⁰, a nawet z wszystkimi ludźmi⁵¹. Czy jest to możliwy do identyfikacji obiektywny postęp, skoro neguje się obiektywną miarę dobra i zła? Tego już nam Rorty nie wyjaśnia, być może uznając samą przynależność gatunkową za automatyczne źródło chęci poszerzania wrażliwości wobec innych. Ale te chęci jednak nie działają automatycznie, skoro mamy tylu niewrażliwych na obiektywne zło innych. Pojawia się również pytanie: dlaczego to poczucie wspólnoty z innymi miałoby być źródłem moralnych wymagań? Czyżby

⁴⁶ Zob. tamże, s. 58.

⁴⁷ Tamże, s. 56.

⁴⁸ Tamże, s. 57.

⁴⁹ Tamże, s. 61.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ „[...] postęp moralny zmierza w kierunku większej ludzkiej solidarności. Jednakże solidarność ta nie da się pomyśleć jako efekt rozpoznania pewnego jądra ja, istoty człowieczeństwa. Jest ona raczej do pomyślenia jako zdolność do tego, aby widzieć coraz więcej tradycyjnych różnic (plemiennych, religijnych, rasowych, obyczajowych itp.) jako nieważnych w porównaniu z podobieństwami wobec bólu i poniżenia, ze zdolnością do myślenia o ludziach mocno odmiennych od nas samych jako włączonych w zakres «nas»” (R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989). Jego zdaniem można dzisiaj zaniechać posługiwania się pojęciem „godności człowieka” (s. 60), chociaż uznaje je za przydatne na pewnym etapie historii ludzkości, bo pomogło dokonać rozwoju społeczeństwa liberalno-demokratycznego, ale dzisiaj tę drabinę możemy odrzucić.

nieoczekiwanie powracało pojęcie wspólnej wszystkim, obiektywnej ludzkiej natury?⁵²

Trafnie zatem zarzuca się Rorty'emu, że lekceważył sobie możliwość zaistnienia koniecznych społecznych konfliktów i nie zauważał obowiązku autokreacji także w sferze publicznej⁵³. Skoro nie ma obiektywnej prawdy i obiektywnego dobra, z którym należy uzgodnić swoje działanie, to z jakich powodów należy respektować dobro całej wspólnoty? Dobro to musi ulegać redukcji do subiektywnego, negocjowanego interesu, definiowanego jednak przez jakąś siłę przeważającą w danej społeczności. Życie społeczne człowieka-autokreatora – życie poza obiektywną prawdą, wspólną dla każdego i wszystkich – nie może się obejść bez przemocy. Tego Rorty nie zauważał.

Także zdaniem Baumana „ponowoczesność” dokonuje pozytywnego „przełomu w relacjach międzyludzkich: przejścia od „bycia z” do „bycia dla” Innego⁵⁴, bo „Przyjąć odpowiedzialność moralną to tyle, co zaprzestać traktowania drugiego człowieka jak egzemplarza społecznie sklasyfikowanej kategorii, i traktować go jako jednostkę unikalną, wznosząc w ten sposób samego siebie

⁵² Por. Szahaj, dz. cyt., s. 118. „Kłopoty mam jedynie z możliwością całkowitego oderwania tej kategorii [„solidarności”, M. Cz.] od jakiegś, choćby szczątkowej, wizji tego kim jest człowiek, jakie życie jest godne istoty ludzkiej, co stanowi o odczuwanym przez nas stanie wspólnoty. Nawet bowiem jeśli określimy bazę dla ludzkiej solidarności tak minimalistycznie (negatywnie), jak to robi Rorty – jako sprzeciw wobec ludzkiego bólu i poniżenia implikujący więź z tymi, którzy go cierpią – to przecież i tak dokonujemy w ten sposób pewnych rozstrzygnięć o charakterze metafizycznym. (...) Sprzeciw ów i oparta nań solidarność implikują konieczność przyjęcia pewnych silnych założeń co do istoty człowieczeństwa. Przesądza się w ten sposób np. to, iż każdy człowiek zasługuje na szacunek, że ludzie są z natury równi (nie dzielą się na tych, których poniżać wolno i na tych, wobec których czynić tego nie należy), że posiadają coś takiego, jak poczucie własnej godności czy też wartości”. Zdaniem Szahaja „Nie tylko w dyskusji nad problemem solidarności ujawniają się elementy pewnej wizji człowieczeństwa, którą Rorty zda się, mimo wszystkich swych zastrzeżeń, przyjmować” (tamże, s. 118).

⁵³ Zob. tamże, Szahaj jednak wyraża entuzjazm dla podstawowych założeń etyki Rorty'ego.

⁵⁴ Według Z. Baumana „być-dla-Drugiego Człowieka to tyle, co wsłuchiwać się czujnie w Jego nakazy (...) i to moje bycie-dla wymaga, bym uczynił nakaz dla siebie słyszalny” (Bauman, *etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 121).

(czyniąc siebie powołanym) do rangi unikalności”⁵⁵. Pojawia się jednak wątpliwość, czy „ponowoczesność” może dokonywać takiego przejścia, skoro ma to być epoka konsumpcjonizmu?⁵⁶ Konsumpcyjny charakter ponowoczesności określa Bauman – w języku Freuda – jako zwycięstwo „zasady przyjemności” nad „zasadą realizmu”, stojącą na straży bezpieczeństwa podmiotu. Jeśli według Freuda warunki społeczne nakazują kierować się zasadą realizmu w dążeniu do przyjemności (bo to umożliwia zaspokojenie przynajmniej niektórych pragnień), to ponowoczesność ma być epoką wyzwolenia zasady przyjemności⁵⁷. Oferować ma odblokowanie pragnienia przyjemności z rygorów dążenia do bezpieczeństwa, bo dzisiaj „wolność jednostkowa panuje niepodzielnie. To ona jest dziś wartością ponad wszystkie inne; wartością, wedle której ocenia się walor względny wszystkich innych, z założenia pomniejszych wartości”⁵⁸. Dodać jednak należy, że ta „wolność” traktowana jest redukcjonistycznie jako swobodne dążenia do własnej przyjemności, a nie jako kierowanie sobą w świetle poznanej prawdy.

Jeśli człowiek to tylko „konsument”, musi wpierrw poszukiwać metod zapewnienia sobie maksymalnej konsumpcji. Wśród tych metod jest także troska o konsumpcyjną odpowiedniość drugiego człowieka, bez czego spadnie poziom własnej konsumpcji⁵⁹. Oto obraz ponowoczesności, a w nim obraz człowieka jako istoty mającej pragnienia przyjemności, wyzwalane przez własne ciało i umysł (rozum), który ma

⁵⁵ Z. Bauman, *O sposobach bycia razem*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, cz. I, Poznań 1995 Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 28.

⁵⁶ Zob. Z. Bauman, *Wolność*, Kraków 1995, s. 91. Por. M. Foucault, *Powrót do moralności. Ostatni wywiad z Michelelem Foucaultem (1926-1984)*, przeł. E. Radziwiłłowa, „Literatura na świecie” 1985, nr 10.

⁵⁷ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.

⁵⁸ Tamże, s. 8.

⁵⁹ Por. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995, s. 67-109. („Ponowoczesne przygody ciała”).

poszukiwać skutecznych środków osiągnięcia tej przyjemności. „Troska o Innego” ma zatem zakorzenienie w trosce o siebie, o poziom własnej konsumpcji. Spadnie on znacząco, jeśli nie zatroszczymy się, aby obiekty naszej konsumpcji (budzące nasze cielesne pragnienia) jak najlepiej jej odpowiadały⁶⁰. „Troska o Drugiego” to więc tylko troska o siebie, o własne, subiektywne pragnienia, którym podporządkowuje się drugiego człowieka, jako środek do własnej przyjemności.

Te same pytania rodzi także dyskursywna etyka Habermasa, chociaż właśnie w niej przykłada się najwięcej uwagi do wypracowania zasad eliminacji społecznych konfliktów. Wprawdzie Habermas nie redukuje dobra moralnego do subiektywnych przyjemności – i nie dających się określać jednakowo dla wszystkich – ale powszechną ważność norm moralnych nie ugruntowuje w obiektywnej rzeczywistości odczytywanej przez rozum, ale w jego formalnych⁶¹ procedurach (rozumu nazwanego „komunikacyjnym”)⁶². Rozumu niejako oderwanego od realnej rzeczywistości, nieodczytującego w niej zasad postępowania. Ów rozum „komunikacyjny” ma jednak liczyć się ze współczesnym panującym „pluralizmem światopoglądowym i postępującą indywidualizacją stylów

⁶⁰ Pisze Bauman, że „zbieracz przeżyć”, aby „nie spłoszyć szansy spełnienia” „nie może sobie pozwolić na «ubezwosobowienie», zatarcie twarzy, innego, zlekceważenie jego odrębności i samoistości”. Prawdą jest, że poszukiwacz przeżyć „traktuje «innego» jako dostarczyciela tylko, a nie odbiorcę wrażeń, ale może spełnić wyznaczone mu zadanie i dostarczyć oczekiwanych przeżyć o tyle tylko, o ile zachowa swą inność” (tamże, s. 317). „Nawet gdy poszukiwacz przeżyć pochłonięty jest bez reszty chęcią zaspokojenia swojej żądzy wrażeń, w jego «dobrze pojętym interesie» leży dbałość o zachowanie przez «innego» jego inności” (tamże, s. 317). „Inny” to zatem niczym gęś przygotowywana wcześniej na niedzielny obiad.

⁶¹ Zdaniem Habermasa „w kwestiach, które dla nas mają największe znaczenie filozofia ucieka na metapłaszczyznę i bada już tylko formalne właściwości procesów osiągania samowiedzy, nie ustosunkowując się do samych treści. Może się to wydać niezadowolające – ale co można przeciwstawić dobrze uzasadnionej powsięgłości” (Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt. s. 11).

⁶² Zdaniem Habermasa, w ludzkim życiu jest tylko jedna alternatywa: albo „decyzje autonomiczne”, „zgodnie z normatywnymi rozważaniami, które wnikają w demokratyczne procesy kształtowania woli”, albo „arbitralnie, wedle subiektywnych upodobań” (tamże s. 19).

życia”⁶³, co jakoby wyklucza obiektywną hierarchię wartości, a zatem i obiektywną ocenę tych „stylów życia”, czyli także negatywną ocenę stylu życia np. postnazistów lub kanibali z Nowej Gwinei. W tajemniczy sposób zakłada się jednak aksjologiczną „lepszość” etosu demoliberalnego, „który pozostawia każdemu tworzenie własnego projektu życiowego”, do którego trzeba jednak „przekonać dorastające pokolenia”⁶⁴. Dlaczego jednak trzeba o tym „przekonywać” następne pokolenie? Czy nie z powodu założonego uznania jego wyższości nad etosem np. totalitarnym? Dlaczego jednak miałyby być lepszy niż inne?

Jedynie dzisiaj możliwa, zdaniem Habermasa, „po-metafizyczna” etyka – oparta na demoliberalnym etosie troski o dobro każdego i wszystkich⁶⁵ – ma zawężyć⁶⁶ obszar swojego zainteresowania tylko do określenia, „co leży w jednakowym interesie każdego i zarazem jest jednakowym dobrem dla wszystkich”⁶⁷. „Jednakowy interes każdego” i „jednakowe dobro dla każdego” są zakładanym kryterium moralnej oceny, ale zasady określania takiego „interesu” i „jednakowego dobra” nie są oparte na wglądzie w realną rzeczywistość, ale stanowią formalne procedury funkcjonowania rozumu⁶⁸, z wyłączeniem wymagania jego zgodności z realną rzeczywistością (jakimś jej aspektem). Powracają zatem znane problemy uzasadnienia i stosowalności

⁶³ Tamże, s. 10.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Por. R. Wonicki, *Spór o demokratyczne państwo prawa. Teoria Jürgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa*, Warszawa 2007.

⁶⁶ Habermas odróżnia moralność od sprawiedliwości i zajmuje się tylko „sprawiedliwością” („dzisiaj moralność i sprawiedliwość chodzą odrębnymi drogami, w każdym razie innymi niż «etyka» (...) w klasycznym sensie jako nauki o właściwym życiu” (tamże, s. 11).

⁶⁷ Tamże, s. 11.

⁶⁸ Pośrednikami są konieczne struktury zastanego przez nas języka, jak zwraca uwagę Habermas (por. Habermas, dz. cyt., s. 18). Por. T. Maślanka, *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*, Warszawa 2011.

Kanta „zasady uniwersalizacji”⁶⁹, która nie tylko otwiera drogę usprawiedliwienia jakiegokolwiek działania – byleby stosującemu tę zasadę nie zabrakło wyobraźni⁷⁰ – ale podporządkowuje podmiot panującemu obyczajowi: „Ze względu na to, że Kantowskie pojęcie obowiązku jest formalne do tego stopnia, że można mu nadać niemal każdą treść, możliwe staje się nadawanie sankcji i motywu do spełniania określonych obowiązków, które zaproponować może dowolna tradycja społeczna czy moralna (...). Każdy człowiek wychowany według Kantowskiego pojęcia obowiązku byłby zarazem przyuczony do łatwego konformizmu wobec autorytetu”, w wyniku czego Kantowska etyka traktuje stosującego ją jako „zwykłego konformistycznego sługę panującego porządku społecznego”⁷¹. Ta trafna diagnoza dotyczy także etyki Habermasa, która nie jest teorią jakiegoś przedmiotowego dobra i zła moralnego, ale teorią panujących w społeczeństwie liberalno-demokratycznym przekonań.

Posthumanistyczna etyka zatem tylko deklaruje szacunek wobec drugiego człowieka i innych, bo do tego w realnym świecie każdorazowo potrzebna jest moc ludzkiego rozumu rozpoznawania obiektywnego dobra dla człowieka, a takie poszukiwanie jest zaś wykluczone na gruncie postnietzscheańskiego założenia, iż „człowiek umarł”.

⁶⁹ Zdaniem K. Wojtyły „konkretny człowiek, przy takich założeniach epistemologicznych, które przyjmuje Kant, nie jest nigdy zdolny stwierdzić i działać z całym przekonaniem, że maksyma jego woli utożsamia się z zasadą powszechnego prawodawstwa. Możliwość ta istniałaby, gdyby rozumowi Kant nadał możliwość poznania bytu. Wówczas ta cecha ogólności sądu normatywnego pozostawałaby w jakiejś relacji do realnej «powszechności» bytów i natur. Tak więc faktycznymносителеm powszechnego prawa czysty rozum może być na zasadzie tylko jakiegoś postulatu (K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 259).

⁷⁰ Zob. A. MacIntyre, *Krótką historią etyki: filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 2000, s. 254: „przy dostatecznej wyobraźni uogólnić można niemal każdą zasadę. Wystarczyłoby rozważany czyn określić w taki sposób, aby maksyma zezwoliła mi na robienie tego, co chcę – zabraniając zarazem innym robienia tego, co obaliliby ową maksymę, gdyby została uogólniona. (...) Wynika stąd, że w praktyce sprawdzian imperatywu kategorycznego narzuca ograniczenia tylko na tych, którym nie staje wyobraźni”.

⁷¹ Tamże, s. 255.

6. Postdarwinistyczna neuroetyka

Jeśli Kant miał rację, to całkowicie usprawiedliwiony jest entuzjazm we współczesnej etyce także dla Darwina, co widzimy poczynając od Nietzschego aż do Rorty'ego. Darwin otworzył drogę także współczesnej „neuroetyce”, w swoim głównym nurcie kwestionującej dziedzinę moralności w kilku jej istotnych elementach⁷². Moda na „neuroetykę”⁷³ pojawiła się po 2000 roku, kiedy to nagrodzono Noblem Erica Kandela, neurofreudystę, w wyniku czego pojawiły się, jak grzyby po deszczu, nie tylko neuroetyka, ale także neurofilozofia, neurofenomenologia, neuroprawo, itp. Dotychczasowa filozofia moralności – twierdzi P. Churchland – „pomimo że czczona na salonach akademickich, była zupełnie oderwana od twardej nauki, to znaczy nie odwoływała się do teorii ewolucji czy do neuronauk (...) Dlatego też istniało niebezpieczeństwo, że filozofia moralności będzie unosić się w morzu, «pewnych», ale wciąż jednak, opinii”⁷⁴.

Badania nad mózgiem mają dostarczać etyce twardych fundamentów, ale wprawdzie jakoby przemawiają za jej eliminacją, skoro wykluczają ludzką sprawczość, jakoby dowodząc determinacji ludzkiego działania przez czynniki biologiczne⁷⁵, co wykluczałoby moralną odpowiedzialność, a zwłaszcza kierowniczą funkcję rozumu w działaniu. Neuronauka miałaby też przemawiać za całkowicie przyrodniczym wyjaśnieniem ludzkiej

⁷² Zob. Patricia S. Churchland, *Moralność mózgu*, tłum. M. Hohol, N. Marek, Kraków 2013. Omówienie i krytykę tego nurtu myślenia o moralności zob.: B. Chyrowicz, *Neuroetyka - wyzwanie XXI wieku*, w: *Mózg, umysł, dusza: spór o adekwatną antropologię*, (red.) K. Jasiński, Z. Kieliszek, M. Machinek, Olsztyn 2014, s. 93-103. Por. tenże, *Mózg z moralnego punktu widzenia. Postulat neurobiologicznej rekalkibracji etyki*, „Diametros” 17 (2020), 63: 1-33.

⁷³ Por. L.T. Niebrój, *Neuroetyka: nowa jakość etyki medycznej?* „Annales Academiae Medicae Estetinaensis” Roczniki Pomorskiej Akademii Medycznej w Szczecinie 2013, 59, 1, 130-136. Zdaniem autora „dane empiryczne, jakich dostarczają neuronauki, każą bardzo poważnie przemyśleć źródła samej etyki” (tamże, s. 68).

⁷⁴ Churchland, dz. cyt., s. 18.

⁷⁵ Por. W. Duch, *Czy jesteśmy automatami? Mózgi, wolna wola i odpowiedzialność*, w: *Na ścieżkach neuronauki*, (red.) P. Francuz, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.

życzliwości. Bliższa analiza wyników neuronauki wskazuje jednak, że „neuronaukowe dociekania istoty moralności nie przyniosły jak dotąd rezultatów, które wymagałyby istotnej zmiany rozumienia etyki”⁷⁶, a nawet takich rezultatów ze swojej istoty przynieść nie mogą, jeśli tylko trzymać się będziemy granic kompetencji nauk przyrodniczych, dzięki czemu nie trafiając do wciąż rosnącej księgi „modnych bzdur”⁷⁷.

Ale już Jan Paweł II ostrzegał przed naiwnym zaufaniem do nauk szczegółowych⁷⁸, od których oczekuje się między innymi rozstrzygnięcia problemu wolności człowieka⁷⁹. Problem ten pozostaje przecież poza kompetencjami nauk szczegółowych, w tym i neuronauki, bo jest to problem filozoficzny, skoro dotyczy istoty człowieka. Wykluczone jest zatem, aby którakolwiek z nauk szczegółowych mogła sensownie zakwestionować możliwość wolności człowieka i uznać np. jakieś pragnienia seksualne za determinujące człowieka.

⁷⁶ Chyrowicz, *Mózg z moralnego punktu widzenia*, dz. cyt., s. 28.

⁷⁷ Już w *Miłości i odpowiedzialności* K. Wojtyła wskazywał na rozpowszechnione mniemanie, że w dziedzinie seksualnej głos należy „oddać prawie wyłącznie fizjologii i medycynie (...) Mniema się też, że nauki te same z siebie wyłonią normy etyczne (K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 15).

⁷⁸ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 69: „Można by podnieść zastrzeżenie, że we współczesnym kontekście teolog powinien odwoływać się nie tyle do filozofii, co raczej do innych form ludzkiej wiedzy, takich jak historia, a zwłaszcza nauki przyrodnicze, których niezwykle postępy w ostatnim okresie budzą powszechny podziw. (...) Odwołanie się do nauk przyrodniczych może być w wielu przypadkach użyteczne, ponieważ pozwala uzyskać pełniejszą wiedzę o przedmiocie studiów, nie należy jednak zapominać, że niezbędne jest tu pośrednictwo refleksji typowo filozoficznej, krytycznej i zdolnej wznieść się na odpowiedni poziom ogólności”. Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 112: „Formułowanie zasad moralnych nie należy do kompetencji metod właściwych naukom szczegółowym”. Por. T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin, s. 93-94: „etycy nie powinni stawiać się bezkrytycznymi ofiarami kultu nauki i autorytetu fachowości w zakresie nauk empirycznych. Wyniki tych nauk są bowiem na mocy samej metodologicznej struktury wiedzy empirycznej zawsze tylko prowizoryczne i ciągle otwarte na dalszą konfrontację z doświadczeniem i jego korekturę. Niekiedy odnosi się wrażenie, że niektórzy teologowie moraliści należą do tych ostatnich, którzy jeszcze nie wiedzą, że nauka nigdy nie toleruje postawy (...) na kolana przed nauką”.

⁷⁹ Zob. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 112.

Zakończenie

Pokazałem, że nie jest uzasadniony entuzjazm przedstawicieli posthumanistycznej etyki, utrzymujących, że otwiera ona drogę nie tylko poprawnemu etycznemu myśleniu, ale także postępowi moralnemu. Okazało się raczej, że posthumanistyczna etyka sprowadza życie moralne do irracjonalnej dziedziny, zakrytej mrokiem i brakiem jednoznaczności w ocenie moralnej jakiegokolwiek czynu. To mityczne myślenie wciąż próbuje powrócić – także do chrześcijaństwa i właściwego mu pojmowania moralności, traktowanych w posthumanistycznej etyce albo jako teren własnej autokreacji, na gruncie której zawsze możemy siebie samych zwolnić od moralnego zobowiązania i moralnej winy, albo jako dziedzina oddziaływania jakichś przemożnych zewnętrznych sił, z którymi nie jest w stanie poradzić sobie ludzka wola. Jeśli jednak musimy w określony sposób postępować, to moralnej przemiany możemy dokonać nie siłą naszego rozumu i mocą własnej woli, ale przy pomocy środków technicznych, a wpierv farmakologicznie⁸⁰. To współczesne dwie odmiany irracjonalizacji moralności, wykluczające chrześcijańską ofertę wyzwolenia człowieka od moralnej winy, czyli od moralnego zła, jedyne zła, które dotyczy naszego człowieczeństwa. Taki obraz życia moralnego przedstawia główny nurt współczesnej etyki, nieraz bezmyślnie asymilowany także przez niektórych chrześcijan, tą drogą sprowadzających zatem życie religijne do praktykowania jakiegoś kolejnego mitu. Mitu zresztą zbędnego, bo skoro sam człowiek – lub jakieś irracjonalne siły w nim czy poza nim – miałby tworzyć granicę pomiędzy dobrem i złem

⁸⁰ Por. M. Czachorowski, *Psychofarmakotyrania? Farmaceutyzacja współczesności jako ucieczka od wolności*, Studia z zakresu nauk prawnoustrojowych, Miscellanea, 2019, Tom IX.

moralnym, to Zbawiciel – przekonujący istotę rozumną mocą miłości⁸¹ – nie jest już człowiekowi potrzebny⁸².

The mythologisation of morality in posthumanist ethics

Summary

This article presents the irrationalisation of the field of morality in the mainstream of contemporary ethics, which is commonly referred to as "posthumanism". It has three varieties, with a common denominator, which is the direct or indirect questioning of the classical concept of man - and classical ethics based on it - as a rational being, directing his will in his actions on the basis of the recognition of truth by reason. Representatives of postmodern ethics (R. Rorty, Z. Bauman) ascribe to reason only a servile position in relation to man's orientation towards pleasure (consumption), but within the framework of this free self-creation they usually postulate a reasonable subordination of consumption to the prevailing rules of social life. Representatives of <discursive> ethics (J. Habermas), on the other hand, deny the task of practical reason to read the objective truth about the good in reality, but assign it the task of eliminating moral conflicts of self-creation. In turn, representatives of neuro-ethics (P. Churchland) by excluding human freedom also question the normative role of human reason. The application to Christian religious life of any current of posthumanist ethics transforms Christianity into another mythology, as John Paul II has already warned.

⁸¹ Zob. Styczeń, dz. cyt., s. 87.

⁸²Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 104: „Podczas gdy bardzo ludzka jest postawa człowieka, który zgrzeszywszy uznaje swą słabość i prosi o przebaczenie winy, to nie sposób zgodzić się z rozumowaniem kogoś, kto z własnej słabości czyni kryterium prawdy o dobru, tak że **może czuć się usprawiedliwiony przez samego siebie** bez uciekania się do Boga i Jego miłosierdzia” [podkr. M. Cz.]

Keywords: ethics, mythologization, posthumanism, postmodernism, Heidegger, Foucault, Bauman, Rorty, Habermas, neuroethics

Bibliografia:

Bauman Zygmunt, *O sposobach bycia razem*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, cz. I. Poznań 1995: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 13-40.

Bauman Zygmunt, *Wolność*, Kraków 1995.

Bauman Zygmunt, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.

Bauman Zygmunt, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995.

Bauman Zygmunt, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006.

Bauman Zygmunt, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 2012.

Biesaga Tadeusz, *Sytuacjonizm etyczny*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 9, Lublin, 2008, s. 293-296.

Bloom Allan, *Zamknięty amerykański umysł*, Poznań 1997.

Bonsor Jack A., *Rahner, Heidegger, and Truth: Karl Rahner's Notion of Christian Truth*. The Influence of Heidegger, 1987.

Churchland Patricia S., *Moralność mózgu*, tłum. M. Hohol, N. Marek, Kraków 2013.

Chyrowicz Barbara, *Neuroetyka - wyzwanie XXI wieku*, w: *Mózg, umysł, dusza : spór o adekwatną antropologię*, (red.) Karol Jasiński, Zdzisław Kieliszek, Marian Machinek, Olsztyn 2014, s.93-103.

Chyrowicz Barbara, *Mózg z moralnego punktu widzenia. Postulat neurobiologicznej rekalkibracji etyki*, „Diametros” 17 (2020), 63: 1-33.

Czachorowski Marek, *Spór o nierozzerwalność małżeństwa*, Lublin 2009.

Czachorowski Marek, *Psychofarmakotyrania? Farmaceutyzacja współczesności jako ucieczka od wolności. Studia z zakresu nauk prawnoustrojowych*. Miscellanea, Rok 2019, Tom IX.

Czachorowski Marek, *Ponowoczesność jako moralny rozwój?*, w (red.) H. Czakowska, ks. M. Kuciński, *Społeczno-humanistyczna wizja współczesnego świata*, Bydgoszcz 2020, KPSW, s. 11-25.

Descartes René, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M.i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001.

Descartes René, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1980.

Duch Włodzisław, *Czy jesteśmy automatami? Mózgi, wolna wola i odpowiedzialność*, w: *Na ścieżkach neuronauki* (red.) P. Francuz, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.

Foucault Michel, *Czym jest oświecenie?*, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2013 Wydawnictwo Naukowe PWN, s.276-293.

Foucault Michel, *Powrót do moralności. Ostatni wywiad z Michelem Foucaultem (1926-1984)*, przeł. E. Radziwiłłowa, „Literatura na świecie” 1985, nr 10.

Foucault Michel, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk: Wydawnictwo słowa/obraz terytoria, 2006.

Foucault Michel, *Nietzsche, Freud, Marks*, tłum. K. Matuszewski, „Literatura na świecie”, 1988, nr 6.

Foucault Michel, *Nietzsche, genealogia, historia*, w: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 2000.

Foucault Michel, *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*, vol. 1: Ethics Subjectivity and Truth, ed. P. Rabinow, New York 1994.

Galewicz Włodzimierz, *Etyczne dyskusje wokół prokreacji*, w (red.) W. Galewicz, *Antologia bioetyki*, t. 2, Kraków 2010.

Habermas Jürgen, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Kraków 2000.

Habermas Jürgen, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* Warszawa 2003.

Heidegger Martin, *Czym jest metafizyka*, w: Heidegger M., Budować-Mieszkać-Myśleć, Warszawa 1977, s. 48-75. Tamże, *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, s. 76-127.

Heidegger Martin, *Przyczynki do filozofii (z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996.

Husserl Edmund, *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Toruń 1999.

Jan Paweł II, *Fides et ratio*. Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem, Rzym 1998.

Jan Paweł II, *Veritatis splendor*. Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, Rzym 1993.

Jaroszyński Piotr, *Metafizyka czy ontologia?* Lublin 2011.

Kant Immanuel, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971.

Lyotard Jean-François, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

Manning Gideon, *Descartes and Medicine*, w: (Ed.) Steven Nadler, Tad M. Schmaltz, and Delphine Antoine-Mahut, *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, New York 2019 (Oxford University Press).

Maślanka Tomasz, *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*, Warszawa 2011.

MacIntyre A., *Krótką historia etyki: filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 2000.

Niebrój Lesław T., *Neuroetyka: nowa jakość etyki medycznej?* Annales Academiae Medicae Estetinae, Roczniki Pomorskiej Akademii Medycznej w Szczecinie, 2013, 59, 1, s. 130-136.

Nietzsche Friedrich, *Z genealogii moralności*, tłum. Z. Baran, Kraków 1997.

Platon, *Kriton*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984.

Rahner Karl, *The Concept of Existential Philosophy in Heidegger*, „Philosophy Today” Volume 13, Issue 2, Summer 1969, s. 126-137.

Rorty Richard, *Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta*, „Etyka” 1993, nr 26.

Rorty Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989.

Rorty Richard, *Etyka bez powszechnych powinności*, „Etyka” 1998, nr 31.

Rorty Richard, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999.

Rorty Richard, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, „Teksty Drugie”, 2002, 1-2, s. 51-63.

Styczeń Tadeusz, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980.

Styczeń Tadeusz, *Prawda o człowieku a etyka*, „Roczniki Filozoficzne” T. XXX z. 2 1982, s. 41-96.

Shapin Steven, *Descartes the Doctor. Rationalism and Its Therapies*, „The British Journal for the History of Science” 2000, vol. 33, no. 2, s. 131-154.

Szahaj Andrzej, *Richarda Rorty'ego humanizm bez metafizyki i jego etyczno-polityczne implikacje*, „Etyka” 1993, nr 26 s. 116-117.

Wojtyła Karol, *Elementarz etyczny*, Lublin 1986.

Wojtyła Karol, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.

Wojtyła Karol, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986.

Wonicki Rafał, *Spór o demokratyczne państwo prawa. Teoria Jurgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa*, Warszawa 2007.

Zieliński Tadeusz, *Sofokles i jego twórczość tragiczna*, Kraków 1928.

Robert T. Ptaszek

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Ideologizacja religii – powody i zakres

Ideologizacja religii - uwagi wstępne

Problematyka relacji między religiami a ideologiami jest bardzo skomplikowana i wielowątkowa. Główne przyczyny takiego stanu rzeczy dobrze wskazał i scharakteryzował ks. prof. Piotr Mazurkiewicz. Jego zdaniem: „Po pierwsze, istnieją w świecie państwa teokratyczne, w których polityka traktowana jest (przynajmniej teoretycznie) jako narzędzie realizacji woli Bożej i pomoc w doprowadzeniu poddanych do zbawienia. Po drugie, mieliśmy i mamy na świecie państwa ideologiczne (np. Chiny czy Korea Północna), w których owa ideologia pełni rolę świeckiej religii. Każda inna religia w tej sytuacji stanowi konkurencję w walce o «dusze» obywateli. Nie do przyjęcia jest także istnienie jakichkolwiek instytucji, również religijnych, które nie podlegałyby państwowej kontroli. Państwo zatem interesuje się religią po to, by ją «unieszkodliwić». Po trzecie, od czasów Platona, religia postrzegana jest jako jeden z potencjalnych instrumentów politycznego działania. Platonowi nie chodziło o to, że przywódcy religijni mogliby stawiać sobie cele polityczne, ale odwrotnie: był przekonany, że państwem nie da się rządzić bez odwołania się do religijnej motywacji. Religia legitymizuje władzę polityczną, a zarazem motywuje ludzi do posłuszeństwa pomimo tego, że władza ta nie obiecuje doskonałej

sprawiedliwości. Człowiek religijny wie bowiem, że ta wymierzana jest przez bogów w innym eonie. Mamy tu do czynienia z podejmowaną przez państwo próbą instrumentalizacji religii do celów politycznych, co może się dokonywać w dobrej lub złej wierze, choć w obu przypadkach jest wykroczeniem przeciwko wolności religijnej. Po czwarte, państwo wielokulturowe może postrzegać religię jako źródło potencjalnego konfliktu społecznego. Może zatem obawiać się czegoś w rodzaju «wojen religijnych» między wyznaniowo zróżnicowanymi sektorami społeczeństwa. W poczuciu odpowiedzialności za pokój społeczny może chcieć podejmować działania nastawione na jego ustanowienie czy podtrzymanie. Wydaje się, że obecnie w Europie jest to zasadniczy powód państwowego zainteresowania islamem, jako religią większości przybywających na Stary Kontynent imigrantów. Pojawia się tu bowiem istotne pytanie o zdolność europejskich społeczeństw do integracji nowych przybyszów oraz o chęć samych imigrantów do stania się częścią zachodniego społeczeństwa”¹.

Mając świadomość, jak obszerne jest tytułowe zagadnienie w tekście ograniczam swoje rozważania do religii katolickiej i zachodniego kręgu kulturowego. Pozwala to na odwołanie się do powszechnie znanej w realistycznej filozofii bytu definicji, zgodnie z którą tak rozumiana „religia jest realną, osobową i dynamiczną relacją człowieka do osobowego Absolutu (Boga), od którego człowiek jest zależny w istnieniu i działaniu i który jest – jako Dobro Najwyższe – ostatecznym celem życia ludzkiego, nadającym mu sens. Relacja ta wyraża się w działaniu religijnym o charakterze działań osobowych (moralnych)”².

Warto też na wstępie zaznaczyć, że ideologizację religii rozumiem dosyć szeroko. Przyjmuję, że z ideologizacją religii

¹ P. Mazurkiewicz, R. T. Ptaszek, Ł. Młyńczyk, *Polityka wyznaniowa. Perspektywa Unii Europejskiej*, Zielona Góra 2018, s. 11-12.

² Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, s. 302.

mamy do czynienia wtedy, gdy zamiast traktować ją jako coś, co wskazuje cel ludzkiego życia i jest drogą, podążanie którą prowadzi człowieka do osiągnięcia zbawienia i życia wiecznego uznana zostaje jedynie za środek do realizacji innych (niereligijnych) celów. Dzieje się tak na przykład wtedy, gdy religię traktuje się jako narzędzie do realizacji takich, swoją drogą niewątpliwie szlachetnych, dążeń jak: dobrostan jednostki, likwidacja biedy i nierówności społecznych, pokój na świecie czy troska o środowisko naturalne.

Trzeba także pamiętać, że próby ideologizacji religii katolickiej podejmowane były od początku jej istnienia. Jednak ich znacząca intensyfikacja zaczęła się w epoce oświecenia. Co więcej, od połowy XX wieku proces ten znacząco przyspieszył. Stało się tak, bo jak zauważył Krzysztof Karoń: „We współcześnie obowiązującej wizji historii kultury wszechobecna jest idea wolności i ta idea ma tylko jednego wroga – chrześcijaństwo. Jeśli w jakiegokolwiek dziedzinie – moralności, obyczajowości, życiu rodzinnym, społecznym, w polityce, gospodarce, nauce, kulturze, sztuce itp. – pojawiały się tendencje do poszerzania obszaru wolności, to zawsze trafiały one na opór chrześcijaństwa, z którym musiały podejmować walkę. Walka o postęp musi oznaczać dechrystianizację kultury”³. To powszechne dziś w zachodniej cywilizacji, bardzo krytyczne a zarazem ideologicznie motywowane podejście do religii katolickiej spowodowało, że Kościół katolicki może być w niej tolerowany niemal wyłącznie jako organizacja charytatywna zajmująca się chorymi, ubogimi i bezdomnymi.

I ostatnia ważna uwaga wprowadzająca: Ideologizacja religii może być zewnętrzna lub wewnętrzna. Zewnętrzna ideologizacja religii odbywa się głównie, – ale nie tylko – w obszarze polityki. Uważam jednak i chcę to pokazać w dalszej

³ K. Karoń, Prawdziwa historia kultury europejskiej, <http://www.historiasztuki.com.pl/www.historiasztuki.com.pl/index-kultura.php#up> (dostęp 9.02.2022).

części tekstu, że szczególnie szkodliwa jest wewnętrzna ideologizacja religii. Jest ona rezultatem coraz popularniejszych obecnie prób dostosowywania się Kościoła do oczekiwań współczesnego świata.

Ideologizacja religii w historii

Próby ideologizacji religii katolickiej podejmowane były od samego początku jej istnienia. Wystarczy przypomnieć sobie okoliczności jej funkcjonowanie w Imperium Rzymskim. Jedną z form ideologizacji religii stanowił chrześcijański gnostycyzm. Był to ruch intelektualny, który starał się przekształcić wierzenia religijne w system filozoficzny. Jego zwolennicy dążyli do osiągnięcia gnozy, czyli oświecenia dającego wiedzę pozwalającą przeniknąć tajemnice rzeczywistości. Gnostycy „widzieli w niej [...] głębszy czy też wyższy stopień refleksji nad wiarą, a samych siebie uważali za doskonalszych chrześcijan od tych, którzy pozostawali wierni nauczaniu Kościoła. Było to możliwe z tej racji, że i chrześcijanie, i gnostycy posługiwali się podobnymi terminami, pokrewnym sposobem myślenia, odwoływali się do tego samego Pisma Świętego, dociekali sensu i wartości tych samych tajemnic Chrystusa i Kościoła, sakramentów i życia chrześcijańskiego. Dla wielu chrześcijan ta «głębsza» wiara, czyli gnoza, opromieniona tajemniczością prywatnych objawień, ascetyzmem, a zwłaszcza wynosząca ponad tłum zwykłych chrześcijan, mogła być równie pociągająca, jak dzisiaj są niektóre mądrości Wschodu, medytacja transcendentalna, ogólnie «nowe religie»”⁴.

Jeszcze ważniejsza z punktu widzenia ideologizacji religii była sytuacja polityczna w Imperium. Szczególnie istotny okazały się ogłoszone w IV wieku edykty tolerancyjne, dzięki którym religia chrześcijańska mogła wreszcie, po długim okresie krwawych prześladowań, oficjalnie funkcjonować na obszarze

⁴ *Od wydawcy polskiego*, w: G. Quispel, *Gnoza*, Warszawa 1988, s. 7-8.

Cesarstwa Rzymskiego. Wtedy to „nastąpiło sukcesywne zbliżanie się i wiązanie chrześcijaństwa z państwem Konstantyna i jego następców. Chrześcijaństwo stało się stopniowo religią dozwoloną, następnie uprzywilejowaną, a wreszcie wręcz państwową. Groźba upolitycznienia [...] chrześcijaństwa okazała się realna”⁵.

Stopniowo jednak Zachód „zdązał w kierunku rozgraniczenia dziedziny religii, jako domeny władzy kościelnej, oraz dziedziny doczesnej, jako domeny władzy świeckiej. Sukcesywnie powstawały ustalenia prawne regulujące wzajemne stosunki. Zrodziła się koncepcja dwóch władz: «władzy kluczy» (Kościół) oraz «władzy miecza» (państwo). Za Karola Wielkiego pojawiły się zaczątki państwa kościelnego i rozpoczął się proces uniezależniania się Kościoła od władzy świeckiej i władzy świeckiej od Kościoła. Był to proces długotrwały, pełen różnorodnych napięć, konfliktów i starć. Raz dominowały «miecze», raz «klucze»”⁶.

Nie wdając się w zbyt w szczegółowe analizy, w dziejach Kościoła można wyróżnić trzy tendencje w budowaniu relacji między religią a polityką. Pierwsza to wspomniane współlistnienie regulowane prawem. Jego efektem była wzajemna współpraca między religią („władzą kluczy”) i władzą świecką („władzą miecza”). Za kolejną tendencję uznaje się liczne i różnorodne próby uzależniania religii od władzy świeckiej (cezaropapizm) oraz uzależniania władzy świeckiej od religii (hierokracja). Obecnie jednak dominuje jeszcze inny model wzajemnych relacji. Jest to tendencja do rozdzielania/separacji domen religii i polityki. Tego typu działania przybierają dwie, istotnie różniące się między sobą, formy.

Gdy religię uzna się za coś dobrego dla człowieka i życia społecznego mamy do czynienia z przyjazną separacją religii

⁵ Z. Zdybicka, *Religia i polityka*, „Roczniki Filozoficzne”, 41:1993, z. 2, s. 44.

⁶ Tamże, s. 45.

i polityki. Jej podstawą jest uznanie autonomii obu tych dziedzin i ich pokojowe współistnienie oraz współpraca dla wspólnego dobra. Natomiast gdy przyjmie się, że religia to zabobon szkodliwy dla człowieka oraz relacji społecznych separacja religii i polityki może przybrać (i jak pokazuje współczesna historia zachodniej cywilizacji – rzeczywiście przybiera) postać wroga. Zwolennicy takiego stanowiska nie tylko twierdzą, że religia i polityka wykluczają się. Ponieważ religia postrzegana jest przez nich jako zagrożenie dla człowieka i społeczeństwa ich dążenia idą znacznie dalej – chcą by polityka być jedynym źródłem społecznego ładu.

W modelu separacji wrogiej religia zostaje ostatecznie uznana za głównego konkurenta polityki. Natomiast wspólnoty religijne, takie jak na przykład Kościół katolicki, traktowane są jako organizacje zmierzające do przejęcia i sprawowania władzy politycznej. I właśnie z takiej perspektywy formułuje się wobec religii zarzut, że jest niebezpieczną i szkodliwą ideologią. Jest to błąd, bo istnieją istotne różnice między ideologią a religią.

Podobieństwa i różnice między ideologią a religijną

Aby precyzyjnie ukazać najważniejsze różnice między ideologią a religią odwołam się do dosyć obszernej charakterystyki tych dwóch typów doktryn dokonanej przez znanego metodologa, ks. prof. Józefa Herbuta. Jego zdaniem „typowa ideologia zawiera teorię historiozoficzną usprawiedliwianą sposobami rzekomo racjonalnymi [...]. W ideologii głosi się jako prawdę to wszystko, co pożyteczne dla danej grupy, odrzuca zaś jako fałsz, co dla niej szkodliwe. Ideologiczna interpretacja rzeczywistości biegnie więc po linii życzeń.

Doktryna ideologiczna ma charakter instrumentalny wobec interesów grupy społecznej i zawiera program działań grupowych. Jeżeli mówi się w niej o realizacji jednostkowych potrzeb czy celów, to w ramach celów grupowych, jako że

w ideologii grupa jawnie dominuje nad jednostkami. Kiedy interesy grupowe propaguje się jako jedyne postępowe, słuszne, pokrywające się z ideałami ludzkości, a realizacja tych interesów przedstawiana jest jako «szczęście czy zbawienie ludzkości», ideologia staje się pewną namiastką doktryny religijnej⁷.

Natomiast, w przeciwieństwie do ideologii „rdzeń autentycznej religii stanowi osobowy stosunek zaufania do Absolutu, który pociąga człowieka przede wszystkim jako wartość numeralna. Doktryna religijna artykułuje liczne aspekty tegoż stosunku. Zasadnicze jej wypowiedzi przyjmowane są przez wiarę w jakimś stopniu zracjonalizowaną. Wkradające się do doktryny myślenie życzeniowe, które prowadzi m.in. do antropomorfizmów, jest w niej oficjalnie piętnowane jako nieortodoksyjne. W autentycznej religii człowiek [...] nie staje w roli życzeniodawcy; raczej czuje się przez bóstwo zafascynowany i pociągnięty [...].

Doktryna religijna zawiera odpowiedzi na zagadnienia egzystencjalne, pozaświatowe i moralne oraz wskazania, jak realizować osobiste zbawienie. Nie zawiera programów działań grupowych. Na takie działania wpływa jedynie pośrednio przez stawianie moralnych wymagań, które wiążą wszelkie zachowanie się jednostki-osoby, a więc także jej współpracę z innymi jednostkami-osobami.

W szczególności doktryna religijna nie ma charakteru instrumentalnego względem praktycznych poczynąń ludzi. Posługiwanie się czynnikami religijnymi dla wymuszania na bóstwie pożądanых działań, czyli dla praktyk magicznych [...] – jest oficjalnie zakazane jako skrzywienie natury religii⁸.

Przedstawiona charakterystyka jest ważna przede wszystkim dlatego, że ujmuje ideologię z opisowym a nie

⁷ J. Herbut, *Ideologia a doktryna religijna*, w: *Oblicza dialogu*, red. A. B. Stępień i T. Szubka, Lublin 1992, s. 24.

⁸ Tamże, s.25.

wartościującej perspektywy. Przyjmując takie podejście klarownie pokazuje, że ideologia grupy to zespół poglądów, które ukazują jej sytuację oraz stanowią teoretyczną podstawę jej działań. Ideologia zawiera też zbiór konkretnych reguł wskazujących skuteczne sposoby realizacji celów istotnych dla grupy. Jako narzędzie do ich realizacji ideologia ma charakter instrumentalny. Postawa ideologa to zatem postawa pragmatyka – interesuje go przede wszystkim skuteczność a nie prawdziwość tego, co głosi.

Natomiast, w odróżnieniu od ideologii, dla człowieka religijnego podstawowe znaczenie ma prawdziwość jego religii. To zdroworozsądkowa a zarazem racjonalna postawa. Wszak tylko prawdziwa religia może ofiarować człowiekowi rzeczywiste zbawienie. Z tego powodu, chociaż ludzie religijni prawdy religijne przyjmują przez wiarę, to jednak wiara ta oparta jest zazwyczaj na mniej lub bardziej racjonalnych podstawach.

Ponadto w przeciwieństwie do ideologii doktryna religijna zawiera przede wszystkim odpowiedzi na egzystencjalne (moralne) problemy konkretnego człowieka oraz wskazania, jak ma on realizować osobiste zbawienie. Na zachowania grupowe oddziałuje zaś jedynie pośrednio. Co więcej będący podstawą politycznej ideologizacji religii postulat neutralności światopoglądowej państwa oparty jest na błędnych założeniach. Dobrze wskazał je i scharakteryzował Joseph Weiler – amerykański prawnik pochodzenia żydowskiego specjalizujący się w prawie konstytucyjnym, międzynarodowym i unijnym. Jego zdaniem: „Istnieje naiwne przekonanie, że państwo jest naprawdę neutralne, jeśli jest laickie. Przekonanie to jest fałszywe [...]. Jeśli rozwiązanie konstytucyjne zdefiniuje się jako wybór między laickim a religijnym charakterem państwa, to w sposób oczywisty w alternatywie między tymi stanowiskami nie ma stanowiska neutralnego. Państwo, które rezygnuje z wszelkiej symboliki religijnej, nie zajmuje stanowiska bardziej neutralnego niż państwo, które opowiada się za określoną

formą symboliki religijnej”⁹.

Zatem, jak trafnie konkluduje Weiler, „wykluczenie wrażliwości religijnej [...] nie ma nic wspólnego z neutralnością. Oznacza po prostu uprzywilejowanie [...] określonej wizji świata przy czym stanowisko to przedstawia się jako neutralność”¹⁰.

Jest to szczególnie niepokojące, gdy weźmie się pod uwagę, że dziś najbardziej skutecznym narzędziem ideologizacji religii i prowadzenia „polityki wyznaniowej jest polityka akcesji i polityka migracyjna. Są to w pewnym sensie makro-narzędzia. Decyzje bowiem o szerokim otwarciu Unii na muzułmańską w swej znakomitej większości imigrację z Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu zmieniają w dłuższej perspektywie w istotnym stopniu strukturę religijną Europy. Stojąca za tymi decyzjami ideologia multikulturalizmu jest – jak zwracał na to uwagę Samuel Huntington – antyeuropejska. Jej celem bowiem jest przeciwstawienie się homogeniczności europejskich społeczeństw. Należy jednak zwrócić uwagę, że jeśli Europa w ogóle pod jakimś względem jest homogeniczna, to tylko w tym znaczeniu, że jest/była chrześcijańska. Zatem próba rozbicia owej społecznej homogeniczności i zastąpienia jej heterogenicznymi społeczeństwami oznacza ni mniej, ni więcej, tylko chęć zastąpienia społeczeństw zdominowanych przez kulturę chrześcijańską, społeczeństwami wielokulturowymi”¹¹.

Dobrym podsumowaniem współczesnych relacji między polityką a religią i będących jej wynikiem działań mających służyć ideologizacji religii są słowa prof. Zofii Zdybickiej: „Nowożytnie i współczesne zderzenie religii i polityki – także to, które przeżywamy obecnie w Polsce – jest zderzeniem dwu niesprowadzalnych do siebie wizji człowieka

⁹ J. Weiler, *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*, Poznań 2003, s. 40.

¹⁰ Tamże.

¹¹ P. Mazurkiewicz, R. T. Ptaszek, Ł. Młyńczyk, *Polityka wyznaniowa. Perspektywa Unii Europejskiej*, dz. cyt., s. 11.

i dwu koncepcji polityki”¹².

Kościół a ideologizacja religii

Jeszcze na początku XX wieku papież Pius X w encyklice *Vehementer nos* opublikowanej w 1906 roku krytycznie ocenił postulat oddzielenia Kościoła od państwa nazywając go „poglądem absolutnie fałszywym” oraz „najbardziej szkodliwym błędem”. Swoje stanowisko uzasadnił za pomocą 4 argumentów. Twierdził, że postulat ten jest:

1. „Przed wszystkim „wyrazem wielkiej niesprawiedliwości wobec Boga, gdyż Stwórca człowieka jest także Tym, który ufundował ludzkie społeczności i utrzymuje je w istnieniu, tak jak utrzymuje nasze istnienie.
2. Oczywistą negacją porządku nadprzyrodzonego. Ogranicza on działanie państwa do pościgu za pomyślnością ogółu jedynie w tym życiu, jakby był to wyłączny cel politycznych społeczności.
3. Wywraca porządek, opatrnościowo ustanowiony przez Boga w świecie, który wymaga harmonijnego porozumienia między dwoma społeczeństwami (państwem i Kościołem). I choć obydwa, zarówno świeckie jak i religijne społeczeństwo, korzystają z właściwej sobie sfery, to ów boski porządek sprawuje władzę nad nimi.
4. Ostatecznie [...] wyrządza wielką krzywdę samemu społeczeństwu świeckiemu, ponieważ nie może ono dalej funkcjonować, lub trwać długo, gdy należne miejsce nie jest pozostawione religii, która jest najwyższym rządcą i królewskim nauczycielem we wszystkich zagadnieniach dotyczących praw i obowiązków ludzi”¹³.

¹² Z. Zdybicka, *Religia i polityka*, dz. cyt., s. 47.

¹³ Polskie tłumaczenie tekstu Encykliki podaje za: <https://gloria.tv/post/nBVhqbTnGtas348LJRABRYCX1> (dostęp 12.02.2022).

Trudno zatem zrozumieć dlaczego na Soborze Watykańskim II Kościół katolicki dokonał zasadniczej zmiany swojego stanowiska w tej kwestii. Faktem jest jednak, że tak się stało. Aby się o tym przekonać wystarczy przytoczyć fragment soborowej Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis Humanae*, gdzie znajdziemy teoretyczne uzasadnienie takiej decyzji: „1. [...] Sobór święty oświadcza [...], że prawda nie inaczej się narzuca jak tylko siłą samej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie. [...]

Wolność religijna, której ludzie domagają się dla wypełnienia obowiązku czci Bożej, dotyczy wolności od przymusu w społeczeństwie cywilnym [...]

2. Sobór Watykański oświadcza, iż osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Tego zaś rodzaju wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej. Poza tym oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem. To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej powinno być w taki sposób uznane w prawnym ustroju społeczeństwa, aby stanowiło prawo cywilne”¹⁴.

Jakie są konsekwencje takiej postawy współczesnego Kościoła? Sądzę, że podążając tą drogą Kościół ponosi niemal wyłącznie straty. Systematycznie rezygnuje z ważnych elementów swojego nauczania, a mimo to dalej nie zyskuje uznania i akceptacji w oczach politycznych ideologów. Dlaczego zatem papież Franciszek prowadzi Kościół w tym kierunku? W prosty, a zarazem przekonujący sposób wyjaśnia to włoski pisarz katolicki Antonio Socci. W swoim *Liście do papieża Franciszka*

¹⁴Polskie tłumaczenie tekstu Deklaracji podaję za: <http://apologetyka.katolik.pl/dignitatis-humanae-deklaracja-o-wolnosc-religijnej/> (dostęp 12.02.2022).

pisał między innymi: „Twoi zwolennicy twierdzą, że postępując w ten sposób zamierzasz sprowadzić na powrót do Kościoła tylu ludzi, ilu go opuściło. Mówią też, że jesteś jak Dobry Pasterz, który szuka owcy zagubionej, by ją sprowadzić do owczarni. Lecz nigdy nie słyszano, by w tym celu należało zniszczyć owczarnię. Nigdy nikt nie uważał, że aby doprowadzić ludzi do Ewangelii, potrzeba zaprzeczyć albo wywrócić do góry nogami samą Ewangelię. Spośród tylu świętych i wielkich papieży, którzy ewangelizowali całe narody i kontynenty, żaden z nich nie dopuścił się rozwodnienia czy sprzeniewierzenia się nauce wiary. Przeciwnie, Jezus przestrzegał nas przed solą zwietrzałą, bowiem, gdy straci ona swój smak, na nic się nie przyda, jedynie na wyrzucenie. Powinniśmy być solą dla świata, a sól pali w miejscach zranionych. Podobnie jak Prawda. Należy wybrać: z Nim lub przeciw Niemu. Zbawienie lub zatracenie. Jezus jest znakiem sprzeciwu, a więc i przyczyną konfliktu”¹⁵.

Jak widać Socci bardzo krytycznie ocenia kierunek, w którym papież Franciszek prowadzi dziś Kościół. Uważa, że papież zbyt koncentruje się na sprawach ziemskich zapominając o tym, co nadprzyrodzone. W kontekście rozważań o wewnętrznej ideologizacji religii warto zwłaszcza przywołać słowa będące bezpośrednią reakcją Sociego na *Laudato si* – „zieloną encyklikę” papieża Franciszka z maja 2015 roku: „wydaje się, że w «Twoim» Kościele zagadnienia selekcji śmieci i utylizacji odpadów są istotniejsze od tragedii całych narodów, które w przeciągu niewielu lat porzuciły wiarę. Bijesz na alarm w sprawie globalnego ocieplenia, podczas gdy Kościół od dwóch tysięcy lat przestrzega przed ogniem piekielnym”¹⁶.

Sądzę, że wspomniane przez Sociego działania i deklaracje papieża Franciszka mogą być uznane za niepokojące

¹⁵ A. Socci, *Ostatnie prorocтво. List do papieża Franciszka o Kościele w czasach ostatecznych*, tłum. ks. R. Skrzypczak, Kraków 2016, s. 155.

¹⁶ Tamże, s. 128.

przejawy wewnętrznej ideologizacji religii. Dlatego trzeba koniecznie odnotować, że Socci nie ogranicza się tylko do krytyki. Wskazuje również „program naprawczy”, którego wdrożenie pozwoliłby uniknąć tej, bardzo groźnej dla Kościoła, bo pochodzącej od jego przywódcy, formy ideologizacji. Aby tak się stało „przede wszystkim należy głosić ludziom Tego Jedyne, który może ich zbawić, bo to naprawdę ma wartość, jak niestrudzenie uczył Jezus: «Cóż bowiem za korzyść stanowi dla człowieka zyskać świat cały, a swoją duszę utracić?»» (Mk 8, 36). Powinieneś zatem zmienić kierunki Twego pontyfikatu. Zamiast zajmować się selekcją śmieci, broń zdrowej nauki katolickiej przed atakami świata i nowoczesności; zamiast uparczywie przestrzegać przed zmianami klimatycznymi, przestrzegaj ludzkość przed przeraźliwą groźbą wiecznego potępienia; zamiast encykliki na temat gatunków robaków i płazów, napisz nową, poświęconą prześladowanym chrześcijanom i nienawiści świata do Zbawiciela”¹⁷.

Socci uzasadniając proponowaną receptę na wyprowadzenie Kościoła katolickiego z kryzysu przywołuje między innymi wypowiedź kardynała Josepha Ratzinger z jego opublikowanego wywiadu z Vittorio Messorim. Kardynał przestrzegał w nim: „w wyłącznie socjologicznej – pozbawionej wizji nadprzyrodzonego misterium – koncepcji Kościoła, nawet chrystologia zatracą swoje odniesienie do Boskości. Okazuje się jedynie ludzkim projektem. Ewangelia staje się tylko Jezusem-projektem, projektem społeczno-wyzwoleńczym. Projektem czysto historycznym, ograniczonym wyłącznie do ziemskiej rzeczywistości, tylko pozornie religijnym, w swej istocie zaś ateistycznym”¹⁸.

¹⁷ Tamże, s. 199.

¹⁸ Joseph Ratzinger w rozmowie z Vittorio Messorim, *Raport o stanie wiary*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Warszawa-Ząbki 2005, s. 40

Słowa Sociego współgrają dobrze z inną przestrogą przed podejmowaniem przez Kościół katolicki starań o to, aby się dostosować do oczekiwań współczesnego świata. Przestrozę tę sformułował w latach 90. XX wieku Leszek Kołakowski. Ten profesor filozofii, bardzo dobrze obeznany z ideologią marksistowską i jej politycznymi konsekwencjami podkreślał, że wszelkie ustępstwa ze strony Kościoła wobec oczekiwań świata nie mają sensu. Bo zawsze dla jego przeciwników będą niewystarczające. Kołakowski podkreślał, że „kiedy czytamy niektórych krytyków Kościoła, odnosimy wrażenie, że poczuliby się usatysfakcjonowani dopiero wtedy, gdyby papież jasno powiedział: nie ma Boga, nie ma zbawienia, aborcja jest w porządku, podobnie jak homoseksualne małżeństwa, a Kościół katolicki jest lewicowa partią polityczną”¹⁹. Patrząc na sytuację współczesnego Kościoła trudno nie przyznać racji autorom takich ostróg.

Zamiast podsumowania

W artykule omówiłem dwie główne formy ideologizacji religii, z którymi mamy dziś do czynienia. Uważam jednak, że dla badacza relacji między polityką a religią katolicką zachodzących współcześnie w zachodniej cywilizacji szczególnie interesująca jest wewnętrzna ideologizacja religii. Pokazuje ona bowiem, że w Kościele katolickim zaczyna dominować bardzo niebezpieczna tendencja. Zamiast być światłem dla świata, co w praktyce oznacza: głosić światu pochodzące od Boga prawdziwe i niezmiennie objawienie, Kościół stara się coraz bardziej do świata dostosowywać. W efekcie zaczyna zmieniać i modyfikować swoje nauczanie. A to oznacza, że swoją prawdziwą doktrynę Kościół sam stopniowo przekształca w użyteczną ideologię. O tym, jak bardzo jest to niebezpieczne pisał już w 1945 roku Gilbert Keith Chesterton.

¹⁹ L. Kołakowski, *Kościół w krainie wolności*, Kraków 2011, s. 49.

„Mieszkańcy Sodomy i Gomory mogli swego czasu poczynić uwagę, że niebiosa nad nimi nie pasują do ich wysokiej cywilizacji i obyczajów. Mieliby rację. Dziwne, lecz kiedy symetria została w końcu przywrócona, to nie niebiosa musiały się dostosować. [...]”

Kościół nie może iść z duchem czasów – z tego prostego powodu, że duch czasów donikąd nie idzie. Kościół może co najwyżej ugrzęznąć w bagnie razem z duchem czasów, by razem z nim cuchnąć i gnić. W sferze ekonomicznej i społecznej widać, że jedyne, co samo zachodzi z upływem czasu, to automatyczny proces, pospolicie zwany rozkładem. Piękne kwiaty wolności więdną i obracają się w pierwotną glebę niewolnictwa.

[...] Kościół ma dziś to samo zadanie, co wtedy – ocalić jak najwięcej światła i wolności, stawiać opór światu, który ściąga go nisko ku swemu poziomowi, i czekać na lepsze czasy. [...] Nie chcemy Kościoła, który, jak to piszą gazety, zmienia się wraz ze światem. Chcemy Kościoła, który zmieni świat”²⁰.

Warto pamiętać o tej przestrodze. Bo uświadamia ona wszystkim zainteresowanym jak ważna jest ochrona religii katolickiej przed wszelkimi próbami wewnętrznej ideologizacji jej doktryny.

Ideologization of Religion: Reasons and Scope

Summary

Since the title issue is very broad, the considerations on the interrelationship between religion and ideology presented in this paper were limited to the Catholic religion and the Western cultural circle. In other cultures and religions (e.g., in the areas dominated by Islam), the situation looks somewhat different—

²⁰ G. K. Chesterton, Fragment artykułu z pisma „New Witness” przytoczony za książką M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, Londyn 1945, Cytat za: <https://polonitas.wordpress.com/2010/09/13/g-k-chesterton-duch-czasow/>

primarily because of the overlap between the spheres of religion and politics.

The ideologization of the Catholic religion is always the case when, instead of treating it as a path that leads to salvation and eternal life, it is considered to be merely a means to achieve other (non-religious) goals. In the article I show that apart from similarities between ideological and religious doctrines there are also important differences between them. I also demonstrate that attempts to ideologize the Catholic religion have been undertaken since its inception. However, since the Enlightenment they have intensified, and at present, they are at their peak.

I discuss and distinguish between two types of ideologization. The first is the external ideologization of religion. We encounter it mainly, but not only, in the field of politics. Today its chief manifestation is the peculiar way in which the presence of the Catholic Church in the sphere of public life is accepted. Namely, this presence is accepted on one condition—that the Church limits her activity to the realisation of earthly, finite aims, e.g., charitable activities, care for the environment, and world peace. In the last part of the text I show that the internal ideologization of religion is the one that is particularly harmful. And this is where all attempts by the Church to comply with the expectations of the modern world end.

Keywords: Catholic Church, ideology, politics, state

Bibliografia:

Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, <http://apologetyka.katolik.pl/dignitatis-humanae-deklaracja-o-wolnosci-religijnej/>

Encyklika Piusa X *Vehementer Nos*, <https://gloria.tv/post/nBVhqbTnGtas348LJRABRYCX1>

Herbut Józef, *Ideologia a doktryna religijna*, w: *Oblicza dialogu*, red. A. B. Stępień i T. Szubka, Lublin 1992, s. 24-25.

Karoń Krzysztof, *Prawdziwa historia kultury europejskiej*, <http://www.historiasztuki.com.pl>
www.historiasztuki.com.pl/index-kultura.php#up

Kołąkowski Leszek, *Kościół w krainie wolności*, Kraków 2011.

Mazurkiewicz Piotr, Ptaszek Robert T., Młyńczyk Łukasz, *Polityka wyznaniowa. Perspektywa Unii Europejskiej*, Zielona Góra 2018

Messori Vittorio, *Raport o stanie wiary*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Warszawa-Ząbki 2005.

Od wydawcy polskiego, w: Quispel Gilles, *Gnoza*, Warszawa 1988, s. 7-8.

Socci Antonio, *Ostatnie prorocstwo. List do papieża Franciszka o Kościele w czasach ostatecznych*, tłum. ks. R. Skrzypczak, Kraków 2016.

Weiler Joseph, *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*, Poznań 2003.

Zdybicka Zofia, *Człowiek i religia*, Lublin 1993.

Zdybicka Zofia, *Religia i polityka*, „Roczniki Filozoficzne”, 41:1993, z. 2, s. 43-58.

Kazimierz Gryźnia SDB

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego
w Łądzie

U źródeł zniekształceń i wypaczeń obrazu Boga i religii

Wprowadzenie

Dobrze jest znane pierwsze zdanie Ojca Św. Jana Pawła II z encykliki *Fides et ratio*: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”¹. Papież użył wymownej i sugestywnej metafory ptaka, który do tego, aby latać, potrzebuje dwóch skrzydeł, żadne z nich nie może być uszkodzone lub wybrakowane. Również człowiekowi w jego docieraniu do prawdy nieodzowne są dwa źródła: wiara i rozum. Wiara bez rozumu i rozum bez wiary jest poważnym brakiem poznawczym. Bez wiary lub rozumu prawda o Bogu i człowieku oraz zachodzącej między nimi relacji, zwanej religią, jest niemożliwa. Wiara i rozum, teologia i filozofia nie są sobie przeciwstawne, lecz dopełniają się i służą człowiekowi. O ich komplementarnym traktowaniu byli przekonani wielcy reprezentanci myśli chrześcijańskiej. Św. Augustyn na przełomie IV i V wieku zalecał: *crede ut intelligas* oraz *intellige ut credas*².

¹ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998, wprowadzenie.

² Cyt. za A. Trapè, *Święty Augustyn. Człowiek-duszpasterz-mystyk*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1987, s. 154-155.

W tym samym duchu w drugiej połowie XI wieku św. Anzelm z Aosty (Canterbury) z głoszonym przez siebie hasłem: *Fides quaerens intellectum* przeszedł do historii jako ojciec scholastyki. Wyznaczył on program, który poza średniowieczem nie ma sobie równych, aby twierdzenia wiary chrześcijańskiej przenikać rozumem tak dalece, jak tylko jest to możliwe.

Jan Paweł II tę wzajemną zależność wiary i rozumu mocno podkreśla, zwłaszcza w analizie zagadnienia Boga i religii. Inspirując się jego wskazaniem i korzystając z jego nauczania oraz dorobku filozofii naszego kontynentu, pragnę w podjętej refleksji dotrzeć – o ile to możliwe – do początków – zapewne nie do końca uświadamianych – zniekształceń i wypaczeń obrazu Boga i religii w filozoficznej kulturze europejskiej oraz wynikających stąd konsekwencji. Punktem wyjścia będą analizowane przez papieża patologiczne zdarzenia XX wieku, faszyzmu i komunizmu, zwanymi też ideologiami zła³, aby następnie – zgodnie z sugestią Jana Pawła II – retrospektywnie cofając się docierać kolejno do dalszych przyczyn rozważanych problemów.

Przedkładana refleksja będzie składała się z następujących punktów: 1) Oświeceniowa karykatura Boga i religii; 2) Od Boga, który jest „Istnieniem samoistnym” do Boga pojętego jako „samoistne myślenie”; 3) *Ratio entis* źródłem wiedzy o Bogu. Prymat porządku poznawczego; 4) Neoplatońska i nominalistyczna wizja Boga.

1. Oświeceniowa karykatura Boga i religii

Jan Paweł II, podejmując problem ideologii zła XX wieku, usiłował dotrzeć do ich przyczyn. Wskazywał na głębokie zakorzenienie tych ideologii w dziejach europejskiej myśli filozoficznej. Podkreślał też zbieżność zachodzącą między

³ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 14.

niektórymi przejawami współczesnej kultury o znamionach nie tylko areligijnych, lecz wyraźnie antykatolickich i tym, czym odznaczało się „tak zwane europejskie oświecenie – w szczególności oświecenie francuskie, nie wykluczając jednak angielskiego, niemieckiego, hiszpańskiego czy włoskiego”⁴. W jakim aspekcie dorobek oświecenia niepokoił Jana Pawła II? Przede wszystkim w niewłaściwej wizji Boga i człowieka oraz zachodzącej relacji między nimi.

Filozofia oświecenia, choć nie była programowo ateistyczna i przyjmowała ideę Boga-Stwórcy (deizm), to przedstawiała fałszywy Jego obraz, zwłaszcza w zestawieniu z koncepcją chrześcijańską, niezależnie od wyznania. W oświeceniowym racjonalizmie Bóg nie jest obecny w tym świecie, nie interesuje się nim, nie sprawuje Opatrzności, nie przekazuje człowiekowi żadnej nauki, nie nagradza ani nie karze, nie solidaryzuje się z nim, a więc nie staje się człowiekiem, nie umiera na krzyżu i nie zmartwychwstaje, nie posyła Ducha św., nie jest Zbawicielem, nie czyni człowieka uczestnikiem życia Bożego⁵. Oświeceniowa wizja Boga, pomijając Objawienie, czyli *fides*, a skupiając uwagę jedynie na scjentystycznie, czyli wąsko pojętej *ratio*, przekreśliła koncepcję Boga jako Trójjedynego, który jest Bogiem-Stwórcą, Bogiem-Zbawicielem i Bogiem-Uświęcicielem. Wykreowano pojęcie Boga na miarę ludzkiego rozumu, na obraz i podobieństwo człowieka. Nie chodziło o to, aby poznać Boga w Jego istocie, jakim On jest i jakim się objawia, czyli jako Stwórca wszechrzeczy i jako pełen miłości Zbawiciel, który odkupił człowieka na krzyżu, lecz o Boga,

⁴ Tamże, s. 16.

⁵ Por. K. Gryzenia, *Bóg na ławie oskarżonych*, „Niedziela”, 15 IV 2018, nr 15, s. 25. Z.J. Zdybicka o procesie kształtowania się niechęci wobec religii i negatywnych skutkach dla człowieka pisze w licznych swoich opracowaniach, np. *Ateizm - zagrożeniem dla osoby ludzkiej*, „Studia Philosophiae Christianae”, 47:2011, nr 1, s. 20; *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku*, „Człowiek w Kulturze”, 4-5:1995, s. 77-79; *Rola religii w kulturze współczesnej*, „Człowiek w Kulturze”, 15:2003, s. 46-48; *Rozumienie człowieka a wyjaśnianie faktu religii*, w: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 346-356.

którego można ogarnąć ludzkim intelektem. O Bogu można wiedzieć tylko to, co jest pochodną ludzkiego myślenia. Przyjmowano, że jest istotą transcendentną, że jest przyczyną i budowniczym świata, ale na tym jego rola się wyczerpała, jak zegarmistrza, który wraz z wyprodukowaniem zegarka nie ma wpływu na jego funkcjonowanie, bo zegarek działa już niezależnie od swego producenta⁶.

Taki Bóg, daleki i obcy wobec człowieka, przestał być mu potrzebny. Prawda o Bogu pełnym miłości, który nie cofa się nawet przed krzyżem dla dobra człowieka, w umysłowości oświecenia przestała istnieć. Z kolei człowiek oderwany od Boga staje się samowystarczalny, nie uznaje żadnego odniesienia do Boga, nie oczekuje z Jego strony żadnej pomocy i zaczyna żyć tak, „jakby Bóg nie istniał”⁷. Odrzucając Boga i Jego wskazania w życiu moralnym, człowiek przypisuje sobie w sposób nieuprawniony możliwość autozbawienia oraz prawo do nieskrępowanego i autonomicznego decydowania o wszystkim, także o tym, co jest dobre, a co złe. Wyolbrzymił swoją bezwzględną niezależność i wolność, poprzez ubóstwienie samego siebie, łącznie z prawem unicestwiania pewnych grup ludzi: Żydów, Romów, duchownych, żołnierzy Armii Krajowej, dzieci przed ich urodzeniem⁸.

Wyrazem takich przekonań była pooświeceniowa, pozytywistyczna religia Augusta Comte’a, w której Bóg jako istota z założenia niepoznawalna, był całkowicie ignorowany. Bytem najwyższym, jaki człowiek może poznać i oddawać mu cześć, jest Ludzkość, nazywana przez Comte’a Wielką Istotą. Wszyscy obecnie żyjący, podobnie jak umarli i jeszcze nie narodzeni, stanowią część ową ludzkości, lecz ona jako całość

⁶ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 18-19.

⁷ Por. tamże, s. 19; Benedykt XVI, *Dawajcie świadectwo o Bogu w świecie współczesnym. Rozmowa z młodzieżą Rzymu i Łacjum na placu św. Piotra* (Watykan, 6 kwietnia 2006), „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 27:2006, nr 6-7, s. 49.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 19-20.

przewyższa poszczególne elementy i w związku z tym zasługuje na adorację z naszej strony. Toteż ludzkość jest podstawą tejże religii i przedmiotem kultu religijnego⁹.

W takim świetle prawdziwy Bóg staje się nie tylko niepotrzebny, ale pełni w życiu ludzkim funkcję negatywną, ogranicza człowieka, zagraża ludzkiej wolności. Bóg okazał się konkurentem wobec człowieka. Stąd postulat, aby odrzucić Boga, bo krępuje człowieka w jego pełnym i swobodnym rozwoju¹⁰. Konsekwencje takiego mniemania odbijają się głośnie echem w wielu współczesnych tendencjach kulturowych, które Rosa Alberoni, autorka książki *Wygnać Chrystusa*, obrazuje wymownym stwierdzeniem: „Trzeba wygnać Boga ze sceny historii i z umysłu człowieka, gdyż Bóg jest złem. Bóg jest przeciw człowiekowi. Każdy postęp człowieka jest zwycięstwem przeciw Bogu”¹¹.

W przedkładanej propozycji oświecenia człowiek wołał być sam, chciał być niezależnym twórcą własnych dziejów i własnej cywilizacji, a jego życie miało być skoncentrowane wyłącznie na sprawach doczesnych. W efekcie powstało opozycyjne nastawienie: Bóg albo człowiek, ze wskazaniem na człowieka, ponieważ Bóg przebywa sobie tam, w niebie, a człowiek tu, na ziemi i pomiędzy tymi radykalnie odległymi biegunami nie ma żadnych punktów wspólnych ani jakiegokolwiek zbieżności, ani też możliwości wytworzenia wzajemnych

⁹ Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 2003, s. 70-77.

¹⁰ O stanowiskach niechęci czy wręcz wrogości wobec religii oraz destrukcyjnym ich wpływie na człowieka pisałem w artykule: K. Gryżenia, *Religiofobia w procesie destrukcji człowieka*, „Rocznik Komisji Nauk Pedagogicznych”, 68:2015, s. 75-97.

¹¹ R. Alberoni, *Wygnać Chrystusa*, tłum. z jęz. włoskiego A. Żdzarska, Izabelin-Warszawa 2007, s. 7.

odniesień. Negacja chrześcijańskiego rozumienia Boga stała się niezbędnym warunkiem rzekomo pełnego humanizmu¹².

Problem istnienia Boga i Jego wpływu na człowieka przestał istnieć jako przedmiot racjonalnego (naukowego) poznania, został przesunięty do sfery irracjonalnej, religia zaś spychana na margines życia ludzkiego, coraz bardziej sprowadzana jedynie do indywidualnych odczuć, do sfery prywatności, do uczucia. Boga i religię zaczęto ustawiać poza obszar intelektualnych zainteresowań. Oświecenie wbrew swoim założeniom, bo w imię rozumu i naukowości przeszło niepostrzeżenie na pozycje odbiegające od racjonalizmu i naukowego poznania. Było krokiem wstępnym do negacji obiektywnego istnienia Boga, przekreślenia jakichkolwiek relacji między człowiekiem i Bogiem, zaniku kultu i praktyk religijnych oraz desakralizacji (laicyzacji) życia jednostkowego i społecznego¹³. Ze wzajemnego przenikania się *fides et ratio* eliminacja *fides* na rzecz *ratio* prowadziła – wbrew założeniom – do twierdzeń naukowo nieuzasadnionych, jakże często ze sobą sprzecznych, a nawet absurdalnych. Optymistyczne skoncentrowanie się na *ratio*, które miało podkreślać wielkość i niezależność człowieka, stopniowo przeradzało się w pesymizm zaprzeczania możliwości jakiegokolwiek poznania i występowania w imię praw człowieka przeciwko człowiekowi oraz przeciwko rodzinie¹⁴. Powstał więc paradoks, promowanie *ratio* w znaczeniu zawężonym do nauk przyrodniczych okazało się uszczerbkiem nie tylko dla *fides*, lecz także obróciło się przeciwko samej *ratio*. Z intelektualnych zainteresowań człowieka wyeliminowano metafizykę, a wiedzę naukową

¹² Por. Gryżenia, *Bóg na ławie oskarżonych*, dz. cyt., s. 25; V. Possenti, *Negacja natury ludzkiej i humanizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej*, przeł. A. Gudaniec, w: *Spór o naturę ludzką*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, A. Gudaniec, Lublin 2014, s. 113-133; Ż.J. Zdybicka, *Religia drogą spełniania się człowieka*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, s. 93.

¹³ Por. Gryżenia, *Religiofobia w procesie destrukcji człowieka*, dz. cyt., s. 80-81.

¹⁴ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 20.

zredukowano do służby jedynie celom praktycznym. Minimalizm poznawczy zajął miejsce maksymalizmu, w konsekwencji zubożono kulturowy dorobek ludzkości, przekreślono podmiotowość człowieka i odmówiono mu możliwości realizacji wszystkich jego potencjalności¹⁵.

Oświeceniowa wizja Boga i religii została przejęta i propagowana przez tendencje wyraźnie ateistyczne, między innymi w wydaniu marksistowskim, współcześnie zaś, choć w innej już formie, w nurcie liberalno-laickim (ponowoczesnym). Ewidentnym przejawem takiego nastawienia jest na przykład forma przeżywanych świąt Bożego Narodzenia. Są to bliżej nieokreślone święta zimowe z zielonym drzewkiem, bombką, gwiazdką, ośnieżonymi stokami i domostwami, sankami i romantyczną przejażdżką. Nie ma już, ba – nawet się zabrania pokazywania żłóbka, świętej Rodziny, obecnego wśród ludzi Boga w postaci dziecięcia, należnej mu czci oddawanej przez urzekających swoją prostotą pastuszków i podobnie uniżonych wielkich, ale mądrych ówczesnych władców.

Po wskazaniu oświeceniowych, karykaturalnych ustaleń, jako źródła niepokojących dalszych wydarzeń, Jan Paweł II dodaje: „Aby lepiej naświetlić ten problem, trzeba wrócić jeszcze do okresu przed oświeceniem, a przede wszystkim do tej rewolucji, jakiej w myśleniu filozoficznym dokonał Kartezjusz”¹⁶.

2. Od Boga, który jest „Istnieniem samoistnym” do Boga pojętego jako „samoistne myślenie”

Jan Paweł II wskazał na Kartezjusza jako na postać przełomową w dziejach europejskiej myśli filozoficznej. Zaproponowany przez Kartezjusza nowy styl uprawiania filozofii, z jego słynnym *cogito ergo sum*, był tak znaczący, że porównuje się go z dziełem Mikołaja Kopernika w dziedzinie astronomii

¹⁵ Por. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, dz. cyt., s. 72-77.

¹⁶ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 16.

i dlatego określa się go mianem przewrotu kopernikańskiego w filozofii. Jak Kopernik „wstrzymał słońce, ruszył ziemię”, tak Kartezjusz filozofię przedmiotową przekształcił na filozofię podmiotową, według której przedmiotem filozofii jest ludzka jaźń (świadomość), a ściślej – zawarte w niej tzw. idee. Kartezjański przewrót w myśleniu filozoficznym papież Jan Paweł II nazywa „rewolucją”. Czy ta rewolucja budzi dziś jedynie pozytywne skojarzenia i zasługuje na taką też ocenę, jak to się dzieje z oceną ustaleń Kopernika? Twierdzeń uczonego z Fromborka nie podważa dziś żaden uczony, ponieważ przybliżyły one nas do poznania kosmosu, były odzwierciedleniem prawdy o funkcjonowaniu wszechświata. Czy również zmiana myślenia filozoficznego dokonana przez Kartezjusza jest pogłębieniem rozumienia bytu, czyli otaczającej nas rzeczywistości, w tym – zgodnie z charakterem niniejszych rozważań – prawdy o Bogu i człowieku jako takim oraz tworzonej przez człowieka religii? Wydaje się, że nie, że sposób uprawiania filozofii zapoczątkowany przez francuskiego myśliciela nie przybliży nas do istoty podjętych problemów i nie ułatwia nam drogi w naszych zmaganiach poznawczych. Historia kartezjanizmu, poczynając od samego jego twórcy po współczesny postmodernizm, to pasmo nieprzezwyciężalnych dylematów, których wspólnym mianownikiem jest krytyka i ucieczka od tradycji filozofii realistycznej czy innymi słowy – od metafizyki¹⁷. Jan Paweł II tych problemów nie pomija, a swoją refleksję o Kartezjuszu rozpoczyna od wyjaśnienia, na czym polega owa rewolucja. W tym względzie naukę papieską warto przytoczyć w dosłownym brzmieniu, ponieważ uderza w sedno problemu.

Kartezjańskie „*Cogito, ergo sum* – «myślę, więc jestem», przyniosło odwrócenie porządku w dziedzinie filozofowania. W okresie przedkartezjańskim filozofia, a więc *cogito* (myślę) czy

¹⁷ Por. H. Kiereś, *Kartezjanizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin 2004, s. 515-522.

raczej *cognosco* (poznaję), była przyporządkowana do *esse* (być), które było czymś pierwotnym. Dla Kartezjusza natomiast *esse* stało się czymś wtórnym, podczas gdy za pierwotne uważał *cogito*. W ten sposób dokonana się nie tylko zmiana kierunku filozofowania, ale również radykalne odejście od tego, czym dawniej była filozofia, czym była w szczególności filozofia św. Tomasza z Akwinu: filozofia *esse*. Wcześniej wszystko było interpretowane przez pryzmat istnienia (*esse*) i wszystko się przez ten pryzmat tłumaczyło¹⁸.

W innej swojej wypowiedzi kartezjański sposób traktowania filozofii Jan Paweł II ujmuje jeszcze krócej. Kartezjusz „[...] myślenie w pewnym sensie oderwał od całej egzystencji, a związał je z samym rozumem. [...] Inaczej niż św. Tomasz, dla którego nie myślenie decyduje o istnieniu, ale istnienie o myśleniu”¹⁹.

W tych krótkich opisach ich Autor nie głosi wprawdzie nic nowego, ale przypomina istotę rewolucji Kartezjusza, o czym się dziś zapomina, a która polega na tym, że dotychczas wychodzono od analizy świata bezpośrednio nam danego w doświadczeniu i na nim budowano świadomość. Punktem wyjścia był świat zewnętrzny wobec poznającego podmiotu. Filozof zaczynał swoją drogę poznawczą od stwierdzenia istnienia świata i na jego podstawie kształtował świadomość. Zdobywana wiedza była konsekwencją kontaktu z realną rzeczywistością, była pochodną tej rzeczywistości. Czymś pierwotnym była rzeczywistość, a wtórnym było jej poznanie, nasza świadomość. Przy takim sposobie podejścia filozof był lektorem bezpośrednio nam danej rzeczywistości, badał jej ostateczne przyczyny i zasady. Z płaszczyzny metafizycznej przechodził do płaszczyzny poznawczej. Kartezjusz odwrócił ten porządek, wychodził od analizy świadomości, ona jest dla niego czymś pierwotnie danym,

¹⁸ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 16-17.

¹⁹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 47.

czymś wtórnym jest istnienie świata realnego, istnienie rzeczy. Punktem wyjścia jego filozofii jest podmiot, analiza znajdujących się w polu naszej świadomości idei. Jest to nowy sposób stawiania problemów filozoficznych. Bezpośrednio są nam dane idee, bo są w nas, rzeczy zaś nie są nam dane bezpośrednio, bo są poza nami. Stąd też Kartezjusz będzie dowodził istnienia rzeczy, ponieważ nie wiemy, czy konkretnej idei odpowiada jakieś *ideatum*, czyli realny przedmiot, którego odbitkę stanowi idea. To, że posiadam np. ideę tego drzewa lub ideę róży, nie oznacza jeszcze, że to drzewo lub róża istnieją w rzeczywistości. Dzieje się tak dlatego, ponieważ z posiadania idei nie wynika, że przedmiot tej idei musi z konieczności istnieć. Zdaniem Kartezjusza, jesteśmy pewni, że istnieje idea, a nie, że przedmiot istnieje. Jego istnienie trzeba dopiero udowodnić. Ten właśnie zabieg, w którym najpierw i bezpośrednio poznajemy idee przedmiotów, a nie same przedmioty, został nazwany przewrotem kopernikańskim. Taki sposób uprawiania filozofii stanął w opozycji do dotychczasowej filozofii przedmiotu, filozofii klasycznej, czy jeszcze inaczej mówiąc – filozofii realistycznej.

Z perspektywy idei (*cogito*), a nie z perspektywy *esse*, Kartezjusz ujmuje nie tylko świat materialny, lecz także Boga. Istnienie Boga nie jawi się w systemie Kartezjusza jako Byt uniesprzeczniający świat, nie jako dopełnienie refleksji nad przygodnością świata, lecz jako efekt analizy zawartości treściowej idei Boga. Papież wyjaśnia, że przed Kartezjuszem „Bóg jako samoistne Istnienie (*Ens subsistens*) stanowił nieodzowne oparcie dla każdego *ens non subsistens*, *ens participatum*, czyli dla wszystkich bytów stworzonych, a więc także dla człowieka. *Cogito, ergo sum* przyniosło zerwanie z tamtą tradycją myśli. Pierwotne stało się teraz *ens cogitans* (istnienie myślące). Od Kartezjusza filozofia staje się nauką czystego myślenia: wszystko to, co jest bytem (*esse*) – zarówno świat stworzony, jak i Stwórca – pozostaje w polu *cogito* jako

treść ludzkiej świadomości. Filozofia zajmuje się bytami o tyle, o ile są treścią świadomości, a nie o tyle, o ile istnieją poza nią”²⁰.

Zdaniem Kartezjusza, w polu naszej świadomości wśród wielu różnych idei jawi się jedna z nich, która jest radykalnie inna od pozostałych, wyjątkowa. Jest to idea bytu nieskończenie doskonałego, czyli idea Boga. Właśnie ta idea będzie podstawą dowodów, że istnieje również coś poza naszą świadomością. Najpierw będzie to byt nieskończenie doskonały, czyli Bóg. Dopiero po udowodnieniu istnienia Boga, należy dowodzić istnienia rzeczy materialnych. W dowodzeniu istnienia Boga, który jest głównym przedmiotem zainteresowania w niniejszej pracy, Kartezjusz stosuje zarówno argumentację, zwaną dowodem ontologicznym, jak i zasadę przyczynowości. Punktem wyjścia dowodzenia ontologicznego jest idea bytu nieskończenie doskonałego. Chodzi o analizę immanentnej zawartości idei. Skupiając uwagę na tej idei, która jest nieskończenie doskonała, dochodzimy do wniosku, że idea reprezentuje istotę tak doskonałą, że wprost implikuje istnienie. Byt nieskończenie doskonały musi istnieć, bo istnienie jest pierwszym i podstawowym warunkiem doskonałości. Do istoty bytu nieskończenie doskonałego należy istnienie. Coś nie może być doskonałe, jeżeli nie istnieje. Z analizy treści pojęcia bytu nieskończenie doskonałego wynika, że istnieje desygnat tego pojęcia. Prawda o istnieniu jawi się więc jako coś oczywistego w samym pojęciu²¹. Ten sposób dowodzenia Jan Paweł II charakteryzuje następująco: „Autor *Méditations philosophiques* ze swoim dowodem ontologicznym *odsunął nas od filozofii istnienia*, a także od tradycyjnych dróg św. Tomasza. Te drogi prowadzą do Boga, który jest <<istnieniem samoistnym>>, *Ipsum*

²⁰ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 16-17; tenże, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 47, 55.

²¹ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 82-88 (Medytacja V).

esse subsistens. Kartezjusz ze swą absolutyzacją podmiotowej świadomości prowadzi raczej w kierunku «czystej świadomości»: *Absolutu, który jest czystym myśleniem*. Taki Absolut nie jest *samoistnym istnieniem*, ale poniekąd *samoistnym myśleniem*. Tylko to ma sens, co odpowiada ludzkiej myśli”²².

Drugi typ dowodzenia, jaki Kartezjusz stosuje, jest dowodem w oparciu o zasadę przyczynowości. Należy jednak pamiętać, że nie chodzi tu o przyczynowość rozumianą tak, jak ją pojmował np. św. Tomasz z Akwinu, który szukał przyczyny dla istniejących bytów. Akwinata wychodził od zmysłowo postrzeganych bytów i poszukiwał ich przyczyny. Przyczyna i skutek należały do świata realnych rzeczy, cały czas chodziło o płaszczyznę metafizyczną. U Kartezjusza badanie przyczyny na tym etapie było bezsensowne, ponieważ nie wiemy, czy w ogóle rzeczy istnieją. Przyczynowość nie może być odniesiona do rzeczy, lecz do idei i wyłącznie do idei. W swojej świadomości – jak wspomniano nieco wyżej – posiadamy ideę bytu nieskończenie doskonałego. Nasuwa się pytanie, skąd ona pochodzi, kto jest jej przyczyną. Ona nie może pochodzić z mojej świadomości, ponieważ skończone „ja” byłoby przyczyną czegoś doskonalszego, czyli idei bytu nieskończenie doskonałego. Skutek byłby doskonalszy od przyczyny. Między przyczyną i skutkiem musi zachodzić adekwatność i dlatego przyczyną idei bytu nieskończenie doskonałego może być jedynie byt nieskończenie doskonały, czyli Bóg. Inaczej mówiąc, moja świadomość jest niedoskonała, wyrazem niedoskonałości jest wątpliwość. W tym momencie pojawia się trudność, bo jestem niedoskonały, a mimo to jestem wyposażony w coś doskonałego, a mianowicie w ideę bytu nieskończenie doskonałego. Nie mogę być przyczyną tej doskonałości, którą posiadam. A zatem jej przyczyną nie jestem ja

²² Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 55.

sam, lecz byt nieskończenie doskonały, on udzielił mi tej doskonałości, on jest przyczyną idei, którą posiadam²³.

W obydwu rodzajach dowodzenia, czyli w dowodzeniu ontologicznym i dowodzeniu w oparciu o zasadę przyczynowości, chodzi o szukanie przyczyny idei, a nie rzeczy. Podstawą dowodzenia jest analiza treści samej idei. Jej istnienie we mnie skłania do szukania jej przyczyny poza mną, poza moim „ja”. Kartezjusz z płaszczyzny poznawczej przechodzi w sposób nieuprawniony na płaszczyznę metafizyczną.

Jan Paweł II zauważa, że w oparciu o dziedzictwo filozofii Kartezjusza powielano opinię o zmierzchu realizmu tomistycznego, która była równoznaczna z odwrotem od chrześcijaństwa jako źródeł filozofowania. Znaczy to, że z refleksji ludzkiej nad światem eliminowano *fides* i *ratio* w dotychczasowym znaczeniu, które – dodajmy z całą mocą – nie było przecież irracjonalne. „W ostateczności – podkreśla papież – kwestią, która była podana w wątpliwość, była sama możliwość dotarcia do Boga. W logice *cogito, ergo sum* Bóg mógł pozostać jedynie jako treść ludzkiej świadomości, natomiast nie mógł pozostać jako Ten, który wyjaśnia do końca ludzkie *sum*. Nie mógł więc pozostać jako *Esse subsistens*, «samoistne Istnienie», jako Stwórca, Ten, który obdarowuje istnieniem, i jako Ten, który obdarowuje sobą w tajemnicy wcielenia, odkupienia i łaski. «Bóg Objawienia» przestał istnieć jako «Bóg filozofów». Pozostała tylko «idea Boga», jako temat do dowolnego kształtowania przez ludzką myśl”²⁴.

Warto zwrócić uwagę na ostatnie zdanie papieża i powiązać je z zakończeniem wyżej cytowanej wypowiedzi. Bóg nie jest *samoistnym istnieniem*, lecz – zgodnie z określeniem papieża – *czystym myśleniem*, albo *samoistnym myśleniem*.

²³ Por. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 57-72 (Medytacja III). Por. także J. Kopania, *Kartezjusz (Descartes René)*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin 2004, s. 524.

²⁴ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 18.

Filozofia przestała być dziedziną, która otwiera nas na zgłębianie tajemnicy Boga, a przeszła na pozycję zajmowania się „ideą Boga”, którą można dowolnie kształtować i akceptować tylko to, co odpowiada ludzkiej myśli. Wizja Boga miała być skrojona na miarę intelektualnej kondycji umysłu ludzkiego. Czy jednak nie można powiedzieć, że ustalenia Kartezjusza były tylko ukoronowaniem istniejących tendencji filozoficznych, z którymi on sam zapoznawał się w jezuickim kolegium w La Flèche?

3. *Ratio entis* źródłem wiedzy o Bogu. Prymat porządku poznawczego

Filozofia, jaką prezentowano nie tylko w kolegium jezuickim w la Flèche, ale niemal we wszystkich uczelniach europejskich, była to filozofia Franciszka Suareza, a jego dzieło *Disputationes metaphysicae* należało do podstawowych wyposażenia każdego profesora²⁵. W problematyce Boga, stanowisko autora *Disputationes*, odbiegało od realizmu metafizycznego Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, i mogło być znaczącą inspiracją poglądów Kartezjusza. Zdaniem Suareza, stwierdzenie istnienia Boga i próba określenia jego natury nie musi stanowić zwieńczenia rozważań metafizycznych nad bytem jako takim, analizę bytu Bożego można i należy podjąć na początku refleksji metafizycznej²⁶.

Jest to możliwe, ponieważ Bóg jest rozpatrywany w ramach wspólnej wszystkim bytom racji bytowości (*ratio entis*), czyli pojęcia bytu. Suarez swój wybór uzasadnia tym, że

²⁵ Por. J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, s. 161-162, 170-171, 177-179.

²⁶ „Solent metaphysicae doctrinae tractatores hanc disputationem de Deo in postremum fere locum reicere, imitati Aristotelem, qui lib. XII suae Metaphysicae illam attigit, ubi simul et fere indistincte de Deo et caeteris intelligentiis disputat. Quem in hoc etiam caeteri secuti sunt. Et ratio fuisse videtur quia licet Deus ex se sit maxime cognoscibilis, tamen quoad nos minus notus est quam materiales effectus per quos a nobis cognoscitur”. F. Suarez, *Disputaciones metafísicas*, przeł. i red. S.R. Romeo, S.C. Sanchez, A.P. Zanon, t. 1-7, Madrid 1960-1966, Disputatio 29, Proemium 1. Dalej cytuję: DM 29, Proemium 1.

jest jakaś proporcjonalnie wspólna racja bytowości dla wszystkich bytów, tak materialnych, jak i niematerialnych, w tym także dla Boga, a nawet tym bardziej dla Boga. Boga wysuwa przed byt i czyni go pierwszym, najważniejszym i najgodniejszym przedmiotem metafizyki²⁷. Wychodzi więc z porządku poznawczego i na jego podstawie wnioskuje o tym, co powinno się wydarzać w porządku metafizycznym. Krótko mówiąc, skupia swoją uwagę na porządku poznawczym, przyznając mu prymat w stosunku do porządku metafizycznego.

W środowisku jezuickim nie był to głos odosobniony. Piotr Fonseka, prekursor filozoficznej szkoły jezuickiej głosił, że metafizyka jest nauką najgodniejszą i najszlachetniejszą ze względu na swój przedmiot, a mianowicie Boga²⁸. Twierdził

²⁷ „Quae ratio caeteris etiam intelligentiis, servata proportionem, communis erit. Nos vero, quoniam in his disputationibus intendimus ordinem doctrinae servare, quoad fieri possit, prius de increato ente quam de caeteris in particulari disputamus, quia illud est primum ac praecipuum huius scientiae obiectum et ex se omnium dignissimum, eiusque cognitio magnam lucem afferet, ut caetera entia non solum a posteriori, verum etiam, pro captu nostro, a priori cognoscere possimus”. DM 29, Proemium, 1. Podobne zdanie przedstawił wcześniej, określając przedmiot metafizyki, którym jest *ens in quantum ens reale*, który obejmuje substancje niematerialne i materialne, przypadłości oraz Boga. „Dicendum est ergo ens in quantum ens reale esse obiectum adaequatum huius scientiae. [...] Ostensum est enim obiectum adaequatum huius scientiae debere comprehendere Deum et alias substantias immateriales, non tamen solas illas. Item debere comprehendere non tantum substantias, sed etiam accidentia realia, non tamen entia rationis et omnino per accedens”. DM, disputatio 1, sectio 1, nr 26. Dalej cytuję: DM 1, 1, 26. Por. K. Gryżenia, *Analogia w scholastyce nowożytnej. Studium z metafizyki Franciszka Suareza*, Lublin 2019, s. 112; P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin 2011, s. 207.

²⁸ „Est enim ex dictis, hanc scientiam esse omnium Philosophiae longe nobilissimam, cum eius subiectum res eas complectatur quae sunt omnium praestantissime; substantias inquam, omnes corporis experts, atque adeo Deum ipsum”. P. Fonsecae, *Commentatorium in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, t. 1, Coloniae 1615, reprint całości Hildesheim 1964. T. 1, Proemium 32 E. W tomie 1 i 2 tzw. *quaestiones* zamieszczone są w dwóch kolumnach na każdej stronie. Każda kolumna posiada własną numerację. Kolumny dzielą się jeszcze na sektory od A do F. Dalej cytuję: *Commentarium*, t. 1, 32 E, gdzie 32 oznacza kolumnę, E – odpowiedni sektor tej kolumny.

również, iż na podstawie wspólnej racji bytowości mogą być rozważane wszystkie absolutnie rzeczy, czyli Bóg i stworzenia²⁹.

Okazuje się, że w szkole jezuickiej, która później będzie się nazywała suarezjańską, owa racja bytowości (*ratio entis*) była problemem dobrze znanym i ważnym, ponieważ już w punkcie wyjścia rozważań metafizycznych odgrywała znaczącą rolę w poznawaniu Boga. Metafizyka rozpatruje wszystkie byty pod jednym i wspólnym aspektem, który ujmuje się poznawczo w pojęciu *ratio entis*. Jest to pojęcie najprostsze (*simplicissimus*) i najogólniejsze (*communissimus*) i dlatego zakres jego orzekania jest niezwykle szeroki, bo obejmuje całą rzeczywistość: Boga i stworzenia, substancję i przypadłości. Toteż nie byt, lecz pojęcie bytu legło u podstaw rozumienia przedmiotu metafizyki. W ramach wspólnej *ratio entis* można mówić o wszystkim, także o Bogu³⁰. Wspólna i jednoznaczna treść pojęcia służy charakterystyce każdego bytu, w takim samym znaczeniu odnosi się do stworzeń jako bytu skutkowego i do Boga jako Stwórcy. O Bogu można więc rozważać na równi i jednocześnie, a nawet wcześniej niż o bytach skutkowych, czyli stworzeniach. Wprawdzie będzie to poznanie bardzo ubogie, niepełne, bo nigdy nie poznamy Boga takim jakim jest, ale to właśnie poznanie będzie stanowiło załazek dalszych kroków poznawczych³¹.

²⁹ „Metaphysicus ut omnia od eo sciantur quatenus entia sunt, igitur vel hac una ratione omnia sciuntur a Metaphysico, atqui nulla est ratio superior, sub qua res a Metaphysico considerari possint, igitur haec ipsa est ratio subiecti Metaphysicae, haec autem ratio non solum convenit creaturis, sed etiam Deo, atque adeo praecipue”. Tamże 664 A-B. Por. także 653 E – 654 C, gdzie jest mowa o racji bytowości. Por. także K. Gryżenia, *Arystotelizm i renesans. Filozofia bytu Piotra Fonseki*, Lublin 1995, s. 87-104.

³⁰ Por. DM 2, 2, 8; 2, 2, 14.

³¹ „Et quamvis Deum non in se, sed ex effectibus cognoscamus ratione naturali, prout nunc loquimur, nihilominus ad instituendam hanc disputationem de Deo sufficere existimo ea praemisisse quae in communi de ente et de prima entis divisione et de causis et effectibus tractavimus. Praesertim cum haec doctrina, prout a nobis traditur, supponat ex philosophia et nonnulla principia quae ad Deum cognoscendum iuvant, et sufficientem notitiam terminorum quibus uti possumus ad divinam perfectionem declarandam, saltem quoad significationem seu quid nominis eorum”. DM 29, Proemium, 1. Por. Jaroszyński, dz. cyt., s. 207.

A zatem *ratio entis* obrane za punkt wyjścia rozważań metafizycznych, otwierało Suarezowi drogę do naturalnego, czyli filozoficznego poznania Boga. Z przedstawionych deklaracji wynika, że nie będzie to droga *a posteriori*, droga „oddolna”, prowadząca od stworzeń do Boga. Tematyka Boga nie stanowi ukoronowania procesu metafizycznych dociekań, lecz jest na jego początku. Z pewnością można powiedzieć, że Suarez nie podziela bliskiego myśli tomistycznej stanowiska, iż Bóg jest przyczyną przedmiotu metafizyki. Bóg jest omawiany apriorycznie, „odgórnie”, dedukcyjnie, w ramach analizy esencji, czyli zawartości treściowej jawiącej się w polu naszej świadomości.

Taki sposób podejścia dostarczał uzasadnionych argumentów, aby zakwalifikować Suareza do przedstawicieli filozofii esencjalnej. Uprawianiu tej filozofii towarzyszyło niezmacone przekonanie o istnieniu Boga, nie prezentowano więc w sensie ścisłym dowodów na jego istnienie. Problem Boga sprowadzano do wyjaśniania natury i przymiotów Boga, a jego istnienie – co najwyżej – wyprowadzano z analizy istoty. Najczęściej przywoływanym reprezentantem tej drogi był Anzelm ze słynnym swoim *ratio*, zawartym w *Proslogionie*. Istnienie Boga Anzelm wywodził z pojęcia bytu-istoty. Ten proces rozumowania trudno nawet uznać za dowód na istnienie, ponieważ nie ma on nic wspólnego z aspektem egzystencjalnym. W doktrynie Anzelm istnienie jest funkcją istoty, z samego charakteru istoty Boga wypływa konieczność jego istnienia. Cały tok rozumowania ogranicza się do płaszczyzny esencjalnej³².

Zauważa się, że Suarezowi towarzyszy podobny punkt widzenia, czyli esencjalny sposób podejścia, który z kolei jest zbliżony do neoplatonizmu i nominalizmu, gdzie istnienie Boga przyjmuje się jako coś oczywistego i niepodlegające dyskusji. Suarez, traktując Boga jako przedmiot metafizyki, nie musiał

³² Szerzej na temat tzw. teologów istoty pisze E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998², s. 63-65; 67-75.

dowodzić jego istnienia, bo przecież nie uzasadnia się istnienia czegoś, co się przyjmuje za przedmiot badań. Z góry zakłada się przede wszystkim jego istnienie oraz jakąś wcześniejszą o nim wiedzę, w tej sytuacji wiedzę o Bogu. Nasuwa się jednak nieodparcie pytanie, skąd taką wiedzę czerpiemy. Czy została ona zdobyta na terenie religii, a może na gruncie jakiejś niezależnej od metafizyki dyscypliny filozoficznej? Jeżeli tą podstawą była *fides*, to *ratio* rezygnowała z tej części swoich możliwości, aby intelektualnie uzasadnić egzystencję Boga. *Ratio* ograniczyła pole swoich badań do analizy jedynie natury Boga. Jeżeli we wzajemnej relacji *fides et ratio* w poglądach Suareza *fides* nie odniosło uszczerbku, to nie można tego powiedzieć o *ratio*, bo zawężono jej zakres zainteresowań. Jako podsumowanie tej części naszych rozważań można stwierdzić, że Suarez z jednej strony ze swoim akcentowaniem sfery poznawczej mógł znacząco wpłynąć na podmiotowy charakter filozofii Kartezjusza, z drugiej zaś strony z esencjalnym sposobem podejścia stawał się kontynuatorem rozwiązań neoplatońskich i nominalistycznych.

4. Neoplatońska i nominalistyczna wizja Boga

Od końca średniowiecza w kwestii filozofii Boga obserwuje się ścieranie i przenikanie różnych tendencji myślowych. Fakt, że było ich wiele, nie ulega wątpliwości i nie podlega dyskusji. Przedmiotem sporu jest kwestia ich ilości i odrębności, wzajemnego wpływu, zakresu i siły oddziaływania. Dyskusje dotyczyły zarówno istnienia Boga, jak i jego natury. Jedni uważali, że samo istnienie Boga nie należy do oczywistości i wymaga dowodzenia. Inni sądzili wprost przeciwnie, istnienie Boga jest oczywiste, a dyskusję o Bogu sprowadzali do wyjaśnienia jego natury. W dowodzeniu istnienia Boga najbardziej znane były aprioryczna *ratio* Anzelma i aposterioryczne *quique viae* św. Tomasza z Akwinu. Zdaniem Tomasza, teza o istnieniu Boga należy do naczelných zadań

metafizyki, które można ustalić przy pomocy przyrodzonych człowiekowi zdolności poznawczych. Istnienie Boga trzeba uczynić przedmiotem dowodzenia. W związku z postępującą w XV wieku degradacją metafizyki traciły na znaczeniu aposterioryczne drogi Tomasza na rzecz apriorycznego sposobu poznania. Twierdzenie „Bóg istnieje” jawiło się jak aksjomat, stojący na początku wszelkich dalszych dociekań. Teza o istnieniu Boga była więc traktowana jako pierwsza i oczywista. Przy takim założeniu niedorzecznością było twierdzić, że Bóg nie istnieje. Na taką postawę chrześcijan silnie wpływała ich religia (*fides*), zwłaszcza słowa Psalmu 14, 1 i 53, 1: „Mówi głupi w swoim sercu: «nie ma Boga»”. Zgodnie z brzmieniem tych słów towarzyszyło przekonanie, że tylko człowiek głupi może twierdzić coś tak niedorzecznego, że nie ma Boga³³.

W ten kontekst czasowy i doktrynalny wpisuje się coraz popularniejszy i zyskujący na sile neoplatonizm oraz nadal żywo oddziałujący nominalizm. Neoplatońskiej pewności istnienia Boga towarzyszyło jednak przeświadczenie, że nasze poznanie istoty Boga jest niewystarczające. Powstaje pewien dyskomfort. Z jednej strony nieodparcie i koniecznościowo jawił się fakt realnego istnienia Boga, z drugiej zaś dotkliwie odczuwane znikome możliwości poznawcze jego natury. W odniesieniu do Boga i jego natury nie dysponujemy żadną wiedzą pozytywną. Bóg wykracza poza nasze ujęcia poznawcze, jest on ponad wszelkimi kategoriami. O Bogu można orzekać jedynie negatywnie, czym nie jest, w znaczeniu: Bóg nie jest tym lub tamtym, czyli nie jest kamieniem, rośliną itp. Neoplatoński pogląd o niemożliwości poznania istoty Boga miał też swoją tradycję wśród chrześcijan. Takie przekonanie propagowali między innymi: Grzegorz z Nysy, Jan Chryzostom, Jan z Damaszku,

³³ Por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 4: *Bóg*, Warszawa 1979, s. 262, 266-268; P. Zakrzewski, *Naturalne poznanie Boga według św. Tomasza z Akwinu*, „Teofil” 2 (16) 2001, s. 92-95, 108; Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 74-75.

a nade wszystko Pseudo-Dionizy Areopagita oraz pozostający pod jego wpływem Jan Szkot Eriugena i Mikołaj z Kuzy³⁴.

Według neoplatonizmu o Bogu nie jesteśmy w stanie pozytywnie wypowiedzieć czegokolwiek, poza stwierdzeniem, że istnieje i że jest bytem ze wszech miar doskonałym. Takie stwierdzenie od strony pozytywnej nie mówiło nic, czym Bóg jest, jedynie wskazywało, że jest on w hierarchicznej drabinie doskonałości bytem najdoskonalszym. Bóg został określony na zasadzie porównania i kontrastowania z innymi postaciami bytu, czyli aksjologicznie, a nie metafizycznie. Neoplatońskie podkreślanie, że Bóg jest bytem transcendentnym ontycznie i epistemicznie, ugruntowało przekonanie, że Bóg jest bytem zasadniczo niedosiężnym dla ludzkiego poznania. O Bogu i jego naturze możemy orzekać jedynie, czym nie jest. Z dwóch zasadniczych nurtów teologii naturalnej, poznanie negatywne (apofatyczne) zdecydowanie górowało nad poznaniem pozytywnym (katafatycznym)³⁵. Natomiast z dwóch dziedzin, jakimi są wiara i rozum, rozum w kwestii Boga ma niewiele do powiedzenia, pozostaje zdać się tylko na wiarę.

Neoplatońskie pojmowanie Boga zbiegało się z tendencją myślową nominalizmu i sprawiało, że wielu autorów nawet o odmiennych orientacjach doktrynalnych zgodnie podkreślało brak adekwatności naszego poznania w stosunku do tej rzeczywistości, jaką jest Bóg. Twierdzili oni, że wiedza o Bogu nigdy i w żadnym wypadku nie będzie zadawalająca, szczególnie w zestawieniu z wiedzą o rzeczach materialnych. To jakże ubogie i niedoskonałe poznanie Boga jest świadectwem naszej

³⁴ Por. M. Olszewski, *Komentarz do Kwestij XII*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, Kraków 1999, s. 592; S. Swieżawski, *Św. Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995², s. 93-96.

³⁵ Por. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, dz. cyt., s. 267-268; M. Gogacz, *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, Warszawa 2011, s. 40-41; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987², s. 78-79; A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin 1994, s. 109-114; Gryzenia, *Analogia w scholastyce nowożytnej*, dz. cyt., s. 203-207.

ograniczoności, wyrazem skromnych możliwości poznawczych. Dlatego w dotychczasowych metafizycznych dowodach na istnienie Boga oraz w przypisywanych Bogu atrybutach, upatrywali co najwyżej walor prawdopodobny³⁶. Krytykowali również tych teologów i filozofów, którzy opowiadali się za adekwatnością racjonalnego poznania Boga³⁷.

Neoplatonicy i nominaliści z jednej strony byli przeświadczeni o istnieniu Boga, z drugiej strony zgodnie podkreślali, że Bóg jest bytem niedosiężnym dla ludzkiego intelektu. To właśnie Wilhelm Ockham (ok. 1288-1347), twórca *via moderna*, głosił, że rozum ludzki, wychodząc od poznania rzeczy materialnych, nie może dowieść istnienia Boga, ani odkryć żadnych jego przymiotów. Rozumowo nie da się tego dowieść, a jeżeli tak się twierdzi, to tylko na podstawie wiary. Tym samym przeciwstawiał poznanie metafizyczne poznaniu teologicznemu, pomniejszając znaczenie poznania metafizycznego³⁸. Zanegował wartość ogólnego, intelektualnego poznania oraz znacznie wcześniej niż Dawid Hume dokonał krytyki zasady przyczynowości. Poznanie dokonuje się niezależnie od przedmiotu i nie z powodu przedmiotu. Przyczyną poznania nie jest zatem faktyczna obecność przedmiotu poznania, lecz sama władza poznawcza, czyli podmiot poznający. Jednostkowość przedmiotu nie może być racją cech ogólnych i koniecznościowych, właściwych poznaniu intelektualnemu. Postrzegane rzeczy są zawsze bytami jednostkowymi i nie mogą zachodzić między nimi relacje przyczynowości. Relacja, zwana przyczynowością, musiałaby być rzeczą i być postrzegana jako rzecz, a takiej rzeczy nie ma. Relacje przyczynowo-skutkowe

³⁶ Por. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, dz. cyt., s. 262-264; tenże, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 807-812.

³⁷ Por. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, dz. cyt., s. 268-269.

³⁸ Por. J. Czerkawski, *Charles de Bovellesa koncepcja filozofii*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, 31:1985, s. 86; R. Majeran, *Nominalizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Lublin 2006, s. 696; Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 807-812.

Ockham uznał za fikcje jako wytwór umysłu, tym samym podważył realnie zachodzące związki międzybytowe i odrzucił metafizyczny sens przyczynowości występujący między Bogiem i stworzeniem. Intelktualne filozoficzne *ratio* sprowadził do nominalnego aktu orzekania, a teologii spekulatywnej wyznaczył jedynie drogę *fides*. Taki sposób podejścia nieuchronnie zmierzał do stopniowego zaniku metafizyki w wiekach późniejszych³⁹.

Przekonanie o skromnych i niewystarczalnych zdolnościach poznawczych rozumu ludzkiego oraz ograniczanie jego udziału w procesie pogłębiania wiary było podtrzymywane i propagowane przez Marcina Lutra i jego zwolenników, że istota Boga jest niepoznawalna, a wszelka wiedza o nim jest prawdą wiary. Stanowisko Lutra intensyfikowało radykalne rozgraniczenie między teologią objawioną i teologią naturalną (metafizyką), czyli między *fides* i *ratio*, przesuwając problematykę Boga z obszaru metafizyki (*ratio*) na obszar teologii (*fides*). W poznaniu Boga musiała wystarczyć tylko wiara. Z tego też tytułu coraz częściej podważano sens uprawiania metafizyki i powtarzano, że o Bogu zasadnie można mówić z pozycji wiary, a nie filozofii, co z kolei wzmacniało niebezpieczny pogląd o istnieniu dwóch prawd. Problematykę Boga, którą można poruszać jedynie z pozycji wiary, wyrzucono poza obszar racjonalnych twierdzeń⁴⁰.

W tym miejscu warto nadmienić, że poznanie racjonalne w postaci metafizyki (*ratio*) doznawało uszczerbku nie tylko z powodu akcentowania wartości poznania teologicznego (*fides*), czyli nie tylko ze strony neoplatonizmu, nominalizmu i protestantyzmu, ale także z racji znaczącego rozwoju nauk szczegółowych. Miejsce metafizyki zajmowały nauki szczegółowe, zwłaszcza matematyka i astronomia. Wraz z ich

³⁹ Por. M.A. Krapiec, *Nominalizm i jego skutki w filozofii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Lublin 2006, s. 696-697; Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 798.

⁴⁰ Por. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, dz. cyt., s. 260-271.

rozwojem wzrastało przekonanie, że coraz dokładniejsze poznanie konkretnych rzeczy oraz praw rządzących całą rzeczywistością, które są prawami logiki, prowadzi do pewności istnienia Boga. Wzrost wiedzy o rzeczywistości stworzonej jest równoznaczne z docieraniem do Boga i jego istoty. Wnikanie w strukturę rzeczy i badanie porządku oraz prawidłowości w ich funkcjonowaniu jest odkrywaniem ich Stwórcy. Tomaszowe *quinque viae* podlegały metamorfozie i często były wypierane przez rozumowania zbliżone do dowodzeń geometrycznych. Popularne wówczas myślenie przyrodnicze utwierdzało tendencję zmierzającą do pojmowania przyczynowości w sposób jedynie fizyczny jako następstwo faktów w czasie, zdecydowanie osłabiając znaczenie metafizycznej zasady przyczynowości. Ontyczny związek przyczynowy pięciu dróg został poważnie zachwiany. Nic więc dziwnego, że coraz powszechniejsze stawało się przekonanie, iż argumenty Tomaszowe mają co najwyżej wartość prawdopodobieństwa. Nauki szczegółowe stanowiły istotną alternatywę w stosunku do wątpliwej aposteriorycznej teologii naturalnej, co więcej tę alternatywę wzmacniały⁴¹. W poznaniu Boga *ratio* przynależące do metafizyki przeniesiono na nauki szczegółowe. Z szeroko rozumianego *ratio* wyłączono *ratio* metafizyczne i ograniczono do nauk szczegółowych, nadmiernie ufając ich sile poznawczej. Tymczasem okazuje się, że nauki szczegółowe, ze względu na swój charakter badań i specyfikę stawianych pytań, odnośnie do poznania Boga nie mogą nic, albo bardzo niewiele zaoferować. Jak neoplatonizm, nominalizm i protestantyzm w filozofii Boga rezygnował z *ratio* metafizycznego na rzecz *fides* religijnego, tak nauki szczegółowe końca renesansu na rzecz *ratio* naukowego również rezygnowały z naturalnej sprawności ludzkiej *ratio* w zakresie metafizyki.

⁴¹ Por. tamże, s. 260-261; 263; 265-267; tenże, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 809-810; Gryżenia, *Analogia w scholastyce nowożytnej*, dz. cyt., s. 206-207.

A bez metafizyki wypowiadano o Bogu tylko to, co podaje religia, albo to, co człowiek zdoła bez dozy racjonalności „nawymyślać”.

Podsumowanie

W przedstawionej pracy – zgodnie z jej tytułem i wyznaczonym planem – usiłowano dotrzeć do źródeł zniekształceń i wypaczeń obrazu Boga i religii. Kierunek postępowania prowadził od wydarzeń czasowo nam bliższych do wydarzeń coraz odleglejszych, aż do czasów renesansu i tego, co bezpośrednio go poprzedzało. Dokonano prezentacji bytu Bożego, rozpoczynając od filozofii oświecenia, poprzez filozoficzny dorobek Kartezjusza, Suareza, po nurty, które wraz z końcem średniowiecza zyskiwały na znaczeniu, czyli neoplatonizm, nominalizm, a nieco później myśl protestancką oraz zaznaczający się rozwój nauk szczegółowych.

Przy charakterystyce Boga w poszczególnych etapach dziejowych, brano pod uwagę przede wszystkim to, co podpowiada nam wiara o charakterze religijnym oraz owoc twórczej aktywności rozumu ludzkiego, zwanej filozofią. Innymi słowy, chodziło o *fides* i *ratio*, jako nieodzowne elementy w wypracowaniu stosownej wizji Boga i kształtowaniu się prężności ducha ludzkiego.

Po przeprowadzeniu niniejszej refleksji można dostrzec treści zbieżne, wspólne przedłożonym nurtom myślowym, występującym we wszystkich omawianych okresach dziejowych. Naturalnie, przy formułowaniu nasuwających się wniosków, nie sposób uniknąć pewnej dozy uproszczenia. Oto najważniejsze z nich:

1. Z wzajemnego oddziaływania *fides et ratio* akcent był kładziony raz na *fides*, raz na *ratio*, ale to *ratio* zazwyczaj było prezentowane w zawężonym znaczeniu, czyli z pomijaniem metafizyki, zaliczając je do sfery irracjonalnej. Akcentowanie

jednego źródła poznania skutkowało wybrakowanym obrazem Boga.

2. Najczęściej ujawnia się brak pełnej syntezy *fides et ratio*, albo nie dostrzega się takiej potrzeby, albo nawet możliwości.

3. Zauważa się odchodzenie od filozofii o nastawieniu metafizycznym, realistycznym, a nawet niechęć, wręcz wrogość. Filozofii zaprezentowanych orientacji towarzyszy ucieczka od metafizyki. Problem Boga ujmowano z płaszczyzny poznawczej, a nie metafizycznej.

4. Miejsce *ratio* metafizycznego zajmuje filozofia podmiotowa, albo religia, albo nauki szczegółowe, jakby jedno drugiemu przeszkadzało. Takie podejście cechuje jakaś dowolność, jednostronność, aspektowość, zawężone pole widzenia.

5. Przy tej jednostronności obraz Boga jest niepełny lub zniekształcony, nade wszystko w porównaniu z wizją chrześcijańską, zwłaszcza katolicką, w której synteza *fides et ratio* wydaje się być najpełniejsza, a której wzorzec pozostawiła nam epoka średniowieczna, ze swoim hasłem *fides quaerens intellectum*.

6. Odejście od tego programu, zwłaszcza od filozofii *esse*, uświadamia, że nakreślony przez Jana Pawła II karykaturalny obraz Boga, wypracowany w filozofii oświeceniowej, ma długą tradycję, a jego źródeł należy upatrywać w nurtach myślowych, które zaczęły dominować wraz z zakończeniem średniowiecznej scholastyki.

7. Prezentowany obraz Boga ma decydujący wpływ na kształtowanie się religii, czyli relacji człowieka do Boga. Poziom religii będzie na miarę przedkładanej wizji Boga. Jeżeli obraz Boga jest wybrakowany, to religia będzie wypaczona. W tym kontekście można zapytać, czy różne przejawy doświadczanej chrystianofobii nie mają swej przyczyny w niewłaściwej wizji Boga.

8. Jeżeli *fides et ratio* służą docieraniu do prawdy nie tylko o Bogu, ale do prawdy w ogóle, to należy podkreślić, że prawda służy człowiekowi, jego doskonaleniu się. Tylko w prawdzie człowiek może się spełniać.

9. Jeżeli we współczesnych społeczeństwach obserwuje się deficyt wiedzy metafizycznej, a sprawność intelektualna w sensie metafizycznym jest coraz rzadsza, to dla dobra osoby ludzkiej i trafnego odczytywania natury badanej rzeczywistości należy postulować, aby w nauczaniu szkolnym, tym bardziej uniwersyteckim, wprowadzić lub przywrócić takie przedmioty, jak metafizyka, filozofia Boga, antropologia filozoficzna itp.

10. Nakreślony przez papieża Jana Pawła II program jednoczenia *fides et ratio* wciąż pozostaje poważnym zadaniem do realizacji, do zgłębiania i przybliżania w kolejnych opracowaniach, i wydaje się, że nie ulegnie dezaktualizacji.

At the source of distortions and deformations of the image of God and religion

Summary

The article – in accordance with its title and the prescribed plan – attempts to reach the sources of distortions and deformations of the image of God and religion. The course of action led from events that were closer to us in time to events that were more and more distant, starting from the philosophy of the Enlightenment, through the philosophical achievements of Descartes and Francis Suarez, to trends that gained recognition and support at the end of the Middle Ages, especially neoplatonism and nominalism. It is in them that we should look for the beginnings of presenting God in an incomplete and deficient manner. In the article, when characterizing God, the data of the Christian religion and the achievements of European philosophy were taken into account, as

suggested by Pope John Paul II in the encyclical *Fides et ratio*. In this mutual interaction of *fides et ratio*, a lack of full synthesis is noted. Sometimes faith was emphasized, other times philosophy, but with the omission of metaphysics in the sense given by St. Thomas Aquinas, that is realistic philosophy, *esse* philosophy. The subjective philosophy definitely prevailed, not only in the Post-Cartesian period, but also much earlier. As a result, the presented image of God was characterized by a high degree of reductionism and aspectivity, which in turn had a negative impact on the shaping and perception of religion. The papal program of uniting *fides et ratio* remains a challenge and it seems that it will not become obsolete.

Keywords: faith and reason, vision of God, Neoplatonism, nominalism, subjective philosophy, Suarezianism, Cartesianism, philosophy of enlightenment

Bibliografia:

Alberoni Rosa, *Wygnać Chrystusa*, tłum. A. Żdzarska, Rosikon Press, Izabelin-Warszawa 2007.

Benedykt XVI, *Dawajcie świadectwo o Bogu w świecie współczesnym. Rozmowa z młodzieżą Rzymu i Lacjum na placu św. Piotra* (Watykan, 6 kwietnia 2006), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 27: 2006, nr 6-7, s. 49.

Czerkawski Jan, *Charles de Bovellesa koncepcja filozofii*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, 31:1985, s.79-108.

Czerkawski Jan, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, RW KUL, Lublin 1992.

Descartes René, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł.

M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbaska, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001.

Fonsecae Petri, *Commentatorium in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, t. 1, Coloniae, t. 1-3, 1615, t. 4, 1629, reprint całości Hildesheim 1964.

Gilson Etienne, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998².

Gilson Etienne, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987².

Gogacz Mieczysław, *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2011.

Gryżenia Kazimierz, *Analogia w scholastyce nowożytnej. Studium z metafizyki Franciszka Suareza*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2019.

Gryżenia Kazimierz, *Arystotelizm i renesans. Filozofia bytu Piotra Fonseki*, RW KUL, Lublin 1995.

Gryżenia Kazimierz, *Bóg na ławie oskarżonych*, „Niedziela”, 15 IV 2018, nr 15, s. 24-25.

Gryżenia Kazimierz, *Religiofobia w procesie destrukcji człowieka*, „Rocznik Komisji Nauk Pedagogicznych”, 68:2015, s.75-97.

Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998.

Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.

Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, RW KUL, Lublin 1994.

Jaroszyński Piotr, *Metafizyka czy ontologia?*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011.

Kiereś Henryk, *Kartezjanizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 515-523.

Kijewska Agnieszka, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatonńskiej*, RW KUL, Lublin 1994.

Kołąkowski Leszek, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

Kopania Jerzy, *Kartezjusz (Descartes René)*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 523-527.

Krąpiec Mieczysław A., *Nominalizm i jego skutki w filozofii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 696-697.

Majeran Roman, *Nominalizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 693-696.

Olszewski Mikołaj, *Komentarz do Kwestii XII*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu, Summa teologii*, kwestie 1-26, tłum. i komentarze G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

Possenti Vittorio, *Negacja natury ludzkiej i humanizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej*, przeł. A. Gudaniec, w: *Spór o naturę ludzką*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, A. Gudaniec, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2014, s. 113-133.

Suarez Francisco, *Disputaciones metafísicas*, przeł. i red. S. R. Romeo, S. C. Sanchez, A. P. Zanon, t. 1-7, Biblioteca Hispanica de Filosofia, Madrid 1960-1966.

Swieżawski Stefan, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 2000.

Swieżawski Stefan, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 4: *Bóg*, „Collectanea Theologica”, Warszawa 1979.

Swieżawski Stefan, *Św. Tomasz na nowo odczytany*, W drodze, Poznań 1995².

Trapè Agostino, *Święty Augustyn. Człowiek-duszpasterz-mistyk*, przeł. J. Sulowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s.154-155.

Zakrzewski Paweł, *Naturalne poznanie Boga według św. Tomasza z Akwinu*, „Teofil”, 16:2001, nr 2, s. 91-112.

Zdybicka Zofia J., *Ateizm - zagrożeniem dla osoby ludzkiej*, „Studia Philosophiae Christianae”, 47:2011, nr 1, s. 15-36.

Zdybicka Zofia J., *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku*, „Człowiek w Kulturze”, 4-5:1995, s. 73-89.

Zdybicka Zofia J., *Religia drogą spełniania się człowieka*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 93-110.

Zdybicka Zofia J., *Rola religii w kulturze współczesnej*, „Człowiek w Kulturze”, 15:2003, s. 46-66.

Zdybicka Zofia J., *Rozumienie człowieka a wyjaśnianie faktu religii*, w: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 345-362.

Joanna Kiereś-Lach

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Czy religia potrzebuje realizmu? Dyskusja z Mortimerem Adlerem¹

Tematem niniejszego artykułu jest problem religii, a dokładnie mówiąc związek religii z realizmem filozoficznym postulowany na gruncie koncepcji Mortimera Adlera. Nie zabraknie w nim odwołania do koncepcji religii wypracowanej na gruncie Lubelskiej Szkoły Filozoficznej. Postawię następujące pytania: 1) W jakim kontekście problem religii pojawia się w rozważaniach Adlera? 2) Co stanowi istotę religii? 3) Czy i jak religia jest związana z człowiekiem? 4) Jaką rolę pełni ona w ludzkim życiu?

Mortimer Adler (ur. 28 grudnia 1902, zm. 28 czerwca 2001) był przede wszystkim znany ze swojego programu wychowawczego opartego na tzw. wielkich dziełach wielkich myślicieli. Postulował w nim, aby istotnym wątkiem edukacyjnym była indywidualna troska młodych ludzi o ich rozwój osobisty. Uważał, że uczniowie powinni posiadać przynajmniej elementarną wiedzę dotyczącą uniwersalnych prawd o człowieku i sensie jego bytowania w świecie oraz relacji

¹ Artykuł został napisany na podstawie tekstu, pt. *How Philosophical Realism Influenced Mortimer J. Adler's Teachings about the Great Ideas of Religion and Freedom*, który ukazał się w październiku 2021 r. jako rozdział monografii *The Great Ideas of Religion and Freedom: A Semiotic Reinterpretation of The Great Ideas Movement for the 21st Century*; red. Peter A. Redpath, wyd. BRILL.

społecznych i związanych z nimi moralnych powinności. Jego pedagogiczny bestseller *How to Read a Book: The Art of Getting a Liberal Education* (1940) wywołał duże poruszenie w środowisku amerykańskim. Wypada dodać, że dorobek myślowy Adlera jest mało znany poza granicami Ameryki, jego pisma – poza dziełkiem traktującym o błędach filozoficznych² – nie doczekały się tłumaczenia na język polski.

Koncepcja realizmu, którą przyjął Adler, kształtuje jego myśl epistemologiczną, antropologiczną, etyczną, społeczną oraz religijną. W artykule ograniczę się do jego koncepcji religii³. Istotne w tym kontekście jest to, że do wiary religijnej, a ściślej mówiąc do akceptacji religii chrześcijańskiej, doprowadziła Adlera filozofia i, co ważne, filozofia realistyczna. Jak podkreśla w swoich dziełach sam Adler oraz na co wskazują jego komentatorzy, to właśnie studia nad dziełami Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Jacquesa Maritaina czy Etienne Gilsona sprawiły, że Adler proklamował, iż to właśnie chrześcijaństwo jest tą religią, która swoim realizmem dopełnia w sposób istotny realizm filozoficzny, czego owocem jest integralne wyjaśnienie zagadki świata, człowieka i moralności. Religia chrześcijańska głosi przecież, że świat nie jest ułudą poznawczą, lecz że został stworzony i że istnieje rzeczywiście oraz że jest poznawany przez wszystkich ludzi. Tezy tej nie sposób zanegować, ponieważ – jak Adler argumentuje – wszystkim istotom rozumnym wspólny jest zdrowy rozsądek. Ów rozsądek w sposób spontaniczny ujmuje uniwersalne zasady i prawa bytowe i jednocześnie nakłada na człowieka powinność traktowania innych ludzi w sposób, na jaki oni zasługują bez względu na ich cechy indywidualne. Można więc uznać, że Adler przyjmuje w punkcie wyjścia swoich

² M. J. Adler, *Dziesięć błędów filozoficznych*, tłum. J. Marzęcki, Wyd. Medium, Warszawa 1995.

³ Koncepcję religii Adlera zrekonstruuję głównie w oparciu o książkę, którą wydał w 1990 r., a mianowicie *Truth in Religion. The Plurality of Religions and the Unity of Truth*.

rozważań tezę, że wszyscy ludzie mają taki sam rozum i żyją w tej samej rzeczywistości. Nie zaprzecza on, że jednocześnie mogą tę rzeczywistość rozmaicie interpretować na skutek różnych uwarunkowań ludzkiego poznania, jednakże podkreśla, że interpretacje te w żaden sposób nie wpływają na samą rzeczywistość⁴.

Nie da się nie zauważyć, że Adler podszedł do religii jako filozof. Stał on bowiem na stanowisku, że rozumna refleksja filozoficzna jest istotnym elementem demokratycznej kultury, a więc kultury szanującej religię jako tę sferę, która poprzez zinstytucjonalizowane formy reguluje ludzkie postępowanie i wyznacza przekonania, wokół których organizują się ludzkie społeczności⁵. Wspólnota religijna natomiast charakteryzuje się: 1) określoną formą kultu, będącego rezultatem konkretnego rozumienia sfery świętości i sfery świeckości; 2) podziałem na wiernych i kapłanów (przewodników duchowych); 3) religijnymi kodeksami zawierającymi szereg nakazów (przykazań), zakazów i praw regulujących doczesne życie człowieka oraz 4) koncepcją życia po śmierci. To wszystko ma przełożenie na określony sposób życia, sposób postępowania oraz relację pomiędzy członkami danej wspólnoty i osobami spoza niej. Religia to również zbiór dogmatów, a więc jasno i precyzyjnie określonych

⁴ *There is only a human mind and it is one and the same in all human beings*, za: D.W. Hudson, *Introduction*, w: M.J. Adler, *The difference of man and the difference it makes*, Fordham University Press, Nowy York 1967, s. 26.

⁵ *The organized and institutionalized forms of human conduct and belief that involve communities so constituted that an individual is either a member of it or an outsider, and the membership of the community consists of a fairly large population, with all or most of the following common traits: some form of worship, separating the sacred or holy form the secular and the profane; some form of a separation between a priesthood and the laity (except for the Quakers); some form of codes of religious laws, precepts, or prescriptions that outline, in varying degrees of detail, a way of life or a style of conduct to be followed by those who seek salvation, conceived as the attainment of a spiritual goal, never as one or another form of worldly success; and some form of creed (a set of explicitly stated beliefs that constitute its declared dogmatism) that communicants or members of the community are obliged to affirm as true*, M.J. Adler, (1992) (Macmillan, 1990), *Truth in Religion: The Plurality of Religions and the Unity of Truth* (reprint), Touchstone, s. 45.

prawd wiary, dzięki którym wierni mogą się komunikować, a także które są zobowiązani głosić jako słuszne i prawdziwe⁶.

Przywołajmy w tym miejscu definicję religii, jaką – na kanwie filozofii realistycznej – formułuje Z.J. Zdybicka: „Religia jest realną, osobową relacją (związkiem) człowieka do osobowego Absolutu (Boga), którego człowiek uznaje za ostateczne źródło swego istnienia oraz Najwyższe Dobro, które nadaje sens jego życiu. Związek ten wyraża się w całym życiu, któremu religia nadaje kierunek, a szczególnie w działaniach religijnych (kult, modlitwa, ofiara), które mają charakter działań osobowych. Religia umieszcza całe życie człowieka w perspektywie osobowej, a nie rzeczowej. Człowiek żyje i działa w perspektywie osobowego Boga, do którego przez całe życie zmierza”⁷.

Adler wskazuje jeszcze, że religii nie można traktować jako kolejnego, jednego z wielu aspektów czy działów kultury. Nie może więc ona być dziedziną równorzędną wobec nauki, sztuki, historii czy filozofii, ponieważ stanowi ona najwyższą i najdoskonalszą formę intelektualnej aktywności człowieka. Jak podkreśla Adler, religia odnosi człowieka do Boga, a tym samym pozwala mu zrozumieć samego siebie oraz określić swoją relację zarówno do innych ludzi, jak i do najwyższego Bytu. Religia powinna zatem być aspektem dominującym w kulturze, w przeciwnym razie nie ma dla niej tam w ogóle miejsca. Uzasadniając tę radykalną konstatację Adler opiera się na faktach historycznych. Przypomina, że traktowanie religii jako sfery równorzędnej z innymi dziedzinami kultury prowadzi w konsekwencji do sekularyzacji kultury, czego dobitnym przykładem jest wojujący ateizm czy nazistowski nihilizm⁸.

⁶ Tamże.

⁷ Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 299.

⁸ M.J. Adler, *A Second Look in the Rearview Mirror* (New York: Palgrave, 1992), s. 284.

Przyznanie religii dominującego miejsca w kulturze nie oznacza jednak, że chodzi o jakąkolwiek religię, czyli wybrany przez człowieka spośród dostępnych możliwości jakiś najbardziej odpowiadający mu system przekonań. Adler zaznacza, że religia nie jest kwestią gustu czy indywidualnych preferencji. Gust jest sprawą prywatną, która nie podlega dyskusji ani tym bardziej nie jest rozpatrywany w kategoriach prawdy bądź fałszu. Religia natomiast, jako ta sfera ludzkiego życia, która ma dostarczyć odpowiedzi na pytania fundamentalne i ostateczne, a więc dające rozumienie świata, dotyczy z konieczności prawdy, albo przynajmniej tego, co jest wysoce, czyli realnie prawdopodobne. Musi ona zatem posiadać spójne logicznie tezy, które są zgodne z rezultatami obserwacji otaczającej człowieka rzeczywistości, musi również wykazać się konkluzywnym wnioskowaniem w oparciu o prawdopodobne przesłanki. Adler nie twierdzi jednak, że istnieje jedna konkretna religia, która takiej prawdy dostarcza. Postuluje on, aby przedstawiciele różnych religii, które spełniają wymienione kryteria, podjęli próbę uzgodnienia wspólnego stanowiska. Jest głęboko przekonany, że dialog międzyreligijny w poszukiwaniu prawdy religijnej jest możliwy. Uzasadnia to tym, że religie monoteistyczne (przynajmniej w swej większości) podzielają przekonanie o istnieniu prawdziwych przykazań płynących z Objawienia oraz znajdujących uzasadnienie w naturze ludzkiej i w sferze życia moralnego. Według Adlera, prawo moralne jest wspólnym rysem wszystkich lub przynajmniej większości głównych religii świata, a skoro odnosi się ono do człowieka i jego relacji z innymi ludźmi, musi posiadać jakiś uniwersalny i obiektywny rdzeń⁹. Wówczas powołanie takiej światowej wspólnoty kulturowej umożliwiłoby powszechny pokój na świecie. Tymczasem pozostawienie religii w sferze gustu i uznanie równosilności wielu różnych, często sprzecznych ze

⁹ M.J. Adler, (1992) (Macmillan, 1990), *Truth in Religion: The Plurality of Religions and the Unity of Truth* (reprint), Touchstone, s. 1-4.

sobą religii sprawi, że nie będzie ona pełniła należnej roli w kulturze i zostanie zepchnięta na jej margines¹⁰. Nie sposób nie zauważyć, że Adler nawiązuje tutaj do utopijnej myśli Platona o konieczności zbudowania religii państwowej jako gwarantu ładu społecznego. Można jednak także widzieć w tej koncepcji pewien pragmatyczny postulat, zachętę do dialogu międzyreligijnego, którego podstawą i filozoficznym uzasadnieniem ma być wspólnota natury ludzkiej.

Jak wskazano powyżej, Adler w swoich rozważaniach nad religią, jak na realistę przystało, wyszedł od faktu istnienia religii w życiu społecznym, a także od faktu istnienia wielu różnych religii. Fakt ten skłonił go do refleksji nad problemem roszczeń religii jako religii do prawdziwości. Zauważył przy tym, że w każdej istniejącej doktrynie religijnej zawiera się przysłowiowe ziarno prawdy. O ile jednak możliwa jest sytuacja, w której żadna z religii nie zawiera w swej doktrynie prawdy, o tyle nie jest możliwe, aby każda z nich była prawdziwa¹¹. Wynika to ze sprzeczności głoszonych na gruncie poszczególnych religii przekonań, dotyczących przede wszystkim Boga, świata, ludzkiej natury oraz sposobu, w jaki ludzie powinni żyć i postępować¹². Jednakże Adler odnotował, że istnieją takie religie, które pomimo różnic, zgadzają się co do fundamentalnych kwestii związanych z tym, że istnieje jakiś Bóg, który stworzył świat oraz ludzi i dał im tę samą naturę. Natura ta jest natomiast podstawą do uznania tezy o uniwersalności zasad i norm moralnych. Zgoda ta dokonuje się na poziomie – jak pisze Adler – ortopraksji, czyli sfery związanej ze słusznym postępowaniem. Wydaje się, że najskuteczniejsze i najwłaściwsze są te religie, które kładą nacisk właśnie na ortopraksję, nie zaś na ortodoksję.

¹⁰ Tamże, s. 86-117.

¹¹ Tamże, s. 20.

¹² M.J. Adler, *A Second Look in the Rearview Mirror* (New York: Palgrave, 1992), s. 6.

Należy jednak pamiętać, że ortopraksja zawsze musi zakładać jakąś ortodoksję, a więc doktrynę wiary, która implikuje zasady postępowania. Nie oznacza to, że zasady te są narzucone *a priori*, że są arbitralne i absolutne. To właśnie ortopraksja stanowi sprawdzian dla ortodoksji, powinna ją weryfikować i być uzasadnieniem dla jej obowiązywalności. Zasady życia praktycznego wypływają więc z ogólnych prawd wiary, przyjętej i uzasadnionej racjonalnie doktryny, zaś doktryna musi respektować człowieka i jego naturę, bo tylko wtedy mu służy, a zatem pomaga mu osiągnąć cel ostateczny jego życia¹³. Warto w tym miejscu ponownie przywołać rozstrzygnięcia dokonane na gruncie realistycznej filozofii religii, w których wskazuje się na normatywność religii. Oznacza to, że osobowy charakter człowieka z jego naturalnym nastawieniem i skierowaniem ku Bogu wskazuje na jego wielką godność. To zaś sprawia, że nie jest dla człowieka obojętne, jaką religię wyznaje. Ważne jest bowiem to, czy religia ta uwzględnia zarówno prawdę o samym Bogu, jak o człowieku, a także czy pomaga ona człowiekowi spełnić jego rzeczywiste dobro¹⁴.

W swoich rozważaniach na temat religii i jej miejsca w kulturze, Adler wskazuje również na ważne rozróżnienie pomiędzy wiedzą naturalną a wiedzą nadprzyrodzoną. Wiedza naturalna, zarówno zmysłowa, jak i intelektualna, to wiedza, którą zdobywamy poprzez samodzielne ćwiczenie naszych zdolności poznawczych. Wiedza nadprzyrodzona to z kolei ta wiedza, którą otrzymujemy poprzez boskie objawienie. Obecność lub jej brak w religii wyznacza podział na religie objawione i czysto filozoficzną mądrość¹⁵. Wiedza ponadnaturalna – objawiona – nie

¹³ M.J. Adler, (1992) (Macmillan, 1990), *Truth in Religion: The Plurality of Religions and the Unity of Truth* (reprint), Touchstone, s. 20-21.

¹⁴ Zob. więcej na ten temat: Z.J. Zdybicka, *Religia w kulturze*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2010; M.A. Krapiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 77-91.

¹⁵ Adler, *Truth in Religion*, dz. cyt., s. 50-52.

potrzebuje dowodu, lecz łaski wiary, natomiast wiedza naturalna powinna być spójnym systemem przekonań opartym na naturalnym doświadczeniu i zdrowym rozsądku. Adler analizuje główne religie świata właśnie pod kątem proporcji pomiędzy wiedzą naturalną i wiedzą objawioną. Zauważa, że tylko w trzech religiach zachodnich – judaizmie, chrześcijaństwie i islamie – pojawiają się pytania o prawdę, że tylko te trzy religie mają swoje święte pisma, z których wywodzą doktrynę wykluczającą inne wyznania. Stary Testament jest uznany za słowo Boże zarówno przez Żydów, Chrześcijan, jak i Muzułmanów. Jednak Nowy Testament i Koran są odrzucone przez tych pierwszych, a także przez siebie wzajemnie. Według Adlera sytuacja ta stawia przed dylematem, która z tych religii jest bardziej prawdziwa od innych¹⁶.

Aby rozstrzygnąć ten dylemat Adler zwraca uwagę na rozmaite sposoby ujmowania religii przez takie dyscypliny jak apologetyka, teologia dogmatyczna, historia oraz socjologia religii i wreszcie filozofia religii, stanowiąca jedyne studium, w którym bada się różne religie *in abstracto*, neutralnie, a więc – przynajmniej na poziomie deklaratywnym – bez założeń; a jednocześnie bada się ich prawdziwość w sensie logicznym, a więc pod kątem poprawności i spójności założeń, jakie tkwią u ich podstaw oraz ich prawdziwość w sensie metafizycznym, a więc pod kątem jedności prawdy w obliczu wielości religii¹⁷.

Adler stwierdza, że filozofia religii powinna przynajmniej podjąć próbę znalezienia odpowiedzi na pięć ważnych pytań: 1) w jaki sposób należy określić religię, tak aby nazwa „religia” odnosiła się jednoznacznie do wszystkich

¹⁶ Adler wspomina również o innych – wschodnich – religiach. Zaznacza jednak, że w ich przypadku trudno jest wyznaczyć granicę pomiędzy tym, co pochodzi z nich z wiary, a tym, co pochodzi z przyjętej filozofii. Wiele z nich jest, jak twierdzi Adler, wyrazem czysto ludzkiej aktywności intelektualnej, chociaż odnajdujemy w nich znamiona kultu religijnego, jak również ceremoniału związanego z modlitwą, ofiarą i świętowaniem określonych dni w roku, tamże, s. 47-50.

¹⁷ Tamże, s. 42-43.

głównych religii współczesnego świata? 2) W jaki sposób należy sklasyfikować różne religie świata? Jakie są główne typy różnych religii? 3) Którędy powinna przebiegać granica pomiędzy mitologią i religią? 4) Którędy powinna przebiegać granica pomiędzy filozofią i religią? 5) Co można i czy w ogóle można twierdzić o prawdzie w religii w sytuacji, gdy konfrontujemy z sobą sprzeczne przekonania w tej mierze, a także w odniesieniu do tego, co jest uważane za prawdziwe w naukach empirycznych i w filozofii?¹⁸

Dla porównania przywołajmy rozumienie religii oraz filozofii religii, jakie prezentuje Z.J. Zdybicka. Uważa ona, że „w realistycznej filozofii religii nie chodzi o interpretację określonej religii; nie czyni ona też przedmiotem swoich dociekań doktryn religijnych wielkich religii – hinduizmu, buddyzmu, islamu, judaizmu czy chrześcijaństwa; nie jest również jej celem jak najbardziej szczegółowy opis aktów i stanów religijnych czy ich zewnętrznych objawów. W filozofii religii chodzi o stwierdzenie faktu religii, uchwycenie jej istotnych elementów i metafizyczne ustalenie charakteru bytu religijnego, który stanowi ontyczną podstawę całego zdarzenia religijnego”¹⁹. Z kolei Piotr Moskal stwierdza, że świat oznaczany terminem „religia” nie jest jednak rzeczywistością jednorodną, bo religie są bardzo zróżnicowane. Różnice pojawiają się zarówno w rozumieniu samego Boga, jak i ludzkiego losu oraz zbawczego celu jego życia i zbawczych środków, które do tego celu prowadzą. Chociaż pomiędzy religiami można dostrzec pewne

¹⁸ „A philosophy of religion, it seems to me, should try to find answers to five main questions: (1) How shall religion be defined so that when the word ‘religion’ is used univocally as defined (i.e., in exactly the same sense), it applies to all the well-known religions of the present world and to nothing else? (2) How should the various world religions be classified? What are the differing main types of religions? (3) How should the line be drawn between mythology and religion? (4) How should the line be drawn between philosophy and religion? (5) What can be said about truth in religion when conflicting religious beliefs are considered in relation to one another and also in relation to what is judged to be true in history, empirical science, and philosophy?”, tamże, s. 43-44.

¹⁹ Zdybicka, *Religia w kulturze*, dz. cyt., s. 145-146.

podobieństwa, to nie można powiedzieć, że mają one strukturę izomorficzną. Nie jest więc tak, że religie mają jakąś wspólną strukturę, w której za określone „zmienne” można podstawić np. różne imiona bogów, różne kalendarze świąt, style sztuki sakralnej, rytury ofiary czy kultu. W związku z powyższym Moskal zauważa, że istnieje problem z określeniem przedmiotu filozofii religii. Z tym problemem wiąże się natomiast problem definicji religii oraz określenia znaczenia samego słowa „religia”. Moskal przywołuje Tomasza z Akwinu, który słowem *religio* określa relację człowieka do Boga (*religio proprie importat ordinem ad Deum*), będącego zarazem przyczyną, jak i celem ostatecznym. Relacja ta polega na oddawaniu Bogu czci poprzez rozmaite akty zewnętrzne i wewnętrzne. Religia jest więc wyrazem wiary, nadziei i miłości. Św. Tomasz widzi w religii pewien rodzaj pobożności oraz kult Boga (*Summa Theologiae* II-II, q. 80-100). W filozofii religii chodzi o „filozoficzny opis religii. Chodzi o prawdę religii, o ważniejsze z filozoficznego punktu widzenia aspekty religii. Chodzi o określenie istoty religii (tego, bez czego religia nie jest religią), o określenie, jaką kategorią bytu jest religia, a także o ukazanie miejsca religii w kontekście osobowego życia człowieka oraz w kontekście życia społeczno-kulturowego. Drugi cel to filozoficzne wyjaśnienie religii rozumiane jako wartościowanie czy usprawiedliwienie religii. Nie chodzi o odpowiedź na pytanie, dzięki czemu religia jest (istnieje), ale o odpowiedź na pytanie, czy religia przypadkiem nie jest jakąś pomyłką, nawet gdyby to miała być użyteczna pomyłką. Chodzi o odpowiedź na pytanie, czy religia (a cały czas mam na myśli przede wszystkim katolickie chrześcijaństwo) jest czymś prawdziwym. W filozofii religii nie chodzi o prawdę religii, bo każda religia, jak i każdy byt, jest prawdziwa (prawda jako transcendentálna właściwość bytu) i można poznawczo tę prawdę

wydobyc. [...] Chodzi o adekwatność religii w stosunku do obiektywnej rzeczywistości”²⁰.

Adler zaznacza, że w przeciwieństwie do apologety czy teologa dogmatycznego, filozof religii nie powinien w punkcie wyjścia sympatyzować z żadną z religii. To bowiem, co jest właściwe dla apologety i teologa, nie jest właściwe dla filozofa religii, który podobnie jak historyk czy socjolog religii powinien prowadzić badania niezależnie od tego, czy ich rezultaty są korzystne czy też niekorzystne dla którejś z religii. Filozof powinien skoncentrować się na problemie prawdy w religii czy, ogólniej mówiąc, na problemie jedności prawdy²¹.

Co znamienne i dostrzegalne w rozważaniach Adlera, zdecydowanymi autorytetami są dla niego Arystoteles i Tomasz z Akwinu. Jak twierdzi, to właśnie w ich myśleniu można dostrzec niezbędne rozróżnienia i właściwe rozumienie otaczającej rzeczywistości. Niestety, jak zauważa, współcześnie etykieta „arystotelik” czy „tomista” ma negatywne zabarwienie, suponujące, że osoba, którą się tym mianem określa, ma skostniały umysł, niewolniczo przywiązany do myśli jednego tylko filozofa. To zaś powoduje, że jest się zamkniętym z założenia na argumenty innych. Adler polemizuje z takim uogólnieniem. Zauważa, że bycie oddanym uczniem jakiegoś myśliciela nie oznacza wcale, że podchodzi się do jego myśli bezkrytycznie, że jest się doktrynerem. Dodaje, że sam potrafi dostrzec pewne braki w systemie Arystotelesa czy Tomasza i że wcale nie jest to zasługą nowożytnych czy współczesnych

²⁰ P. Moskal, *Koncepcja filozofii religii*, w: „Roczniki Filozoficzne”, Tom LVI, numer 1/2008, s. 221-236.

²¹ To przekonanie stanowi potwierdzenie hipotezy, jaka pojawiła się na początku niniejszego artykułu, zgodnie z którą Adler doszedł do chrześcijaństwa jako określonej doktryny wiary na drodze filozofii. (...) *a philosopher of religion, unlike a religious apologist or a dogmatic theologian, should write from the point of view of no particular religious faith. What is proper for a religious apologist and a dogmatic theologian is not proper for a philosopher of religion*, tamże, s. 44; zob. także: Ralph McInerney, *Memento Mortimer*, First Things, November 2001, <http://www.firstthings.com/article/2001/11/memento-mortimer>.

krytyków ich myśli, ale zrozumienia fundamentalnych zasad rządzących myślą tych wybitnych filozofów. To właśnie na tym polega realizm w filozofii, który nakazuje nieustanną weryfikację teorii z rzeczywistością, do której się ona odnosi, a nie dopasowywanie rzeczywistości do teorii w imię heglowskiej zasady, zgodnie z którą: „Jeśli teoria nie zgadza się z faktami, tym gorzej dla faktów”.

Sam Adler, który co prawda rozpoczął swoją edukację filozoficzną od lektury dialogów Platona, a następnie dzieł Arystotelesa, pozostał jednak pod największym wpływem pism św. Tomasza z Akwinu, który podjął trud uzasadnienia racjonalności chrześcijaństwa. Adler zachwycił się precyzją Tomaszowych uzasadnień, rzetelnością jego wywodów oraz jego erudycją i dogłębnym rozumieniem relacji, jaka zachodzi pomiędzy filozofią a antropologicznymi postulatami zawartymi w chrześcijańskim światopoglądzie. Na tej podstawie Adler stwierdza, że Akwinata w istocie poszukiwał racjonalnych kryteriów religijności człowieka i tym samym religijnej syntezy wszystkich wierzeń. Amerykański myśliciel nie był zdeklarowanym apologetą kultury zachodniej i jej chrześcijańskich podstaw, lecz przede wszystkim obrońcą realistycznej filozofii jako fundamentu ludzkiej kultury. Zafascynował go geniusz realizmu, który dostrzegł przede wszystkim u filozofów chrześcijańskich, zwłaszcza katolickich, głównie tomistów. Wszyscy oni byli realistami i katolikami, co skłoniło Adlera do poglądu, że to właśnie tę religię można pogodzić z postulatami realizmu filozoficznego w wydaniu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Jak jednak sam przyznał, chociaż realizm jest potrzebny, aby zrozumieć religię, to jednak racjonalne podejście do religii nie wystarcza, aby stać się jej

wyznawcą, ponieważ do tego potrzebna jest również łaska dana od Boga²².

Does religion need realism? Discussion with Mortimer Adler Summary

The subject of this article is the problem of religion, and more precisely, the relationship between religion and philosophical realism, postulated on the basis of Mortimer Adler's concept. There will also be a reference to the concept of religion developed on the basis of the Lublin Philosophical School. I will pose the following questions: 1) In what context does the problem of religion appear in Adler's deliberations? 2) What is the essence of religion? 3) Is religion related to man and how? 4) What role does it play in human life?

Keywords: Mortimer Adler, religion, philosophy of religion, realism, philosophy, Lublin Philosophical School, human nature, God

Bibliografia:

Adler Mortimer J., *A Second Look in the Rearview Mirror*, wyd. Palgrave, Nowy Jork 1992.

Adler Mortimer J., *Art and Prudence*, wyd. Longmans, Green and Co., Nowy Jork 1937; reprint: wyd. Arno Press, Nowy Jork 1978.

Adler Mortimer J., *Dziesięć błędów filozoficznych*, tłum. J. Marzęcki, Wyd. Medium, Warszawa 1995.

²² M.J. Adler, *A Second Look in the Rearview Mirror* (New York: Palgrave, 1992), s. 277; zob. także: M.J. Adler, *Art and Prudence* (New York: Longmans, Green and Co., 1937; reprint, New York: Arno Press, 1978), s. 54-55.

Adler Mortimer J., *The difference of man and the difference it makes*, Fordham University Press, Nowy York 1967.

Adler Mortimer, *Truth in Religion: The Plurality of Religions and the Unity of Truth*, wyd. Touchstone, Nowy Jork 1990.

Kiereś-Łach Joanna, *How Commonsense Philosophical Realism Influenced Mortimer J. Adler's Teachings*, w: "The Great Ideas of Religion and Freedom: A Semiotic Reinterpretation of The Great Ideas Movement for the 21st Century"; red. Peter A. Redpath, Imelda Chłodna-Błach, Artur Mamcarz-Plisiecki, wyd. BRILL, Boston 2021.

Krapiec Mieczysław A., *Ludzka wolność i jej granice*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004.

McInerney Ralph, *Memento Mortimer*, First Things, November 2001, [http:// wwwiirstthings.com/article/2001/11/memento-mortimer](http://www.firstthings.com/article/2001/11/memento-mortimer).

Moskal Piotr, *Koncepcja filozofii religii*, w: „Roczniki Filozoficzne”, Tom LVI, nr 1/2008, s. 221- 236.

Zdybicka Zofia J., *Człowiek i religia*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006.

Zdybicka Zofia J., *Religia w kulturze*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2010.

Marian Kryk

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Arystokratyczny model polskiej religijności w świetle rozważań o. Jacka Woronieckiego

Wstęp

W literaturze podejmującej tematykę polskiej religijności dają się zauważyć pewne tendencje, które mają wpływ na całościowy obraz tego zagadnienia. Z jednej strony podkreśla się znaczenie tak zwanej religijności ludowej. Zapomina się natomiast o innym typie religijności w ramach tej samej religii, którym jest jej wymiar wysoki, można by rzec arystokratyczny. Religijność pierwszego rodzaju oparta na uczuciu, tradycji, pewnej zewnętrznej obrzędowości stanowi coś znanego i ogólnie akceptowanego we wszystkich niemal warstwach społecznych. Natomiast drugi jej rodzaj, religijność rozumiana jako głęboka doktryna moralna mająca w swym założeniu objąć całe życie człowieka¹ jawi się jako swego rodzaju abstrakcja. W związku z tym rodzi się potrzeba głębszego ale jednocześnie życiowego spojrzenia na tak zarysowany problem.

Zagadnienie to jest tym ważniejsze, że w obliczu wielkiego kryzysu religijności w świecie, który już dotarł do Polski warto poszukiwać myśli o charakterze uniwersalnym i w nią się uzbrajać na ten trudny czas.

¹ Zob. J. Woroniecki, *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002, s.26

1. Arystokracja ducha

Przykładem kogoś, kto ze względu na swoje wykształcenie, swoją kulturę mógł ten problem przedstawić w sposób niezwykle interesujący i znaleźć właściwe rozwiązania jest o. Jacek Woroniecki. Wybór ten wydaje się tym trafniejszy, że był on przedstawicielem takiej religijności tak w sensie praktycznym jak i teoretycznym, przez co jej właściwie pojętą miarę miał w sobie i to niejako podwójnie. Po pierwsze ze względu na środowisko kultury, którym był jego dom rodzinny, na które składało się wychowanie, początki wykształcenia i pewien model religijności, które tam odebrał. Po wtóre zaś przez własną pracę.

O roli jaką w przestrzeni domu rodzinnego Woronieckich odgrywała religijność świadczyło nawet jego otoczenie.

Już u bram posesji w parku witała wchodzących figura Maryi umieszczona na wysokiej kolumnie. Na południowej elewacji pałacu w owalu zwieńczonym koroną i krzyżem mieścił się okazały obraz Matki Bożej. I wreszcie wewnątrz tego domu.

Pozwólmy oprowadzić się po nim angielskiej guwernantce Elizabeth Dziewicki, która przez kilka lat należała do domowników księstwa Woronieckich, ucząc starsze dzieci. Gdy po latach na kartach swej książki, którą zatytułowała *Glimpses of Polish Life in Town and Country*², wspomina kraj i ludzi pośród których przyszło jej żyć i pracować przez prawie 30 lat, to spośród licznych domów arystokracji, które poznała, wybrała ten należący do rodziny Woronieckich.

Oto zaraz po wejściu do pałacu, prowadzi nas w korytarz o kształcie ośmiokąta, gdzie odkrywamy ukrytą kaplicę. W niej to znajomy kapłan przy okazji świąt czy uroczystości odprawiał Msze święte dla domowników i służby. Działo się to wbrew

² G. E. Dziewicki, *Glimpses of Polish Life in Town and Country. Pre-war to 1918*, Wydawnictwo Stanford, Londyn 1937

oficjalnym ukazom carskim, zabraniającym sprawowania liturgii w prywatnych domach. Dalej nasza przewodniczka wiedzie nas ku bogatej bibliotece, zaopatrzonej w wielojęzyczną literaturę. Dzięki tej świątyni ducha Elizabeth, jak sama przyznała, nigdy już nie czuła się samotna i nie tęskniła za *dear old England*. Następnie przez kolejne z pałacowych pomieszczeń jesteśmy prowadzeni do miejsca, w których również ciało znajduje swe pokrzepienie³.

Uważny obserwator tej podróży nie pominie zapewne kolejności zwiedzanych pomieszczeń, która jak się wydaje nie jest przypadkowa. Odzwierciedla ona hierarchię wartości jego domowników. Hierarchię, w której także odnajdywała się Elizabeth i która może w jakiś sposób stanowiła kwintesencję obrazu Polski, jaki pozostał w jej pamięci.

W kręgach polskiej arystokracji od dawna kultywowano pewną tradycję o charakterze religijnym. Zgodnie z nią nowo narodzony członek rodu polecany był opiece świętych, których imiona otrzymywał. W przypadku o. Jacka w gronie jego patronów od chrztu świętego znaleźli się Adam, Marian, Tomasz, Pius, Leon. Ta okazała liczba imion nadawana potwierdzała żywą wiarę w obcowanie świętych⁴.

Wychowanie w domu rodzinnym Woronieckich łączyło pewną swobodę, zapewniającą pogodne i radosne dzieciństwo, z troską o gruntowne kształcenie. Tradycją było to, że Matka, poza lekcjami prowadzonymi przez guwernantki, czytała swym dzieciom literaturę polską oraz obcą, wprowadzała je także w tajniki historii. W tej rodzinie mówiło się w czterech językach. Jak w każdym domu arystokratycznym także i tu nie mogło zabraknąć muzyki. Klimat lat dziecińczych tak wspomina jedna z siostrz Adamy, Róża: *wszelkie przyjemności i zabawy połączone*

³ Por. tamże, s.17-19

⁴ Por. E. Gliński, *O. Jacek Woroniecki*, Róża Duchowna 51 (1949), nr 7-8, s.145, cyt. za R. Polak, *Jacek Woroniecki, życie i twórczość naukowa*, Człowiek w kulturze nr 12, Lublin 1999, s.219

były z najsurowiej przestrzeganyim spełnianiem przez nas obowiązków, których uczono nas od najmłodszych lat, iż są naszym wkładem w życie, tak w stosunku do rodziny jak do bliźnich⁵. Była to więc atmosfera w której następował integralny rozwój duszy, ducha i ciała.

Ten początkowy kapitał pomnożył o. Jacek przez własną pracę. Studia we Fryburgu, powołanie kapłańskie, życie zakonne dowiodły, że właściwie odczytał i zrozumiał maksymę adresowaną do członków warstwy społecznej, z której się wywodził. *Noblesse oblige* pojmował jako zobowiązanie do tego aby jak najlepiej i na jak najwyższym poziomie wykonać wszystko to, czego się podejmuje. W ten sposób wypracowaną i posiadaną osobiście duchową fortuną starał się jak najlepiej służyć Bogu i społeczeństwu.

2. Koncepcja kultury a religijność

O formacie osobistości o. Woronieckiego niech świadczy wypowiedź prymasa Stefana Wyszyńskiego, który poproszony o swoje świadectwo przy okazji 25 rocznicy jego śmierci wyraził się o nim w sposób następujący: *Wtedy był jeden o. Jacek w Polsce*⁶.

Przy tej samej okazji kardynał Karol Wojtyła dodał : *O. Jacek był na pewno pionierem; pionierem pewnej postaci myślenia i działania, pewnej postaci życia katolickiego, pewnej postaci świadomości Kościoła(...)Niewątpliwie najtrwalej pozostanie w skarbcu naszej katolickiej kultury przez swoje dzieła(...)ponieważ w Nim, w tym wszystkim, co czynił - jak myślał, co pisał, jak działał i co zdziałał, rozpoznajemy kształt naszej duszy(...).*⁷

⁵ I. Z. Błęszyńska OP, *O. Jacek Woroniecki dominikanin-wychowawca-patriota 1879-1949*, Lublin 2006, s.15

⁶ S. Wyszyński, *O Ojcu Jacku Woronieckim*, W drodze 8/1974, s.4

⁷ Tamże, s.6-7

I właśnie koncepcja kultury wydaje się być właściwym kluczem do bogatej twórczości o. Jacka. Jest to model kultury personalistycznej⁸, która odpowiada na realną sytuację ludzkiej natury. Natura ta jako potencjalna wymaga doskonalenia, które dokonuje się w wymiarze społecznym. Z racji nadprzyrodzonego celu ludzkiego życia jakim jest zjednoczenie z osobowym Bogiem, uprawa istotnie ludzkich elementów natury ludzkiej w postaci rozumu i woli wymaga środków adekwatnych do celu. Tym nadprzyrodzonym środkiem jest łaska, która dopełnia i doskonali przyrodzone możliwości natury.

W budowanej koncepcji kultury personalistycznej Woroniecki kładzie akcent na jej wymiar dynamiczny. Personalizm jest bowiem zawsze kulturą czynu, zorientowanego ostatecznie na cel – Najwyższe Dobro. W związku z tym w aspekcie tej dziedziny kultury, którą stanowi religia kładzie szczególny akcent na religijność⁹.

Religijność będąc jedną z cnót moralnych z kręgu kardynalnej cnoty sprawiedliwości ma za swój przedmiot cześć i chwałę należną Bogu jako najistotniejszą rację stworzenia człowieka. Obejmuje ona zespół środków prowadzących do celu ostatecznego (modlitwa, liturgia, dobre życie) i jako taka odgrywa w koncepcji kultury o. Woronieckiego istotną rolę.

Jak wiadomo nadprzyrodzone czynniki łaski nie niwelują natury ale budując na niej, doskonałą ją¹⁰. Co istotne, podkreśla Woroniecki, tylko w duchowych władzach człowieka: a więc

⁸ *To o. Jacek dawał filozoficzno-moralne podstawy nauki o społeczeństwie, koncepcję chrześcijańskiego personalizmu, zanim jeszcze myśl Maritaina czy Mouniera były znane w Polsce*, zob. J. Turowicz, tamże s.14

⁹ Woroniecki podkreśla, że termin „religia” używany jest dla oznaczenia obiektywnego zespołu wierzeń łączących ludzi z Bogiem w odróżnieniu od subiektywnego stosunku do nich charakteryzującego się zaangażowaniem, jakimś stałym usposobieniem wewnętrznym czyli cnotą. Właściwym określeniem tego nastawienia jest jego zdaniem „religijność”, por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka*, dz. cyt., t.2, s.270

¹⁰ Por. STh, I-I, q 8, ad 2

w rozumie i woli mogą znaleźć one właściwą dla siebie ostoję¹¹. Cały proces doskonalenia wysiłkiem tych dwóch władz, umocnionych działaniem łaski, zmierza ku celowi ostatecznemu. Dopiero te władze naczelne są w stanie z czasem przekształcać niższe władze zmysłowe i kierować je na właściwe, związane z celem ostatecznym tory¹².

Zatem dopiero wysoki, można by rzec arystokratyczny model religijności może mieć charakter twórczy na miarę potrzeb potencjalnej natury człowieka. Religijność w swym wymiarze ludowym, bazująca w głównej mierze na czynnikach uczuciowych, aczkolwiek nie pozbawiona swej wartości, nie jest w stanie w pełni zrealizować właściwego zadania jako środka do celu ludzkiej egzystencji¹³.

3. Źródła kryzysu religijności

Wagę podejmowanego przez o. Woronieckiego problemu potęgował fakt, że religijność w swej formie uczuciowej, zewnętrznej znalazła podatny grunt w warstwach inteligenckich. Jako taka nie odgrywała ona jednak w ich życiu umysłowym żadnej roli. Tymczasem wyższy jej wymiar był przez te środowiska zupełnie nieznan¹⁴.

Stawiając pytanie o przyczyny takiego stanu rzeczy Woroniecki nie poddaje analizie całego środowiska inteligencji. Świadomie pomija tę jej część, która z Kościołem zerwała. Skupia się na tych, którzy w jakiś sposób utożsamiali się z religią, z religijnością uważając się często za dobrych katolików,

¹¹ Sth, II-II, q 99, a 2, ad 1

¹² Por. J. Woroniecki, *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002, s.45

¹³ O. Woroniecki stanowczo sprzeciwia się nazbyt uproszczonej ocenie tego typu religijności: *Winniśmy stanowczo i surowo potępiać lekkomyślne głosy tych katolików u nas, którzy z pogardą się odzywają o życiu religijnym naszego ludu, piętnując je jako prymitywno-witalne*. Przedmiotem troski w tej dziedzinie jest to, że przekonania religijne nie wpływają w stopniu dostatecznym na życie i ten stan wymaga poprawy, zob. J. Woroniecki, *Stan wiary w społeczeństwie polskim w dobie obecnej i środki aby ją wzmocnić i pogłębić*, „W drodze”, 2(1974) nr 8, s. 25

¹⁴ Por. J. Woroniecki, *U podstaw kultury katolickiej*, dz. cyt., s.26

gotowych bronić zasad swej wiary. Jednakże postawa ta oparta jedynie na tzw. dobrej woli nie posiadała trwałych fundamentów ugruntowanych na wiedzy religijnej i przez to nie dawała widoków na powodzenie, ani w wymiarze osobistym ani w społecznym.

Analizując naturę tego zjawiska dochodzi o. Jacek do wniosku, że nie chodzi tu o zwykłą niewiedzę. Nieznajomość ta sprowadza się w istocie do obojętności na treść wewnętrzną wiary, na jej gruntowne poznanie i wcielenie jej w życie. I nie jest to zwykła obojętność, jest to obojętność podniesiona do rangi zasady¹⁵.

Na poparcie tej tezy przedstawia on cały katalog racji zwolenników tego modelu religijności. Jak się okazuje takie podejście wynika z obawy przed bliższym poznaniem prawd wiary niosącym rzekomo niebezpieczeństwo jej osłabienia lub utraty. Z kolei zmysł krytyczny niektórych każe unikać głębszych dociekań aby nie mnożyć wątpliwości. Innym ma wystarczyć wiara prostaczków, która rzekomo każe wierzyć a nie rozumować¹⁶. Przy tej okazji głoszony jest postulat ślepej wiary i ślepego posłuszeństwa Kościołowi, gdyż tylko taka postawa ma być zasługą.

Jeszcze inni zasadnicze stanowisko rozumu w kwestii wiary chcą widzieć w powiedzeniu Tertuliana *credo quia absurdum* a w rozumowaniu o przedmiocie wiary widzą drogę do racjonalizmu i protestantyzmu. W końcu problem przenoszony jest na grunt odrębności narodowych. Obojętność wobec prawd wiary otrzymuje wtedy miano religii uczucia i serca i jako taka

¹⁵ Por. J. Woroniecki, *Przewodnik po literaturze religijnej dla osób pragnących pogłębić swe wykształcenie w dziedzinie wiary katolickiej*, Lwów, Włocławek 1914, s. 7-8

¹⁶ O. Jacek wskazuje tu na pewną paralelę z poglądami Kanta, postulującego wyrzeczenie się rozumu dla uczynienia miejsca wierze, zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t.2, Lublin 2013, s.84

ma stanowić przeciwwagę dla rozumowej a przez to skostniałej religijności Niemców¹⁷.

Dla ukazania absurdalności przedstawionych wcześniej „racji” Woroniecki nie musi toczyć dysput teologicznych. Wystarczająca w tym względzie jest choćby pobieżna lektura Nowego Testamentu. Jak się ma bowiem do tych zasad zalecenie św. Piotra o konieczności uzasadnienia tego w co się wierzy¹⁸. Albo jak wypada postulat o ślepej wierze i takim posłuszeństwie Kościołowi w świetle nauczania św. Pawła, który wiarę określa mianem dowodu rzeczy niewidocznych (łac. *argumentum non apparentium*) a posłuszeństwo rozumnym poddaniem umysłu (łac. *rationabile obsequium*)¹⁹.

Przy okazji analizy tego zjawiska czyni Woroniecki jeszcze jedno istotne rozróżnienie. W przywołanych postawach pojawia się zagadnienie wątpliwości, nieobecny jest natomiast problem trudności związanych z prawdami wiary. Jest to poniekąd zrozumiałe. Te pierwsze pojawić by się musiały przy okazji rozważania tajemnic wiary jako coś oczywistego w związku z naturą samej tajemnicy. Pojawiające się trudności nie umniejszają wartości wiary, co więcej, podkreśla o. Jacek, pomnażają zasługi tego, kto pomimo ich występowania przyzwala na prawdy objawione ze względu na autorytet tego, który je podaje²⁰. Co innego wątpliwości. Przynależą one do innego porządku – moralnego, podczas gdy trudności to domena czysto intelektualna. Pojawienie się wątpliwości powinno być sygnałem ostrzegawczym dla życia religijnego. Rodzą się one bowiem na

¹⁷ Por. J. Woroniecki, *U podstaw kultury*, dz. cyt., s.33

¹⁸ Por. 1P 3,15

¹⁹ Hbr 11,1, Rz 12,1 cyt. za J. Woroniecki, *Przewodnik po literaturze religijnej*, dz. cyt., s.19

²⁰ Właściwe światło na to zagadnienie znajdujemy w myśli św. Augustyna : *cum assensu cogitare, wierzyć to przyzwalać nie przestając dalej dochodzić*; zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, dz. cyt., t.2, s. 114

skutek pragnienia woli aby przekaz wiary był nieprawdą i by tą drogą uwolnić się od nakazów moralnych jakie ona niesie²¹.

4. Przyczyny zagrożeń i propozycje rozwiązań

Filozoficznych przyczyn dominacji modelu religijności ludowej dopatruje się Woroniecki w prądach myślowych, które odcisnęły swe piętno na umysłowości XIX w. Jednym z nich był fideizm. Nurt ten charakteryzujący się silnym uprzedzeniem do rozumu stanowił XIX-wieczną reakcję na oświeceniowy racjonalizm, który to do szczytów absurdu doszedł w dobie rewolucji francuskiej. Przybrał wtedy postać kultu rozumu, niszczącego wszelką religię i wiarę we wszystko to, co przekracza granicę ludzkiego rozumu²².

Przekonanie o destrukcyjnym charakterze tego istotnie ludzkiego pierwiastka, nieufność co do jego możliwości służenia wierze oraz kryzys jej nauczania jaki miał miejsce na przestrzeni od XVIII do połowy XIX w. stworzyły klimat do oddzielenia rozumu od wiary i oparcia jej na innych czynnikach²³. Na gruncie polskim sprawie błędnego pojmowania relacji wiary i rozumu, które zaważyło na umysłowości religijnej naszej inteligencji przysłużył się również romantyzm. Jego podłoże filozoficzne stanowiły właśnie fideizm i sentymentalizm²⁴.

Jaka jest zatem droga wyjścia z tego kręgu bezmyślności, tym groźniejszego, że dotyczy rzeczy najważniejszych dla człowieka to jest prawd wiary. Pozbawiona ich osoba ludzka nie traci przecież charakteru bytu religijnego. Jeśli nie znajdzie

²¹ Por. tamże, s.115

²² Por. J. Woroniecki, *U podstaw kultury*, dz. cyt., s. 29

²³ Francuscy tradycjonaliści postulowali oparcie wiary na tradycji ludzkości lub ugruntowanie jej w samej sobie. Ostatecznie problem właściwych wzajemnych relacji między wiarą i rozumem stał się przedmiotem Soboru Watykańskiego I i znalazł rozwiązanie w jego dokumentach, zob. tamże, s.29-30

²⁴ Swoistym manifestem fideizmu jest zdaniem o. Woronieckiego wiersz A. Mickiewicza *Wiara i rozum*, choć wpływy tego nurtu zauważa i w innych utworach tego autora, zob. tamże, s.32

prawdy u jej źródeł sięgnie po groźne jej namiastki. Stąd jak podkreśla o. Jacek fideizm toruje drogę okultyzmowi i teozofii²⁵. Aby przeciwdziałać tym zagrożeniom należy jego zdaniem położyć nacisk na odpowiednie wykształcenie religijne. Ma ono osiągnąć poziom ogólnego wykształcenia danej osoby, tak aby zniwelować rozdźwięk między tymi dziedzinami. Chodzi w tym o to aby nabyć umiejętność uzasadnienia prawd wiecznych i nadziei z nimi związanych w sposób, który odpowiada kulturze umysłowej własnego środowiska. Jeśli tego braknie rodzą się tak zwane sprzeczności między wiarą a rozumem.

Nota bene jednym z celów powołania katolickiej uczelni w Lublinie było zapewnienie właściwych warunków dla rozwoju wyższej kultury religijnej wśród inteligencji²⁶. Dla tych, którzy z różnych względów nie mogli skorzystać z tej drogi pozostała forma samokształcenia. Woroniecki wydał w tym celu przewodnik po literaturze religijnej²⁷, który po kilku latach, już jako praca zbiorowa został uzupełniony o wartościowe pozycje z dziedziny filozofii i nauk społecznych²⁸.

Choć wykształcenie religijne stanowi warunek konieczny to zarazem niewystarczający. Nie sposób utożsamiać stanu religijności z poziomem wykształcenia²⁹. Istotne jest przywiązanie do poznanych prawd, przejęcie się nimi. Dopiero w ten sposób da się z nich wysnuć takie wartości dla życia, które

²⁵ Tamże, s. 35

²⁶ Celem uniwersytetów katolickich było uformowanie zastępów inteligencji w atmosferze umysłowej przenikniętej pierwiastkami kultury chrześcijańskiej, por. J. Woroniecki, *Uniwersytety Katolickie*, [w:] *Oświata katolicka i Uniwersytety Katolickie. Szkice kazań na „Dzień Uniwersytecki”*, Lublin 1929, s.20

²⁷ J. Woroniecki, *Przewodnik po literaturze religijnej dla osób pragnących pogłębić swe wykształcenie w dziedzinie wiary katolickiej*, Lwów, Włocławek 1914

²⁸ *Przewodnik po literaturze religijnej i pokrewnych dziedzinach filozofii i nauk społecznych*, praca zbiorowa pod redakcją o. J. Woronieckiego, Poznań 1927

²⁹ Niejako na potwierdzenie tych słów Woroniecki wskazuje że ludzie prości ze skromniejszymi wiadomościami z dziedziny religijnej lecz głęboko do wiary przywiązani potrafią nieraz na bazie zdrowego rozsądku oświeconego wiarą bardzo dobitnie bronić tego w co wierzą, por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka*, dz. cyt., t.2,s.156

prowadzą do przemiany, spełnienia się ludzkiej natury i dotarcie do jej celu ostatecznego. Innymi słowy poznane prawdy uznane za wiarygodne muszą się stać, jak to określa o. Woroniecki, miłościągodne³⁰.

W ten sposób wkraczamy w obszar działania drugiej po rozumie władzy duchowej a mianowicie woli. Zagrożeniem dla woli stanowiącej duchowy motor naszego życia psychicznego jest przeakcentowanie roli uczuć, występujące pod szyldem sentymentalizmu.

Nurt ten podobnie jak fideizm był reakcją na racjonalizm doby oświecenia. Odrzucenie rozumu postulowane przez fideizm suponowało oparcie życia religijnego na jakimś innym czynniku ludzkiej psychiki. Wybór padł na uczucie. Był on tym łatwiejszy, że grunt pod apoteozę świata uczuć przygotował już wcześniej J. J. Rousseau³¹.

Zagrożenia płynące z tej strony wiążą się ze naturą uczuć które charakteryzują się subiektywizmem, egoizmem, biernością i indywidualizmem. Ich proces inicjuje się i kończy w danej jednostce i nie jest w stanie sam z siebie wyzwolić twórczego czynu i wytworzyć więzi społecznej.³² Dopiero uczucia poddane wychowaniu przez władze umysłowe mogą stać się cenną pomocą w naszym życiu.

³⁰ *Wiara winna być wewnętrznym przyzwoleniem umysłu, sprawdzonym z jednej strony poznaniem prawd objawionych, a z drugiej ich umiłowaniem w głębi duszy. Wiara winna być wyrazem głębokiego przekonania, że przewyższa ona wszystko cokolwiek świat i życie doczesne dać nam mogą (...), J. Woroniecki, Stan wiary w społeczeństwie polskim w dobie obecnej i środki aby ją wzmoc i pogłębić, „W drodze”, 2(1974) nr 8, s.29; zob. także, J. Woroniecki, Katolicka etyka, dz. cyt., t.2, s.165; Na niebezpieczeństwo związane z brakiem takiej postawy zwraca uwagę św. Paweł: Będą okazywać pozór pobożności ale wyrzekną się jej mocy (...), zob. 2Tm 3, 5*

³¹ Rousseau głosi nowego boga uczucia i , co zrozumiałe, atakuje rozum: *stan refleksji jest stanem sprzecznym z naturą; człowiek, który rozmyśla jest zwierzęciem zdeprawowanym; pojęcia ogólne i oderwane są źródłem największych błędów ludzkich, żargon metafizyczny nie pozwolił nigdy na odkrycie bodaj jednej prawdy; a za swoje ukoronowanie jego odkryć niech posłuży stwierdzenie: byleście czuli, że mam rację, nie troszczę się, aby wam tego dowieść*, zob. J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, przeł. ks. K. Michalski, Warszawa-Żabki 2005, s.156, 202-203

³² Por. J. Woroniecki, *U podstaw kultury*, dz. cyt., s.44

Zupełnie inaczej ma się rzecz w przypadku woli; ją cechuje obiektywizm z racji związku z rozumem, zdolność do twórczych czynów tak indywidualnych jak i łączących wysilek społeczny w jedną całość. To ona zatem ma być mocą napędową w naszym życiu religijnym, społecznym i narodowym³³. Ta duchowa władza chcenia podkreśla o. Woroniecki odpowiednio udoskonalona będzie w dziedzinie spraw Bożych i chciała i umiała chcieć tego co jest najwyższym dobrem³⁴.

Po fideizmie i sentymentalizmie trzecie zagrożenie dla religijności rozpoznaje Woroniecki w indywidualizmie. Jego najgłębszym źródłem jest rozdźwięk wprowadzony do natury ludzkiej przez grzech pierworodny. On to funduje postawę sprowadzania wszystkiego do siebie i niechęci podporządkowania się komukolwiek.

Momentami szczególnej erupcji indywidualizmu, który przeniknął do wszystkich dziedzin życia społeczeństw z kręgu kultury łacińskiej były reformacja a następnie rewolucja francuska. Wiek XIX przyniósł reakcję na skrajny indywidualizm poprzedniej epoki na tyle radykalną, że potwierdziła trafność francuskiej maksymy *les extrêmes se touchent*. Przybrała ona postać socjalizmu, który burzy właściwą hierarchię w relacji między jednostką a społeczeństwem. Społeczeństwo jako byt relacyjny i doczesny, mające z natury służyć jednostce posiadającej swój cel transcendentny, pochłania ją całkowicie i podporządkowuje własnym celom³⁵.

Oba te nurty są groźne dla społecznej natury ludzkiej, która dopiero w relacji z innymi osobami znajduje warunki do

³³ Por. tamże, s.44-46

³⁴ Woroniecki jako znawca i miłośnik literatury, w której jego zdaniem znajdują swe odbicie najważniejsze zagadnienia społeczne, chętnie obrazuje poruszane problemy przykładami stamtąd zaczerpniętymi. Docenia jakże trafne ujęcie znaczenia woli dla całokształtu życia: u Wyspiańskiego, który ostrzega, że *nie chcemy chcieć, czego prynczynę upatruje Sienkiewicz* w tym, że *nie zdajemy sobie sprawy, że trzeba umieć chcieć*, por. tamże, s.45

³⁵ Tamże, s.47

doskonalenia. Nic tak nie paczy bowiem powolnego rozwoju i krystalizowania się moralnej osoby ludzkiej, podkreśla o. Jacek, jak pozostawienie go na pastwę indywidualnych zachcianek i odruchów niższych czynników natury. Dopiero w ramach społecznych człowiek uczy się opanowania tych odśrodkowych popędów i buduje mocny jednolity charakter dający stałe uzdolnienie do czynu. Oddając go na usługi społeczeństwa, które żyje z wartości osobistych swoich członków spłaca tym samym dług względem niego³⁶.

Duch indywidualizmu odbija swe piętno na życiu religijnym przesuwając jego punkt ciężkości wyłącznie na praktyki indywidualne. Jego konsekwencją jest kryzys liturgii.

5. Liturgia, modlitwa, życie

Problem jest tym poważniejszy, że liturgia jest szkołą i ożywczym źródłem dla religijności³⁷. O. Woroniecki silnie podkreśla również jej wychowawczy i wspólnototwórczy charakter. Liturgia wprowadza w bezpośredni kontakt ze źródłami wiary i jej prawdami. Daje impuls by je poznać, rozważyć, przejąć się nimi i wysnuć z nich konsekwencje dla życia. Obejmując wpływem całą psychikę porządkuje też życie uczuciowe poddając je władzom umysłowym. Dla woli liturgia staje się impulsem do czynu, do wyjścia z siebie i pełnienia służby Bożej. Niweluje tym samym zgubne skutki fideizmu atakującego rozum i sentymentalizmu osłabiającego wolę. Buduje ona między wiernymi ducha prawdziwej wspólnoty, która podkreśla o. Jacek,

³⁶ Por. tamże, s.49

³⁷ Woroniecki podkreśla, że chociaż religijność indywidualna w kontekście osobistego celu jednostki jest kluczowa to jej wymiar społeczny jest na tyle konieczny, że bez niego cel indywidualny nie może być osiągnięty w całej pełni, por. tamże, s.50

tylko przez rozum i wolę może być zawiązana. Jest ona również niezastąpioną szkołą modlitwy³⁸.

W ujęciu o. Woronieckiego modlitwa nie stanowi li tylko jednej z czynności religijnych. Ma być ona niejako osobową odpowiedzią człowieka na swoją sytuację bytową. Człowiek odnajdując w Bogu odpowiedź na pytanie o ostateczną przyczynę swej egzystencji nie może na tym poprzestać. Musi pytać dalej. Przed ludzkim umysłem staje bowiem istotny problem: w jakim celu dokonało się dzieło stworzenia? I chociaż dzieje myśli ludzkiej przynoszą różne odpowiedzi, to z pomocą przychodzi nam ostatecznie myśl św. Augustyna : *Ponieważ Bóg jest dobry – my jesteśmy*³⁹. W tej perspektywie nie mógł On dać stworzeniu celu innego poza sobą – zaprosił je do udziału w pełni Swego dobra i szczęścia.

Konsekwencja takiego stanu rzeczy w przypadku istoty rozumnej i wolnej powinna przybrać dwojaką postać. Po pierwsze jak całe stworzenie winien człowiek wracać do swego źródła, głosząc chwałę Boga i potwierdzając swym życiem nieskończoną mądrość, dobroć i doskonałość swego Stwórcy⁴⁰. Podczas gdy stworzenie nierozumne rozwijając w sposób nieświadomy istotne składniki swej natury oddaje nieustannie chwałę Bogu, to w przypadku istot duchowych posiadających rozum i wolę trzeba czegoś więcej, czegoś co koresponduje z charakterem ludzkiej natury. Dlatego też, podkreśla o. Woroniecki, *winniśmy to czynić świadomymi aktami tych wszystkich władz naszej natury, które*

³⁸ Por. tamże, s.54; *Fideizm jest źródłem bezwładu duchowego i zabija twórcze czynniki życia*, tamże, s.36; o zagadnieniu roli religii w budowaniu wspólnoty, więcej, Z.J. Zdybicka, *Religia formująca naród*, Człowiek w kulturze nr 8, Lublin 1996,s. 93-114.

³⁹ *Quia enim bonus est, sumus*, S. Aurellii Augustini *Opera Omnia, De Doctrina christiana libri quator*, I,32 https://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm, dostęp 04.01.2022

⁴⁰ *Człowiek winien wracać do Boga upodabniając się do Niego i uwydatniając w swym rozwoju te cechy doskonałości Bożej, które Stwórca złożył w jego naturze*, J. Woroniecki, *Pełnia modlitwy*, Poznań 1984, s. 33-34

*w naszym życiu moralnym biorą udział i które wszystkie winny nieść Bogu swą służbę*⁴¹.

Z racji więc takiego uposażenia ludzkiej natury, które daje możliwość rozpoznania celu dla którego człowiek został stworzony i zadań z niego wypływających, modlitwa chwalebna staje się podstawowym i najistotniejszym obowiązkiem życia duchowego⁴². Jest konieczną konsekwencją celu, dla którego wszystko powołane zostało do istnienia. Obowiązek ten jest tym większy, że człowiek jako jedyne stworzenie może go spełnić świadomie⁴³.

Kolejny rodzaj modlitwy w postaci modlitwa błagalnej, nie posiada waloru absolutnej konieczności. Jest on natomiast ściśle związany z potencjalnością natury ludzkiej. Z faktu tego wypływa konieczność życia społecznego – tej nieustannej pomocy ze strony podobnych nam istot, od której zależy nasz integralny rozwój we wszystkich wymiarach życia. Dalszą konsekwencją tego stanu zależności w jakiej się znajdujemy, tym razem już w aspekcie dóbr nadprzyrodzonych, koniecznych w rozwoju duchowym, jest właśnie błagalny rodzaj modlitwy. Ponieważ charakter tych dóbr jest niewspółmierny z naturalną mocą stworzenia, człowiek ani indywidualnie ani na drodze społecznej nie może ich osiągnąć.

Na drodze modlitwy błagalnej Bóg podnosi człowiek do godności swego współpracownika udzielając stworzeniu właściwych sobie właściwości i doskonałości. To udzielenie człowiekowi swej sprawczości twórczej jest kolejnym dowodem ogromnego szacunku Boga dla ludzkiej rozumności i wolności⁴⁴. Bóg bowiem jak podaje Akwinata, będąc Stwórcą natury, nie

⁴¹ Tamże, s.32

⁴² Taka właściwa hierarchia modlitwy uwalnia religijność od egoizmu, utylitaryzmu duchowego i kieruje do służby Bogu zamiast posługiwania się Nim; por. tamże, s.33

⁴³ Waga tego obowiązku jest tym większa, że człowiek ma go zanosić za całe stworzenie, będąc jego rozumnym przedstawicielem, por. tamże, s.38

⁴⁴ Por. tamże, s.46-49

odbiera stworzeniu tego co stanowi istotę tej natury⁴⁵. Warto w tym miejscu kolejny raz przywołać św. Augustyna, który jakże celnie zobrazował tę sytuację: *Kto cię stworzył bez ciebie, nie zbawi cię bez ciebie*⁴⁶.

Tak pojęta modlitwa, w którą zaangażowane są pierwiastki duchowe ludzkiej natury stanowi jedną z form miłości Boga w życiu doczesnym. Jest to tzw. miłość aktualna, czyli świadoma. Drugą formą noszącą miano miłości habitualnej, inaczej ukrytej jest ten wymiar życia ludzkiego, w którym człowiek nie myśli aktualnie o Bogu lecz najlepiej jak potrafi, i na najwyższym poziomie wypełnia wszystkie obowiązki życiowe⁴⁷.

6. Uniwersalny wymiar religijności

O. Woronieckiego koncepcja religijności wysokiej a przez to twórczej nie skupia się jedynie na tym, jak uniknąć trudności i zagrożeń dla tej sfery życia. Ona dąży do takiego poziomu doskonałości, która objawia w głębokim przeistoczeniu się człowieka według zamysłu Bożego. Określa je o. Jacek mianem zmysłu katolickiego łac. *sensus catholicus*. Jest on sprawnością, pewnym nastrojem umysłu do tego, aby we wszystkich sytuacjach życiowych bez długich wahań i namysłów znaleźć rozwiązanie zgodne z wyznawaną wiarą⁴⁸. Jego wychowanie wymaga życia modlitwy podtrzymującego stały kontakt z Bogiem.

W tym procesie ujawnia się w sposób szczególny właściwa rola darów nadprzyrodzonych: rozumu i wiedzy. Pierwszy z nich jest najściślej związany z darem miłości. Daje on głębokie, jakby intuicyjne wniknięcie w prawdy wiary bez

⁴⁵ Por. STh I, q 104, a 4, cytat za: E. Hugon, *Zasady filozofii. Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*, Warszawa 2015, s. 107

⁴⁶ *Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te*, S. Aurelii Augustini *Opera Omnia, Sermones*, 169, 11, 13, <https://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm> dostęp 04.01.2022

⁴⁷ Por. J. Woroniecki, *Pelnia modlitwy*, dz. cyt., s.21-22.

⁴⁸ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka*, dz. cyt., t.2 s.163

nadmiernych rozumowań czy dociekań, niejako oświecając je od wewnątrz⁴⁹. Z kolei dar wiedzy stanowiąc usprawnienie do należytego osądu w świetle wiary całokształtu życia stanowi istotę zmysłu katolickiego⁵⁰.

Filozoficznym podłożem tej postawy są zdaniem o. Woronieckiego realistyczny obiektywizm jeśli idzie o stosunek do prawdy bytu i uniwersalizm w jej poznaniu. Obiektywizm wyraża przyrodzony przymiot i skłonność ludzkiego rozumu do bezpośredniego intuicyjnego poznania podstawowych danych bytu, które następnie na drodze zorganizowanego poznania prowadzą do przeniknięcia mniej bezpośrednich i bardziej skomplikowanych wymiarów otaczającego świata. To właśnie droga obiektywizmu prowadzi do stwierdzenia metafizycznej konieczności istnienia Bytu absolutnego, nieskończonego i doskonałego będącego przyczyną i celem w sobie dla całego stworzenia. Poznanie to choć jedynie częściowe i dalekie od doskonałości właściwie orientuje osobę ludzką w relacji do tak pojętego Absolutu. Właściwą postawą jest mianowicie powinność służby i jako taka stanowi fundament naszego życia moralnego i religijnego⁵¹.

Czynnikiem umożliwiającym prawdziwe poznanie i pozostającym z obiektywizmem w najściślejszym związku jest uniwersalizm. Nurt ten w przeciwieństwie do wszelkiego rodzaju partykularyzmów stoi na stanowisku, że trwały postęp w zdobywaniu wiedzy jest funkcją społeczną i owocem solidarnego wysiłku pokoleń. Przedmiot poznania bowiem to jest cała rzeczywistość świata, tak w wymiarze naturalnym jak i nadnaturalnym jest nieskończony i niewyczerpalny dla umysłu ludzkiego. Fakt ten suponuje konieczność zgłębiania treści tej

⁴⁹ W ten sposób tłumaczy się, podkreśla o. Jacek, to zadziwiające swą głębią pojmowanie prawd wiary przez ludzi prostych i niewykształconych, a które ma swe źródło w wierności modlitwie, zob. J. Woroniecki, *Pelnia modlitwy*, dz. cyt., s.106

⁵⁰ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka*, dz. cyt., t.2, s. 166

⁵¹ Por. J. Woroniecki, *U podstaw kultury*, dz. cyt., s.11-14

rzeczywistości mocą umysłów kolejnych generacji myślicieli. Dopiero na tej drodze, którą wyznacza zdrowy rozsądek, uniwersalne poszukiwanie prawdy będzie gwarancją obiektywizmu w jej osiągnięciu⁵². I jest to podejście prawdziwie twórcze.

Zakończenie

Poruszany problem choć podjęty przez o. Woronieckiego przed prawie 100 laty jest nadal aktualny i ważny. Przywiązanie do wiary, które ma charakter bardziej uczuciowy aniżeli rozumowy, którego dowody nasze społeczeństwo dawało nie raz na przestrzeni naszej burzliwej historii jest bardzo cenne. To bardziej uczuciowe aniżeli rozumowe przywiązanie do wiary mogło wystarczyć do jej obrony w pewnych krytycznych momentach dziejowych, gdy mieliśmy do czynienia z jawnym, brutalnym atakiem. Niesie ono jednak za sobą niebezpieczeństwo związane z takim sposobem podchodzenia do religijności. Diagnoza zagrożeń formułowana przed wiekiem okazała się profetyczna - również i dziś nie straciła nic ze swej wartości.

O. Woroniecki uczulał mianowicie na to, że ten model religijności nie ostoi się w konfrontacji z mniej widoczną, powolną lecz jakże niebezpieczną pracą destrukcyjną, którą tak niezliczone czynniki współczesnej kultury przeciw niej prowadzą⁵³. Aby się oprzeć tym zagrożeniom i jednocześnie spełnić właściwą sobie rolę środka do osiągnięcia celu głównego ludzkiej egzystencji religijność musi niejako odzwierciedlać idee arystokracji. Ma się zatem opierać na najwyższych czynnikach natury człowieka. Zorientowana na doskonałość końcową nadawać im będzie właściwy ton prowadząc ku szlachectwu świętości. Jako taka wskazuje uniwersalne, wysokie wzory postępowania. Prowadzi na drogę doskonałości osobistej w relacji

⁵² Por. tamże, s. 22

⁵³ Por. J. Woroniecki, *Przewodnik po literaturze religijnej*, dz. cyt., s. 14.

modlitewnej ze Stwórcą, której szkołą jest społeczna liturgia. W końcu uczy twórczej służby społeczeństwu przez najlepiej i na jak najwyższym poziomie spełniane obowiązki życia. Tylko w ten sposób może być religijnością na miarę natury ludzkiej a ta jest rozumna, wolna i ma charakter społeczny⁵⁴.

The aristocratic model of Polish religiousness in the light of Fr Jacek Woroniecki's reflections

Summary

The proper understanding of religiosity plays an important role in Fr J. Woroniecki's model of personalistic culture. The author points to the cultural threats resulting from the minimalist model of religiosity, based mainly on the emotional sphere. He indicates that only universal religiosity, based on the highest factors of human nature in the form of reason and will, can fulfill its proper role as a means to the ultimate goal of human existence. Only the kind of religiosity which he describes as *sensus catholicus* fully meets the needs of human nature, which is rational, free and social.

Keywords: Jacek Woroniecki, religiosity, culture, *sensus catholicus*, universalism

Bibliografia:

Błęszyńska I. Z. OP, *O. Jacek Woroniecki dominikanin-wychowawca-patriota 1879-1949*, Lublin 2006.

⁵⁴ *Żądać od niej na wzór fideizmu, aby akt wiary nie był czymś rozumnym, jest to żądać wyrzeczenia się tego, co ma w sobie najszlachetniejszego i najpotężniejszego*, J. Woroniecki, *Katolicka etyka*, dz. cyt., s. 108.

Dziewicki G. E., *Glimpses of Polish Life in Town and Country. Pre-war to 1918*, Wydawnictwo Stanford, Londyn 1937.

Hugon E., *Zasady filozofii. Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*, Warszawa 2015.

Maritain J., *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, przeł. ks. K. Michalski, Warszawa-Ząbki 2005.

Polak R., *Jacek Woroniecki, życie i twórczość naukowa*, w: „Człowiek w Kulturze” nr 12, Lublin 1999.

Przewodnik po literaturze religijnej i pokrewnych dziedzinach filozofii i nauk społecznych, praca zbiorowa pod redakcją o. J. Woronieckiego, Poznań 1927.

Św. Paweł, *Drugi List do Tymoteusza*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Tysiąclecia), wyd.4, Poznań 1996, 3,5.

Św. Piotr, *Pierwszy List św. Piotra*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Tysiąclecia), wyd.4, Poznań 1996, 3, 15.

Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tom I, przekł. i obj. o. P. Bełch OP, Londyn 1962.

Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tom XIX, przekł. i obj. o. F. Bednarski OP, Londyn 1971.

Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II, Lublin 2013.

Woroniecki J., *Pełnia modlitwy*, Poznań 1984.

Woroniecki J., *Przewodnik po literaturze religijnej dla osób pragnących pogłębić swe wykształcenie w dziedzinie wiary katolickiej*, Lwów, Włocławek 1914.

Woroniecki J., *Stan wiary w społeczeństwie polskim w dobie obecnej i środki aby ją wzmocnić i pogłębić*, w: „W drodze”, 2(1974) nr 8, s. 24-29.

Woroniecki J., *Uniwersytety Katolickie*, w: *Oświata katolicka i Uniwersytety Katolickie. Szkice kazań na „Dzień Uniwersytecki”*, Lublin 1929, s. 12-32.

Woroniecki J., *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002.

Wyszyński S., Wojtyła K., Turowicz J., *O Ojcu Jacku Woronieckim*, „W drodze” nr 8 (1974).

Zdybicka Z.J., *Religia formująca naród*, w: „Człowiek w Kulturze” nr 8, Lublin 1996, s. 93-114.

Strony internetowe

S. Aurelii Augustini *Opera Omnia, de Doctrina christiana libri quator* I,32 https://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm

S. Aurelii Augustini *Opera Omnia, Sermones* 169,11,13
<https://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>

Brendan Sweetman

Rockhurst University, Kansas City, USA

Reflections on Trigg and Nussbaum's views on Religion in Public Life

Contemporary political liberalism, especially in the English speaking world, is usually regarded as being hostile to religious belief and religious believers. This is because its proponents develop a sophisticated view, inspired by John Rawls, that aims to come up with procedural or principled reasons that would just so happen to exclude most religious views from public discourse, and move such discourse (and so society and culture) along a channel that accords well with the beliefs and values of contemporary secularism. Many thinkers have reservations about such an approach, regarding it as honestly misguided, perhaps disingenuously conceived, or even as a rigged procedure to exclude (or at least contain) religious beliefs from having any political influence. Some resist it completely and reject the whole approach to political theory that comes from Rawls.¹

In these brief reflections, I wish to provide a short overview of the ideas of Roger Trigg and Martha Nussbaum, both of whom offer thoughtful, nuanced and fair discussions of this

¹ See Robert Kraynak, Christian Faith and Modern Democracy (South Bend, IN.: University of Notre Dame Press 2001).

complex topic, views that are sensitive to the beliefs of all parties.² These thinkers are neither hostile to religion nor to contemporary political theory, and they try to propose a workable solution to some of the problems that arise from the pluralism of worldviews that we experience in modern democracies, without pre-judging the question of the worthiness of certain worldviews over others. Trigg raises the question of whether it is really possible to afford equal respect to all beliefs in a democracy, which is of course one of the crucial matters in the contemporary debate, since typical liberal approaches, as Trigg suggests, appear to stack the deck against religious views, in particular. He focuses on both liberal theoretical questions and practical examples from recent British and European law, and illustrates insightfully with recent cases that came before the courts. Nussbaum, while addressing liberal theoretical questions in often shrewd ways, focuses mostly on the U.S. context, and in particular on the first amendment to the U.S. Constitution, which both prohibits the establishment of religion, and protects the free exercise of religion. She analyzes historical and recent court cases at some length as a way of fleshing out her general philosophical position.

In contemporary political thinking, it is often suggested that the state should be neutral between competing worldviews that exist within its borders. Trigg rejects this aspiration, and argues that there can be no such thing as state neutrality between worldviews and values. He illustrates with the example of the European Convention on Human Rights, which in its various statements makes no bones about portraying recent problems and issues of contention as arising from a conflict between liberal secular(ist) views and religious views. The topic of the rights of

² See Roger Trigg, Equality, Freedom, and Religion (New York: Oxford U.P., 2012), also Trigg, Religion in Public Life (New York: Oxford U.P., 2007). See Martha Nussbaum, Liberty of Conscience (New York: Basic, 2008); also Nussbaum, The New Religious Intolerance (Cambridge, MA: Harvard U.P., 2012).

women, Trigg notes, is frequently presented as a battle between secularist approaches to human rights on the one hand and the clash with various religious views on the other (for example, concerning Muslim female dress practices).³ These types of examples are instructive because they illustrate clearly that someone's values prevail in the discussion, are privileged over others, and decide the topic in an exclusive way. The question, according to Trigg, is how would one justify that it should be my values that prevail in a way that does not trample over the rights and freedoms of others who disagree with me? He notes the inconsistency in a position like that of A.C. Grayling, who on the one hand professes to be a skeptic and a relativist about key issues of life, such as the notion of human nature, who holds that rights are simply "invented" by human beings, and accepted and justified by consensus, but who then on the other hand develops a position suggesting that his beliefs should be the ones that decide important issues that are in dispute.⁴

It is sometimes proposed today that religious worldviews should not be singled out for special protection in the laws of democratic countries, in the way they are in the U.S., for example. This seems to be correct so far as it goes because if religion and secularism are both recognized as types of worldview then they are on a level playing field, as it were, and all worldviews need to be considered in their relationship to the state, not just religious ones. This reality changes our thinking completely about the role of religious views in politics (as I have argued elsewhere).⁵ Trigg, however, makes the argument that religion is truly different from other systems of belief, from forms of conscientious objection, for example, and so does deserve special consideration. Nussbaum

³ See Trigg, *Equality, Freedom, and Religion*, p.5.

⁴ Ibid, p.12.

⁵ See my *Why Politics needs Religion: The Place of Religious Arguments in the Public Square* (Downers Grove, IL.: Intervarsity, 2006).

also considers the question and raises some interesting reasons for why religious views might be regarded as special, which we will get to in a moment. But Trigg argues that religion is a defining feature of human nature. He appeals not only to traditional philosophical arguments to support this claim, but also to recent evidence from social and cognitive science.⁶ Religious beliefs are not simply equivalent to other forms of conscientiously held belief; they appear to be natural to man, an important, some would say essential, part of what it means to be human. He is also persuaded by the view that many moral values are ultimately justified in God's nature. Illustrating with appeal to Locke and the example of equality (which greatly influenced the thinking of Thomas Jefferson), Trigg argues that this notion comes from religion, and agrees with Jeremy Waldron that "Lockean equality is not fit to be taught as a secular doctrine; it is a conception of equality that makes no sense except in the light of a particular account of the relation between man and God."⁷ Jonathan Wolff has also noted that contemporary attempts to present Locke as a secular thinker on these matters are disingenuous.⁸ Those who wish to appropriate Locke for their own purposes, and to distort or misidentify his argument for equality, run, like Rawls, into a kind of cultural relativism, because they end up appealing to what "everyone nowadays believes" (a locution used widely in Rawls' work)—that is, to a consensus to justify the values they wish to promote. Trigg does not make a further point that would apply to

⁶ Although the literature is often controversial, and sometimes influenced by a secularist or positivist approaches, Trigg surveys some scholarship in cognitive science that appears to show that religion is part of the nature of human beings, and that "concepts such as that of an all-knowing God, of disembodied minds, and of supernatural agency arise naturally from the way our minds work." (p.23). In this way, he argues that religion is "a basic component of humanity" (p.24).

⁷ See Trigg, *Equality, Freedom, and Religion*, p.28. Also Jeremy Waldron, *God, Locke, and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought* (Cambridge, UK: Cambridge U.P., 2002), p.2.

⁸ See Jonathan Wolff, *An Introduction to Political Philosophy* (Oxford, UK.: Oxford U.P., 2016 ed.), pp.17-24, 96-100.

Rawls and his supporters: if there is disagreement about how equality is to be justified (and over how moral values in general are to be justified—by appeal to God, or by some other means), all views in the dispute are surely entitled to a place at the negotiating table. There is the further issue of what we mean by equality (does it include a right to abortion, for instance?); to answer this question it would be necessary to appeal to one's worldview and values and so one's position on the matter could not be described as "neutral."

Trigg correctly notes that a statement put out by the Council of Europe (a human rights organization, distinct from the European Community, made up of 47 member nations) on religion is "relentlessly secularist." Affirming the "generally accepted principle" of the separation of church and state, it says explicitly that "the legislation of several Council of Europe member states still contains anachronisms dating to times when religion played a more important role in our societies."⁹ Trigg believes it is obvious that this kind of talk is unacceptable because it cannot deal fairly with the crucial matter of how it is to be decided (and who decides) what is to be regarded as an anachronism, nor does it explain how the separation of church and state is to be understood. The Council of Europe, Trigg argues, is engaged in a quite overt attempt to impose secularist views on many European countries, such as Ireland, Malta and Poland, for examples. This is a way in which a tendentious definition of equality, and understanding of the separation of church and state, can come into conflict with the notion of religious freedom. As he astutely puts it, "In the pursuit of equality, it seems, some beliefs are more equal than others."¹⁰ He argues that religious freedom is worthless if it is allowed only when it fits in with the prevailing assumptions of society (in this case, of a secularist ruling class, which represents most likely

⁹ Trigg, *Equality, Freedom, and Religion*, p.37.

¹⁰ *Ibid*, p.38.

a minority in many countries). Alarming, Trigg believes that persecution of religious believers cannot be far behind on several of these issues. On this point, he is surely correct.

He observes that many notions such as equality, human rights, and various moral values (concern for the vulnerable, the value of life, critique of exploitation, and other issues of social justice) all come from religion, which goes against the caricature of religion that seems to be a vital part of the identity of liberal political theory. In many of the court cases he considers, a liberal understanding of equality trumps the rights of conscience on the basis of religion. He notes that Lord Justice Laws, in a ruling (that was later overturned) in a much publicized case in the U.K. on whether a counselor who wished to be exempted from any obligation to work with same-sex couples in issues of psycho-sexual therapy, based a significant part of his court judgment on his own view that religious belief is basically irrational, sweeping aside (in his ignorance), as Trigg observes, the whole of natural theology, the philosophical defense of religious belief, and “centuries of Christian theology.”¹¹ Trigg points out that at issue is not how such issues are to be decided morally, it is rather that the judge believes that he has the right to decide which worldviews are correct and worthy, and which are not, and so in no way could his ruling be described as neutral, nor could the state be regarded as not taking sides in a contentious debate. Although Trigg fails to consider the significance of secularism understood as a worldview in its own right, which wishes to influence democratic culture, he does note that secularist views are being openly used to suppress religious views. No doubt Lord Justice Laws and people of like mind believe their view is the most rational one in any dispute between their values and religious values, but this is beside the point. The point is that both worldviews, and sets of values, are entitled to a place in the debate

¹¹ See *ibid.*, pp.142-145.

in a democratic context. There are no democratic principles, values or procedures that would grant to the views of Lord Justice Laws a privileged position in (contentious) arguments over the issues of the day.

Trigg argues that not only is religious liberty not contrary to human rights, but that it is an essential part of our understanding of human rights, and an essential feature of what freedom means. Religion points to a higher source of authority than the state, and every worldview must face the question of how those values it wishes to have an influence over politics are grounded. He is especially worried about a danger present in the modern state, that it can crush individual conscience. This can occur because the state, especially through its courts (egged on by the media, liberal politicians and liberal public intellectuals) consistently discriminates against religious believers, and covertly and even sometimes overtly (as we have seen) passes judgment on the rationality of religion, and its place in life and culture.¹² This puts us in danger of establishing what he calls a “modern secularist inquisition,” where only those views approved of by secular liberalism are acceptable, where it becomes standard to discriminate against religious believers, and where religious believers passively acquiesce in their second class citizenship in formative debates about education, morality, and culture.¹³

Although more influenced by a Rawlsian approach than Trigg, Nussbaum does share many of his concerns, and evinces in general a more sympathetic approach to religious belief in a democratic setting. Writing particularly from the lens of the U.S., her general moral position is that all people have human rights equally. One of her motivations in considering the topic is that she

¹² See *ibid.*, p.154.

¹³ See *ibid.*, page 156. He raises the point about the secularist inquisition particularly in the context of the British couple who were banned by the courts from fostering small children because of their Christian views on homosexuality. See “Foster parents defeated by the new Inquisition,” *Daily Telegraph*, Feb 28th, 2011.

is worried by the fact that religious liberty is under threat in various places around the world. Unlike Trigg, whose view is developed from the perspective of a worry about the secularist threat to religious beliefs in modern pluralism, Nussbaum is not especially concerned by secularist threats to religious liberty, although she does reject the “smug atheism” evident in the supercilious approach of thinkers such as Richard Dawkins and Daniel Dennett.¹⁴ She is more worried though about the threat to liberty that comes from religious groups, especially the evangelical right in the U.S. who, she believes, wish for “the values of a particular brand of conservative Christianity to define the U.S.”; the members of this group “seek public recognition that the Christian God is our nation’s guardian.”¹⁵ While this is a bit vague, and perhaps exaggerates the danger, she is concerned to make sure that everyone has religious liberty in the U.S. including Catholics, Muslims and atheists, all groups that have suffered noticeable discrimination in the past.

We know that some people who want religion kept out of politics are motivated by their own moral and political convictions—they wish to contain and isolate views with which they disagree. In their case, separation of church and state is more of a tactic they use than a principle to which they are committed. On the other hand, some of those who wish religion to have a place in politics wish for their own religion to have control over many facets of life, even to become the official religion, though it must be said that this latter view is no longer common in modern democracies. While recognizing that the motivations of certain people and groups is not irrelevant, and while not wishing to dwell on the motivations of anyone, we need to get beyond these mixtures of political motivations and tactical maneuvers to consider the issue purely from a philosophical, rational point of

¹⁴ See Nussbaum, *Liberty of Conscience*, p.10.

¹⁵ *Ibid.*, p.4.

view, to consider what the best approach would be on the question of religion in politics from the point of view of liberal democratic theory. Unlike Trigg, who is worried about religion being excluded from public decision-making, Nussbaum's study may be categorized as one of those works concerning religious freedom that focuses, not on worries about secularism or on the pretense of a neutral state, but on certain types of, usually traditional, religious views and the danger they pose to religious liberty in their pursuit of an established church. Unfortunately, her otherwise excellent study does not explain sufficiently what she means by an establishment of religion. It is certainly true that in the U.S. there are many who regard the U.S. as a Christian nation with a Christian heritage, and who think there is nothing wrong with making reference to this fact occasionally in public places, in referencing it, even honoring it. But this would not be the same as wanting everyone to worship the Christian God. Nussbaum, however, believes that there is a danger in the U.S. from certain evangelical groups of deliberately crossing over the line of separation between church and state and moving toward establishment of the Christian religion.

Liberal thinkers often scaremonger about the threat of a coming theocracy, but don't carefully define or explain what they mean by "theocracy," and what restrictions they would put in place to prevent this. One key question is whether contributing to a moral dispute in the public square on the basis of one's religion is acceptable or not (i.e., whether appeal to any religious belief or value would be tantamount to the establishment of a theocracy—surely too broad a criterion?). Or perhaps she means that no religion can be the official religion of the state, a position few would disagree with today. She also does not give much attention to how religious views might be defended, or to whether (and if) the establishment of secularist views would be allowed (though her general position seems to be against this), or whether the

modern state amounts to secularist establishment in every way but name. It seems she is mostly concerned with the threat of religious establishment, since she often refers to the worry about making the Christian God in some way the official guardian of the nation. Nevertheless, her discussion is very helpful in the general debate about religion in politics, and refreshingly different from the approach of Rawls, and from the supercilious attitudes one sees in many studies, which often have a barely concealed contempt for those (religious) views rejected by the author.¹⁶

American Presidents often include religious language in public speeches and at public occasions such as Presidential Inaugurations or at times of national tragedy. Here is President Barack Obama, for example, at a memorial service to honor five Texas police officers killed in an ambush in Dallas in July 2016: "...I am reminded of what the Lord tells Ezekiel. 'I will give you a new heart,' the Lord says, 'and put a new spirit in you. I will remove from you your heart of stone, and give you a heart of flesh.'" He also added that we "are all children of God."¹⁷ Nussbaum believes that this kind of public expression of faith or use of religious language is not appropriate in the U.S. context because it seems to favor one religion, excludes other religions, and also those with no religion. She spends a good deal of her book analyzing Supreme Court cases concerned with first amendment questions and freedom of religion, but struggles to find any kind of consistency in them, or a pure application of her own principles of liberty, equality, and equal respect for the rights of conscience. Overall, she does not sufficiently distinguish between the moral question of what should be the role of religion (or as I argue, of any worldview) in a democratic state, and what is the role of religion (or what has it been historically) in

¹⁶ For a perceptive overview of liberal critiques of religion, see Cecilé Laborde, *Liberalism's Religion* (Cambridge, MA.: Harvard U.P. 2017).

¹⁷ President Obama's speech is available at www.americanrhetoric.com.

a particular country, as expressed in its societal practices and legal tradition (what I call the legal question concerning the role of religion in public life). It would help her discussion if she made such a distinction because what is legal in one country may not always be the morally correct position, and in any case, from a philosophical point or view one must first answer the moral question before one implements it in a set of laws.

Religion is, in some way, regarded as special by the U.S. Constitution, as it is (or was) in the constitutions of other democratic nations, at least up until quite recently. Trigg noted in one of his examples that many special protections and treatments of religion are subject to continuous challenges, which are often justified by appeal to secular(ist) values. One example he cites is the proposal in the UK to remove state funding from Christian schools, on the grounds that Muslim and other religious schools receive no funding. As a Muslim scholar pointed out, this is a clear case of discrimination against religion in general because the proposal would mean that funding would be taken away from Christian schools but other religious schools would still receive nothing, and so the overall effect would be to defund all religious schools! Meanwhile, secular programs of education would continue to be funded, a nice example of the hypocrisy of the idea of “neutrality”! (Yet it is interesting that in the UK, religious schools continue to be funded by the “secular state,” as they are also in Ireland, Germany, even India, and several other countries, but not in the US., an indication of how thinking differs on similar issues across democratic states.)

Nussbaum agrees that religion should get special attention by the state, but her reasons are more concerned with containing it than protecting it. She considers various reasons. The first is a practical reason: because religion is usually a matter of group affiliation and identification, it is more likely to be a source of persecution than individualistic moral and political commitments,

and so special treatment at the level of the state would also serve the task of protecting people from its excesses.¹⁸ She suggests that this motivation may have influenced the framers of the US Constitution. I believe this kind of argument might perhaps be extended to modern secularism as well; we may have to consider persecution coming from secularists; for example. in forcing Catholic adoption agencies to close, or in preventing religious couples from fostering children, as Trigg noted above. Nussbaum also suggests that another reason for singling out religion is that religious beliefs are often held as being “obligatory and non-optional,”¹⁹ and so again are more likely to be the types of beliefs one would wish to force on everyone in society. Again, perhaps today we should also consider whether this might be true of secularist beliefs, or indeed of beliefs coming from any worldview, particularly in our increasingly partisan times where there are evident tendencies to brook no argument against one’s view and to flout democratic values (such as freedom of expression) whenever they get in our way. In any case, we must be careful not to caricature a person’s beliefs too quickly, since this comes close to treating them with a lack of respect—acting as if their beliefs are somehow inferior to ours (surely just another way of asserting the superior rationality of our view without a discussion).

Nussbaum argues that religions seek ultimate meaning, and this is another way of marking them off from secular views. She notes that some people in the state believe there is no ultimate meaning, and they must be free to do so.²⁰ Each person searches for their own ultimate meaning, and this search is of intrinsic worth and value, and so is worthy of respect. It would follow that it would not be appropriate to allow expressions of Christian

¹⁸ See Nussbaum, *Liberty of Conscience*, p.165.

¹⁹ *Ibid.*, p.167.

²⁰ *Ibid.*, p.168.

views, for instance, or appeals to a specifically Christian view of meaning in public. Yet, her discussion would benefit from a more direct discussion of what kinds of religious argument can count in the public square. More fundamentally, she needs to be much more careful about distinguishing between (i) appealing to a religious belief or value in a public argument, (ii) trying to establish one's religion, and (iii) making a religious argument based on an appeal to a revealed text or on the authority of a religious leader (rather than on an appeal to reason, or philosophical-type arguments). She may believe that there are none of the latter, but this is irrelevant in a democratic setting, because there are many who do hold that one can give rational arguments to support many religious beliefs, including on moral issues (as Trigg also noted). Let us not forget the Catholic tradition, in particular on this question, and indeed the whole tradition of rational argument in religion in history. It is irrelevant whether a particular thinker respects this tradition or thinks such arguments are unsuccessful, for this is not enough to exclude them from the debate in a democratic setting. The public setting is where the debate begins; obviously it would be democratically unacceptable for a thinker, or group of thinkers, to have the power to end it based on our their own private assessments before it begins! Such distinctions are critical to working out a consistent position on this complex topic.

Nussbaum does refer from time to time to the tradition of arguing philosophically for the rationality of religious belief, but she does not give the topic enough attention. When analyzing issues such as Intelligent Design Theory, abortion and gay marriage in her last chapter, she does so almost completely as if supporters and critics respectively are (a) offering arguments based exclusively on appeal to revealed religious texts, or (b) trying to establish their religion as the main one in society. She also thinks that her own assessment of the evidence and

arguments on these issues should carry the day in the debate, rather than recognizing that the central and vexing question is deeper: how do we proceed in a modern democratic state if there is disagreement about these very issues, while still respecting the democratic values of freedom and equality.²¹ One cannot answer this question by saying that we should proceed by following my views (and so restrict the expression of other views I regard as false)—because this violates the democratic principles of freedom and equality.

Although Nussbaum cites approvingly Jacques Maritain's view that different religious views, including Catholicism, could live alongside each other successfully in the modern state on the basis of "moral propositions that all major doctrines could endorse,"²² her position, like Trigg's, would benefit from a further discussion of three critical issues: (1) what these propositions are and how they are to be interpreted, supposing we have general agreement about them in the abstract; (2) the fact that secularism is now a major contemporary doctrine that changes the debate in a significant way; and (3) the fact that the religious worldview is a reasonable worldview. These are the complex questions we must address if we are to make progress on the general issue of the legitimate role one's worldview may play in the shaping of morality and culture in the contemporary democratic state.²³

²¹ Her discussion of Intelligent Design Theory is weak, and focuses too much on the legal position in US law, rather than on the theoretical issues that the topic raises for modern democratic pluralism concerning what it means to describe a view as "religious," what is meant by public reason and what constitutes a reasonable argument, and how do we deduce which arguments can be legitimately expressed in public debates. Nussbaum often writes as if court cases and judge's opinions can decide, or take precedence over, the philosophical issues. But this mistakenly places the legal question—the legal position regarding the role of religion in (a particular) modern democratic state—before the moral or philosophical question of what the role of religion should be in the modern democratic state. For her discussion of ID theory, see pp.322-327.

²² Nussbaum, *Liberty of Conscience*, p.276.

²³ For a fuller discussion of these three topics, and other issues discussed in this paper, see my recent book, *The Crisis of Democratic Pluralism: The Loss of Confidence in Reason and the Clash of Worldviews* (New York: Palgrave MacMillan, 2021).

References

- R. Kraynak, *Christian Faith and Modern Democracy* (South Bend, IN.: University of Notre Dame Press 2001).
- R.Trigg, *Equality, Freedom, and Religion* (New York: Oxford U.P., 2012), also Trigg, *Religion in Public Life* (New York: Oxford U.P., 2007). See Martha Nussbaum, *Liberty of Conscience* (New York: Basic, 2008); also Nussbaum, *The New Religious Intolerance* (Cambridge, MA: Harvard U.P., 2012).
- R. Trigg, *Equality, Freedom, and Religion*, p.5.
- B. Sweetman, *Why Politics needs Religion: The Place of Religious Arguments in the Public Square* (Downers Grove, IL.: Intervarsity, 2006).
- J. Waldron, *God, Locke, and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought* (Cambridge, UK: Cambridge U.P., 2002), p.2.
- J. Wolff, *An Introduction to Political Philosophy* (Oxford, UK.: Oxford U.P., 2016 ed.), pp.17-24, 96-100.
- Nussbaum, *Liberty of Conscience*, p.10.
- C. Laborde, *Liberalism's Religion* (Cambridge, MA.: Harvard U.P. 2017).
- P r e s i d e n t O b a m a ' s s p e e c h i s a v a i l a b l e a t www.americanrhetoric.com.
- B. Sweetman, *The Crisis of Democratic Pluralism: The Loss of Confidence in Reason and the Clash of Worldviews* (New York: Palgrave MacMillan, 2021).

Enrique Martínez

Universitat Abat Oliba CEU, Barcelona, Hiszpania

The Metaphysical Foundation of Religious Freedom¹

1. Introduction

This demand for freedom in human society chiefly regards the quest for the values proper to the human spirit. It regards, in the first place, the free exercise of religion in society.²

These words from the declaration *Dignitatis humanae* of the Second Vatican Council draw our attention to the importance of religious freedom. However, let us try to go beyond the anthropological and political perspective to the metaphysical foundations of religious freedom.

Nevertheless, we could begin by asking ourselves what is the paradigm of freedom for the postmodern man. The dialogue between Faust and Mephistopheles shows us this:

F: Which way is the path to be taken?

M: There is no path! You go where no one has trod or will be able to trod. You will see nothing in the eternally empty distance, you will not hear the steps you take, nor will you find anything firm to rest on.

F: You send me into the void to increase my art and my strength. But let us go deeper, for in nothingness I hope to find all.

¹ "Religion or Ideology", XXI Symposium the Future of Western Civilization. The John Paul II Catholic University of Lublin (Poland). November 19, 2021.

² Vatican Council II, *Dignitatis humanae* n.1.

M: I praise you now, before you separate from me. I see that you know the devil well.³

There is no path! Indeed, this is the paradigm of the "Faustian man", as Francisco Canals called the postmodern man.⁴ However, Faust must end up recognizing the impossibility of exercising divine freedom because only God can achieve what he is seeking. Faust is as distant from infinity as he ever was before his commitment to permanent movement. Therefore, Mephistopheles replies with tragic irony to Faust: "You are what you are".⁵

In that situation, the poor human beings can only betake to the State to guarantee their aspiration to freedom. This is what Spinoza affirms:

Those who have the sovereign power are guardians and interpreters, not only of civil law, but also of the sacred, and only they have the right to decide what is just and what is unjust, what is in conformity with piety or not.⁶

It is then the State: the guardian of the sacred, which grants freedom of thought and religion:

In order to keep the order of law in the best possible way and to ensure the stability of the State, it is best to leave everyone free to think what they want, and to say what they think.⁷

From this perspective, religious freedom can be understood as a manifestation of a divinized State, which acts as a custodian of the deepest aspiration of the Faustian man: absolutely undetermined freedom, including freedom of belief. The consequence is dramatic: This involves rejecting any form of

³ Goethe, *Faust II*, act.1.

⁴ Francisco Canals (1922-2009) is the highest representative of the Thomistic School of Barcelona.

⁵ Cf. Francisco Canals, "Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal", p.123.

⁶ Baruch Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, preface. Cf. Miguel Ayuso, "El Estado como sujeto inmoral".

⁷ Baruch Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, preface.

religiosity that pretends to place itself beyond the rule of political power.⁸

Is then the State's power the foundation of religious freedom? On the contrary, we must flee from the naturalistic explanation, and turn to the metaphysical foundations, accessible to reason. This is what St. Pius X teaches, exhorting us to seek these metaphysical foundations in the teaching of St. Thomas Aquinas:

Further let Professors remember that they cannot set St. Thomas aside, especially in metaphysical questions, without grave detriment.⁹

Thus, one of the core theses of St. Thomas Aquinas's teaching is that the divine goodness, characterized as giving and liberal love, is the beginning and end of creation and of the divine government of the world, in which man participates as a minister thanks to his freedom. Francisco Canals states the importance of this thesis in this way:

The authentic theo-centrism of St. Thomas invites us to contemplate the divine goodness as it diffuses itself, identified with all-giving, purely liberal love, as the one that sets in motion the creative efficiency itself, and directs a provident government of the universe.¹⁰

2. God's giving, liberal love

Let us begin briefly developing this thesis. The principle on which it is based is that the *esse* is act and perfection, what perfects all:

⁸ No wonder, for example, the suspicion that some rulers in Spain have had and continue to have towards religious signs, such as the Sacred Heart at Cerro de los Angeles, shot and destroyed in times of the Spanish civil war, or the Holy Cross at Valle de los Caídos, which they try to remove in sake of misunderstood "historical memory".

⁹ Pius X, *Pascendi Dominici Gregis* n.45.

¹⁰ Francisco Canals, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*, p.320.

Esse is the most perfect of all things, for it is compared to all things as an act. For nothing has actuality but only as soon as it is. Thence being is actuality of all things and also of all forms. In fact, it is not compared to other things as the recipient to what received, but especially as the received to the container.¹¹

This is Aquinas' main metaphysical principle. Because of this perfection, every being is a desirable good, and therefore "diffusive and communicative of itself".¹² This happens in two ways: As a principle, because every agent works inasmuch as it is in act, and in this way it diffuses its perfection in others. And as an end, for every good is desirable to the imperfect entity, which is attracted by the good in order to perfect itself.

This is especially so regarding God. Indeed, God is a communicative good of himself as a principle and as an end. As a principle, because his infinite goodness tends to communicate itself, since God is pure act. In addition, God communicates his perfection giving being and goodness to what did not exist:

From the love of his goodness, it came about that God wanted to spread and communicate his goodness to others, insofar as it was possible, namely, by way of likeness; thus his goodness did not remain in him alone, but it spills over into other things.¹³

However, it should be noted that God tends to communicate his goodness not because of necessity, poverty or usefulness, but exclusively out of a giving and liberal love:

The first agent, who is exclusively active, does not have to act to acquire some end, but only acts to communicate his perfection, which is his goodness. On the other hand, all creatures strive to reach their perfection, which lies in resembling perfection.¹⁴

¹¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q.3, a.1 ad 3.

¹² Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I q.73, a.3 arg.2.

¹³ Thomas Aquinas, *Super De divinis nominibus*, c.4, lect.9.

¹⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I q.44, a.4 c.

And as an end because ¿He? Hace falta un sujeto is the ultimate end to which all creation is ordered. Thus, God communicates his goodness as an end. The creature's movement towards divine goodness is realized by seeking one's own perfection according to one's natural inclination. In addition, the creature tends to imitate the communication of divine goodness in communicating one's own good to others.

3. Man: a free minister in divine governing

If the divine goodness is the beginning and end of creation, it is also the beginning and end of its governing:

Since it is proper of better things to produce better effects, it is not convenient to the highest goodness of God that he does not lead to perfection those things created by him. For the ultimate perfection of everything consists in the achievement of the end. That is why in his divine goodness not only does he produce things by placing them in existence, but he also brings them to their end. This is to govern them.¹⁵

For the government of creation, God wants freely to count on with the help of creatures themselves:

God is helped by us insofar as we carry out his command, as it is said in 1 Cor 3:9: We are God's cooperators. But this is not because of some lack of God's power, rather it makes use of intermediate causes, so that in things the beauty of order is preserved and so he communicates to creatures the dignity of being causes too.¹⁶

However, not all beings collaborate in the divine government of the world in the same way. Divine goodness communicated to creation is better manifested precisely in a hierarchically ordered cosmos. It is not, therefore, a chaos or the

¹⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I q.103, a.1 c.

¹⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I q.23, a.8 ad 2.

fruit of chance, as is defended in post-modernity. Let us check Nietzsche's and Clément Rosset's thought about it:

The total character of the world, however, is in all eternity chaos – in the: sense not of a lack of necessity but of a lack of order, arrangement, form, beauty, wisdom, and whatever other names there are for our aesthetic anthropomorphisms.¹⁷

The artificialism that has been and will be dealt with in this book is thus essentially a denial of nature and a universal affirmation of chance, a sense that is at the antipodes of all forms of anthropocentric naturalism that have appeared after Aristotle in the history of philosophy.¹⁸

We can identify with St Thomas three criteria for distinguishing degrees of perfection in the cosmos. The first criterion to distinguish this order is: a being is more perfect inasmuch as it is communicative of its perfection:

All creatures participate in the divine goodness by disseminating in others the good they possess; for it is proper of good to communicate itself to others. Therefore, the more the agents partake in divine goodness, the more they aspire to transmit such perfection to others, so far as possible.¹⁹

This greater communicability occurs when the effect is capable of being the cause of others:

It is a higher perfection that one thing, besides being good in itself, is a cause of the goodness in others, than if the thing were only good in itself. And, therefore, in such a way God governs things, that he makes some be the cause of others in such government.²⁰

The second criterion is: a living being will be more perfect insofar as what it emanates is more intimate to itself. In addition,

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* n.109.

¹⁸ Clément Rosset, *L'anti-nature*, p.55.

¹⁹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I q.106, a.4 c.

²⁰ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I q.103, a.6 c.

most intimate and vital emanation is the mental word, in which the subsistent intellectual says what is known.

Finally, the third criterion is: a living being will be more perfect the more it works by itself, and is not acted upon by another. This occurs mainly in the intellectual subsistent, who by his inner saying has a voluntary control of his own acts. According to Saint Augustine:

No one does anything by free will that he has not first said in his heart.²¹

Therefore, the intellectual subsistent is the only one who can best collaborate with God in the government of the world. In fact, his intellectual nature, by which he emanates of the mental word and is the master of his acts, makes him *capax Summi Boni*, unlike irrational creatures.

That is why God governs every rational creature on its own -as a person-, and not as a mere instrument:

The rational creature is subject to divine providence as ruled and guided by itself, not just in view of the species, as is the case in other corruptible creatures; the individual that is ruled according to the species is not ruled by himself; while the rational creature is governed by itself.²²

In this way, rational creatures collaborate with the divine government of the world as intelligent and free ministers. That is why God grants them government over the creatures, according to a certain degree:

The rational creature participates in divine providence not only in terms of being governed, but also in terms of governing, since it governs itself by governing its acts and governs the others also.²³

²¹ Augustine of Hippo, *De Trinitate* IX, 7.

²² Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles* III, c.113.

²³ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles* III, c.113.

The ultimate purpose of this ministerial government is to order the sphere over which each one has power in such a way that the end and perfection that corresponds to it by nature is effectively reached. Thus, creatures imitate divine goodness:

Just as the foundation of a city or a kingdom is conveniently compared to the formation of the world, so correct governing is to be derived from divine governing. It is important to consider that governing consists in directing what is governed to its due end.²⁴

4. God's and man's freedom

Having identified man's place in the universe, as a minister of the divine government of the world in order to communicate divine goodness, we can now turn to the nature of freedom. Communicating the good, both as a principle and as an end, allows us to distinguish two types of freedom: Freedom of specification regarding the purpose, as the object of the will; and freedom to exercise regarding the very act of will on the part of the subject.

Let us start with the freedom of specification. This it does not consist in the indetermination regarding one object or another, but in the voluntary appetite for the end, for which it is then possible to choose:

Among the things that are desirable, the end is the foundation and the beginning of the things that are for the end, since the things that are for the end are only desired because of the end.²⁵

Let us now refer this type of freedom to God. God's freedom of specification consists on being identified with the end, which is his own goodness, and which God wants necessarily and freely:

²⁴ Thomas Aquinas, *De Regno* I, 15.

²⁵ Thomas Aquinas, *De Veritate* q.22, a.5 c.

God, with his will, freely loves himself, even though he necessarily loves himself.²⁶

Moreover, from this immanence of the end, God chooses with free will to create:

In God, free will is given, because he himself has an end for his will to which he naturally tends, namely, his goodness. But the other things he wants are ordered to this end, which he does not want in a necessary way, because his goodness does not require the things that are ordered towards itself or its manifestation, which can conveniently be done in many ways.²⁷

Let us now refer it to man. Man's freedom of specification is based on the natural inclination to the ultimate end, which is happiness:

Free will is opposed to violence or coercion, but there is no violence or coercion in which something moves according to the order of its nature, but rather in which the natural movement is impeded, as when the heavy stuff is prevented from falling; therefore, the will freely desires happiness, even if it does so necessarily.²⁸

In addition, from this natural inclination towards his ultimate end, man chooses freely the goods that are ordered to happiness:

The fact that free will can choose between various things, preserving their order towards his end, belongs to the perfection of freedom.²⁹

Let us now turn to the other type of freedom. On the other hand, freedom to exercise does not consist in the indetermination regarding the realization of one's own act, but in the inclination to

²⁶ Thomas Aquinas, *De Potentia Dei* q.10, a.2 ad 5.

²⁷ Thomas Aquinas, *De Veritate* q.24, a.3 c.

²⁸ Thomas Aquinas, *De Potentia Dei* q.10, a.2 ad 5.

²⁹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I q.62, a.8 ad 3.

communicate voluntarily one's own perfection with a "giving and liberal love":

Freedom, when carried out according to the diffusivity of the good in the free personal being, consists in a vital inclination by which the living gives himself.³⁰

Let us refer it back to God. God's freedom to exercise consists in the full self-possession of his will, which is infinitely communicative of himself in the procession of the Holy Spirit, and then in the communication of goodness in Creation:

Not only in the creation in time, but in the eternal and intimate life of God himself, divine effusive love gives itself infinitely and with utter liberality and, in the sense that St. Thomas understands this, with utmost transcendental freedom, in the expiration of the Holy Spirit.³¹

Let us now refer it to man. Man's freedom to exercise consists in the self-possession of his will, which is communicative of oneself in benevolent and even oblation love:

Freedom as dignity of the personal being [consists] in the perfection of life in its supreme spiritual degree, by which the living emanates within himself, from himself and by his mental word, the vital inclination through which he gives himself.³²

Consequently, man collaborates with God in the government of the world through the giving and liberal exercise of his will, ordering his life and what he is responsible of by choosing the appropriate means according to his nature.

³⁰ Xavier Prevosti, "La libertad divina, ejemplar de toda libertad", p.216.

³¹ Francisco Canals, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*, p.307.

³² Francisco Canals, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*, p.67.

5. Man, a naturally sociable and religious being

Since one tries to reach the perfection that corresponds to its nature, it is convenient to distinguish now different natural inclinations in man:

1) Natural inclination, in common with all substances, as preserving one's own being.

2) Natural inclination common to all animals, which moves them to generate and raise their offspring.

3) His specific natural inclinations as human beings: to know the truth about God and living in society.

From these natural inclinations, the requirements of natural law flow:

Since, however, good has the nature of an end, and evil, the nature of a contrary, hence it is that all those things to which man has a natural inclination, are naturally apprehended by reason as being good, and consequently as objects of pursuit, and their contraries as evil, and objects of avoidance. Wherefore according to the order of natural inclinations, is the order of the precepts of the natural law.³³

We are mainly concerned here with the last specific inclination of man as a rational nature. Man's natural inclination to live in society is ordered towards attaining the goods necessary for life:

Only in community does man have natural knowledge of what is necessary for living. It is not possible for an individual man to come to know all these things through his own reason. Therefore man needs to live in society, so that each mutually provides and receives help.³⁴

Above all, in favor of a virtuous life:

The purpose of many gathering in society is to live virtuously. Because men gather to live rightly in community,

³³ Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I-II, q.94, a.2 c.

³⁴ Thomas Aquinas, *De Regno* I, c.1.

something impossible to achieve by living each one in isolation. So, the right life is that which is carried out according to virtue; thus the virtuous life constitutes the end of human society.³⁵

This requires an authority that governs the political community, which does so by that ordering term that is the law:

Law is nothing other than an ordination of reason towards the common good, promulgated by whoever oversees the community.³⁶

This government by law regards free people:

When we speak of the convenient end for society, it differs for free persons than from servants. For whoever is free is free for his own sake, whereas he who is a servant is free for the sake of another. When a free society is directed by someone who governs it in view of the common good, we have a right and just regime, as befits free persons.³⁷

In turn, Virtuous life in society is ordered to the knowledge of the truth about God, which is man's other specific natural inclination:

To live virtuously is not the last end of the masses gathered in society, but to reach divine fruition through such virtuous life.³⁸

Such knowledge of God in society is promoted by teaching divine truth and virtuous living as related to God:

Man attains to God not only by inner acts, such as believing, hoping and loving, but also by outer works, by which man shows himself to be a servant of God. For these works aim at divine worship.³⁹

³⁵ Thomas Aquinas, *De Regno* I, c.15.

³⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q.90, a.4 c.

³⁷ Thomas Aquinas, *De Regno* I, c.2.

³⁸ Thomas Aquinas, *De Regno* I, c.15.

³⁹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q.99, a.3 c.

6. Religious freedom

Finally, we come to the question of religious freedom. It must be understood in the service of this natural inclination of man, and in the light of the metaphysical principles set forth.

First of all, let us refer to religious freedom of specification. Man is inclined by nature to the knowledge of truth about God, which is his ultimate goal. Hence, it is in the nature of man to choose the most convenient goods for this purpose.

But he can never choose what is evil, which will take him away from that end:

Free will can choose among different things, while preserving the order towards his end, and this constitutes the perfection of freedom. And, on the other hand, to choose something apart from the end – which is what sin consists in – is a defect of freedom.⁴⁰

Civil laws should promote this freedom of the individual and the society for the truth about God and proper worship, and prohibit anything that is contrary to it.

To grant man this freedom of worship is equivalent to giving him the right to go against a most holy obligation and to be unfaithful to it with impunity, as he abandons the good to surrender himself to evil. This, we have already said, is not freedom, but depravity of freedom and slavery of the soul given over to sin.⁴¹

They can, however, tolerate certain evils to avoid a greater evil.

Even though she grants rights only and exclusively in favor of truth and virtue, the Church is not opposed to tolerance on the part of public authorities of certain situations contrary to

⁴⁰ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I q.62, a.8 ad 3.

⁴¹ Leo XIII, *Libertas præstantissimum*, n.15.

truth and justice, in order to avoid a greater evil or to attain or retain a higher good.⁴²

Secondly, let us refer to religious freedom to exercise. It is up to man to adhere voluntarily to God and to worship him properly, without any external coercion:

All men must be free from coercion, whether from individuals or from social groups or any other form of human power.⁴³

Nevertheless, the perfection of the religious freedom to exercise consists in that man be communicative of his religiosity with giving and liberal love, which belongs to charity. It is a central teaching of the Gospel:

No one takes my life away from me. I give it up of my own free will.⁴⁴

The Metaphysical Foundation of Religious Freedom Summary

Religious freedom is a property of human life in society. In order to find its ultimate foundation, one must go to man's place in the universe, created by God to communicate His goodness and ordered to Himself as an end. Man participates so in the perfection of *esse* that he can govern himself and attain God through knowledge and love. This order is so ingrained in human nature that St. Thomas Aquinas identifies the natural inclination as the most proper to man to know the truth about God. From there, moral demands derive, among which there is religious freedom, understood as the immunity from coercion in society to be able to render due worship to God. Nevertheless, the perfection of the

⁴² Leo XIII, *Libertas præstantissimum*, n.23.

⁴³ Vatican Council II, *Dignitatis humanæ* n.2.

⁴⁴ John 10:18.

religious freedom consists in man being communicative of his religiosity with giving and liberal love.

Keywords: religious freedom, Divine Goodness, creation, metaphysics, ethics, religion, Thomas Aquinas

References:

- Agustine of Hippo, *De Trinitate*, PL 42, París, Migne, 1844-1864.
- Ayuso, M. “El estado como sujeto inmoral”, *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, 45 (2015), 289-309.
- Canals, F. “Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal”, *Espíritu* 25 (1976) 74, 121-127.
- Tomás de Aquino, *un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona, Scire, 2004.
- Goethe, J.W., *Faust. A Tragedy*, New Haven CT, Yale University Press, 2014.
- Leo XIII, *Libertas præstantissimum*, ASS 20 (1887) 593-613.
- Nietzsche, F. *The Gay Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Pius X, *Pascendi Dominici Gregis* ASS 40 (1907) 593-650.
- Prevosti, X. “La libertad divina, ejemplar de toda libertad”, *Espíritu* 68 (2019) 157, 207-221.
- Rosset, C. *L’anti-nature*, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), 2011.
- Spinoza, B. *Tractatus theologico-politicus*, Leiden, Brill, 1989.
- Thomas Aquinas, *De Potentia Dei*, Turín – Roma, Marietti, 1965.
- De Regno*, Turín - Roma, Marietti, 1954.
- De Veritate*, Roma, Editori di San Tommaso, 1970-1976.
- Summa contra gentiles*, Turín - Roma, Marietti, 1961.
- Summa Theologiae*, Roma, S.C. De Propaganda Fide, 1888-1906.
- Super De divinis nominibus*, Turín - Roma, Marietti, 1950.
- Vatican Council II, *Dignitatis humane* AAS 58 (1966) 929-946.

Michał Stachurski
Uniwersytet Opolski

O funkcjach religii na przykładzie chrześcijaństwa we współczesnej myśli konserwatywnej. Refleksja na pograniczu filozofii religii i filozofii kultury

1. Wprowadzenie

Jeden z czołowych przedstawicieli komunitaryzmu, Alasdair MacIntyre, w taki oto sposób komentuje fundamentalną wartość w konserwatyzmie: „gdy tradycja znajduje się w dobrej kondycji, zawsze w pewnej mierze polega ona na sporze co do dóbr, których zdobywanie nadaje jej szczególny sens i cel [...]. Ów stały spór ma ogromne znaczenie dla każdej wspólnoty. Tradycje, dopóki zachowują swą żywotność, obejmuje kontynuacje konfliktów[...]”¹. W pierwszej chwili można byłoby stwierdzić, iż przewrotnym zabiegiem jest, aby rozpocząć refleksje na temat znaczenia religii (która zapewne wpisuje się w tradycyjne ujęcie konserwatyizmu) w nurcie konserwatywnym od pewnego rodzaju krytyki protoplasty tego nurtu – Edmunda Burkego. Po chwili zastanowienia jednak można dojść do wniosku, iż przytoczona opinia – choć wbrew sylogizmowi znanemu z logiki klasycznej – może zawierać w sobie zarówno część prawdy, jak i część, którą można nazwać polemiczną.

¹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnót*, przekł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 395-396.

Dla znaczenia podjętej problematyki, skupić się powinno na części polemicznej poprzez postawienie następującego pytania: czy aby na pewno konserwatyzm, zwłaszcza w ujęciu współczesnym (ewolucyjnym) nie prowadzi dyskusji i sporów? Przykładem pozytywnej odpowiedzi na tak postawione pytanie jest, problem nie tyle istnienia religii w filozofii konserwatywnej, co sposobu rozumienia jej celów w różnych perspektywach. Dyskusja na ten temat sprawia, iż zarzut MacIntyre’a może być nietrafiony. Jest to tylko jeden z argumentów świadczących o tym, że zaproponowany temat nabiera na aktualności, zwłaszcza w aspekcie pewnych prądów filozoficznych, marginalizujących te kierunki w humanistyce, które czerpią z wartości o charakterze tradycyjnym. Istnieją jednak co najmniej dwa ważniejsze powody, dla których powinno się podjąć właśnie ten temat. Pierwszym z nich jest szeroko pojęta dominacja neopragmatyzmu i postmodernizmu w myśleniu filozoficzno-społecznym; drugi zaś związany jest ze społecznym odbiorem religii chrześcijańskiej, który ze względu na różne okoliczności, zasadniczo różni się od rzeczywistości związanej nie tylko z naturą teologiczną, ale właśnie aspektem wspólnotowym.

Celem artykułu jest przedstawienie z perspektywy konserwatywnej trzech funkcji religii chrześcijańskiej na przykładzie współczesnych myślicieli nurtu konserwatywnego. Konserwatyzm natomiast należy rozumieć w sposób szerszy², zwłaszcza w aspekcie etyczno-aksjologicznym.

² Metodologicznie autor przyjął, iż obecnie pojęcie konserwatyzmu jest rozszerzone, zwłaszcza w aspekcie etycznym i aksjologicznym. Zatem nie chodzi tylko o ścisłą grupę filozofów-konserwatystów, którzy na zasadzie encyklopedycznej do tego nurtu zostali przydzieleni. W tym kontekście problemowym chodzi o tych współczesnych myślicieli, którzy sięgają do tradycji związanej z religią, zwłaszcza chrześcijańską, a swoje etyczne postulaty budują na kanwie religii chrześcijańskiej.

2. Aktualność problematyki w świetle filozofii religii i filozofii kultury

Wydaje się, że to co może łączyć filozofię religii z filozofią kultury w aspekcie religii to kwestia dotycząca jej społecznej (publicznej) roli rozumianej na sposób szeroki. Ciekawą intuicję w tej kwestii przedkłada m.in. włoski filozof i etyk Stefano Semplici, pisząc w jednym z artykułów, iż współczesne znaczenie religii, zwłaszcza w aspekcie rytuałów oraz obrzędów, poniekąd zmusza uczestniczących w nich ludzi do pewnej szczerości, co także w jakiś sposób wpływa na budowanie relacji międzyludzkich poza murami świątyń³. Aspekt ten jednak nie wyczerpuje z żaden sposób tej problematyki. Warto zwrócić uwagę na jej dwie odsłony: negatywną i pozytywną.

Od strony negatywnej ujawnia się – zwłaszcza od czasów późnego oświecenia – szereg prądów, które deprecjonują bądź wręcz negują potrzebę religii w życiu społeczno-publicznym. Trudno w tym miejscu pominąć tzw. redukcje, które miały na celu krytykę religii. Jak podkreśla Krzysztof Kościelniak, istnieją przynajmniej cztery rodzaje takich redukcji: racjonalistyczna, socjologiczna, psychologiczna i ewolucjonistyczna⁴. W redukcji psychologicznej ujęte jest twierdzenie, iż człowiek wyłącznie dla własnego bezpieczeństwa stworzył religię, gdyż sam ze swej natury jest słaby⁵. Jednym z przedstawicieli tego nurtu był Fryderyk Nietzsche, który nawoływał do porzucenia wszelkiej tradycji związanej z dotychczasowym porządkiem Europy, zbudowanej na chrześcijańskich podstawach, pisząc: „te <<narzędzia kultury>> są hańbą człowieka i raczej podejrzeniem, przeciwdowodem względem <<kultury>> w ogóle”⁶. Należy

³ Por. S. Semplici, *The 'public' role of religion as sincerity*, „Philosophy & Social Criticism”, 36 (2010), s. 62.

⁴ Por. K. Kościelniak, *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Kraków 2006, s. 35-43.

⁵ Por. tamże, s. 40.

⁶ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przekł. L. Staff, Kraków 2003, s. 29.

zapytać, czy m.in. pojęcie resentymentu nie było potrzebne Nietzschemu do tego, aby podjąć nie tyle „walkę” z religią chrześcijańską, co z konsekwencjami tejże religii właśnie na gruncie pewnego i ugruntowanego „pola wartości”. Właśnie z perspektywy filozofii kultury można byłoby ocenić skutki związane z tym, iż ów autor postulował istnienie świata „poza dobrem i złem”. Z jednej strony wydaje się, że to zestawienie postulatów Nietzschego z ofertą chrześcijaństwa wychodzi nieco błado zwłaszcza w aspekcie tzw. kultury dionizyjskiej⁷. Z drugiej zaś strony należy zauważyć, iż jego poglądy zaczęły być coraz bardziej komentowane, co wiązało się z pogłębianiem dalszej krytyki potrzeby istnienia religii⁸.

Być może nadużyciem było stwierdzenie, że od połowy XX wieku obecny świat, a zwłaszcza Europa z takim stanem rzeczy się zmagają. Jednak trudno nie zauważyć głosów reprezentujących m.in. neopragmatyzm i postmodernizm. Przykładem może być stanowisko Richarda Rorty’ego, który w jednej ze swoich książek stawia pytania o sens istnienia religii, hołdując przekonaniu – na sposób bardzo subtelny – iż lepszym byłoby istnienie społeczeństwa ateistycznego niż teistycznego. Co prawda nie wyklucza istnienia ludzi wierzących w społeczeństwach, lecz wymaga od nich, jako od wspólnoty, zarówno na poziomie strukturalnym, jak i duchowym, daleko posuniętej wstrzemięźliwości. Ten amerykański neopragmatysta wskazuje, że póki religia nie wchodzi w pole spraw społeczno-publicznych, póty może swobodnie funkcjonować. Zaznacza, że „religia nie budzi zastrzeżeń, dopóki jest sprywatyzowana”⁹.

⁷ Por. R.R. *Nietzsche's Critique of Religion: A Liberationist Perspective*, „Theological Studies”, 4 (2014), s. 888-889.

⁸ Tutaj warto dodać dla rzetelności, iż do czasów współczesnych w tym zakresie podobne (a nawet bardziej wyraziste) stanowisko zaprezentowali m.in. Karol Marks i Fryderyk Engels, a także Hegel i jego kontynuatorzy na tzw. lewicy. Więcej np. B. Wójcik, *Koniec religii, śmierć Boga i przygodna wspólnota. Hegel, Malabou, Žižek*, „Praktyka Teoretyczna”, 2 (2018), s. 53-84.

⁹ R. Rorty, G. Vattimo, *The Future of Religion*, New York 2005, s. 33.

Można zatem byłoby wskazać, iż propozycja Rorty'ego jest nie tyle lepsza, co inna – bardziej humanistyczna – w stosunku do stanowisk z przełomu XVIII i XIX wieku, gdy chciano religię (zwłaszcza chrześcijańską) wyrugować z przestrzeni publicznej. Należałoby zadać pytanie, dlaczego akurat kwestie dotyczące struktur religijnych, tak bardzo trapią współczesnych filozofów? Rorty nie jest samotny na tym rynku idei. Innym przykładem, choć bardziej radykalnym, są poglądy Ronalda Dworkina, zawarte w czołowej książce z zakresu filozofii religii pt. *Religia bez Boga*¹⁰.

Z perspektywy filozofii religii, ale także filozofii kultury, powinno zwrócić się uwagę na trzy elementy, mające charakter głęboko pozytywny i stojący w dużej opozycji do wyżej wymienionych przykładów. Pierwszy z nich to kwestia związana z dorobkiem i dziedzictwem historycznym, który współczesny świat zawdzięcza religii, a tym bardziej chrześcijaństwu. Nie da się współczesności budować w zapomnieniu o przeszłości. To, co udało się cywilizacji chrześcijańskiej w zakresie rozwoju sztuki, edukacji itd. można rozpatrywać całościowo i odrywanie od tego dziedzictwa, świata ducha, byłoby zaprzeczeniem tej cywilizacji u jej źródła. Zatem religia – zarówno z perspektywy badań nad historią cywilizacji, jak również współczesnymi ujęciami związanymi z rozwojem ludzkości (rozwój jest możliwy nie tylko dzięki wytworom współczesności, ale również owocom przeszłości) – jest nośnikiem cywilizacji¹¹, a w niektórych przypadkach także motorem jej rozwoju nie tylko na płaszczyźnie etycznej, moralnej oraz duchowej.

Druga kwestia odnosi się do szeroko pojętego świata duchowego, który wiąże ze sobą zarówno kwestie związane z aksjologią, jak również kwestiami praktycznymi m.in.

¹⁰ R. Dworkin, *Religia bez Boga*, przekł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014.

¹¹ Zob. W. Daszkiewicz, *Religia jako nośnik cywilizacji*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 3 (2017), s. 7-24.

sprawowaniem kultu. Jan Kłoczowski w jednej ze swoich książek wskaże, że „religia urzeczywistnia się zawsze w obszarze kultury, nie możemy człowieka religijnego izolować od żywej tkanki religijnej[...]. Człowiek religijny to ten, kto uczestniczy w takiej tradycji, do której otrzymał dostęp[...]”¹². Zdanie to wskazuje na dwa ważne, i stojące w opozycji do współczesnych ujęć marginalizujących religię, fakty. Pierwszy fakt łączy kwestię kultu ze wspólnotą. Wspólnota religijna, gromadząca się na modlitwie, zgodnie ze swoją tradycją, nie spełnia tylko funkcji obrzędowej; spełnia także funkcje społeczno-twórczą. Człowiek otrzymuje wiarę – w przypadku chrześcijaństwa – dzięki łasce Boga, ale z rąk ludzi i za pomocą sakramentów – znaku widzialnego, niewidzialnej łaski. Człowiek jednocześnie dorasta we wspólnocie lokalnej (parafialnej), poznając także inne struktury Kościoła. Należy jednak wskazać, że kult i wspólnota są powiązane także z perspektywą etyczną. Chrześcijaństwo jest religią miłości, a chrześcijanie są wezwani do jej praktykowania na co dzień. Oznacza to, że dzięki wspólnemu sprawowaniu kultu, są powołani do czynienia dzieł miłosierdzia i to niezależnie czy potrzebującym jest człowiek wierzący, czy niewierzący. Pozostaje trzeci wątek, dotyczący związków chrześcijaństwa z kulturą. Dzięki temu, iż religia chrześcijańska korzysta na gruncie antropologii z pojęcia osoby (personalizm), a na gruncie etyki z pewnego rodzaju normatywności, możliwym jest uznanie, że chrześcijaństwo spełnia także rolę kulturotwórczą. Oznacza to, że człowiek, będąc bytem cielesno-duchowym jest stworzony nie tylko do korzystania z wytworów cywilizacji, ale także jest zaproszony z racji swych naturalnych predyspozycji (rozum, sumienie) do współtworzenia świata kultury. Jak zauważa Stanisław Kowalczyk, „personalistyczne ujmowanie fenomenu kultury pozwala przezwyciężyć groźne symptomy współczesnej

¹² J.A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2004, s. 99.

cywilizacji techniczno-komasacyjnej. [...] Miarą kultury nie jest ilość i jakość wyprodukowanych dóbr, lecz rozwój osobowości”¹³. To współtworzenie świata kultury – z perspektywy człowieka religijnego – odbywa się jednak według innej hierarchii wartości, niż te, które są wymagane w świecie ekonomii kapitalistycznej bądź gospodarki rynkowej. Człowiek religijny działać będzie według klucza etycznego zbudowanego na prawdzie, dobru i pięknu.

Obie naświetlone perspektywy: negatywna i pozytywna wskazują, iż problematyka dotycząca roli religii w świecie współczesnym, zwłaszcza w aspekcie chrześcijaństwa, jest zagadnieniem ważnym. Z tego względu powinno się zwrócić uwagę także na nurt współczesnego konserwatyizmu, który budując swoje poglądy na tradycji (rozumianej i na sposób historyczny, jak również współczesny), nie ucieka w swoich dociekaniach od pojęcia religii i ulokowania religii w życiu społecznym.

3. Znaczenie religii chrześcijańskiej we współczesnym konserwatyzmie jako nurcie filozofii – ujęcie kontekstualne

We współczesnej myśli konserwatywnej pojmowanej szeroko – jak zasygnalizowano we wstępie – istnieje szereg odwołań do relacji między religią a sferą życia społecznego czy publicznego. Trudno scharakteryzować każdą z nich. Współczesne problemy wskazują jednak na pewne obszary, które mogą być istotne ze względu na zaproponowaną tematykę, a dotyczące większości społeczeństwa, zwłaszcza mieszkającego w Europie. Jedną z nich są relacje między światem religii a światem polityki. Godnym podkreślenia jest w pierwszej kolejności fakt, iż właśnie ze względów etycznych, najczęściej w świecie politycznym postuluje się minimalny związek (udział) religii. Zazwyczaj argumentuje się to przekonaniem, iż

¹³ S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, Lublin 1996, s. 181.

społeczeństwa współczesne cechują się daleko posuniętym pluralizmem, a to przekłada się na oczekiwania, aby żadnej grupy społecznej nie faworyzować. Z drugiej zaś strony należy podkreślić, iż to właśnie nurty filozofii związane z religią chrześcijańską proponują rozwiązania, które mogą – i często wpływają – na zwiększenie jakości debaty publicznej, czy nawet kultury politycznej. Przykładem może być promowany termin „dobro wspólne” zarówno przez personalistów, jak i przez duże grono współczesnych konserwatystów. Jak zaznacza Ferenc Hörcher, w jednej ze swoich najnowszych książek¹⁴, to właśnie m.in. ten nurt filozofii dostrzega w religii szczególną wartość społeczną. Wspominany już we wstępie MacIntyre podkreśla, że w sporach między prawem a dobrem, często konflikt jest rozwiązywany właśnie na gruncie religii chrześcijańskiej, która ani nie neguje legalnie wybranej władzy, ani nie zapomina o pewnym porządku związanym z prawem naturalnym. Na marginesie można zapytać (i ewentualnie porównać) o skutki poglądów¹⁵ przytoczonych powyżej, a związanych nie tylko – można powiedzieć – ze słowną redukcją religii, ale także z pewnymi historycznymi wydarzeniami.

Filozoficznym przykładem może być komentarz do wydarzeń związanych z II wojną światową i działań polityczno-dyplomatyczno-zbrojnych Francji, autorstwa Jacques’a Maritaina. Ten francuski myśliciel, który przeszedł drogę od socjalizmu do neotomizmu, jest przedstawicielem zarówno współczesnego

¹⁴ Por. F. Hörcher, *A Political Philosophy of Conservatism. Prudence, Moderation and Tradition*, Great Britain 2020, s. 122.

¹⁵ Przeciwnicy tak postawionej tezy zapewne mogą odwołać się do szeregu faktów historycznych np. z życia Kościoła katolickiego, czy szerszej chrześcijaństwa. Z perspektywy dalszej zapewne można przytoczyć wyprawy krzyżowe, czy istnienie Świętej Inkwizycji. Z perspektywy bliższej można odwołać się do współczesnych problemów Kościoła katolickiego o charakterze obyczajowym. Warto jednak, przy podejmowaniu takiego rodzaju polemiki, zwrócić uwagę na kwestie dotyczące sposobu zmiany myślenia przez zarówno Kościół instytucjonalny, jak i Kościół duchowy. Właśnie dzięki transcendentalizm (perspektywa filozoficzna) takim jak: dobro, prawda i piękno, Kościół ma możliwość poprawy swoich działań, czy ewentualnych zaniechań. Więcej np. W. Kulbat, *Opinia publiczna a Kościół*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 13 (2004), s. 115-125.

personalizmu, jak również konserwatyizmu, gdy ma się na myśli głębokie przywiązanie do wartości i tradycji wywodzących się z religii chrześcijańskiej. Stawia on ważną tezę, która być może i dzisiaj mogłaby stać się przestrogą dla polityków różnych opcji politycznych. Zaznacza on bowiem, że państwa demokratyczne mogły uniknąć wojny w 1939 roku, gdyby prowadziły suwerenną oraz spójną politykę wewnętrzną, jak i zewnętrzną¹⁶. Etyk jednak znajdzie o wiele ważniejszy fragment, w którym Maritain nakreśla jednocześnie przyczyny klęski (związanej także z dopuszczeniem do rozpoczęcia II wojny światowej). Píše on bowiem, że „warunkiem takiej polityki byłaby – niestety jesteśmy od tego daleko – diamentowa stanowczość moralna. Warunkiem byłaby również dostateczna moralna jednomysłność w stawianiu oporu psychologicznym wpływom i wielopostaciowej propagandzie totalnych ustrojów”¹⁷. Zatem religia – zwłaszcza chrześcijańska – dostarcza „narzędzi”, które umożliwiają uniknięcie konfliktów na różnych jej poziomach, gdyż od strony społecznej chrześcijaństwo dąży do maksymalizacji dobra, zarówno o charakterze indywidualnym, jak również społecznym. Z perspektywy teologicznej źródłem tej moralności jest Bóg, z perspektywy filozoficznej (która w wersji personalistycznej, ale także i konserwatywnej zakorzenia się także w Bogu) źródłem jest sumienie każdego człowieka, mające możliwość rozeznania na poziomie rozumu, między dobrem a złem.

4. O funkcjach religii chrześcijańskiej we współczesnym konserwatyzmie – perspektywa filozoficzna

4.1. Funkcja aksjologiczna

Przypatrując się różnym myślicielom, mniej bądź bardziej przywiązanych do tradycji, zwłaszcza wywodzącej się z religii

¹⁶ Por. J. Maritain, *Drogami klęski*, przekł. Cz. Miłosz, Warszawa 2018, s. 37.

¹⁷ Tamże, s. 38.

chrześcijańskiej, na myśl przychodzi niemiecki filozof, który ze względu na II wojnę światową wyemigrował do Stanów Zjednoczonych – Dietrich von Hildebrand. Najczęściej jest on utożsamiany z ruchem fenomenologicznym i od strony metodologicznej jest to stanowisko prawdziwe.

Z jednej strony należałoby wskazać, iż realizm fenomenologiczny różni się na płaszczyźnie metafizycznej od realizmu tomistycznego (kwestia pojmowania bytu, większy nacisk kładziony przez Hildebranda na intencjonalność)¹⁸, jednak na poziomie etycznym i aksjologicznym można było zaryzykować twierdzenie, że myślenie tego niemieckiego etyka w jakiś sposób dopełnia spojrzenie Tomasza z Akwinu. W tym przypadku warto zwrócić uwagę m.in. na kategorie etyczne, które wykorzystuje Hildebrand do opisu rzeczywistości zachowań ludzkich. W jednej z publikacji, jako fundamenty postawy moralnej wskazuje takie wartości jak: prawość, wierność, poczucie odpowiedzialności, poszanowanie prawdy i dobroć¹⁹. I pomimo tego, iż każdą z tych kategorii, rozpatruje z pozycji fenomenologii, sięga jednocześnie do tradycji tomistycznych, a także neotomistycznych. W kontekście prawdy zaznacza wyraźnie, że „człowiek nie szanujący prawdy i nawykły do kłamstwa jest nie tylko w wielkim stopniu moralnie bezwartościowy [...], lecz ma ponadto całą osobowość w pewnym sensie chorą. [...] Odmawia uznania wartości, jaką ma mocą swego istnienia coś, co istnieje, w przeciwieństwie do nicości”²⁰. Kwestia realizmu poznawczego w zakresie aksjologii jest zatem w części zbieżna z systemem tomistycznym i neotomistycznym, przy czym dla obiektywizmu należy podkreślić, iż Hildebrand z jednej strony zakłada, że

¹⁸ Por. E.A. Pichola, *Realizm fenomenologiczny Dietricha von Hildebranda wobec realizmu metafizycznego św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny”, 6 (2017), s. 121-132.

¹⁹ Por. D. von Hildebrand, *Wobec wartości*, przekł. E. Seredyńska, Poznań 1982, s. 10-50.

²⁰ Tamże, s. 36.

człowiek jako rozumny podmiot jest zdolny do rozpoznania wartości i życia według nich, z drugiej zaś strony dopuszcza on bowiem, że ten sam podmiot może w sposób świadomy odmówić pozytywnej odpowiedzi na poznaną – i obiektywnie dobrą – wartość²¹.

Godna jednak zauważenia jest myśl, wspomnianego już wcześniej, współczesnego kontynuatora myśli Tomasza z Akwinu, Maritaina, który w perspektywie etyki chrześcijańskiej rozróżnia trzy „cele” – absolutny cel ostateczny (szczęśliwość oglądania Boga), subiektywny cel ostateczny w istotnym składniku (oglądanie Boga poznając Jego istotę) i subiektywny cel ostateczny w rozkwicie (akt supremacji)²². Cele te w sposób szczególny – mając na myśli osiągnięcie szczęścia w Bogu – eksponowane są w refleksji Hildebranda, zwłaszcza na poziomie etycznym i społecznym. I to właśnie z tej tradycji, autor wskazuje na religię chrześcijańską i Kościół katolicki jako wspólnotę będącą wzorem przekazywania wartości w szeroko rozumiane życie społeczne.

Najlepszym przykładem, który może zobrazować powyższą tezę jest stanowisko tegoż filozofa, zawarte w jego jednym z najważniejszych dzieł – *Metafizyce wspólnoty*. Wskazując na wartości i pewną hierarchię miejsc, które mogą być właściwym *toposem* przekazywania tych wartości, w pierwszej kolejności ukazuje Kościół katolicki. Od strony teologicznej ważnym jest to, że źródłem jedności etycznej i moralnej członków wyznających religię katolicką jest Jezus Chrystus. Hildebrand zaznacza to pisząc, że „wzniosłość zakresu treściowego Kościoła w jego charakterze *Corpus Christi Mysticum* jest [...] źródłem

²¹ Por. J. Merecki, *Pojęcie wyboru podstawowego we współczesnej etyce (Jacques Maritain, Dietrich von Hildebrand, Josef Fuchs)*, „Roczniki Filozoficzne”, 2 (1994), s. 111-113.

²² Por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, przekł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 228-229.

jego absolutnego pierwszeństwa[...]"²³. Tak jednak przedstawiona perspektywa teologiczna otwiera przestrzeń etyczną i aksjologiczną, w ocenie Hildebranda, lecz zupełnie odmienną, niż w stosunku do innych prądów humanistycznych, w tym także nurtów filozofii. Zaznacza on bowiem, że ugruntowana jedność o charakterze teologicznym, wpływa na jedność etyczną. Ta jedność bowiem wynika nie tylko z jednolitego przekazu związanego z treścią nauczania Kościoła w kwestiach związanych z życiem etycznym czy moralnym. W opinii niemieckiego fenomenologa, jedność ta zobowiązuje na sposób moralny do przekazu przez wierzących tych wartości zarówno w tzw. kręgu wewnętrznym, ale także i kręgu zewnętrznym. Człowiek wierzący (a zatem więcej niż religijny) jest wezwany do tego, aby dawał świadectwo życia wartościami, które wynikają z prawd religii chrześcijańskiej. Kościół także – pisze Hildebrand – „oznacza wreszcie najwyższe obiektywne dobro dla osoby [...]. Dopiero on *«konsekuje»* całe życie – nadaje wszystkim innym obiektywnym dobrom dla osoby ostateczną godność i ostateczny blask”²⁴. Religia chrześcijańska zatem w samym swoim rdzeniu (tzw. DNA) ma wpisany cel etyczny – przekazywanie wartości zbudowanych wokół kategorii dobra, prawdy i piękna.

W kontekście refleksji Hildebranda na temat znaczenia religii chrześcijańskiej dla rozwoju etyki normatywnej, powinno się także zwrócić uwagę na kwestię odpowiedzialnego podejścia do krytyki współczesnej sytuacji Kościoła katolickiego. Najczęściej celem dyskusji o trudnych momentach wspólnoty chrześcijańskiej jest nie wzmocnienie etyczne i moralne Kościoła, lecz chęć jego osłabienia. Hildebrand natomiast krytykę próbuje zamienić na dialog, którego treścią są wartości, które współcześnie poprzez różne czynniki zewnętrzne i wewnętrzne, są

²³ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 2012, s. 302.

²⁴ Tamże, s. 305.

osłabione. Kreśli natomiast – w sposób ciekawy – perspektywę i zadania, jakie stoją przed filozofią i tymi, którzy filozofię uprawiają. Zaznacza bowiem, że „właściwa odpowiedź filozofa katolickiego doby obecnej – gdy pragnie on uzupełnić doniosłe prawdy zdobyte w przeszłości o dalsze poprawki, rozróżnienia i intuicje – wymaga odeń organicznego i pełnego szacunku kontaktu z wielkimi Intuicjami filozofii tradycyjnej, a jednocześnie – stałej konfrontacji z pełnią bytu”²⁵. Autor zatem podpowiada, aby ruchy filozoficzne „sympatyzujące” z chrześcijaństwem, stały się jego rozumowym podparciem przy próbie oddalenia błędów, które zapewne i w samym Kościele mają miejsce.

4.2. Funkcja socjalizacyjna

Inne, równie ważne, stanowisko w sprawie znaczenia religii chrześcijańskiej wobec życia społecznego kreuje nieżyjący już współczesny brytyjski konserwatysta Roger Scruton. Można powiedzieć, iż dostrzegał on w religii, funkcję socjalizacyjną, a nawet społeczno-twórczą. W książce dotyczącej współczesnego rozumienia, ale także stanu kultury na gruncie Europy zachodniej podkreśla on bowiem, że rdzeniem każdej kultury jest religia. Oznacza to bowiem – w jego ujęciu – iż człowiek w sposób naturalny gromadzi się przy drugim człowieku właśnie dzięki istnieniu religii i wiary w Boga. Autor zaznacza, że religia gromadzi ludzi w konkretnym miejscu. Dzięki temu ludzie tworząc wspólnotę, czują się zjednoczeni nie tylko wokół konkretnego kultu czy rytu, ale także tworzą swoistą społeczność. Jednocześnie Scruton zakłada – zgodnie zresztą z „doktryną” konserwatyzmu – iż ludzie tęsknią za trwałymi wspólnotami. Trwałość zaś wspólnoty religijnej jest możliwa tylko dzięki

²⁵ D. von Hildebrand, *Koń Trojański w mieście Boga. Przyczyny kryzysu w Kościele katolickim*, przekł. J. Wocial, Warszawa 2000, s. 55.

pewnej spójności związanej z wartościami etycznymi²⁶. Wpływa to także na relacje międzyludzkie, gdyż w przypadku etyki heteronormatywnej, podmiotem „oceniającym” jest Bóg, nie zaś tylko człowiek, tak jak w przypadku koncepcji etyki autonomicznej.

Powinno się zatem zadać pytanie, czy – a jeśli tak – to jaką rolę Scruton, będąc przedstawicielem współczesnego konserwatyzmu, przypisuje religii chrześcijańskiej, właśnie w kontekście społecznym? Szukając odpowiedzi na tak postawione pytanie, ponownie warto oddać głos samemu autorowi, który zestawiając ze sobą religię muzułmańską z chrześcijaństwem, w taki oto sposób opisuje zarazem dziedzictwo, jak i wyzwania stojące przed religią chrześcijańską. Pisze on bowiem, że „charakterystyczne dla chrześcijaństwa jest jednak także to, że jego wyznawcy przepraszają za krucjaty, biorąc na siebie winy popełnione przez współwiernych i szukając przebaczenia u tych, których skrzywdziła ich wiara. Chrześcijaństwo zawiera w sobie ideę rozwiązania politycznego, które przedstawia Ajschylos w *Orestei*: zerwania łańcucha zemsty i zawarcia pokoju na drodze pojednania”²⁷. Myśliciel ten – z perspektywy społecznej – kreuje dwa ważne zadania społeczne, które stoją przed współczesnym chrześcijaństwem i wyznawcami tej religii. Pierwszym z nich jest umacnianie wartości przebaczenia jako kategorii społecznej. Idea ta w kręgach filozoficznych nie jest tak mocno wyeksponowana. Scruton jednak stawia tezę, że to właśnie ta wartość promowana przez religię chrześcijańską może przybliżyć świat do pokoju. Autor nie jest oczywiście utopistą i nie zakłada, iż pokój buduje się tylko i wyłącznie na słownych deklaracjach oraz gestach. I tutaj pojawia się drugie zadanie społeczne, powiązane z pierwszym – dbanie

²⁶ Por. R. Scruton, *Modern Culture*, New York 2006, rozdz. Culture and Cult (ebook).

²⁷ R. Scruton, *Zachód i cała reszta*, przekł. T. Bieroń, Warszawa 2015, s. 42.

o autentyczność w relacjach międzyludzkich. Można powiedzieć, że Scruton osadza kwestie relacji międzyludzkich w ujęciu religii chrześcijańskiej między metafizyką a etyką. Jak pokazuje jeden z badaczy jego myśli religijnej, James Bryson, dla tego brytyjskiego nosiciela tradycji, z perspektywy antropologii i etyki jest ważne to, że człowiek w chrześcijaństwie zarówno w odniesieniu do Boga, jak i drugiego człowieka jest podmiotem tej relacji. Podmiotowość ta umożliwia realne i autentyczne spotkanie zarówno z *sacrum*, jak również z drugą osobą. Poprzez to, że Bóg daje się poznać człowiekowi, człowiek otwiera się także na innych, bo poznał, czym jest realne dobro²⁸. Zaś autentyzm w chrześcijaństwie jest możliwy, gdyż – idąc za myślą Scrutona – to właśnie ta religia jest zbudowana na autentyzmie etycznym, którego wzorem jest Chrystus. Afirmacja chrześcijaństwa nie jest przecież zbudowana na nakazie, lecz na miłości, która swoje *apogeeum* przeżyła dzięki śmierci samego Boga na krzyżu²⁹.

To społeczne „uwikłanie” – w sensie pozytywnym – religii chrześcijańskiej w ujęciu Scrutona ma oczywiście o wiele szersze *spectrum*. Tutaj warto także zasygnalizować, jak się wydaje, dość realne stanowisko w sprawie relacji między religią a polityką. Scruton zakłada bowiem, że polityki nie można uprawiać, gdy „udaje się”, że ani religia, ani ludzie religijni i ludzie wierzący nie istnieją w społeczeństwie. Polityka zatem jest przestrzenią, w której należy zaakceptować taki stan rzeczy, w którym stan przekonań religijnych ma swoje odbicie w stanie przekonań społeczeństwa w ogóle, co zaś przekłada się na pewne oczekiwania względem stanowionego prawa³⁰. Uwaga ta jest o tyle ciekawa, że współcześnie dąży się do tego, aby w ramach debaty publicznej umniejszać głos tych, którzy wypowiadają się

²⁸ Por. J. Bryson, *The Religious Philosophy of Roger Scruton*, London 2016, s. 39.

²⁹ Por. tamże, s. 41-42.

³⁰ Por. R. Scruton, *The Meaning of Conservatism*, 2007, s. 158.

jako grupa wyznaniowa. Problem ten szczególnie widoczny jest w krajach, w których demokracja rozwija się na sposób liberalny. Roger Scruton jednak stawia wyraźną tezę, iż w świecie polityki, nie można na sposób racjonalny, pomijając przestrzeni związanej z religią.

5. Podsumowanie

Czy religia chrześcijańska jest jeszcze światu potrzebna? To pytanie zapewne wybrzmiewa przy różnych okazjach coraz częściej, zwłaszcza w środkach społecznego przekazu. Przedstawiony artykuł – z perspektywy filozofii religii i filozofii kultury – w ujęciu konserwatywnym daje możliwość, aby na postawione pytanie odpowiedzieć na sposób pozytywny. Zarówno od strony aksjologicznej, jak i strony społecznej, chrześcijaństwo wzbogaca cywilizację i człowieka. Trudno jednak uniknąć twierdzenia, iż chrześcijaństwo to religia „wymagająca”, gdyż w zestawieniu z kulturą liberalną, neopragmatyczną i postmodernistyczną, patrzy na szczęście człowieka przez pryzmat wartości trwałych; nie nawiązuje do przyjemności krócej czy dłużej trwających. Artykuł ten jednak może być zaczątkiem pewnej dyskusji i polemiki z przedstawicielami nurtów filozofii odmiennych od szeroko pojętego konserwyzmu, by móc ukazać pewne zarzuty tychże kierunków w stosunku do chrześcijaństwa (od strony antropologicznej, etycznej, kulturowej i społecznej), a także aby z tymi zarzutami się zmierzyć. Cel artykułu został zrealizowany; jednak istnieje nadzieja, że wątek ten będzie pogłębiany od strony analizy treści.

On the functions of religion on the example of Christianity in contemporary conservative thought. A reflection on the borderline of the philosophy of religion and philosophy of culture

Summary

There are at least two reasons why the topic of the function of the Christian religion should be addressed in society. The first is the broadly understood domination of neo-pragmatism and postmodernism in philosophical and social thinking; the second one is related to the social reception of the Christian religion, which, due to various circumstances, is fundamentally different from the reality connected not only with theological nature, but also with the community aspect. The aim of this article is to present selected functions of the Christian religion from a conservative perspective, especially from an axiological and socio-creative perspective.

Keywords: philosophy of religion, philosophy of culture, Christianity, conservatism, Hildebrand, Scruton

Bibliografia:

Bryson J., *The Religious Philosophy of Roger Scruton*, London 2016.

Daszkiewicz W., *Religia jako nośnik cywilizacji*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 3 (2017), s. 7-24.

Dworkin R., *Religia bez Boga*, przekł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014.

Hildebrand von D., *Koń Trojański w mieście Boga. Przyczyny kryzysu w Kościele katolickim*, przekł. J. Wocial, Warszawa 2000.

Hildebrand von D., *Metafizyka wspólnoty*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 2012.

- Hildebrand von D., *Wobec wartości*, przekł. E. Seredyńska, Poznań 1982.
- Hörcher F., *A Political Philosophy of Conservatism. Prudence, Moderation and Tradition*, Great Britain 2020.
- Kłoczowski J.A., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2004.
- Kościelniak K., *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Kraków 2006.
- Kowalczyk S., *Filozofia kultury*, Lublin 1996.
- Kulbat W., *Opinia publiczna a Kościół*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 13 (2004), s. 115-125.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnót*, przekł. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- Maritain J., *Drogami kłęski*, przekł. Cz. Miłosz, Warszawa 2018.
- Maritain J., *Pisma filozoficzne*, przekł. J. Fenrychowa, Kraków 1988.
- Merecki J., *Pojęcie wyboru podstawowego we współczesnej etyce (Jacques Maritain, Dietrich von Hildebrand, Josef Fuchs)*, „Roczniki Filozoficzne”, 2 (1994), s. 107-126.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, przekł. L. Staff, Kraków 2003.
- Pichola E.A., *Realizm fenomenologiczny Dietricha von Hildebranda wobec realizmu metafizycznego św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny”, 6 (2017), s. 121-132.
- Rodríguez R.R., *Nietzsche's Critique of Religion: A Liberationist Perspective*, „Theological Studies”, 4 (2014), s. 863-889.
- Rorty R., Vattimo G., *The Future of Religion*, New York 2005.
- Scruton R., *Modern Culture*, New York 2006.
- Scruton R., *The Meaning of Conservatism*, 2007.
- Scruton R., *Zachód i cała reszta*, przekł. T. Bieroń, Warszawa 2015.
- Semplici S., *The 'public' role of religion as sincerity*, „Philosophy & Social Criticism”, 36 (2010), s. 61-65.

Wójcik B., *Koniec religii, śmierć Boga i przygodna wspólnota. Hegel, Malabou, Žižek*, „Praktyka Teoretyczna”, 2 (2018), s.53-84.

Varia

Dominika Marzec

Kultura konsumpcji w obliczu współczesnych trendów konsumenckich. Nowe wartości, zasady i cele

Wstęp

Podstawą współczesnych zachowań jest technologia informacyjna, która nie tyle ułatwia, co całkowicie zmienia codzienne funkcjonowanie. Jej dynamiczny rozwój wywarł wpływ na promowanie konkretnych idei, wartości i zasad. W związku z tym, obserwujemy różnorodne style życia, które w oparciu o dzisiejsze realia, przybierają różnokierunkowe formy. Styl życia to sformułowanie, wzbudzające ciekawość naukową wielu badaczy. Jednym z autorów, podejmujących próbę klasyfikacji tego terminu był Andrzej Siciński. Socjolog w swoich badaniach koncentrował się na rozmaitych stylach i czynnościach, zarówno tych powszednich jak i odświeżonych. Z artykułów napisanych pod jego redakcją wynika, że styl, według którego żyjemy, jest określany przez rodzaj potrzeb społecznych¹. Oznacza to, że nasze wybory charakteryzują nas jako ludzi.

Podążając za definicją Sicińskiego, możemy uznać, że każdy ze stylów życia odznacza się pewną odrębnością. Stąd też, dla zwolenników konsumpcjonizmu typowa będzie rozrzutność,

¹ A. Siciński, *Problemy przemian stylu życia w Polsce*, w: „Badania nad wzorami konsumpcji”, 1977, s. 287.

lekkomyślność i zachłanność. Materialne podejście do życia aktywuje zespół cech, które nawołują do powierzchownego bogactwa. Mimo że terażniejszość sprzyja takiej rzeczywistości, w opozycji do konsumpcjonizmu stoi szereg innych stylów, zwracających się ku tradycyjnym wartościom. Aktualnie, poza zbędnym wydawaniem pieniędzy, dostrzega się również oszczędność i dbanie o wspólne zasoby. Różne sposoby funkcjonowania pokazują, że człowiek może wybierać pomiędzy świadomą destrukcją świata a racjonalną postawą. W związku z tym celowe będzie zweryfikowanie czy obecnie promowane style życia mogą skutecznie zwalczać konsumpcjonizm.

W niniejszym artykule kierowano się trendami takimi jak *Slow Food* i freeganizm. Opisując ich ideę, dążono do sprawdzenia wpływu, jaki wywierają na wszechobecną kulturę konsumowania. Dzięki bogatej literaturze źródłowej, dokonano analizy obu terminów, na podstawie której przyjęto tezę, że współczesne style konsumenckie kreują postawy społeczne, odrzucające materialistyczne podejście do życia.

Konsumpcjonizm nowoczesny i kultura konsumpcji

Konsumpcjonizm można określać jako zbiór pewnych zachowań, dotyczący zarówno jednostek jak i grup społecznych. Charakteryzuje go materializm i rozrzutność, w rezultacie czego dochodzi do marnotrawstwa. Nadmierna konsumpcja, zwykle wywołuje potrzeby wykraczające poza te, które proponuje nam Abraham Maslow. Amerykański psycholog koncentruje się na fizjologii człowieka, jego bezpieczeństwie, miłości, szacunku i samorealizacji. Według tego podziału, zaspokojenie potrzeb wyższych jest możliwe dopiero po realizacji tych, które znajdują się najniżej hierarchii. Zatem, człowiek będzie mógł podwyższyć

swój potencjał, gdy jego podstawowe wymagania np. głód zostaną w pełni zaspokojone².

Odwołując się do klasyfikacji Maslowa, warto nawiązać do znaczenia terminu „potrzeba”. Jak podaje encyklopedia PWN jest to: „stan organizmu, który odczuwa pewien brak lub nadmiar powstały w wyniku zakłócenia optimum życiowego”³. W ujęciu ekonomicznym, może być to powodowane brakiem konkretnych dóbr materialnych. W związku z czym głównym celem działalności gospodarczej będzie produkowanie tego, na co aktualnie występuje popyt. Tym samym, konsumenci otrzymają dobra i usługi, które dają im największą satysfakcję i poczucie spełnienia⁴. Potrzeby społeczne ewoluują wraz ze zmieniającymi się warunkami życia. Są kształtowane przez środowisko, daną kulturę czy indywidualną osobowość. Wszelkie zmiany i przeobrażenia, wpływają na rodzaj i częstotliwość zaspokajania naszych potrzeb. Nieuniknione w tym zakresie jest stałe monitorowanie społeczeństwa, tak aby wyjść naprzeciw jego pragnieniom⁵.

Na potrzeby współczesnego społeczeństwa w znacznym stopniu wpłynął rozwój technologiczny. Nowości rynkowe i cyfryzacja wielu obszarów życia, nieco zmodyfikowały nasze dotychczasowe wymagania. Pojawienie się mediów społecznościowych i prężny rozwój rynku e-commerce nadały konsumpcji nowy wymiar. Dzisiejszym konsumentom proponuje się dynamiczny styl życia, oparty na szybkim działaniu i nieprzemysłanych decyzjach. Sprzyja temu łatwy dostęp do sieci i możliwość zakupów online. Taki tryb funkcjonowania można

² *Piramida Maslowa*, w: *Encyklopedia Zarządzania*, https://mfiles.pl/pl/index.php/Piramida_Maslowa (10.11.2021).

³ *Potrzeba*, w: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/potrzeba;3961121.html> (10.11.2021).

⁴ A. Pasek, *Potrzeby społeczne związane z rozwojem społeczeństwa*, w: „Zeszyty Naukowe. Zbliżenia cywilizacyjne”, 2019, nr 1, s. 62.

⁵ Tamże, s. 77.

nazwać konsumpcją nowoczesną, dokładnie zdefiniowaną przez Jana Szmyda. Autor określa ją jako intensywną, rozrzućną, momentami nieracjonalną i bezzasadną. U jej podstaw leżą niepotrzebne i nieuzasadnione aktywności, które mogą negatywnie wpływać na osobowość człowieka. Taki typ konsumpcji charakteryzują „pseudopotrzeby”, często określane mianem zachcianek. Poddawanie się im odbiega od wyższych wartości i jest uzasadnione czysto konsumenckimi pobudkami⁶. Realizowanie „nienaturalnych” wymagań może wynikać z obowiązującej mody czy popularnych trendów. Trend, to nic innego jak „istniejący w danym momencie kierunek rozwoju w jakiejś dziedzinie”⁷. Oznacza to chwilowe popularyzowanie pewnych zachowań, które mogą napędzać aktywność konsumencką.

Jan Szmyd, w swojej wizji o nowoczesnej konsumpcji, przedstawia cechy współczesnego konsumenta. Opisuje go jako osobę podporządkowaną systemowi, w którym kreuje się zbyteczne i wygórowane potrzeby. Człowiek, poddany zewnętrznym naciskom, zaczyna traktować konsumpcjonizm jako naczelną praktykę swojego życia. Skutkiem takiego funkcjonowania może być tendencja do popadania w stan alienacji, czyli izolowania się. Lekceważenie stosunków międzyludzkich na rzecz tego co materialne, to stały element obecnych realiów⁸.

Odosobnieniu i izolacji społecznej zdecydowanie sprzyja użytkowanie mediów społecznościowych. Stanowią one przestrzeń, która poza funkcją komunikacyjną, upowszechnia żądę posiadania. Popularne serwisy poprzez swój masowy

⁶ J. Szmyd, *Nowoczesny konsumpcjonizm – zmiana kondycji ludzkiej jakości życia. Wyzwania społeczne i pedagogiczne*, w: „Kultura – Przemiana – Edukacja”, 2017, nr 5, s. 14-19.

⁷ *Trend*, w: *Słownik Języka Polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/trend.html> (24.11.2021).

⁸ Szmyd, dz. cyt., s. 14.

charakter propagują materializm, za którym podąża niska jakość. Jak pisze Bogdan Mróz, treści publikowane na portalach społecznościowych to w większości uprzedmiotowianie własnego „Ja”⁹. Internet to miejsce, które komercjalizuje większość obszarów życia i nadaje status atrakcyjności temu, co da się wycenić. Nowe Media to także sfera pozbawiona wielu ograniczeń. Brak barier czasowych i przestrzennych to jedno z wielu czynników skuteczniających sprzedaż. Dzisiejsze możliwości (np. dokonywanie zakupów bez względu na czas i miejsce) napędzają ściśle zaawansowaną kulturę konsumpcji. Innym aspektem, wpływającym na rozbudzenie potrzeb konsumenckich, jest efektywny marketing. Metody marketingowe, funkcjonujące w mediach społecznościowych, mają zupełnie inny charakter niż te tradycyjne. Są oparte na natychmiastowych przekazach, które docierają do użytkowników chwilę po ich publikacji. Ponadto, daną treść reklamową można stale modyfikować i uaktualniać, co jest niemożliwe w przypadku przekazów w mediach tradycyjnych. Reklamy udostępniane za pośrednictwem internetu mają o wiele większą szansę na dotarcie do docelowej grupy odbiorców. Dzięki algorytmom mediów społecznościowych, użytkownik otrzymuje te treści, które są zgodne z jego zainteresowaniami. Ten mechanizm dynamizuje wyszukiwanie materiałów, których aktualnie potrzebujemy. Wskutek czego zwiększa prawdopodobieństwo zakupu danego produktu lub usługi¹⁰.

Nowe media, w tym media społecznościowe to miejsce dialogu i dyskusji. Ich interaktywność pozwala wymieniać opinie i porady na temat konkretnej marki. Tym sposobem powstał tzw. *buzz marketing* czy *influencer marketing*. Obie metody polegają na działaniach, wykorzystujących relacje społeczne, jednak

⁹ B. Mróz, *Wszystko na sprzedaż? Pułapki i manowce konsumpcjonizmu*, w: „Psychologia Ekonomiczna”, 2015, nr 7, s. 33.

¹⁰ M. Dorenda-Zaborowicz, *Marketing w Social Media*, w: „Nowe Media. Studia i Rozprawy”, 2012, nr 3, s. 60-61.

w pewnym stopniu się od siebie różnią. *Buzz marketing* to forma marketingu szeptanego, oznacza przekazywanie informacji swoim znajomym, do czego służą głównie fora internetowe i portale społecznościowe. Tego typu platformy są odpowiednim miejscem do budowania społeczności i wzajemnej wymiany zdań¹¹. W przypadku *influencer marketingu* jest nieco inaczej. Ten rodzaj marketingu oznacza wykorzystanie relacji jaka rodzi się między influencerem (twórcą internetowym, działającym na szeroką skalę) a jego odbiorcą. Influencerzy, jak sama nazwa mówi, to osoby mające jakiś wpływ na swoich widzów. Tym samym, mogą uchodzić za internetowy autorytet i wzór do naśladowania. Taki stan rzeczy jest przychylny dla danych marek, które przy współpracy z konkretnym twórcą, mogą pozyskać jego odbiorców, a jednocześnie nowych konsumentów.

Według najbardziej znanego krytyka konsumpcjonizmu – Zygmunta Baumana, skrajne przywiązywanie się do rzeczy materialnych wywołuje szereg niewygodnych cech. Człowiek, zmanipulowany przez techniki rynkowe, odczuwa permanentny niedosyt¹². Nabywanie dóbr materialnych zamiast zaspokajać, rodzi kolejne potrzeby. W taki sposób działa prawo rynkowe, które pozbawia konsumentów poczucia trwałej satysfakcji. Szereg dostępnych narzędzi pokazuje jak rozwinięty jest konsumpcjonizm. Współcześnie nie mówi się już o samym pojęciu skrajnej konsumpcji, a o owym społeczeństwie, nowej kulturze, zmienionych celach i wartościach społecznych. Szczególną ciążą darzy się to co powierzchowne, szkodliwe nie tylko dla środowiska, ale także dla człowieka i jego moralności. Możemy uznać, że konsumpcjonizm daje poczucie dobrobytu, jednak bez wątpienia jest to pojęcie względne. Dobrobyt to nic innego jak duchowe i materialne zaspokojenie własnych potrzeb,

¹¹ Tamże, s. 63.

¹² Tamże, s. 31.

a wysoką jakość życia da się osiągnąć nie tylko dzięki środkom finansowym.

Slow Food, czyli powrót do korzeni

Wszechobecny konsumpcjonizm nadał pozorną wartość temu, co materialne i bezużyteczne, zwracając uwagę człowieka na przedmioty budujące złudnie lepszą rzeczywistość. Wykreowanie takiej iluzji spowodowało zanik fundamentalnych cnót, czyli zbioru zalet i postaw ukierunkowanych na przestrzeganie zasad, wywołujących szacunek i uznanie. Postęp w obszarze konsumpcji zdecydowanie wpłynął na codzienne funkcjonowanie społeczeństwa. Urządzenia mobilne, powstałe wraz z rozwojem technologicznym, ułatwiły wiele podstawowych czynności, jednocześnie nadając im coraz szybsze tempo. Intensyfikacja podstawowych działań, tj. planowanie zakupów czy spożywanie posiłków, przyczyniła się do realizacji ruchu Slow Food, stojącego w opozycji do nieprzemyślanej konsumpcji.

Slow Food to styl życia, zapoczątkowany już w 1985 roku. Rozpoczął się od sprzeciwu wobec restauracji typu *fast food*, powstałej w pobliżu Placu Hiszpańskiego w Rzymie¹³. Ruch ten opiera się na ściśle określonej idei, wyższych celach i tradycyjnych wartościach. W pierwszej kolejności kojarzy się z żywnością, jednak dotyczy także innych obszarów ludzkiej egzystencji. Słowo *slow* (z ang. wolny), które stanowi podstawę dla działań tego ruchu, oznacza brak pośpiechu i powolne wykonywanie codziennych czynności. O skali ruchu SF, świadczy istnienie organizacji non-profit, działającej pod tą samą nazwą. Jej główną misją jest ochrona lokalnej kultury i regionalnych smaków. Ponadto, założyciele organizacji koncentrują się na

¹³ M. Wiśniewska, *Żywność, życie i turystyka w stylu „slow”*, w: „Zarządzanie i Finanse”, 2012, nr 3, s. 162.

zwalczaniu konsumpcjonizmu, poprzez kształtowanie racjonalnych wyborów żywieniowych¹⁴.

Jedną z głównych zasad ruchu SF jest dobro. Obejmuje ono szereg przyjemności, które czerpie się ze spożywania wysokiej jakości produktów. Na satysfakcję z konsumpcji składa się nie tylko smak, ale także zapach czy wspomnienia, które przywołuje potrawa. Równie ważna jest atmosfera i obecność osób, z którymi zasiada się przy wspólnym stole. Całokształt określa się jako przeżycia kulinarne, nadające jedzeniu wyższą wartość¹⁵. Idea oparta na trybie *slow* staje się coraz bardziej istotna, zwłaszcza w czasach stałej gonitwy. Dotychczasowy sposób funkcjonowania, zdominowany barami szybkiej obsługi, zaczyna powodować uczucie znudzenia. SF to dbanie o szczegóły, koncentrowanie się na zmysłach i głębszych potrzebach ludzkich. Ponadto, jest to ruch broniący tradycji kulinarnych, w skład których wchodzi np. lokalne dania. Ludzie, decydujący się na potoczne „zwolnienie tempa”, mają okazję doświadczać tego, co trwałe i niematerialne. SF skupia się na pochodzeniu danej potrawy, jej historii i recepturach. Tym samym, pielęgnuje się kulturę konkretnego regionu oraz tożsamość i pochodzenie jego mieszkańców. Takie postawy są wyraźnym przeciwieństwem skrajnej konsumpcji, opartej na życiu w stylu *fast*. Znaczące różnice dostrzega się także w roli konsumentów, w zależności od sposobu w jaki funkcjonują. Zwolennicy ruchu SF będą charakteryzować się większą świadomością z zakresu żywności. Ich decyzje będą przemyślane, skoncentrowane na rynku lokalnym, a nie na masowej produkcji. Świadomy konsument to również taki, który ceni sobie skład danego produktu, jego właściwości i trwałość. W przypadku wszystkich znanych *fast foodów* raczej trudno upatrywać rozsądnego wyboru. Konsument

¹⁴ *Slow Food*, w: www.slowfood.com, (02.12.2021).

¹⁵ Wiśniewska, dz. cyt., s. 162.

wysoko przetworzonych produktów nie skupia się na swoich potrzebach, a jedynie na tym, by jak najszybciej je zaspokoić.

SF w znacznej mierze dotyczy sposobu w jaki się odżywiamy. Stoi w obronie naturalnych zasobów, a odrzuca to co przetworzone, powstałe dzięki zaawansowanej technologii. Kultura jedzenia, to punkt wyjściowy dalszych założeń. Jednak poza kwestiami żywienia, koncepcja ruchu obejmuje całokształt naszych działań i decyzji. Zwolennicy SF to świadomi konsumenci, nie ulegający presji społecznej i modzie. Funkcjonując w trybie *slow*, odrzucają konsumpcjonizm na rzecz koncepcji DIY czyli *do it yourself* (z ang. zrób to sam). Termin nawiązuje do samodzielnego wykonywania różnorodnych prac, tym samym zrezygnowania z komercyjnych dóbr. Pod pojęciem kryje się tworzenie przedmiotów np. rękodzieł, ale także ubrań, kosmetyków i zabawek. DIY to także poświęcanie czasu na naprawę rzeczy, które mogą jeszcze posłużyć¹⁶. Jest to próba uświadomienia, że odpowiednie wygosposodarowanie czasu może wyeliminować potrzeby, kreowane przez przemysł reklamowy.

Życie w duchu *slow* to również ukłon w stronę turystyki. Jej podstawą są często kulinaria danego regionu, co wpływa także na jego promocję. Koncentrowanie się na potrzebach turystów i proponowanie im unikatowych dóbr, to skuteczna reklama „przyciągająca” podróżnych. Jednak celem turystyki *slow* nie jest wyłącznie sprzedaż i zysk. Nadrzędną wartość stanowi udostępnienie przyjezdnym tego, co najcenniejsze. Można przez to rozumieć wielopokoleniowe receptury/przepisy, bogactwo regionalnych smaków i całą gamę przeżyć kulinarnych, związanych z konkretnym miejscem. Turystyce SF, zwykle towarzyszy ściśle określony plan, mający pokazać wielopokoleniowe obyczaje rodzimych mieszkańców, a tym samym ich odrębność. Wśród najbardziej znanych obiektów tego typu, wyróżnia się Szlak Owocowy, przebiegający przez gminy

¹⁶ DIY, w: <https://www.morele.net/wiadomosc/diy-co-to-jest/19663/>, (06.12.2021).

województwa małopolskiego, Podhale słynące z oscypków, czy Suwalszczyznę z sękaczy¹⁷.

Ruch SF aktywował nowe, lecz dobrze znane podejście do żywności. Jego realizacja to powrót do tradycji i szacunek do codziennych posiłków. SF wyraża się nie tylko poprzez celebrowanie jedzenia, ale również przez zadbanie o samego siebie. Wolne tempo życia to także umiejętność odpoczynku i skupienie się na potrzebach wyższego rzędu. Jest to świadome odrzucenie trybu proponowanego przez skomercjalizowany rynek. Konsument zaczyna wówczas podejmować decyzje w oparciu o własne odczucia. Pielęgnując swój czas i relacje z innymi, rezygnuje z kultury wymuszającej posiadanie środków pieniężnych.

Freeganizm – przywilej, nie przymus

Zespół czynności, ruch społeczny czy po prostu styl życia. Tak można określić freeganizm, który całkowicie sprzeciwia się nadmiernej konsumpcji i marnotrawieniu jedzenia. Jego nazwa wywodzi się od angielskiego słowa *free* (wolny) i *vegan* (wegański)¹⁸. Ruch ten zapoczątkowali Amerykanie, którzy niezależnie od wysokości swoich zarobków, nabywali liczne dobra ze śmietników. Tym sposobem pozyskiwali zarówno żywność, jak i przedmioty materialne, wyrzucane z powodu tendencji do kupowania nowych rzeczy¹⁹. Według portalu ekotablica.pl, freeganizm polega na przeszukiwaniu kontenerów przy supermarketach w celu znalezienia nadal jadalnych produktów spożywczych. Wśród nich można znaleźć towary z uszkodzonym opakowaniem lub delikatną szką, np. czarna plama na skórce bananów²⁰.

¹⁷ Wiśniewska, dz. cyt., s. 169.

¹⁸ T. Bąk, *Freeganizm jako subkultura i zjawisko nowych wartości w zglobalizowanym świecie*, w: „Edukacja Humanistyczna”, 2014, nr 30, s. 23.

¹⁹ Tamże.

²⁰ *Freeganizm – co to jest?*, w: <https://ekotablica.pl/ekoinspiracje/freeganizm-co-to-jest> (14.12.2021).

Dość krytyczną definicję przedstawia *Słownik Języka Polskiego*, określając freeganizm jako „żywienie się jedzeniem ze śmietnika i wyproszonym od sprzedawców”²¹. Postrzeganie freeganizmu w ten sposób może powodować stereotypizację tego zjawiska i rodzić przekonanie, że praktykują go najbiedniejsi. Jednym ze stereotypów jest także wyobrażenie na temat freegan, czyli osób ratujących wyrzuconą żywność. Jak podaje portal gazetaolsztynska.pl, postrzega się ich jako gorszych, poniżonych czy bezwstydných. Natomiast sam freeganizm, jest traktowany jak coś upokarzającego²². Pomimo negatywnych opinii, taki styl życia ma szansę rozwoju, szczególnie w dużych miastach. Ratowanie żywności ze sklepowych kontenerów, jest najbardziej rozpowszechnione w USA, jednak coraz częściej propaguje się je w Polsce, np. Warszawie, Gdańsku, Poznaniu czy Wrocławiu²³. Wbrew pozorom, freeganizm to nie zawsze wynik biedy i przymusu. Zazwyczaj praktykują go osoby, które stać na wysoki standard życia. Można zatem uznać, że jest on rezultatem przemyślanych decyzji, a nie przypadkowych wyborów²⁴. Freeganie w swoim życiu koncentrują się na mocno określonej strategii, której celem jest minimalizacja produkcji odpadów. Swoją misję wyrażają poprzez ratowanie jedzenia, lecz to nie jedyna forma ich aktywności. Na co dzień wyznają również zasady ruchu *Slow Food*, np. DIY. Wszystko po to, aby uniezależnić się od rynku, który kreuje kulturę konsumpcji i rujnuje ekologię. Freeganie dążą do bycia samowystarczalnymi,

²¹ *Freeganizm*, w: <https://sjp.pl/freeganizm> (14.12.2021).

²² L. Wieczorek, *Im większy dobrobyt, tym większe marnotrawstwo*, <https://gazetaolsztynska.pl/716497,Im-wiekszy-dobrobyt-tym-wieksze-marnotrawstwo.html> (15.12.2021).

²³ Bąk, dz. cyt., s. 23.

²⁴ A. Rostek, T. Zalega, *Freeganizm wśród młodych polskich i amerykańskich konsumentów*, w: „Zarządzanie innowacyjne w gospodarce i biznesie”, 2015, nr 1, s. 114.

przez co stają się odporni na przekazy manipulacyjne, nawołujące do zakupu niepotrzebnych rzeczy²⁵.

Freeganizm to nadal innowacyjny i często nieznany styl życia. Jednak ze względu na swoje korzyści jest coraz bardziej nagłaśniany. Jak wynika z badań przeprowadzonych w 2014 roku ponad 36% ankietowanych zadeklarowało, że zna omawiany termin²⁶. Aktualnie, można zaryzykować stwierdzenie, że świadomość w zakresie freeganizmu wzrosła. Prawdopodobnie wpłynęły na to media, w których coraz częściej podejmuje się temat marnotrawienia żywności. Jednym ze środków przekazu, popularyzującym freeganizm są media społecznościowe, a konkretnie Instagram. To tam możemy zaobserwować, jak wygląda realny problem wyrzucania jedzenia. Przykładem na to jest profil o nazwie *Kids Busters*. Autorka publikowanych na nim treści dzieli się swoimi doświadczeniami związanymi z freegańskim stylem życia. W udostępnianych materiałach pokazuje nabyte ze śmietników produkty oraz sposób, w jaki je selekcjonować. Sam profil ma na celu zachęcać do odpowiedzialnych przyzwyczajeń zakupowych i odpowiedniego gospodarowania jedzeniem. Założycielka profilu motywuje także do tego, aby planować swoje posiłki, a na zakupy wychodzić z listą. Takie działanie może zaowocować dobrymi nawykami i w jakimś stopniu zapobiec marnotrawstwu²⁷.

Mocno zauważalna obecność freeganizmu świadczy o normalizacji tego zjawiska. Pomimo że nadal praktykuje go mniejszość, jego idea spotyka się z widocznym uznaniem. W celu zweryfikowania opinii społecznej względem takiego stylu życia

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 116.

²⁷ *Kids Busters*, w: https://www.instagram.com/kids_busters/ (19.12.2021).

posłużono się wpisami osób w serwisie forum.gazeta.pl²⁸. Poniżej zamieszczamy treść komentarzy, napisanych w 2020 roku²⁹.

Użytkownik: 98542aaa: „Byłam raz na skipie (nie wiem jak to poprawnie się pisze) i znalazłam jedynie główkę czosnku. Ale znałam ludzi, którzy często chodzą na skipa i przynoszą bochenki chleba, np. zgrzewkę piw (jedno pogniecione, więc całą wyrzucają), słodczy ze 2 dni po terminie (i to nie sztuki, ale wielkie paki), mnóstwo warzyw (często pakowanych) i owoców. Oni nie grzebią w śmietnikach pod blokami, tylko są to kontenery sklepowe, w środku są produkty ze sklepu, żadnych komunalnych odpadów. Albo są wystawione w pudłach. Fajna sprawa, ale ja w nocy wolę spać zamiast bujać się po mieście.”

Użytkownik: Ulia 26: „Moim zdaniem super pomysł – jak się do tego dobrze zabierze, to można mieć wielkie ilości super jedzenia i przy okazji sporo oszczędzić.”

Użytkownik: okrucielodu: „Bardzo podoba mi się sama idea, nie sięgam natomiast po tak ekstremalne metody pozyskania jedzenia jak szukanie w śmietnikach. Znajomi wiedzą, że jak coś im zostanie do jedzenia to chętnie przygarnę. Czasami coś jest na granicy przydatności (lub tuż po) albo ugotują zbyt dużo i nie chcą marnować... Kolejnym pomysłem jest zbieranie owoców, jadalnych roślin i grzybów. Całkiem sporo tego jest, jak zagłębimy się w temat”.

Przytoczone wpisy jednoznacznie wskazują na próbę osvajania się z freeganizmem. Dowodzą również tego, że freeganizm może być wolnym wyborem, determinowanym etyką lub ciekawością, a niekoniecznie ubóstwem. Wnikliwe rozważania na ten temat uzasadniają, że freeganie nie żyją pod przymusem. Ich działanie jest powodowane wyższymi celami,

²⁸ *Freeganizm*, w: <https://forum.gazeta.pl/forum/w,20012,165980693,165980693,Freeganizm.html> (21.12.2021).

²⁹ Tamże.

dzięki którym wiele zyskują, a jednocześnie ulepszają rzeczywistość.

Zakończenie

Każdy ze stylów życia opiera się na konkretnych normach i zasadach, według których postępuje człowiek. Nasze codzienne czynności będą więc zależne od tego, jakie mamy priorytety, w co wierzymy i do jakiej rzeczywistości chcemy dążyć. Jednak determinantem działań nie zawsze będą rzeczywiste potrzeby konsumenta. Bardzo często są one zależne od czynników zewnętrznych np. nowości technologicznych, wpływu innych osób czy medialnych trendów. Przedstawiona w artykule kultura konsumpcji jest doskonałym przykładem manipulacji społecznej i próbą wnikania w indywidualne decyzje konsumentów. Bezasadny materializm coraz bardziej się upowszechnia, lecz mimo uznania nie jest wiodącym stylem życia. Dla wielu oznacza namiastkę bogactwa, ale realnie staje się zagrożeniem dla etyki i moralności społecznej.

Celem powyższego opracowania było zweryfikowanie czy współcześnie promowane style życia, takie jak *Slow Food* i freeganizm, mogą w jakimś stopniu zwalczać kulturę konsumpcji. Analiza wspomnianych trendów pozwoliła wykazać, że nie są one wyrazem chwilowej mody, a świadomym sposobem na życie i koncentrują się wokół metod, które skutecznie detronizują konsumpcjonizm. Ponadto, są skierowane do świadomych jednostek, dostrzegających chorobliwy materializm. Realizując niniejszy temat uzasadniono, że zarówno *Slow Food* jak i freeganizm są ruchami, z którymi obcujemy od dawna. Czynności związane z ich koncepcją, to reaktywacja dobrze znanych zachowań. Przykładem tego są starsze pokolenia, kładące nacisk na dobrą jakość i jak najdłuższą żywotność produktu. Dzisiejsza walka z konsumpcjonizmem i sprzeciw wobec

masowej produkcji, to kontynuacja niegdyś wypracowanych działań.

Reasumując dotychczasową analizę możemy uznać, że trendy konsumenckie, takie jak freeganizm i Slow Food, kreują postawy w pełni odrzucające konsumpcjonizm. Tym samym, promują zachowania skupione na sprawiedliwości społecznej i szacunku. Wraz z popularyzacją obydwu ruchów ujawnia się potrzeba edukacji aksjologicznej. Oznacza to, że człowiek, zmuszony do refleksji nad sensem życia, dąży do zwalczania kryzysów społecznych. Potwierdzeniem tego założenia są pojedyncze jednostki i grupy, nadające wyższą wartość swoim potrzebom. W swoich dążeniach koncentrują się na prawdzie, dobru i miłości, nie ograniczając się wyłącznie do potrzeb hedonistycznych³⁰. Tego typu trendy, przekształcające się w styl życia, to pewien wzorzec dla nieuświadomionej społeczności. Ich promocja, a jednocześnie normalizacja pokazuje szerszą perspektywę postrzegania świata, obniżając znaczenie dóbr materialnych. Rozważania dotyczące tej tematyki dowodzą, że kultura oszczędzania dorównuje swą popularnością kulturze konsumpcji, jednak z odmiennymi skutkami dla społeczeństwa.

Consumption culture in the face of contemporary consumer trends.

New values, principles and goals

Summary

This article presents a consumerist lifestyle in the face of consumer trends such as freeganism and slow food. A thorough characterization of both phenomena, allowed to point out the differences between frugal and wasteful way of functioning. Modern consumerism, based on technology, degrades ethics and

³⁰ G. Żuk, *Edukacja aksjologiczna. Zarys problematyki*, Lublin 2016, s. 7-8.

morality. It induces man to unjustified temptations and quick decisions. Thus, it interferes with the consciousness and independent thinking of individuals. The complete opposite of this phenomenon are ideas focused on truth, honesty and social justice. Freeganism and slow food are movements focused on such values. Their main goal is to raise awareness of rational consumption, but also to rebuild lost social values. The above study is an attempt to show whether trends undermining the culture of consumption may become a serious threat to the omnipresent consumerism.

Keywords: slow food, freeganism, consumerism, consumption, culture, lifestyle

Bibliografia:

Źródła drukowane:

Bąk Tadeusz, *Freeganizm jako subkultura i zjawisko nowych wartości w zglobalizowanym świecie*, „Edukacja Humanistyczna”, 2014, nr 30, Wydawnictwo Pedagogium, s. 17-27.

Dorenda-Zaborowicz Marta, *Marketing w Social Media*, „Nowe Media, Studia i Rozprawy”, 2012, nr 3, Wydawnictwo UMK, s.59-79.

Mróz Bogdan, *Wszystko na sprzedaż? Pułapki i manowce konsumpcjonizmu*, „Psychologia Ekonomiczna”, 2015, nr 7, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, s.25-36.

Pasek Anna, *Potrzeby społeczne związane z rozwojem społeczeństwa*, „Zeszyty Naukowe. Zbliżenia cywilizacyjne”, 2019, nr 1, Wydawnictwo PUZ, s. 56-81.

Rostek Anna, Zalega Tomasz, *Freeganizm wśród młodych polskich i amerykańskich konsumentów*, „Zarządzanie

innowacyjne w gospodarce i biznesie”, Wydawnictwo Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, s. 111-129.

Siciński Andrzej, *Problemy przemian stylu życia w Polsce*, „Badania nad wzorami konsumpcji”, 1997, Polska Akademia Nauk. Instytut Filozofii i Socjologii, s. 281-364.

Szmyd Jan, *Nowoczesny konsumpcjonizm – zmiana kondycji ludzkiej i jakości życia. Wyzwania społeczne i pedagogiczne*, „Kultura – Przemiany – Edukacja”, 2017, nr 5, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, s. 13-36.

Wiśniewska Małgorzata, *Żywność, życie i turystyka w stylu „slow”*, „Zarządzanie i Finanse”, 2012, nr 3, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, s. 161-176.

Żuk Grzegorz, *Edukacja aksjologiczna. Zarys problematyki*, 2016, Wydawnictwo UMCS.

Źródła internetowe:

DIY – co to jest? <https://www.morele.net/wiadomosc/diy-co-to-jest/19663/> (06.12.2021).

Freeganizm, „SJP”, <https://sjp.pl/freeganizm> (14.12.2021).

Freeganizm, <https://forum.gazeta.pl/forum/w,20012,165980693,165980693,Freeganizm.html> (21.12.2021).

Kids Busters, https://www.instagram.com/kids_busters/ (19.12.2021).

Piramida Masłowa, „Encyklopedia Zarządzania”, https://mfiles.pl/pl/index.php/Piramida_Maslowa (10.11.2021).

Potrzeba, „Encyklopedia PWN”, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/potrzeba;3961121.html> (10.11.2021).

Trend, „SJP. PWN”, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/trend.html> (24.11.2021).

Wieczorek Lidia, *Im większy dobrobyt, tym większe marnotrawstwo*, <https://gazetaolsztynska.pl/716497,Im-wiekszy-dobrobyt-tym-wieksze-marnotrawstwo.html> (15.12.2021).

Stephen Ugwu

John Paul II Catholic University of Lublin

Essentialist Vs. Consequentialist-Based Concept of Human Dignity

Introduction

The interpretation and application of the concept of human dignity continues to feature in many scholarly discussions in disciplines like philosophy, theology, medicine, law. The source of this fundamental human value has been contested by many thinkers. Thus, the focus of this discussion will be to analyse this question: what is the base of human dignity? Or what does it mean that human being has intrinsic value call dignity?

From the outset of this discussion, it is important to state that, the foundation of all human rights is based on the unique value of human being called human dignity. Human rights are defined as rights which is ascribed to every person. Basically, dignity denotes the state or quality of being worthy of honour, value or respect, a state or quality that belong to every person.¹ This value is deeply rooted on the ontological structure of human being that defines them as being with “natural greatness,”² and giving their superior position among all creatures as the only

¹ A. Dearing, *A Justice for Victims of Crime*. Switzerland: Springer International Publication. 2017. p. 139

² K. Wojtyła. *On the Dignity of the Human Person*. In “Person and Community: Selected Essays.” Translated by Theresa Sandok, OSM. New York: Peter Lang. 1993. p. 178

being endowed with spirit, will and intellect; as well as autonomy or freedom properly understood. This inner spiritual life (soul) and nature, define the human being as a relational being among themselves and with God. This capacity characterizes human being's eternal and inherent dignity. Besides this approach, some scholars base the dignity of human person on being the only being created in the image of God (*imago Dei*). These distinguishing characteristics apply to every human being at all stages of human life, regardless of any human physical or spiritual deficiencies. Understanding the dignity of human being does not only rest on their superiority and privileged position among other creatures, it refers also to the conception of not what, but who the human being essentially is. Hence, dignity is a right and value that is accorded to every individual human person, equal to and in all human beings, not determined for and by any person, but serves as a means of self-transcendence and self-definition.

It then becomes paramount that the fundamental value of human life and dignity should constitute a priority in every consideration, that prohibits the violation of human life. Without this prohibition, no human society will survive should its members fail to recognize the dignity of human person, under any circumstance or condition. Special situations like self-defence and wars demand further clarifications which cannot be addressed in this paper.

However, the meaning of dignity has been a debatable concept among scholars. Considering that there are various approaches to the meaning of dignity, this has resulted to the controversy and ambiguity of meaning and approach to the concept. Accordingly, some scholars regard the concept of dignity as a useless, redundant, elusive and a slogan that adds nothing to an understanding of the topic,³ and so, it is difficult to apply. In

³ R. Macklin. *Dignity is a Useless Concept*. In "British Medical Journal." 2003. Vol. 327. Num. 429. Pp. 1419–20.

the 19th century, Arthur Schopenhauer argues that the concept of human dignity is a piece of rhetoric devoid of cognitive content, ‘an important sounding formula’ which, unless supplemented by further and more concrete principles, is ‘insufficient, without proper content and inherently problematic.’⁴ This argument could be based on the understanding of ‘human’ proposed by Joseph Fletcher. According to Fletcher, humanhood consists of the following lived capacity: ‘self-awareness, self-control, a sense of the future, a sense of the past, the capacity to relate to others, concern for others, communicate and curiosity.’ This understanding excludes some members of *Homo sapiens* defined only by biological facts, rather, refers to the capacity to possess certain qualities and possess them to a high degree.⁵ The ambiguity of the meaning of dignity is also attested to by the Canadian constitution which conceives the concept as confusing, difficult to apply and unrelated to human right.⁶

Nevertheless, some scholars regard the concept of dignity of human being as esteem value that applies to every member of the species *Homo sapiens*.⁷ This understanding is also the background of the Universal Declaration of Human Rights of 1948. The meaning of this concept is also regarded as the basis of the regulations and guideline in biomedical practices and United Nations Human Rights regulations. For instance, the 1997 European Convention on Human Rights and Biomedicine, the

4 D. Birnbacher. *Human Cloning and Human Dignity*. In “Reproductive Biomedicine Online” 2005. Vol 1. Num. 1. Pp. 50-55

5 P. Singer. *Practical Ethics*. 2nd Edition. UK: Cambridge University Press. 1999. p. 86

6 D. Schroeder. *Human Rights and Human Dignity: An Appeal to Separate the Cojoined Twins*. In “Ethical and Theory and Moral Practice.” 2012. Vol.15. Num. 3. Pp. 323-335

7 This argument follows from the determination of the beginning of human life. It states that human life is determined scientifically by examination of chromosomes in the cells of human species. It follows therefore that, human life begins with the union of human sperm with eggs, thus conceived, embryo is considered as human being. This argument also regards those with most profoundly and irreparably intellectual disability, as well as anencephalic infants, as human being with esteem value and dignity. See Singer. *Practical Ethics* (2nd Edition). pp. 85-86

1997 UNESCO Universal Declaration on the Genome and Human Rights, the 2005 Universal Declaration on Bioethics and Human Rights. Specifically, Article 5 of the European Convention on Human Rights and Biomedicine recommends it as obligation to seek the consent of the patient for each health intervention. This suggests, the right to refuse treatment, as a way of respecting dignity and freedom of patient (human being). Nonetheless, implementation on the national level tends to differ based of the understanding of the concept.⁸ Thus, it is of paramount importance that we investigate into the meaning and bases of the concept of dignity for a broad regard, respect, protection and value of human being.

The above meaning and bases of human dignity which is the foundation of human rights, impose on others a certain number of positive duties. These duties which are command suggest therefore, that every rational human being who has capacity for autonomy should be treated with every form and sense of respect in their humanity. We can infer from this that the sense of dignity relates to those moral human beings who are not only endowed with such characteristic features but possess the lived capacity of them. Such characteristic features; like rationality, self-awareness, self-control, autonomy and act as moral being in human society define their dignity. In other words, dignity is understood as a consequence of possessing and exercising these features, while the non-functionality of these characteristic features in human being cannot be treated with dignity.

However, this source of human dignity has been contested by some scholars whose argument stems from the ontic structure of human person as a subject. It suggests that dignity is the fundamental value inherent and intrinsic to every human person,

⁸ R. Horn., A. Kerasidou. *The Concept of Dignity and its Use in End-of-Life Debates in England and France*. In "Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics." 2016. Vol. 25. Pp. 404-413.

gifted with spirit, will and intellect, and these are the essential defining features of human being. It therefore demands from every human being respect and recognition of the humanity of each individual irrespective of their religious affiliation, ethnicity, health, racial and sexual status.

The article features these two bases of human dignity: consequentialist and essentialist, with emphasis on Kantian consequentialist (deontological) and essentialist arguments of The Philosopher Pope, Karol Wojtyła as John Paul II.⁹ The former bases his arguments on the understanding of human being as capacity for categorical imperative,¹⁰ which belongs principally to human being with the capacity for practical rationality or a priori pure reason. Whereas the latter understands human dignity as an essential quality and value that is inherent in every human person and human life, created in the image of God and redeemed by Christ. This essentialist position will be contrasted with the consequentialist-based understanding, together with some implications of consequentialist argument, as the conclusion of this article.

Historical Development of the Meaning of Human Dignity

The meaning of the concept dignity from its Latin root '*dignitas*-worthiness' refers to every being and things, human beings, animals, material things, like the 'Pieta of Michelangelo' is said to have worth (dignity). However, the scholarly understanding of dignity strictly speaking relates to human being, not as an intrinsic quality, for social classification and status symbol. Slaves in the ancient Greek polis for instance were not treated with dignity, it was rather ascribed to men with honour,

⁹ Theological argumentation of Pope John Paul II has its base on his philosophical foundation, metaphysics and phenomenology. Thus, his whole theological discussion about human person as a subject bears philosophical character, with the understanding of philosophy as the handmaid of theology.

¹⁰ I. Kant. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Indianapolis : Hackett Publishing Company Inc. 1993. IV: 420-421, 428-429

recognition, and respect for all virtue (skill, bravery, perfection) expressed in an ideal manner. This pertained to four models: aristocrat-warrior, the citizen, the sage, and the magnanimous man.¹¹ Consequently, Homer claims that Theogenes and Pindar, the representatives of the aristocracy (ἀριστοί [aristoi]) are the best, and to them belong dignity.¹² Dignity was also ascribed and measured by man's perfection, either as heroes or beauty in the perfection achieved in one's deed, and for an outstanding merited position in different areas of human activities. It was later based on ethos, that is, the rights one has by participating in politics, and one who wield power, and the art of teaching (παιδεία[paideia]),¹³ thus, the philosopher-teacher has dignity for his love of knowledge. This understanding of the base of dignity denotes consequentialist approach, since dignity is not an intrinsic value of every human being, but a value for a specific class of individuals.

Socrates attributes dignity to the divine origin of human being, stating that goodness and happiness of man are found in the soul, therein is found dignity of man. However, given the weak nature of human soul, he then concludes that human dignity can only be realised through improvement of the goodness of the human soul.¹⁴ The human soul (spirit), Plato argues, since it is the highest unity of human beings, an intermediate between the divine and the mortal, the beginning and participation of human in divinity, this quality defines humans as being with dignity. Among the beings of nature, it is only human beings whose soul have rational quality and this constitutes their dignity. Besides these features, they are the only natural being who can stand erect

¹¹ P. Jaroszyński. "*Dignity (dignitas hominis)*." Unpublished lecture on History of Philosophy. pp., 1-15.at p.5

¹² Jaroszyński. *Dignity (dignitas hominis)*. p.5

¹³ Ibidem. p.5

¹⁴ A. N. Woznicki. *The Dignity of Man as a Person: Essays on the Christian Humanism of His Holiness Pope John Paul II*. San Francisco: Society of Christ. 1987. p. 115

(*homo erectus*). The Stoic Seneca also believes that dignity has to do with virtue, self-regulation, or the conferral of respect for an honourable social status.¹⁵ Cicero in his claims argues that dignity (dignitas) of man is social and politically based. That it is ascribed to the man due to his rank, position or reputation in the society of the Roman '*res publica*.'¹⁶ In this sense and the ancient Greek polis, dignity was ascribed specifically to men as already specified.

Besides these distinguishing qualities like rational soul, free will and sense of responsibility that define human dignity, it is also a quality that belongs to human beings who have self-reflection, memory and language. Perhaps for this reason, Giovanni Pico della Mirandola's argues that dignity of man lies in the human power for self-transformation, that is, in their capacity to determine their future. Thus, he affirms: "we have made a creature, neither of heaven nor earth, neither mortal nor immortal, in order that you may as the free and proud shaper of your own being, fashion yourself in the form you may prefer."¹⁷ This sense shows an element of free choice of human beings to shape their future, decide their actions and that there will is not subjected to another.

The concept of dignity became a breathtakingly and popular discussion following from the aftermath of World War II. What had been social, political and ethical discussion emerges as an international rights movement and a world shaping discussion that constitutes major part of moral principle. It aimed at protecting humanity from the totalitarian regimen that violated humanity in their definition, stratification, treatment and

¹⁵ R. C. Dales. *A Medieval View of Human Dignity*. "Journal of the History of Ideas." 1977. Vol. 38. Num. 4. Pp. 557-572.

¹⁶ M. T. Cicerones. *De Officiis*. Edited by Winterbottom, M. New York: Oxford University Press. 1994. p.39

¹⁷ G. P. Mirandella. *De Dominis Dignitate Oratio*. Translated as Oration of the Dignity of Man by Robert Caponigri. Chicago-USA: Gateway Press. 1956. p.7

annihilation of human being according to ‘race’ by the Nazi, and ‘class’ by the communist. Consequently, the concept of human dignity becomes the basis of all rights in the declaration of the international constitution, as a fundamental value of human person. The UN-Charter of 1945, in the Universal Declaration of Human Rights of 1948 and UN human right convention of 1966 advocates for freedom, justice, peace, equality and solidarity of all human beings. Dignity belongs to every member of the human family as an equal and inalienable right, because they are human, with reason and conscience, and are born equally free in dignity and right.¹⁸ It acknowledges that these rights are derived from the inherent dignity of the human person, and so, calls for the recognition and respect of this phenomenon as the found principles of action.

Consequentialist Basis of Human Dignity

The consequentialist argument for human dignity stems from John Locke’s¹⁹ definition of human being, and man’s capacity to live out such characteristic features like rationality, consciousness and autonomy (in Kant’s thought. Autonomy according to Kant is the capacity of a rational being to legislate universal laws and be a member in the kingdom of ends²⁰). These distinguishing features of human being from other natural constitute what it means to be human in some sense and qualify humans with such characteristic with dignity. This aligns with the definition and sense of human proposed by Joseph Fletcher stated above, that reduces humanhood to such capacities like ‘self-

¹⁸ Article 1: United Nations. Universal Declaration of Human Rights. 1948. <http://www.un.org/en/documents>

¹⁹ A person is “a thinking intelligent being that has reason and reflection and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places, which it does only by that consciousness, which is inseparable from thinking, and it seems to be essential to it.” See D. Kaufman. *Locke’s Theory of Identity*. In Companion to Locke. Edited by Matthew Stuart. UK: Wiley Blackwell. 2015. p.243

²⁰ Kant. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. IV: 436

awareness, self-control, a sense of the future, a sense of the past, the capacity to relate to others, concern for others, communication, and curiosity.’ This understanding fails to recognise the humanness of such members of the species *Homo sapiens* and humanness of human beings who have human nature (spirit, free will, intellect) like: embryo, mentally/intellectually disabled child, even newborn babies, terminally sick patients, modern day slavery, and so, would not ascribe dignity to them.

Inasmuch dignity is understood as an inherent quality of human being, the consequentialist believes that it is consequent to human being’s capacity to engage in cognitive activities; such capacity differentiates them from other beings of nature especially animals, even among the closest biological relation to human- the chimpanzees. As George Kateb puts it, these capacities and potentialities are indefinitely large, and can never be fully measured. Thus, only the human species is, in the most important existential respects, a break with nature and significantly not natural.²¹ Furthermore, Lockean definition supported by Fletcher affirms dignity is a quality of a self-conscious being, who is aware of itself as a distinct entity, with a past and a future. This being can engage in some functions, have rationality and self-consciousness/awareness of their activities. Comparably, to take the lives of human being with such capacities and faculties without their consent, is to thwart their desires for the future. Killing a snail or a day-old infant does not thwart any desires of this kind, because they are not capable of such desires.²² This approach is further supported by the biologist conception of dignity which claims that only sane adult human beings deserve the most complete dignity, since they possess the necessary capacities that qualify their dignity and right. Implicitly, infants,

²¹ G. Kateb. *Human Dignity*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press. 2011. p.17

²² Singer. *Practical Ethics*. p. 90

embryo, sick old adults and mentally disabled human beings lack some of these capacities and that is why they should not be granted the corresponding rights and dignity.

Immanuel Kant moral theory of dignity is thought to have greatly influenced the development of modern and contemporary scholarly debates on human dignity, that also grounds human right to human dignity. Dignity of humanity (*Menschenwürde*) according to Kant “consists in the supreme worth that all human beings possess in virtue of their humanity, i.e., in virtue of their rational nature, as beings capable of rational thinking, autonomous choices, legislate universal laws and moral actions,”²³ Dignity of rational being is an intrinsic worth that cannot be compared with anything of priced worth or replaced by something else of its equivalent. Since it inheres in rational nature, it follows then that dignity is a fundamental and inalienable quality of human being.

However, Kant categorised autonomy as the characteristic feature of rational nature/being that possesses this value. “Autonomy” he said “is the ground of the dignity of human nature and of every rational nature.”²⁴ Autonomy from its Greek root means ‘self-legislation,’ that is, *αυτός*, meaning self, and ‘νόμος’ law. Autonomous person is one who has the capacity to govern oneself according to the maxim/principle of moral law as prescribed by the practical reason or a priori pure reason. For Kant, autonomy or freedom is “a particular kind of causality that is both non-natural and real.”²⁵ It is the capacity to legislate for oneself and for others and be governed not by natural law, but necessarily by a categorical imperative, which commands nothing more or less than this very autonomy.²⁶ Hence, dignity of rational nature/being consists in the capacity to act rationally, set end as an

²³ Kant. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. IV: 440

²⁴ Kant. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. IV: 436

²⁵ Ibidem. IV: 460

²⁶ Ibidem. IV: 440

autonomous being, and make moral laws for himself and for others. This capacity describes the internal value of human being and ranks them higher than other things and beings of nature whose worth have merely external value. So, dignity belongs to rational being who is capable of willing the principles of moral laws, and is subject to those principles. Such moral person he maintains, should be regarded and treated as an end in itself, not as a means to any end. Thus, he puts it succinctly in the second categorical imperative: “act in such a way that you treat humanity, whether in your own person or in the person of another, always at the same time as an end and never simply as a means.”²⁷

For Kant, man’s existence has in itself an absolute worth,²⁸ and cannot be used for any arbitrary means. It is this absolute inner worth, this dignity possessed by rational human being that compels each individual to demand respect from all other rational beings. He further argues that, that which serves the will as the objective ground of its self-determination is an end, and this end is assigned by reason alone (and not by subjective desire). This end must be an end in itself, possessing absolute value (dignity) and ground for making moral laws as well as for categorical imperative; that end, Kant affirms, is man and indeed any rational being.²⁹ Hence, the capacity to set end and be end belongs to rational beings, and only to such rational being belongs dignity.

That human being is a rational being is not enough to be an end. For a being is not an end in itself simply because it is rational and capable of setting ends; if rational beings can be end in themselves, it is not only because they have reason, but because they have freedom. It is only when a rational being is free, can he/she be a law for herself/himself, and so, an end in itself possessing

²⁷ Ibidem. IV: 429

²⁸ Ibidem. IV: 427

²⁹ F. Copleston. *History of Philosophy*, vol.6. Voltaire-Kant. London: Bloomsbury Publishing Plc. 2003. p. 327

value (dignity). For this value defines the innerness of the human being on the basis of which the person wills his/her own acts. Therefore, dignity follows from this inner worth and as autonomous beings since they are ends in themselves.³⁰ Since this end is infinite, the person is therefore said to be the final cause of action, because the person sets end for their action and there is no other end besides the person. Since the person is the beginning and end of their actions, they are considered to possess dignity. Kantian categorisation of autonomy as the bases of human dignity, tends to align with the understanding of self-consciousness/awareness as the determining factor of human being or rational being. For we grasp from Kant's suppositions that, the capacity to legislate, set ends and be member of kingdom of ends defines the dignity of rational being.

Furthermore, Kant ascribes dignity *ursprüngliche Würde*³¹ to humans who are capable of living morally, as required by law and duty. Since morality is duty-based, man who has the capacity to live morally is said to have dignity. In this sense, the law commands everyone to treat in a dignified manner and with respect every human being who is morally capable. In his words, "morality is said to have elevated worth because of its independence from inclinations...morality is the condition under which alone a rational being can be an end in itself...he should be a legislating member in the kingdom of ends. Thus, morality and humanity who is capable of it, is that which alone has dignity."³² It is the sense of duty that has significance and real legislative authority, expressed in categorical imperative that identifies the dignity of the rational being. He categorically affirms that "the

³⁰ L. Zagzebski. *The Dignity of Persons and the Value Uniqueness*. In "American Philosophical Association." 2016. Vol. 90. Pp. 55-70

³¹ I. Kant. (1996). *Metaphysics of Moral*. Edited by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press. 1996. 06: 436

³² Kant. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. IV: 435

sublimity and inner worth (dignity) of the command are so much the more evident in a duty.”³³ Besides the conception of dignity as a consequence of the capacity for these such qualities like autonomy

Essentialist Basis of Human Dignity

The essentialist, approaches dignity based on the essential feature that universally belongs to every human being. This ontic structure that constitutes the essence of real human being, is innate and intrinsic in every human person and human life. Because all humans are equally human, there is no single person whose dignity is superior or inferior to any other, and our humanness is unrepeatable, permanent and irrevocable. This understanding squares with the classical Thomistic acknowledgement that human human being possesses an exceptional, metaphysical and moral dignity, *gravitas*, and this characteristic has a bearing on understanding all human relationships as personal and on creating truly human, personal communities.³⁴ Given this strict ontic structure of human dignity, it demands therefore from all human beings as obligation, to respect and treat equally and with fairness the dignity of each person in all circumstances.³⁵ This approach to dignity recognizes the value of each human person and human life. Dietrich von Hildebrand affirms that this special value of human life, is something closely associated with the ontological structure of being.³⁶ Founded on the ontic structure of the human person, this approach affirms that human life begins from conception till the

³³ Ibidem. IV: 425

³⁴ T. Duma. *Great Ideas: Causes of Human Transcendence or Enslavement?* In “The Great Ideas of Religion and Freedom.” Edited by P. A. Redpath, I. Chłodna-Błach, A. Mamcarz-Plisiecki. Netherlands: Brill. 2021. p. 150 See also, Aquinas. *Summa Theologiae*, I, q. 12

³⁵ Y. M. Barilan. *Human Dignity, Human Rights, and Responsibility*. London: The MIT 2012. Press. p.93

³⁶ D. Hildebrand. *Christian Ethics*. New York: McKay. 1952. p. 137

final end at natural death, and considers all lives as sacred and dignifying.

The foundational ontic approach aligns with the theological argument, which states that human being was created in the image of God (*imago Dei*). Through this Divine act, human being participates in the Divine Good and always seek good as the end of their actions, good that gears towards transcendence and perfection. Dignity therefore inherently belongs to this being who participates in the Divine Goodness and whose acts gear towards good that makes them realise transcendence and perfection.

Karol Wojtyła/John Paul II upholds this essentialist foundational base argument, which gives us broad insight about the essence and reality of who the person is, and so affirms that human being created in the image of God shares in the divine capacity through their intellect and free will. For the Divine mandate: “be fruitful and multiply, conquer the earth and subdue it,”³⁷ was addressed only to human being. Since they are endowed with reason and free will which defines their personal responsibility, they are therefore thought of as embodied spirits whose thinking, acting, and expressing depend on the body, which is integral to their human nature. For in the human person, body and soul are inseparable, in the person, the willing agent and the deliberate act, stand or fall together³⁸ Thus, the person becomes conscious of the fact that, their actions traverse their body as they choose between good and evil, and by choosing good, they remain true to their nature. Hence, the person is both a spiritual being created in the image of God, and a natural being which defines them as a moral subject. In their choices, the person either acts in accordance with the truth, goodness and beauty that express their objective moral norm or act against it. But, by acting in

³⁷ Genesis. 1: 28

³⁸ K. Wojtyła. *Acting Person*. Translated by Andrzej, J. Potocki. Holland: D. Reidel Publishing Company. 1979

accordance with the moral norm, they not only live out their spiritual and material nature, they transform their nature. For constant configuration of our being with nature leads human being to the threshold of understanding the person and the dignity of the person.³⁹ Thus, Wojtyła identifies dignity as transcendent to human person who, as the visible image of the invisible God, are therefore by their very nature the subject of rights which no individual, group, class, nation or state may violate. More still, he affirms that not even the majority of a social body may violate these rights, by going against the minority, by isolating, oppressing it or by attempting to annihilate it.⁴⁰ Hence, he regards acts that violate human life and human person like: abortion, euthanasia, and capital punishment as violation of human dignity, describing these anti-life acts as ‘modern-day’ manifestations of ‘culture of death,’ which are against the sacredness of human life. For a true culture he argues is the ‘culture of life,’ which humanizes the person, while the culture of death violates human dignity and dehumanizes the person.⁴¹

Seeking the bases of human dignity beyond the theological argument, Wojtyła resorts to the essential constituents of the human person which derives from within, which are the power of intellect and free will.⁴² In his phenomenological analysis of the human subject- in their somatic, emotional, intellectual and moral dimensions-, Wojtyła understands dignity as a quality that is universal to the one human nature which supercedes the boundaries of history and culture. It is a natural right that is inherent and inalienable to every human person and

³⁹ Wojtyła. *On the Dignity of the Human Person*. p. 178

⁴⁰ John Paul II. *Centessimus Annus*. Nairobi: Paulines Publications Africa. 1989. No.44

⁴¹ John Paul II. Speech before Men of Culture, Rio de Janeiro. 1980. The original in Portuguese reads: “A verdadeira cultura é humanização, enquanto que a não-cultura e as falsas culturas são deshumanizantes.” See also, John Paul II, Inaugural Speech at the IV General Conference of Latin American Bishops, 12 October 1992.

⁴² Wojtyła. *Acting Person*. p.134

human life. He acknowledges in the human person one universal human nature with same moral norm which cannot be polarized. Through the power of the intellect, human being freely lives the transcendent moral norm by truly and freely seeking the objective moral order. This distinctive potential remains universal to all human being, and on this is found human dignity, and the structure of human rights, hence, the subjective and objective bases of human dignity. While the latter indicates that human person uses their intellect and will to constitute themselves, the former suggests that via the universality of human nature, every individual person has the potential for intelligent and free act since they are naturally rational beings with conscience.

Along these essential features of human person, is the concept of freedom as a constituent of human dignity. In this quality we grasp the value of individual's conscience and objective moral order. Freedom as rooted in the truth determines the transition in human action from 'knowing' to 'willing',⁴³ for the will chooses based on the truth about the objective good. It is the truth of the objective good that moves the person to act in freedom. This act of dependence and autonomous surrender to the truth⁴⁴ (with truth understood as the foundation of human apperception), belongs specifically to human being, and it is on this basis that human person is ascribed dignity. Hence, Karol Wojtyła as John Paul II writes, "freedom negates and destroys itself, and becomes a factor leading to the destruction of others, when it no longer recognizes and respects its essential link with the truth."⁴⁵ In the experience of act, the sense of truth lived in freedom manifests when the person seeks not their individual good but the objective good or good of the community.

⁴³ Wojtyła. *Acting Person* p. 143

⁴⁴ Ibidem. p. 156

⁴⁵ John Paul II. *Evangelium Vitae*. Nairobi: Paulines Publications Africa. 1995. No. 19

He further argues for the need to use right reason in the approach to freedom, so that one chooses the objective basic goods, rather than subjective values and preferences. Although the nature of moral norm prescribes some constraints on human action and freedom, it does not negate freedom. For the true meaning of freedom implies that right reason identifies the objective basic good and pursues it through the power of free will. True freedom therefore, entails not only 'freedom from,' or 'freedom against,' but also 'freedom for,'⁴⁶ such understanding helps to remove any totalitarian and arbitrary imposition of subjective value preferences. Hence, human dignity consists in this true, positive and proper understanding of freedom, with truth as the basis of human understanding in the process of realizing the objective good and human auto-transcendence. The concept of freedom manifests a deep sense of responsibility that is specific to human person.

Another account of human dignity advanced by Wojtyła is a personalistic norm, which is prior to the material value. He articulates that personalistic norm transcends the value of human nature (physico-psychological, emotive-rational nature). For in this, the spiritual worth of human person is experienced as the person manifests himself in his actions. Personalistic value centres therefore, on the person as a subject of action and a fundamental manifestation of the person's worth; since the value of the person is prior to the value of his actions, which manifests the person.⁴⁷ On the basis of this, we understand that human person is an irreplaceable being and as well expresses them as precious creature, indispensable and irrepeatable.

For instance, in the personalistic value of love, man fulfils himself in action and completes the work of creation through his

⁴⁶ Wojtyła. *Acting Person*. Pp. 174-175

⁴⁷ D. Savage. "The Centrality of Lived Experience in Wojtyła's Account of the Person." In *Roczniki Filozoficzne*. Vol. 61. Num. 4. Pp.19-51.

action of constant loving. Love seen as the basis of man's dignity establishes in man, preservation of proper balance between him and nature, so that man becomes in charge of other creatures and things. A good example is the contemporary technology which posits a great danger to man and the natural environment. It is through the personalistic value of love that human being is treated as a subject and are not objectified or commodified. Thus, the personalistic value of love opposes the utilitarian or maximalist principle that understands the person as means to an end,⁴⁸ instead of an end. Love as natural to man and oppose to mere use is a strong base of human dignity.

Conclusion

The truth of human person remains at the centre of every scholarly discussion about the concept of human dignity as the foundation of human rights. This does not reflect in the arguments of the consequentialist concerning human dignity. Instead, it is observable in their approach the understanding of human being on the bases of *homo faber* and *homo sapiens*, that suggest functionality. This approach exposes human being to manipulation and fails to account for the integral realistic dimensions of human experiences. For in the essence of experience, we grasp the human person always as somebody and never as something. When the dignity of the person is understood as 'merely something,' then, that value of the person who is always somebody is lost together with the fundamental basic good of the person. This good can only be recognized through the use of right reason, which demands, as an obligation respect for each individual human life in all stages and circumstances of life. Thus, dignity as an essential quality of the person is based not as a consequence of

⁴⁸ K. Wojtyła. *Love and Responsibility*. Translated by Gregorz Ignatik. Boston: Pauline Book and Media. 2013. p. 7

functionality of the distinctive features, but as an inalienable character which is universal to every human being.

Basing the phenomenon of dignity on the capacity of lived experience of freedom, rationality, legislator of moral law and a member of the kingdom of ends excludes such members of *Homo sapiens* like: embryo, infants, weak, sick adults, mentally disable, adults with dementia, criminals in prison, as fully human. Every embryo-fetus is a potential child and a potential adult politician, scientist, priest, medical doctor, nurse etc. Thus, this approach fails to recognise the humanness of such categories of persons, on the bases of non-functionality of their cognitive capacity. If dignity is said to be an inherent and inalienable natural right of every human being, isolating such category suggests a lack of proper understanding of the essential existential character, and “extra-empirical and axiological reality”⁴⁹ of human person. In these definitions of human person, we understand the essence and sanctity of human life qua human life, which cannot be substituted for anything. Again, such conception of dignity like: ‘dignity of personality’ according to Adam Rodzinski, or attributed dignity according to Daniel Salmasy,⁵⁰ suggests that dignity can be lost or denied to the person by society in the event of amoral acts or loss of position of honour in the society. The practice of slavery, the undignified treatment of vicious people and criminal, and others who lost their rank in society attest to this. These expose human person and human life to the ‘culture of death’ and other anti-life activities, and distort the subjectivity of human person.

Understanding the concept of dignity as a consequence of some features of human being, gives credence to the understanding that human being is solely ‘*Homo faber*’ and

⁴⁹ G. Holub, *Human Dignity: Between the Existentialist and the Essentialist Approach*. In “Filosofija Sociologija.” 2019. Vol. 30. Num. 3. Pp. 206-214

⁵⁰ J. J. Coughlin, *Pope John Paul II and the Dignity of Human Being*. “Harvard Journal Law & Public Policy.” 2003-2004. Vol. 27. Num. 65. pp. 65-80

'*Homo sapiens*.' Such definitions have the undertone of 'use,' which by extension materializes and instrumentalizes the human being. Limiting human dignity to functionality of these features reduces human being to subjective preference and means to some desired end. Nevertheless, we must recognize that these features evolve and mature as humans grow and develop, like in the situation of infants, phenomenal changes in adults and the elderly, as well as persons with dementia. Such situations do not diminish the life in these people. For in them, we recognize full humanity and life that must be respected, protected and treated with dignity. Based on the consequentialist approach, Helga Kuhse argues that attributing dignity to these human capacities implies that not every human life or person has dignity, rather only rationality, the capacity for self-awareness, and moral agent or purposeful act have dignity.⁵¹ It implies that dignity as an inherent moral value of human persons loses its worth; and such essential qualities like incommunicability and irreplaceability of human being become baseless since these qualities can be exercised by any other person. We understand that at death, a person cannot be replaced, since the personhood of that person constitutes one subjective conscious person. And so, dignity belongs to the core of the human being endowed with spirit, free will and intellect, possessed by every human being, and these merit every individual human being with the concept 'person,' a character that is intrinsic and inalienable to every human person.

Thus, the dignity of any human being at every stage of human life remains inviolable and must be treated with utmost respect. We can say that all these acts that degrade human person: slavery, euthanasia, stem cell manipulation, abortion, terrorism and unprovoked killings are effects of the consequentialist-based approach to dignity. This article advocates for essentialist

⁵¹ H. Kuhse. *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*. Oxford: Oxford University Press. 1987. p. 212

approach to human dignity giving that dignity is a fundamental aspect of human existence and core of our humanity. I propose that those involved in these acts of violation should ask themselves: 'what if I am the one at the receiving end of these acts?' While they reflect on this, we are all obliged to preserve this essential quality of human being, else we be in position of conflict with the purpose of human existence.

Essentialist Vs. Consequentialist-Based Concept of Human Dignity

Summary

The ontological and epistemological presuppositions of scholars about the concept of human dignity is fundamentally based on the argument that human being possesses an objective and inherent value that is inalienable. The understanding demands as right from every human being respect to oneself, others, to human life and freedom in general. However, there have been instances of violation of this right in such acts like abortion, euthanasia, rape, terrorism, medical experiments on humans and modern forms of slavery. These acts violate the truth, goodness and beauty of acts that defines human person, so, calls for proper understanding of the bases of human dignity in the contemporary time. Some scholars ascribe this intrinsic quality of human nature only to human being who have objective moral value. This approach defines as humans those who have the capacity for such features like rationality, freedom and self-awareness. That is, the ability to live out these features, thus dignity as a consequence of these features. Some thinkers however understand dignity, as innate to every human being, given the ontic structure of human being. That is, on the essential features of human being which is universal to all human being in all stages of human life, hence, the

essentialist base of human dignity. This article will consider these two positions and conclude with the contemporary challenges of the consequentialist debate.

Keywords: Human dignity, human person, rationality, freedom, personalistic norm

References:

Article 1 of the United Nations, *Universal Declaration of Human Rights*. 1948

Barilan Yechiel M. *Human Dignity, Human Rights, and Responsibility*. London: The MIT Press. 2012.

Dieter Birnbacher. Human Cloning and Human Dignity, in: *Reproductive Biomedicine Online*, Vol. 1. Num.1. 2005. Pp. 50-55

Ciceronnes M. T. *De Officiis*. Edited by Winterbottom, M. New York: Oxford University Press. 1994.

Copleston Frederick. *A History of Philosophy Vol. 6: Voltaire-Kant*. London: Bloomsbury Publishing Plc. 2003.

John J. Coughlin. Pope John II and Dignity of the human Being, in: *Harvard Journal of Law & Public Policy*. 2003-2004. Vol. 27. Num. 65. Pp. 65-80

Dales C. Richard. A Medieval View of Human Dignity, in: *Journal of the History of Ideas*. 1977. Vol.38. Num. 4. Pp. 557-572

Dearing Albin. *A Justice for Victims of Crime*. Switzerland: Springer International Publication. 2017.

Tomasz Duma. Great Ideas: Causes of Human Transcendence or Enslavement? in: *The Great Ideas of Religion and Freedom*. Edited by P. A. Redpath, I. Chłodna-Błach, A. Mamcarz-Plisiecki. Netherlands: Brill. 2021

Hildebrand Dietrich von. *Christian Ethics*. New York: McKay. 1952.

Grzegorz Holub. Human Dignity: Between the Existentialist and the Essentialist Approach, in: *Filosofija Sociologija*. 2019. Vol. 30 Num. 3. Pp. 206-214

Horn Ruth, Kerasidou Angeliki. The Concept of Dignity and its Use in End-of-Life Debates in England and France, in: *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. Vol. 25. Num. 3. 2016. 25. pp. 404-13.

Piotr Jaroszyński. “*Dignity (dignitas hominis)*.” Unpublished lecture on History of Philosophy. pp.1-15

John Paul II. *Centessimus Annus*. Nairobi: Paulines Publications Africa. 1989. No.44

John Paul II. *Speech before Men of Culture*, Rio de Janeiro. 1980

John Paul II. *Evangelium Vitae*. Nairobi-Kenya: Paulines Publications Africa. 1995.

Kateb George. *Human Dignity*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press. 2011

Kant Immanuel. *Critique of Practical Reason*, Translated by Lewis White Beck. Indianapolis: Bobbs. 1956

Kant Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of the Moral*. Indianapolis: Hackett Publishing company, Inc. 1993.

Kant Immanuel. *Metaphysics of Moral*, Edited by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press. 1996.

Kaufman Dan. Locke’s Theory of Identity, in: *Companion to Locke*. Edited Matthew Stuart UK: Wiley Blackwell. 2016

Kuhse Helga. *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*. Oxford: Oxford University Press. 1987.

Macklin Ruth. Dignity is a Useless Concept, in: *British Medical Journal*. 2003. Vol. 327. Num. 429.Pp. 1419–20

Małgorzata Jałoch-Palicka. Spiritual Substance: The Essence of Man-Person According to Karol Wojtyła, in: *Studia Gilsoniana*. 2017. Vol. 6. Num. 1. Pp. 97-130

Mirandella Pico G. *De Dominis Dignitate Oratio*. Translated as *Oration of the Dignity of Man* by Robert Caponigri. Chicago-USA: Gateway Press. 1956.

Savage Debora. The Centrality of Lived Experience in Wojtyła's Account of the Person, in: *Roczniki Filozoficzne*. Vol. 61. Num. 4. Pp.19-51

Schroeder Doris. Human Rights and Human Dignity: An Appeal to Separate the Cojoined Twins, in: *Ethical and Theory and Moral Practice*. 2012. Vol.15. Num. 3. Pp. 323-35

Seifert Josef. *What Is Life? The Originality, Irreducibility, and Value of Life*. Amsterdam: Rodopi. 1997. Pp. 96-98

Waldron Jeremy. *Dignity, Rank and Rights*. New York: Oxford University Press. 2012

Wojtyła Karol. *Acting Person*. Translated by Andrzej, J. Potocki. Holland: D. Reidel Publishing Company. 1979.

Wojtyła Karol. *Love and Responsibility*. Translated by Gregorz, Ignatik. Boston: Pauline Books and Media. 2013.

Wojtyła Karol. The Person: Subject and Community, in: *Person and Community, Selected Essays*. Translated by Theresa Sandok. New York: Peter Land. 1993.

Woznicki Andrew N. *The Dignity of Man as a Person: Essays on the Christian Humanism of His Holiness Pope John Paul II*. USA-San Francisco: Society of Christ Publication. 1987.

Zagzebski Linda. The Dignity of Persons and the Value of Uniqueness, in: *American Philosophical Association*. 2016. Vol. 90. Pp. 55-70

Wojciech Wojtyła

K. Pułaski University of Technology and Humanities, Radom

In Search of Conciliar Inspirations in the Study
Person and Act

A Contribution to the Anthropology of Karol Wojtyła

Introduction

In December 1969, the Polish Theological Society published a book entitled *Person and Act*, considered to be the main philosophical work of Karol Wojtyła. His closest collaborator and successor at the Department of Ethics at the Catholic University of Lublin, Fr. Tadeusz Styczeń, recalls that when he received the manuscript, which did not contain any footnotes, he said to the Master "I am receiving an intricate work of a spider". The words spoken at the time constituted something of a criticism. However, as he admits "Only with the passage of time did I realize that this spider had woven – thanks to the extraordinary gift of intuition - a thoroughly realistic, profound, image of the human being - the person. Wojtyła does not create his own vision here when analyzing other people's views, but reveals the truth about who human beings are as persons, thanks to his insight into the reality of his own inner life, looking from this position at each of us"¹. Aware of the lack of references and

¹Cf. T. Styczeń, *Normatywna moc prawdy, czyli być sobą to przekraczać siebie (w nawiązaniu do Karola Wojtyły etyki jako antropologii normatywnej)*, in *Człowiek żyjący drogą Kościoła*, eds. R. Komurka, J.D. Szczurek. Kraków 2008, p. 16.

footnotes, Wojtyła claimed that his study was not so much a work of erudition, but rather a collection of his own reflections on the subject indicated in the title, and any reader familiar with philosophical problems will easily establish to whom these reflections referred and from whom they took their origin².

Since its creation, Wojtyła's treatise has been the subject of discussion among representatives of various academic circles³. This was possible due to the complex nature of the book, containing both certain methodological proposals and theoretical-cognitive and metaphysical assumptions, which in turn entail practical ethical, psychological, and pastoral consequences⁴. The study as a whole is a project opening up the perspective of anthropological considerations, whose aim is a common search for the truth about human beings, who must not "lose their proper place in this world which they themselves shaped"⁵. Wojtyła treated the discussion about the human being as still open, and his anthropological work as a sketch requiring further development⁶.

The structure of *Person and Act* is philosophical to the highest degree. As Rocco Buttiglione – an eminent commentator on the thoughts of Karol Wojtyła – notes, philosophical books, seek both to grasp the truth which is timeless, unchanging, and eternally valid, and are always rooted in some historical and cultural particularity in the concrete human existential situation. This is also the case with Fr. Wojtyła's book. On the one hand, it is

²Cf. K. Wojtyła, *Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad "Osobą i czynem" w KUL 16 XII 1970 r.*, in „*Analecta Cracoviensia*”, 5/6(1973–1974), p. 55.

³ It is worth mentioning here that a discussion on the book took place at the Catholic University of Lublin on 16 December 1970. The opinions of 19 participants reflecting both different philosophical profiles and various academic disciplines were published in "Analecta Cracoviensia". 5-6 (1973-1974), pp. 49-272.

⁴Cf. A. Szostek, *Dyskusja nad dziełem Kardynała Karola Wojtyły, "Osoba i czyn"*, in „*Analecta Cracoviensia*”, 5/6(1973–1974), p. 50.

⁵K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, in „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, eds. T. Styczeń et al., Lublin 1994,

⁶Cf. A. Szostek, *Śladami myśli świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II*, Lublin 2014, p. 19.

an invitation to think together with him about this great cognitive process, which can be defined at its core as the human experience,⁷ and, on the other hand, it attempts to embed the universal truth in the specificity of the time at which it was written⁸.

The stimulus for the central ideas of *Person and Act* was the Second Vatican Council, in the work on which Wojtyła participated from 4 July 1958. Although no constitution or edict of *Vaticanum II* explicitly takes up the topic of the human person, the teaching of the Council reflects the great topicality of the personalistic issue. The pastoral Constitution on the Church in the Modern World – *Gaudium et spes* – points in a special way to the universal significance of this issue in the contemporary world. The extract from paragraph 76 of the Constitution, stating the Church "is at once a sign and a safeguard of the transcendent character of the human person", was used by Wojtyła as the motto for his reflections. The article will present the conciliar theme of the main theses of *Person and Act*, which constitute a philosophical analysis of the concept of the human being as specifically contained in that study.

1. Freedom - conscience - truth

At the core of the Second Vatican Council was the recognition of the freedom of conscience as a natural and inalienable right of the person⁹. The Constitution *Gaudium et spes* defines conscience as "the most-secret core and sanctuary of a man. There he is alone with God, Whose voice echoes in his depths." (Paragraph 16). It is in conscience that a human being recognizes the law written in his or her heart by God. By staying true to their conscience, irrespective of their faith, people unite in

⁷Cf. K. Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, p. 51.

⁸Cf. R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania "Osoby i czynu"*, in *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, ed. T. Śtyczeń et al., Lublin 1994, p. 11.

⁹Cf. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, p. 256.

their search for truth, and in its light resolving the moral problems of both individual and social life. When a man ceases to care for the search for truth, his conscience grows sightless (*Cf.* Paragraph 16). Freedom of conscience is an element in the Declaration on Religious Freedom of *Vaticanum II* and the Constitution *Gaudium et spes*. The study *Person and Act* should be regarded as a philosophical commentary on the way of understanding proposed by the Fathers of the Council.

Wojtyła is convinced that in the search for the answer to the question of who a human being is, and who he or she should be, a fundamental role is played by the dispute about the proper sense of the relationship between truth and freedom. Many intellectual misunderstandings of modern times arise from an attempt to reduce these two values to one considered superior. It is not an exaggeration to say that the experiences which ultimately led to the emergence of 20th-Century totalitarianisms, with their tragedies of genocide on an unprecedented scale in history, grew out of a disregard for the strength of their mutual relationship¹⁰. In the personalistic panorama, truth comes before freedom, constituting, as it were, "a lighthouse which enables a human being to use freedom properly"¹¹. Any attempts to separate freedom from truth in social life leads to the enslavement of freedom, and thus to the enslavement of the person. Fidelity to truth, on the other hand, makes one authentically free, sometimes even in spite of prison bars. The exemplars of "prisoners of conscience" are the best proof of this. It is enough here to mention Thomas More, Mahatma Gandhi and Stefan Wyszyński.

Wojtyła's personalism is a response to the arrogance of the power of all totalitarian systems towards a person and the truth

¹⁰Cf. J. Życiński, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001, p. 129; in Wojtyła, *Osoba-społeczność-demokracja. W poszukiwaniu personalistycznych podstaw władzy społecznej*, Lublin 2020, p. 218.

¹¹ W. Chudy, *Społeczeństwo zakłamane*, vol. 2: *Kłamstwo jako metoda. Esej o społeczeństwie i kłamstwie*, Warszawa 2007, p. 157.

about him or her ¹². Truth is what a human being discovers. Conscience is an act proper to a human as a rational and free being, i.e. a being seeking truth, and free through the freedom of its choice. Truth cannot be imposed on anyone by force. All violence is the negation of truth. A subject, in coming to know the truth – in particular the moral truth – with which he or she is bound in his or her conscience, comes to know oneself as a person, that is, as a rationally free being capable of making decisions by oneself. In the act of renouncing the known truth, it is not freedom which is enslaved, but humans of themselves, by acts of their free decisions, make themselves slaves of something within them, or of something external¹³.

In the triad referred to in the title of this section, which constitutes the "skeleton" of the personal structure of man, conscience is placed, not without reason, at its centre – between freedom and truth – as the place where they meet and where they are bound together. Conscience is the human capacity which constitutes the link between freedom and truth. This function of conscience is pointed out by Wojtyła. He wrote "In conscience that particular coupling of truthfulness with an obligation takes place which manifests itself as the normative power of truth"¹⁴. And he added "The obligation is the experiential form of dependence on truth to which the freedom of the person is subject"¹⁵. The constitutive moment of the acts of the human will is their conformity to truth. "The transcendence of the person in the act is not only self-dependence, dependence on one's own self. The moment of dependence on truth enters into it at the same time - and this moment ultimately shapes freedom. For freedom is not achieved by subordinating truth to oneself but by subjecting

¹²Cf. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, p. 12.

¹³ Cf. A. Szostek, *Wolność-prawda-sumienie*, "Ethos" 4(1991), No. 3-4 (15-16), p. 29.

¹⁴ K. Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, p. 205.

¹⁵ K. Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, p. 199.

oneself to truth".¹⁶ Wojtyła draws attention to the difference between the transcendence of the human being, which occurs "by subordinating oneself to the truth", and the concept of freedom in the name of which

a subject wants to subordinate the truth. What defines the limits of human autonomy characteristic for a person is the dependence on the truth. It is the truth which constitutes the person in transcendence characteristic only for him or her¹⁷.

The emphasis which the Cardinal from Kraków placed on the normative power of truth, read by man in conscience, is explained not only by the internal logic of the structure of human freedom, but also by the philosophical, and, more broadly, the civilizational, context in which he conducted his analyses. In his reflection on the issue of freedom and its profound relationship with truth, the author of *Person and Act* wished to distance himself from that variety of "personalism" which, by seeing freedom as the main basis of personal dignity, seeks to free it from the obligation to respect the truth, which a human is capable of knowing, and by which he or she must be guided in his or her decisions and choices. Jean-Paul Sartre explicitly postulated the liberation of a human being from all norms. The continuators of Immanuel Kant's thought expressed this postulate indirectly, by questioning whether it were possible for a human being to come to know the truth, or by emphasizing that there was no truth defined in terms of its content, especially the truth about humans, which could constitute a moral norm binding on them¹⁸.

The transcendence of freedom in truth, manifested in human conscience, is realized in morality. By performing an act, a human fulfills itself, that is, as a human becomes *someone*, becomes morally good or evil. This fulfillment takes place on the

¹⁶K. Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, p. 198.

¹⁷Cf. K. Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, p. 199.

¹⁸Cf. A. Szostek, *Śladami myśli świętego*, p. 50.

basis of self-determination. In Wojtyła's personalism this notion occupies a key place. He notes that, acting consciously and freely, a person is not only the author of an act and its transitive and non-transitive effects, but at the same time he or she decides about him or herself. Therefore, agency, which is revealed in the field of the experiencing of an act, is not only agency, but also self-determination. Wojtyła writes "Self-determination is the deeper and more-fundamental dimension of the agency of the human self; a human in an action reveals him or herself as a personal subject"¹⁹. The structure of self-determination is the key to understanding the issue of human freedom. A human being, in his or her very-personal structure, possesses a quality which enables him or her to want to be free in an action. This quality is will, which Wojtyła understands specifically as self-determination. It is, as it were, the alternative name for will, in which the structural self-possession and self-control of the person is revealed. The person is the one who possesses and controls him or herself. To be self-determined is at the same time to possess and control oneself. Thanks to self-determination the person has power over him or herself which no one else has or can have. He or she is a being *sui iuris et alteri incommunicabilis* being²⁰.

Self-determination brings a kind of "verticality" to the dynamism of human nature. Due to self-determination, dynamism at the level of the person is characterized by dependence on one's own self. The lack of dependence on one's own self in the dynamizing of one's subject amounts to the lack of freedom. Here lies the boundary between the person and nature – between the world of persons and the world of specimens, i.e. animal entities in the structure of which the structure of self-determination is

¹⁹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, in „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, p. 14.

²⁰Cf. K. Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, p. 152-153.

absent²¹. The culmination of human freedom in the face of truth is opening up to the encounter with another person – it is transcending oneself towards the other. According to Wojtyła, the full expression of the "logic of freedom" understood in this way is contained in the words contained at the end the paragraph 24 of the Constitution *Gaudium et spes*, according to which "man, who is the only creature on earth which God willed for itself, cannot fully find himself except through a sincere gift of himself". It is difficult to find a quotation to which Wojtyła, also as Pope, would refer more often in his speeches. According to him, these words sum up Christian anthropology. Making oneself an unselfish gift for others reveals the ultimate perspective of human freedom, for which the most choice-worthy virtue is the autotelic value of a human being itself, who as such "demands" respect corresponding to his or her dignity²².

2. The human person as a gift and an asset of the community

The issue which determined the theme of both the Second Vatican's Council documents, i.e. the Constitution *Gaudium et Spes* and *Lumen Gentium*, was that of the human community²³. The first document, according to Wojtyła, is an exposition of Catholic social ethics. The main principle of this ethic is the Commandment of love, which, as he explains, must be constantly confronted anew with that reality to which it refers, which is the reality of the person and of the community²⁴. *Gaudium et spes* discusses such communities as marriage and the family, as well as some of the problems and challenges of socio-economic, political, and cultural life facing both individual States and international communities. Each time, as the basis for the communities created

²¹Cf. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, p. 163.

²²Cf. A. Szostek, *Śladami myśli świętego*, p. 82.

²³Cf. K. Wojtyła, *Wspólnota ludzka w oczach Soboru*, in *Zeszyty Naukowe KUL R. 22:1979*, No. 1–3 (85 – 87), p. 9.

²⁴Cf. K. Wojtyła, *Wspólnota ludzka w oczach Soboru*, p. 11.

by man, the document points to the human being him or herself as a person, and his or her vocation, which is social in nature. *Gaudium et spes* identifies the Commandment of love as the fundamental normative principle of every community²⁵.

K. Wojtyła developed his personalistic interpretation of the foundations of social life in the context of the tension between individualism and collectivism, characteristic of modern philosophy. Individualism holds that the good of the individual is the supreme and fundamental good, and that the good of society must be subordinated to this good. Collectivism, on the other hand (which Wojtyła called objectivist totalism), completely subordinates the individual and his good to society²⁶. According to the author of *Person and Act*, both these positions are based on an erroneous conception of the human being, treating him or her as an individual totally or partially deprived of the capacity for personal being in a community. This error has its manifold implications in the conceptions of social life, making it impossible to find the foundations for building an authentic interpersonal community. Both individualism and collectivism "block" the perspective of the subjective fulfillment of the person in acting together with others²⁷. Wojtyła identifies both these systems of thought as anti-personalistic.

Wojtyła entitled the last part of his work *An Outline of a Theory of Participation*. It is significant that after the first three parts devoted to the reality of the person (entitled respectively *Consciousness and Agency*, *Transcendence of the Person in Action*, and *Integration of the Person in Action*), in the final part the author addressed the issue of community. This outline is an attempt to present his own reflections on the issues connected with the relationship of a human being-person to other persons, in

²⁵ K. Wojtyła, *Wspólnota ludzka w oczach Soboru*, p. 11.

²⁶ Cf. K. Wojtyła „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, p. 313.

²⁷ Cf. A. Szostek, *Śladami myśli świętego*, p. 63.

the context of their common existence, and especially of their actions. The tentative term "outline" suggests that it is merely a sketch of social philosophy. However, the study *Person and Act* would be incomplete without it. At this point a stronger thesis can be put forward, according to which all the considerations contained in this study lead to a theory of community, and that it is so important that it appears as the last part, constituting an important, in Wojtyła's words, "thinking to the end" of the whole of the analyses contained in the study. The personalistic social philosophy appears not as an add-on to the philosophy of the person, but as its essential development, resulting from the social and communal nature of the person itself²⁸. It also provides a stimulus for the further development of these issues by specialists in social ethics, sociology, and political science.

By introducing the concept of participation into the field of social thought, Wojtyła gives it a specific meaning, deeper than the participation commonly associated with joint undertakings with others. Participation, understood in the most general and static senses as the membership of a community, relates only to the simple fact that man exists and acts together with others. It does not reach to the foundations of this participation. Instead, the philosophical meaning of participation searches for these foundations²⁹. By means of the notion of participation, Wojtyła wants to point to the basis of participation in various dimensions, and types of community, which is present in the very-subjective structure of the person. By participation he means "what corresponds to the transcendence of the person in an act, when this act is performed together with others in various social or

²⁸ It also provides a stimulus for the further development of these issues by specialists in social ethics, sociology, and political science. A.M. Wierzbicki, *Karola Wojtyły filozofia osoby ludzkiej jako podstawa obrony praw człowieka*, in *Jan Paweł II. Posługa myślenia*, eds. J. Kupczak, D. Radziechowski, Kraków 2011, p. 159.

²⁹ Cf. K. Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, pp. 308-309.

interpersonal relations".³⁰ It means "a characteristic of the person him or herself (...) which determines that, by being and acting together with others, a person lives and acts as a person, (...) fulfills an act and fulfills him or herself in it" ³¹. Accordingly, the participation of the person in a community is primarily determined by interpersonal subjective relations.

It is difficult here to recount Wojtyła's theory of participation in its entirety. However, it is possible to point to those elements to which he seems to attribute a key role. For the thinker from Kraków the notion of participation has two interrelated meanings. First, to participate means to engage in the humanity of the other person, and second, to participate is to realize the common good together with others. Both meanings express the difference between seeing communities and societies from the point of view of the social nature of man alone, and seeing them as diverse communities of persons, as the Council does³². In Paragraph 25 of the Constitution *Gaudium et spes* we read: "Man's social nature makes it evident that the progress of the human person and the advance of society itself hinge on one another. For the beginning, the subject and the goal of all social institutions is and must be the human person which for its part and by its very nature stands completely in need of social life." This is a classic vision of the person-community relationship, based on the assertion that a human being is a person and that he or she has a social nature. The Council also draws attention to the primacy of the person over the community. It is persons who make up society, and it is therefore a community which is defined by persons, not persons by the community (communities) to which they belong. It is not so much the objective and external relations between individual members of a community which create the community

³⁰ K. Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, p. 309.

³¹ K. Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, p. 310.

³²Cf. K. Wojtyła, *Wspólnota ludzka w oczach Soboru*, p. 11 – 12.

but subjective relations experienced internally. This is both a metaphysical and methodological primacy. As Wojtyła argues, people exist and act together as a multiplicity of personal subjects. At the same time, one cannot say anything about this co-existence and cooperation in the personalistic sense if the analysis does not start from the human being as a personal subject³³.

According to the author of *Person and Act*, the deepest dimension of interpersonal relations is a positive relation to the humanity of others, where humanity is understood as a personal "self", always unique and unrepeatable³⁴. Wojtyła calls this relation "participation in the humanity of others". On this participation he wrote "To participate in another person's humanity is to remain in living relation to the fact that he or she is that human being, and not only in relation to what makes him or her (*in abstracto*) a human person"³⁵.

The ability to participate in the humanity of the "other" is the core and original basis of any participation, and the only adequate system of reference for the construction of a personalistic community of existence and action is that of the "neighbor". In contrast to a "member of a community", the "neighbor" system transcends any kind of community. It is related to a human being as such, and to the very value of a person, regardless of any reference to one or another's community or society. The concept of neighbor "thus creates the widest level of community, reaching beyond any otherness – including that which results from membership of different human communities"³⁶. The neighbor makes all human beings related to one another on the basis of their very humanity, and therefore the basis of every community which is authentically

³³Cf. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, p. 393.

³⁴Cf. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, p. 392.

³⁵ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, p. 392.

³⁶ K. Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, p. 331.

being built must be the recognition of the humanity of the "other". This is emphasized by the evangelical Commandment of love, recalled by *Gaudium et spes* in the context of the reflection on the communal dimension of human vocation, which Wojtyła analyzes not in a theological but in an anthropological dimension, and which, as he claims, remains in direct opposition to the contemporary experience of alienation. The danger of alienation arises "when participation in the community itself obscures and limits participation in the humanity of others³⁷, when the basic reference system of the *neighbor* is violated. Closing oneself off from one's neighbor, a human being deprives him or herself of the possibility of experiencing communion with the "other" on the foundation of common humanity.

In Wojtyła's personalistic anthropology, the way to overcome alienation is not, as in Marxist ideology, through class struggle, but through finding the authentic sense of participation and its realization in being and acting with others. The Commandment of love of one's neighbor transfers in a special way to the love of one's enemies. The Council document also points this out in the following words. "Respect and love ought to be extended also to those who think or act differently than we do in social, political, and even religious matters. In fact, the more deeply we come to understand their ways of thinking through such courtesy and love, the more easily will we be able to enter into dialogue with them"³⁸.

This is how we come to the common good. The Constitution *Gaudium et spes* defines this concept in the following way. "The common good – that is, the sum of those conditions of social life which enable either groups or their individual members to attain their own perfection more fully and

³⁷ K. Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, p. 334.

³⁸ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* (7.12.1965), AAS 58 (1966), p. 28.

faster". This definition overcomes any contradictions between the classical idea of the common good and the modern concept of the subject. The Council's understanding of the common good does not refer to specific persons, but to all without exception. It is common because it is a human good, and concerns the human being in his or her entirety³⁹. This subjective aspect of the common good is emphasized by Wojtyła, who claims that it is closely related to participation as a quality of the person, and therefore corresponds to the social nature of human beings. He writes "The common good is not only the goal of an action carried out in a community, understood in a purely objective way, but it is also, and even above, all that which conditions, and in, a way, causes, participation in persons acting together, and therefore shapes the subjective communion of action in them⁴⁰. Only the common good understood in such a way can provide an adequate basis for common action and community. The moment of participation released in persons existing and acting together means that the community, directed towards the realization of an external goal, becomes a community of subjects of this activity. In this way, each person, by taking up specific actions within the community, finds and confirms his or her own subjectivity in it. Any created social entities should therefore be organized in such a way that the processes taking place in them lead to the development of the subjectivity of those who belong to them.

The common good cannot be achieved without persons and their participation. Wojtyła claims that the greatest good of every social entity is the human being, with all the richness of his or her personality. It is expressed both in human ability to take creative initiatives and in human creativity and entrepreneurship, as well as in the expertise and experience of individuals, with they can serve the community to which they belong, and which they

³⁹Cf. V. Possenti, *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2012, p. 114.

⁴⁰ K. Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, p. 320.

co-create. This conviction determined the main direction of the social thought of the author of *Person and Act* as Pope. In each of his three social Encyclicals, the "personalistic argument" recurs, in the name of which John Paul II calls for the subjective nature of participation in every kind and dimension of human social involvement.⁴¹ As Pope, Wojtyła argued that a human is alienated when he or she does not want to go beyond him or herself, to make a gift of him or herself self to others, in building an authentic human community. Alienated is also a society which, through its many social mechanisms, hinders or prevents the full personal development of those who create it⁴². At the basis of this thesis, we can hear a clear echo of the already-quoted Paragraph 24 of *Gaudium et Spes*, according to which "Man (...) cannot fully find himself except through a sincere gift of himself". Undoubtedly, this sentence captures the deepest essence of Karol Wojtyła's personalism.

Conclusions

The apologia of the person and his or her dignity is a task which the Council and the Church undertook in the second half of the 20th Century, seeing in them the fundamental good of individual and social life. They are not only at the heart of the Council's thinking, but a universal element common to all people of good will. In the discovery of the essential dignity of every human person, the Council's openness to the idea of human freedom found its foundation. But, contrary to the relativistic concept of freedom which dominates contemporary philosophy and theology, the Council stresses that the value of the person and his or her dignity lies not in freedom alone but in the learning of

⁴¹Cf. A. Szostek, *Śladami myśli świętego*, p. 72.

⁴²Cf. Joannes Paulus PP., Litterae encyclicae Venerabilibus in episcopate Fratribus Clericisque et Religiosis Familiis, Ecclesiae Catholicae Fidelibus universis necnon bonae voluntatis hominibus saeculo ipso Encyclicis ab editis litteris »Rerum novarum« transactco *Centesimus annus* (1.05.1991), AAS 83 (1991), p. 36.

and respect for truth, which the person does not create but discovers. The study *Person and Act* is an attempt at such an approach and analysis of the relationship between freedom and truth, and, consequently, between human conscience and truth. It is also an attempt to discover the truth about every other person, in relation to whom the deepest plane of man's horizontal transcendence is revealed.

Summing up his final speech after a discussion on *Person and Act*, Karol Wojtyła noted that this discussion "reveals once again the entire weight of the problem of the human being, its entire gravity (...) It is necessary to get to know the human being better and better, to understand the reality of the person more and more comprehensively (...) and the paths to grasp all this richness still call on us to embark on them"⁴³. The book, which is the culmination of the philosophical activity of its author, appears to be a publication which is very up to date.

A careful reading of the book still allows us to pose new questions on the way to a better understanding of the human person in the realities of the contemporary world. Undoubtedly, the study *Person and Act* – a fruit of Wojtyła's participation in the Second Vatican Council, despite the shortcomings signaled at the beginning of the article – is a civilizational work - It is the key not only to the correct reading and understanding of the message of the Council, but also to reaching the integral truth about the human being as a person, and his or her place in the world, and his or her role in actively shaping various dimensions of culture through the *praxis*. Experts in Wojtyła's thought point out that this work has remained unfinished in many aspects, and requires creative continuation. This is not a criticism, but rather an encouragement to follow the Master, to practice the philosophy of the person more deeply and comprehensively with him. This

⁴³ K. Wojtyła, *Słowo końcowe po dyskusji nad "Osobą i czynem"*, "Analecta Cracoviensia" 5-6 (1973-1974), p. 262.

article should also be treated as an encouragement to follow this path.

In Search of Conciliar Inspirations in the Study

Person and Act

A Contribution to the Anthropology of Karol Wojtyła

Summary

The intention to write *Person and Act* (in Polish, *Osoba i czyn*) – a study considered to be Karol Wojtyła's most-important philosophical book – emerged during the Second Vatican Council, in which he participated as Bishop Wojtyła. It is the author's philosophical reflection on the fundamental themes of the Council, which embrace the concept of freedom's constituting the basis of the essential dignity of every human being, and the problem of the human community. The article traces the roots of the main theses of *Person and Act*, as originating in the Council. These theses constitute a philosophical analysis of the concept of the human being, which is contained especially in *Gaudium et spes* – the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World.

Keywords: freedom, the dignity of the person, community

References:

- Buttiglione R., *Kilka uwag o sposobie czytania "Osoby i czynu"*, in *"Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne"*, ed. T. Styczeń et al., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994.
- Buttiglione R., *Myśl Karola Wojtyły*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996.

Chudy W., *Spółeczeństwo zakłamane*, vol. 2: *Kłamstwo jako metoda. Esej o społeczeństwie*

i kłamstwie, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007.

Dec I., *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011.

Joannes Paulus PP., Litterae encyclicae Venerabilibus in episcopate Fratribus Clericisque et Religiosis Familiis, Ecclesiae Catholicae Fidelibus universis necnon bonae voluntatis hominibus saeculo ipso Encyclicis ab editis litteris »Rerum novarum« transacteo *Centesimus annus* (1.05.1991), AAS 83 (1991), p. 793-867.

Possenti V., *Zarys filozofii polityki*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012.

Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et spes* (7.12.1965), AAS 58 (1966), p. 1025-115.

Styczeń T., *Normatywna moc prawdy, czyli być sobą to przekraczać siebie (w nawiązaniu do Karola Wojtyły etyki jako antropologii normatywnej)*, in *Człowiek żyjący drogą Kościoła*, ed. R. Komórka, J.D. Szczurek, Kraków 2008, pp. 15-29.

Szostek A., *Dyskusja nad dziełem Kardynała Karola Wojtyły "Osoba i czyn"*, in *Analecta Cracoviensia*, 5/6(1973 – 1974), pp. 49-51.

Szostek A., *Śladami myśli świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II*, Lublin 2014.

Szostek A., *Wolność-prawda-sumienie*, „Ethos” 4(1991), No. 3-4 (15-16), pp. 25-37.

Wierzbicki A.M., *Karola Wojtyły filozofia osoby ludzkiej jako podstawa obrony praw człowieka*, in *Jan Paweł II. Posługa myślenia*, ed. J. Kupczak, D. Radziechowski, Kraków 2011, pp. 141-163.

Wojtyła K., *Osoba i czyn*, in “*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, ed. T. Styczeń, Lublin 1994, pp. 51-344.

Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, in “*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, pp. 373-414.

Wojtyła K., *Wspólnota ludzka w oczach Soboru*, in *Zeszyty Naukowe KUL R. 22:1979, No.1- 3 (85 – 87)*, pp. 5-12.

Wojtyła K., *Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad “Osobą i czynem” w KUL 16 XII 1970in”AnalectaCracoviensia*”, 5/6 (1973 – 1974), pp. 53-55.

Wojtyła W., *Osoba-społeczność-demokracja. W poszukiwaniu personalistycznych podstaw władzy społecznej*, Lublin 2020.

Życiński J., *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001.

Michał Pawlikowski

CO TO JEST NARÓD?¹

[...] Non so che altro aggiunger possa il pensiero per ritrarre al vivo la grandezza ideale della nazionalità cattolica, tanto diversa dalla protestante [...]

L. Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale*

PROBLEM NARODU W XIX WIEKU

Przed wiekiem [XIX w.] zaczęła się w Europie wielka dyskusja dokoła nazwy czegoś, co jakoby wtedy dopiero zostało odkryte, a nawet jakoby wtedy dopiero w ogóle powstało: dokoła problemu narodu. Tymczasem istota narodu była stara jak świat, bez względu na to, jaką miała nazwę – i nie można o niej nawet tego powiedzieć, iż dopiero w XIX w. została odkryta. Prawdą jest tylko, że wiek ten dopiero wysunął na pierwsze miejsce problemy społeczno-polityczne, a wraz z nimi problem narodu.

¹ Fragment pochodzi z książki Michała Pawlikowskiego, pt. *Dwa światy*, wyd. Komitet Wydawniczy Dwa Światy, Londyn 1952. Całość książki jest zredagowana i przygotowywana do wydania przez Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

Istotna świadomość narodowa jest pierwiastkiem potencjalnym. Pierwiastek ten, wiążąc ludzi ze sobą, wieki całe może drzeć w uśpieniu, objawiając się wyłącznie w takim czy innym zagrożeniu bytu narodowego. Różne jednak, jak zobaczymy, są poczucia narodowe, zarówno w bezpieczeństwie, jak i w zagrożeniu i co za tym idzie: różne koncepcje narodu. Różnicę ich zasadniczą stanowić będzie tutaj macierzysta cywilizacja, z właściwą jej mentalnością: zgoła czym innym jest personalistyczne poczucie narodowe, zgodnie z personalistyczną genezą poczuć, jak to wyłożyłem, wypływające z podświadomej dążności zaznaczenia swej osobowości przez obronę własnego ideału, a czym innym poczucie indywidualistyczne, oparte na świadomym dążeniu jednostek do przewagi nad innymi. Sto lat temu rozumiał już tę różnicę Taparelli, widząc pierwsze w pełnej łacińskiej cywilizacji katolicyzmu, a drugie w jej dewiacji protestanckiej: „Nie wiem, co jeszcze dodać może myśl – powiada – aby przedstawić wielkość ideału katolickiego narodu, tak odmiennego od protestanckiego”².

Dojrzewające na Zachodzie aspiracje społeczne wykorzystywane były przez różne zakulisowe siły zarówno przeciw dynastii Bourbonów [1589–1792; 1814–1848], jak i przeciwko cywilizacji katolickiej i skierowane zostały w łóżysko rewolucji klasowej. Zdobywcze tej rewolucji utrwalił w wielkiej mierze ten, który położył koniec jej formom: Napoleon [1769–1821]³. Ale też Napoleon, chcąc czy nie chcąc, wyzwolił inne siły i inne aspiracje mas. Jako reakcja przeciw mechanicznym koncepcjom budowy społecznej opartej na interesie materialnym, upomniało się o swoje prawa zbudzone poczucie łączności organicznej, wyrosłe na pierwiastkach duchowych, poczucie narodowe. Tak się złożyło, że właśnie wtedy na porządek dzienny

² L. Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale. Appoggiato sul fatto*, t. 1–2, Napoli 1850.

³ Por. m.in. Ch. Maurras, *Jeanne d'Arc, Louis XIV, Napoleon*, Paris 1937.

chwili dziejowej wypłynęła sprawa Polski, która – jedyna może na świecie – miała za sobą dziesięć wieków historii płodnej w wiekopomne dzieła, jakie wyrosły z jej idei narodowej. Idea narodowa Polski gwałcona w całej swej istocie, w walce o życie dzwoniąc na alarm i wołając o pomoc, pobudziła wszędzie drzemiące tony współdzwieczne i zaważyła najsilniej w dziejach duchowych przyszłości. Zaważyła tym samym cywilizacyjnie, będąc wyrazem tej cywilizacji, w której się poczęła, a co najmniej wychowała.

Za natchnieniem Polski rozbudzone uczucia narodowe zaczęły powoli rozrzucać całą budowlę z kart stworzoną przez Kongres Wiedeński [1815 r.], którego twórcy wyobrażali sobie, że załatwiając interesa materialne, nie tyle zresztą ludów, co dynastów, tym samym zapewnią Europie długi pokój. Uczucia te weszły równocześnie we współzawodnictwo, a potem w ostrą walkę z wywrotowymi tendencjami klasowymi w ciągu stulecia, z której wychodziły zwycięsko, ale które paraliżowały im ruchy i były przeciwko nim wygrywane właśnie szczególnie w Polsce. Tak np. jeszcze ruchy Kościuszki paraliżowane były przez wzbudzone przez Kołłątaja ogniska rewolucji społecznej w Warszawie⁴ – tak akcję narodową Polaków w Galicji podjęła zorganizowana przez Austrię rzeź tarnowska* w 1846 r., przy równoczesnym akompaniamencie różnych Rozumiłowskich i innych komunizujących ówczesnych farmazonów ryjących od drugiej strony. Lwią część tej dywersji robiły łoże, przedstawiające akcję z dyplomacji i głów koronowanych na mieszczaństwo. Najwyraźniej konflikty te i machinacje odsłonił r. 1848 [Wiosna Ludów].

Tym zjawiskom oczywiście towarzyszyć musiało rozpętanie koncepcji teoretycznych o narodzie. Jeżeli do różnych

⁴ Zob. u A. Skałkowskiego (*Z dziejów insurekcji 1794 r.*, Warszawa 1926, s. 210).

* „Rzeź galicyjska” (1846) pod przywództwem Jakuba Szeli.

pobudek tych koncepcji dodamy podstawowe różnice mentalności podmiotu, tj. mas wychowanych w różnych cywilizacjach, możemy z góry wyobrazić sobie, jaką wieżę Babel mogła stać się teoretyczna dyskusja o narodzie.

PRZEGLĄD TEORII O NARODZIE

Dla tych, którzy by chcieli w tych prądach z grubsza się zorientować, podaję przegląd różnych idei, zanim postaram się właściwie je skategoryzować i przejść do faktów, które je pobudziły.

Nowożytne koncepcje narodu dzieli się zwykle na dwie zasadnicze grupy: subiektywną (woluntarystyczną) i obiektywną (naturalistyczną). I tu klasyfikacja jednak zaciera się zarówno przy swych stycznych, jak u krańcowych granic rodzajów, gdzie się one gwałtownie przerzucają jeden w drugi.

I. Kierunek subiektywny (nieściśle czasem określany jako „indywidualistyczny”), reprezentowany jest w ogólnych liniach przez socjologię francuską, a wywodzi się od „contrat social” [umowy społecznej] J. J. Rousseau. Główne oparcie dało mu było ogólne w czasie Wielkiej Rewolucji Francuskiej utożsamianie narodu z państwem, a narodowości jednostki z obywatelstwem. Przeczenie wszelkiej naturalnej więzi społecznej było iluminackim dziedzictwem jakobinów, a może zaproszeniem kalwińskim. Skoro więc państwo i jego ustrój jako twór mechaniczny, jest wyrazem i dziełem woli ludzkiej, tym samym jest nim naturalnie także identyfikowany z państwem naród. Mimo iż później poczęto te pojęcia odróżniać, siła bezwładności przedłużała pojęcie tożsamości ich pochodzenia.

Ale tutaj rozróżnić musimy znowu dwa typy kierunku subiektywnego: koncepcję woli powszechnej i woli zewnętrznej, narzuconej. Większość pisarzy francuskich, wychodząc z podstaw demokratycznych, stoi na stanowisku woli powszechnej, woli

współżycia, „du vouloir vivre commun”, „du vouloir vivre collectif”⁵, narodowości z wyboru, „de la nationalité éléctive”⁶.

Pewnym odchyleniem od tej czysto konwencjonalistycznej koncepcji są – zdawałoby się – koncepcje wynajdujące dla tej subiektywnej woli współżycia różne racje historyczne czy kulturalno-psychologiczne, które by ją uzasadniały. Koncepcje te w gruncie rzeczy nie schodzą ze swego starego, racjonalistycznego stanowiska. Renan dowodzi już, że narodu nie stanowi fakt należenia do tej samej grupy etnicznej, ale fakt dokonania wspólnego wielkich dzieł w przeszłości i wola dokonywania ich w przyszłości. Ponieważ głównym podmiotem historycznym tych czasów, zwłaszcza na Zachodzie, gdzie naród sam nie był aż do Wielkiej Rewolucji Francuskiej (inaczej niż w Polsce), suwerennym podmiotem akcji – jest dynastia – zatem teza Renana przypisuje sformowanie narodu z chaosu języka, religii, terytorium i rasy, dynastii. Już tym samym subiektywny kierunek nabiera charakteru woli zewnętrznej, o ile chodzi o czynnik genetyczny, embrionalny – nie permanentny. (U Renana daje on jedynie impuls późniejszej woli społecznej). Podobny tok myśli mamy u Jellinka⁷, który twierdzi, że narody nie są tworam naturalnymi, ale historyczno-społecznymi.

⁵ Por. L. Le Fur, *Races, nationalités, états*, Paris 1922.

⁶ Por. R. Johannet, *Le principe des nationaités*, Paris 1918.

⁷ Por. G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1900 (*Ogólna nauka o państwie*, ks. I: Warszawa 1921, ks. II–III: Warszawa 1924) *La dottrina generale dello stato*, trad. italiana M. Petrozziello, Milano 1921 (przywołuję przekład włoski, nie mając pod ręką oryginału). Jellinek dochodzi zresztą do koncepcji subiektywnej *a contrario*, ponieważ nie umie znaleźć syntezy rozmaitych momentów obiektywnych.

Ta nić rozwija się w kierunku podstawienia za dynastię w ogóle władzy i rządu, zatem państwa⁸. Skrajnym przedstawicielem tej idei we Włoszech jest A. Pagano⁹. „Państwo stworzyło naród, a nie przeciwnie” – powiada. Tu jednak odwrotnie: zaczynamy przechodzić już z momentu genetycznego w trwałą: państwo tworzy, zatem stanowi naród w permanencji. Ta sama zapewne logika podyktowała była Mussoliniemu słowa „La Polonia é liquidata” po okupowaniu jej przez Niemcy, zgodnie z wnioskiem, że narodu polskiego po zniesieniu jego państwa już nie ma. Pagano odzywa się z przekąsem o tezach naturalnych, jako „popularno-romantycznych”. We Włoszech bezkrytyczne teorie państwowcowe za czasów faszystowskich mnożą się na wszystkie nuty. Meraviglia twierdzi w ogóle, że naród i państwo to jedno i to samo.

⁸ Zarówno jednostka, jak i państwo jako emanacja narodu, mają swoją rolę w jego rozwoju, ale dawanie pierwszeństwa załączka społecznego państwu stanowi analogię do tych błędnych koncepcji o powstaniu cywilizacji czy to jako skutku stanięcia na dwóch łapach, czy skutku języka, gdzie nie myśl wyprzedza narzędzie, ale odwrotnie, nawet bez stawiania przed myślą potrzeby, która ją wywołuje. Jeśli u nas wskazuje się na Chrobrego jako twórcę państwa polskiego, to on oparł się wyraźnie na fundamentach etnicznych. Jak bardzo Polska Piastów była jednością etniczną, to niezależnie od lingwistyki stwierdza archeologia, wykazując na jej obszarze w ciągu półtora tysiąclecia stałą jednolitość kolejnych kultur i ich rozwojową ciągłość (por. T. Sulimirski, *The Problem of the Origin of the Slavs*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain” 75 (1945) nr 12, s. 51–58; K. Tymieniecki, *Ziemie polskie w starożytności. Ludy i kultury najdawniejsze*, Poznań 1951). Jeśli Dvornik ubolewa, że Czesi nie zrozumieli koncepcji imperium Bolesława Chrobrego, to kapitalna racja tego poglądu leży w fakcie, że za Chrobrego Czesi mówili jeszcze niemal tym samym językiem co Lechici i mieli inne wspólnoty etniczne z Polską, a odcinające ich wyraźnie od sąsiadów. Język wówczas był najsilniejszym sprawdzianem wspólnej kultury. I na pewno dlatego to państwo, nie zaś „imperium”, które by panowało nad ludami kultury obcej, przetrwało swoje dziesięć wieków w takich warunkach. Dopomogła tu oczywiście także utrwalona jedność Kościoła (por. niżej uwagi H. Belloc’a *Europe and the Faith*, New York 1920) o sukcesyjnych państwach cesarstwa rzymskiego).

⁹ A. Pagano, *Idealismo e nazionalismo*, Milano 1928. Tok myśli Pagana powtarza się u G. Maggioriego (*Nazione e popolo. Mito e realtà*, Palermo 1942 – odbitka z „Atti della Reale Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo”, ser. 4, vol. 3, pt. 2, fasc. 1), a także u Mussoliniego.

II. Kierunek obiektywny

Ze stanowiska wprost przeciwnego wyszły kierunki niemieckie wybujane za czasów O. Bismarcka¹⁰. Tak by się przynajmniej zdawało... „Jest to stanowisko naturalistyczne. Naród jest zjawiskiem obiektywnym, od woli ludzkiej niezależnym. I tak Treitschke wprowadza pojęcie „narodowości nieświadomej”. Nie tylko sprawdzianem, ale esencją tej narodowości miałyby być, wedle różnych zdań, różne pierwiastki. Więc najpierw: język¹¹. O ile jednak przy języku zdają się być możliwe pewne czynniki subiektywne, można by przyjąć język albo nie przyjmując, to późniejszy rozwój pomysłów coraz bardziej wszelki akt woli wyklucza. „Naród – powiada Hitler – a jeszcze właściwiej: rasa, nie polega na języku, ale wyłącznie na krwi”¹². Człowiek tedy czy chce, czy nie chce, podlega nieodpartemu fatalizmowi rasy.

Otóż:

Zależnie od punktów wyjścia tej narodowości, *de facto* mamy różne typy owego obiektywnego kierunku. O ile typ koncepcji rasistowskich rozwinął się szczególnie w Niemczech, to jednak nie mają one monopolu na cały naturalistyczny,

¹⁰ Ruffini (cyt. F. Orestano, *La conflagrazione spirituale e altri studi e discorsi sulla guerra*, Roma 1919) bystro zauważył, że po r. 1870 przejawiało się między Francją a Niemcami szczególne odwrócenie pojęć. Podczas gdy teorie niemieckie, przeważnie „psychologiczne”, w Niemczech miały poprzednio wzięcie, a brak uznania we Francji, to po amputacji Alzacji i Lotaryngii [1871], w Niemczech przestała istnieć teoria narodu poza rasą, językiem i terytorium, z dopuszczeniem nawet narodowości „nieświadomej” – we Francji odrzucono wszelkie teorie oparte na warunkach zewnętrznych, jako jedyny czynnik uznając moment duchowy.

¹¹ J. C. Bluntschli, *Das Volk und der Souverän im Allgemeinen Betrachtet Und Mit Besonderer Rücksicht: Auf Die Schweizerischen Verhältnisse*, Zürich 1831, 1808–1881 [szwajcarski prawnik i polityk] dowodził, że przez przyjęcie obcego języka traci się narodowość. Tak bywa, ale wtedy nie sam fakt zmiany języka staje za dowód zmiany narodowości, tylko oba te fakty są ze sobą we wzajemnym związku przyczynowym. Ta „językowa” koncepcja pokutowała zawsze w Niemczech. „Więc mowa narodowość stanowi niemiecką, / Mówisz, Grymie? – Niech Pan Bóg da ci nieme dziecko” (J. Słowacki, *Przypowieści i epigramaty*, XXXIII, w: tenże, *Dzieła*, t. 3–4, Warszawa 1930). Ale przykład żydowski nawet tej obserwacji o jakichś związkach przyczynowych nie dostarcza. Żyd zwykle zostaje Żydem, jakimkolwiek mówi językiem, a jeśli przestaje nim być, to zupełnie z innych powodów.

¹² A. Hitler, *Mein Kampf*, München 1933.

antysubiektywny, a jak się błędnie mówi: antyindywidualistyczny kierunek. Różne typy koncepcji naturalistycznych sprowadzających naród do obiektu z wykluczeniem jego woli, powstały w drodze reakcji przeciw woluntarystycznemu kierunkowi także we Francji. „Historyczna” niemiecka szkoła F. C. Savigny’ego* z początkiem zeszłego wieku [XIX] dowodzi, że społeczeństwo jest produktem historii, okoliczności i środowiska, które pomimo jego woli, nieodparcie zmuszają je do formowania się w układ społeczny. Śladem tej fatalistycznej koncepcji poszły we Francji szkoły „socjologiczna” i „biologiczna” oraz pochodząca od A. Comte’a szkoła „psychologiczna”, w drugiej połowie zeszłego stulecia [XIX] rozpowszechniona w Niemczech.

Spółeczeństwo – wedle tych wytycznych – nie wynika z woli indywidualnych, skupionych koło jednego bieguna, ale jest rzeczywistością, wyraźnym, określonym bytem wyższym od swych części składowych, jak rzeka wiecznie ta sama w przeciwstawieniu do coraz to innych drobin płynącej wody. Istota ta jest organizmem żywym, rządzonym własnymi immanentnymi prawami. Jednostki oderwane od całości tracą swą rację bytu i spadają do zera. Człowiek nie wyprzedził społeczeństwa, lecz odwrotnie, wszystko materialne i moralne otrzymuje od niego, bez niego nawet nie ma osobowości. Nie ma racji bytu poza organizmem społecznym, tak jak komórka poza organizmem przyrodniczym.

Mamy tu charakterystyczny przykład spychania osobowości ludzkiej przez indywidualizm do stanu atrofii [zaniku]. Zbiorowość jest istotą główną, jednostka jest jedynie odbiciem makrokosmu. Podczas gdy naród cywilizacji personalistycznych jest zbudowany z jednostek powracających do harmonii najwyższej jedności jako wyodrębnione tony, to tutaj

* Teoretyk, filozof i reformator systemu prawnego w Niemczech, zwolennik szkoły historycznej.

naród „był”, zanim jednostki w ogóle zdołały się zróżnicować. Był jak Bóg. Można rzec, że naród pochodzenia personalistycznego składa się z jednostek, taka zaś zbiorowość na jednostki się „rozkłada”.

Ten organicyzm skojarzył się z ewolucjonizmem Ch. R. Darwina, którego prąd zresztą od czasów J. B. Lamarcka, tj. od połowy XVIII w., poprzez Ch. Bonneta, S. Hilaire’a, także i w Niemczech pole dla Darwina podprawiał (J. G. Herder, I. Kant, F. W. Schelling), potem zaś przyprawiony został falsyfikatami E. Haeckla — oraz z podstawową tezą ewolucjonizmu: walki o byt. (Dziś o „Lebensraum”). W Anglii tą drogą myśli idzie H. Spencer¹³. A o ile żadnych podobnych rezultatów nie pozostawił we Francji, trafił w Niemczech na silniejsze podłoże indywidualistyczne, gdzie utrwałać począł zasadę wieczystej walki wieńczzonej prawem silniejszego. Idee prawa podporządkował przemocy, a za cel główny postawił walory fizyczne. Nauka niemiecka, myślą organicystyczną opanowana, zbacza na zupełnie bezdroża¹⁴.

Ten prąd dostaje się do Włoch, budząc tam rezonansy pokrewne. A. Rocco¹⁵ stwierdza, że „człowiek, który żyje poza społeczeństwem, nie jest człowiekiem”. Społeczeństwo jest nie tylko koncepcją socjologiczną, ale przede wszystkim biologiczną, tj. frakcją gatunku ludzkiego mającą własne życie i własny cel, jest sumą nie jednostek, ale pokoleń. W koncepcji Rocca mamy znowu pełne utożsamienie narodu z państwem: „Społeczeństwo narodowe (!) jest jedyną żywą formą zbiorowego życia, a naród zmierza wewnętrzną koniecznością do doskonałego zorganizowania się w państwie”, które byłoby „samym narodem

¹³ H. Spencer, *The Man Versus the State*, London 1884.

¹⁴ G. Schaeffler przeprowadza sekcję państwa, posługując się nie analogią, ale wzorem anatomii ciała ludzkiego. Bluntschli (dz. cyt.) wierzy w podział „narodów na samce i samice, jak zresztą i Bismarck.

¹⁵ A. Rocco, *Scritti e discorsi politici*, vol. 3: *La formazione dello Stato fascista (1925–1934)*, Milano 1938, s. 1100.

zorganizowanym i działającym na ziemi”. To ujęcie, którym społeczeństwo narodowe zdawałoby się być właściwie odróżnione od państwa, do którego jako do doskonalszej organizacji swej zmierza, jest jednak, jak się dalej okazuje, zupełnie zmieszane z państwem. Bez państwa naród byłby bezwładną masą indywiduów, która staje się naprawdę narodem, tylko kiedy „lo Stato la informa, gli conferisce la personalità, la erige alla potenza”^{*}.

Kryzys obiektywizmu w idei rasistowskiej i geneza koncepcji mitycznych:

Wróćmy do typu koncepcji rasistowskich. Temu to z kierunków obiektywnych, najbardziej elementarnemu, jak powiedziałem, wykluczającemu wszelkie czynniki psychiczne, a nie dopiero wolę, dane było ogarnąć totalitarne Niemcy. A przecie w krótkim przeciągu czasu jesteśmy świadkami kryzysu tej idei, na skutek ciągłego wytrącania z równowagi jakichkolwiek ustaleń rasowych przez nauki przyrodnicze i historyczne. Okazało się, że rasy nie ma, nie ma jej przynajmniej w tym znaczeniu, na jakim budowano. Fakt smutny, ale prawdziwy. Czyż jednak potrzeba, aby była rzeczywistością? Chcemy, aby była, a tym samym i tak będzie, choćby jej nie było. Tym lepiej, bo będzie taka, jaką chcemy, aby była, choćby to, co z jej wyobrażenia rzeczywiście pozostało, było całkiem inne w ilości i jakości. W ten sposób wola, która dotąd nie wchodziła w rachubę i bezwładnie poddawała się domniemanej prawdzie, póki ją uważała za wygodną, przeszła do fabrykowania prawdy, kiedy się okazało, iż nie jest taka, jak jej trzeba. Fakty wymykały się. W celu ratowania tego, co na nich poczęto budować, należało tę podstawę zatrzymać za wszelką cenę. I tu właśnie poczyną się koncepcja mitu.

Czyż jednak mit stworzony przez wolę jednostek, a jeśliby przez wolę zbiorową, to tym bardziej, może być zaklasyfikowany

^{*} Tamże.

do kierunków „obiektywnych”? Rzecz prosta, że nie. Nie – choćby wola ta stworzyć mogła naprawdę fakty „obiektywne”, a nie dopiero fakty nierzeczywiste, będące płodem zbiorowej wyobraźni i zbiorowej sugestii.

Genezie mitów i zastosowaniu ich przez indywidualizm nie tylko ku ratunkowi zbiorowości, ale służących najrozmaitszym celom, musimy się przyjrzeć bliżej. Mitomania nie ogranicza się tu do tworzenia fikcji, ale wstawia ją w miejsce całego szeregu prawd, zależnie od potrzeb i koniunktur. Dotyczy to także samej koncepcji narodu.

Lud przechowuje nam w mitach i legendach nie tylko tradycję zamierzchłych dziejów, lecz także – jak mówią – pewne podświadome ciężenia duszy ludzkiej, których te mity są wyrazem, więcej: mistyczne ich tłumaczenie widzi w nich odbicie „nadhistorii”, przekazywanej nie przez podświadomość, ale jakby przez „nadświadomość” ludu – nadhistorii, która może uzewnętrznić się faktem albo i nie, która może być związana z jakimś wspomnieniem albo nie być z żadnym¹⁶. Ze skrzyżowania tej teorii, która zresztą wcale nową nie jest¹⁷, z J. G. Fichtego nauką o „produktywnej sile wyobraźni” i z „magicznym idealizmem” niemieckiego romantyzmu i dalszymi ich rozgałęzieniami, gdzie pod- i nad- świadomość, schodząc do całkiem pospolitej świadomości, sprowadza kierunek faktów od czynności człowieka niezależnych, do aktu, najpierw jego wyobraźni, a potem konkretnej woli – nowoczesne kierunki „mityczne” wyciągnęły następujące konsekwencje:

Po pierwsze: interpretację mitów zastosowały do grup inspirujących i do ich celów, i ambicji, czyniąc z tych jakichś pierwiastków rzekomo – czy istotnie metafizycznych, „narzędzie władzy”. – Po drugie, postanowiły narzucać masom ich

¹⁶ Por. J. Evola, *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero*, Bari 1937.

¹⁷ Pochodzi od G. E. Sorela (*Réflexions sur la violence*, Paris 1908).

„nadświadomość” przez siebie komponowaną i wmawiać im wolę swej własnej woli, nie pytając, czy i jakie wole mogłyby z nią wchodzić w konflikt. Z jednej strony, nie mogąc się doczekać zadowolających rezultatów dociekań naukowych (rasa), z drugiej nie widząc w pierwiastkach psychicznych społeczeństwa potrzebnych dla siebie materiałów, znalazł indywidualizm formułę przejścia do porządku nad rzeczywistością i komponowania innej przez wmawianie jej w ludzi, „jak w żyda cholere” – „Nie ma to być fikcja – mówią – ale idea poczęta w pierwiastkach pozaracjonalnych, zgęszczająca się w siłę sugestywną, zdolną do przetwarzania się ostatecznie w rzeczywistość”¹⁸. Nie chodzi tu o doprowadzenie sugestią jedynie do czynu, ale o opanowanie duszy społecznej w ten sposób, aby jej wyobrażenia i jej wola pozafizycznie tworzyły fakty poza tym nieistniejące, ba, fakty nie tylko przyszłe, ale i przeszłe!... Czas, przestrzeń, konkret... rozluźnia się, ale tylko po to, by w to miejsce wstawić inne konkrety dowolne, wywraca się prawdę obiektywną, z którą indywidualizm nigdy nie robił ceremonii, a na jej miejsce realizuje się mity. Nie zawsze przecie dowierzając результатам tej twórczości metafizycznej, dopomaga się jej nieraz na wszelki wypadek w stary, ziemski, wypróbowany sposób, nie przebierając w środkach, przez niszczenie i fałszowanie dokumentów historycznych.

W tym wszystkim pojęcie narodu zostaje nie już wydestylowane, ale po prostu wyeliminowane kompletnie, przecząc demagogicznemu tytułowi „nazi”. Wedle przytoczonego zdania Hitlera, w Niemczech w ogóle nie istnieje pojęcie narodu, co nie jest rewelacją, bo w gruncie rzeczy, nigdy nie

¹⁸ A. Rosenberg, *Der mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, München 1934; J. Evola, *Il Mito del Sangue*, Milano 1937.

istniało¹⁹, a raczej jest ono właściwiej określone przez „rasę”, co już samo wskazuje, iż nie wiążą się z jego wyobrażeniem żadne uczucia subiektywne. Przerzucenie pojęcia narodu na rasę jest daniem nacisku na moment czysto zoologiczny, niemający żadnej więzby psychicznej. Jeśli taki naród-rasa istnieje rzeczywiście (koncepcja, obiektywna), z tym, że w nim ani nad nim, nie ma żadnej organizacji wewnętrznej, czyli że istnieje tylko jako amorficzna masa, jasnym jest, że na plan pierwszy, jako nadrzędna forma bytu wybija się idea państwa. A jeżeli ma być wyprodukowany jako mit (koncepcja subiektywna obiektywnego faktu), to po cóż zatrzymywać się nad nim, zamiast przejść od razu do państwa jako ostatecznej formy jego bytu – co też prędzej prowadzi do celów praktycznych?

Charakterystyczne jest, iż kierunki mityczne, które wyrosły na gruncie mentalności indywidualistycznej, pomijają tak zupełnie ideę jakiegoś organizmu narodowego poza państwem. Ubóstwiony naród-rasa ma w sobie potencjalne zdolności do skryształizowania się w mechaniczne państwo – ale jest to funkcja płodząca, w której wola żadnego nie bierze udziału ani w ogóle żadna świadomość. Poza tym jest on tylko „boskim elementem”, masą nieorganicznej protoplazmy, bez twarzy, bez wyrazu, bez zdolności do jakichkolwiek funkcji życiowych, czym istotnie wedle normalnych pojęć i logiki może być jedynie coś w rodzaju „rasy”. Z tego wynika, że, jeśli kto chce dla wzbogacenia języka synonimami, zachować wyraz „naród”, a nie chce, aby był synonimem „rasy”, ten musi identyfikować go z „państwem”. Między dwoma pojęciami: masy twórczej, a konstrukcji mechanicznej, *tertium non datur*. Wszystko inne jest

¹⁹ W tych przynajmniej Niemczech, o których coś więcej wiemy. Nie miały na naród nawet nazwy, zanim jej nie przyjęły od ludów romańskich. „Volk” oznacza tak samo niezorganizowaną masę, jak „lud”, jak „peuple” jak „naszelenie”. „Ja w ogóle żadnego pojęcia nie mam o miłości ojczyzny” – pisze Lessing do Gleima. Czyż nie dosyć znamienne, że z tym pojęciem nie spotykamy się wcale u F. Schillera ani w ogóle w całej, wielkiej literaturze niemieckiej? Pierwsze patriotyczne pieśni niemieckie pochodzą z r. 1812. Wyjątkowi, jakim pod tym względem był Fichte, nadaje ton zasadniczy pycha. Bez niej brakłoby mu argumentów.

nominalistycznym, jeśli nie demagogicznym „zawracaniem gitary”.

Koncepcja immanentystyczna:

Odwrotną kolejnością myśli do tego samego „genoteistycznego”²⁰ rezultatu dochodzi kierunek „immanentystyczny”, wyprowadzony z czasów przedbismarkowskich – od Hegla. Temu znowu możemy przyznać, już w jego założeniu, aż nadto subiektywny charakter. Państwo jest, wedle Hegla, najwyższym wcieleniem idei „jako takiej”, idei „samej w sobie” i jest ono, ni mniej, ni więcej, tylko „wkroczeniem Boga na świat”, „nieruchomym, samym w sobie celem”, „w którym wolność dochodzi do swych praw najwyższych” etc. etc. ... Tą drogą dopiero boskość spada wstecz, na naród, który to państwo stworzył. Czy te wszystkie spekulacje nie przypominają jałowych dysput sekt wschodnich? Jeżeli nam zarzucają, że nie mamy zmysłu filozoficznego, jak zresztą i Rzymianie, i że nie stworzyliśmy żadnej teorii narodu, to nie mamy się czym martwić.

Odpowiednio wyretuszowana koncepcja immanentystyczna przesiąkła do Włoch za pośrednictwem neohegelianów, B. Crocego, umysłu zresztą dużo wyższego poziomu, niż wszyscy współcześni mu Niemcy – i G. Gentilego. Obu im nic nie przeszkodziło dojść do przeciwnych interpretacji w praktyce politycznej. Gentile, bardziej nas interesujący jako jeden z teoretyków faszystów, powołując się na Hegla, uważa państwo za istotę „etyczną i świadomą siebie”²¹, która „żyje i żyć ma w nas po równi ze społeczeństwem, w poczuciu siebie i swoich zadań”²². A etycznym jest państwo „nie dlatego, aby miało jakieś cele moralne poza sobą, ale bo samo jest

²⁰ Stojanowski (*Rasizm i genoteizm a przyszłość katolicyzmu w Polsce*, „Myśl Narodowa” (1936), s. 82–84) nazywał tę koncepcję mityczną „genoteizmem”.

²¹ Cyt. za: O. Messneo [A. Messineo?] (G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Firenze 1937).

²² Detto [G. Gentile], *Origini e dottrina del fascismo*, Roma 1934.

wcieleniem moralności”. Jest ono „królewskim podmiotem własnego istnienia”, „podporządkowuje sobie jednostkę całkowicie, absorbując ją bez reszty i stanowi ostateczny cel ludzkiego życia”²³. Gentile nazywa je „państwem narodowym”, gdyż „państwo jest samym narodem w konkretności swej formy politycznej”. Czyż tak wielką wolą jest przerzucanie się faszystów do ideologii realizowanej za „żelazną kurtyną?”

Ostatecznie zatem koncepcje immanentystyczne nie pozostawiły narodowi nawet zasługi urodzenia państwa i w tezie Gentilego czuje się jakby sentymentalny kompromis, że w ogóle raczy o nim wspominać. „Genoteizm” (plemię-bóg) przeobraził się w „statoteizm” (państwo-bóg) czy „statolatrię” [kult państwa]. Pomysły immanentystyczne obchodzą się już w ogóle bez pośrednictwa innego podmiotu, zmierzając wprost do ubóstwienia państwa jako najwyższego podmiotu i celu samego w sobie.

Mógłbym w nieskończoność przytaczać i rozбивać wszystkie te pomysły, od których miga się w oczach, tak jeden w drugi przechodzi i nie wiadomo właściwie, wedle jakiej treści powinny być rozklasyfikowane. Ale kiedy przypatrzymy się temu wszystkiemu bliżej, uderzyć nas musi fakt najdonioślejszego dla nas znaczenia: Wszystkie te teorie niemieckie i wszystkie będące ich przedłużeniem, a prawie wszystkie zmierzające ostatnio do ideologii totalitarnej”, schodzą się ze sobą w ostatecznych wynikach zasadniczych wyeliminowania narodu, a wyniesienia państwa i to nie tylko na plan pierwszy, ale do godności absolutu. Do tej jednomyślności dochodzi kierunek

²³ W tym rozwiązaniu państwa ze wszystkich obowiązków etycznych schodzi się Gentile z sekundującymi koncepcjom heglowskim w Niemczech i głoszącymi „autonomię moralną” państwa w duchu bizantyńskim: O. Spenglerem (*Jahre der Entscheidung Deutschland und die welt geschichtliche Entwicklung*, München 1933), G. Schmittem (*Der Begriff des Politischen*, 4. Aufl. Hamburg 1933), H. Freyerem (*Der Staat*, Leipzig 1925) i całym zastępem innych. Mówi J. Huizinga (*In de schaduw van morgen*, Haarlem 1935), iż ta wywodząca się od Hobbesa i Macchiavellego, od Fichtego i Hegla idea państwa amoralnego, objęła dziś całe Niemcy, gdzie wyznają ją zarówno teoretycy, jak i praktycy prawie bez wyjątku. Są oznaki, że się tam po wojnie niewiele zmieniło, dzięki głównie naiwności okupantów i stworzeniu tam relatywnej rzeczywistości.

organicystyczny z mitycznym i immanentystycznym – i, rzecz przedziwna, wszyscy oni spotykają się pod tym względem z Wielką Rewolucją Francuską. Faszyści podali sobie ręce z jakobinami. Co więcej: większość francuskich „subiektywistów” dochodzi do tych samych wyników bezpośrednią drogą od Wielkiej Rewolucji! Ich progenitura włoska tak samo: subiektywista Pagano ironizujący tezy „naturalne”, schodzi się z romantykiem Rocciem. Zaczynamy oswajać się z paradoksem Novalisa, że Francuzi w rewolucji połączyli pierwiastki niemieckie... Czy przypadkiem nie na tej porcji praktykował we Francji carski wiceminister spraw wewnętrznych, Paweł Strogonow, przed tym członek klubu jakobińskiego z czasu terroru rewolucyjnego w Paryżu? Tylko w jednym myli się Novalis: Wprawdzie nie bez wpływu iluministów niemieckich zaakcentowały się we Francji XVIII w. te podobieństwa, ale bizantyzm i bez pośrednictwa nowoczesnych Niemiec zapuścił był korzenie we Francji, a z nim posiew indywidualistyczny. To były rodzime na ziemi francuskiej zapylenia, którą ongiś, kiedy załamywała się dynastia [Walezjuszów], ów, wedle Renana, twórca narodu, ocalało było serce pasterki [Joanna d’Arc]. One to sprawiły, że Francja XVIII w. odniosła się do „La Pucelle” [Dziewicy Orleańskiej] w duchu filozofa z Sans-Souci, Fryderyka zwanego Wielkim [1712–1786]. Trzeba dopiero było klęski 1870 r., aby zaświeciły we Francji światła łacińskiego żaru w tym popiele i aby przeblyskiwać poczęły poprzez racjonalistyczne doktryny.

Trzeba dobrze uświadomić sobie, że wiele najbardziej w formach sprzecznych i zwalczających się doktryn i stanowisk, wiąże istotny głęboki fundament: jednakowy stosunek do osobowości ludzkiej, jej praw, jej wolności i jej organicznych związków. Despotyzm, imperializm, totalitaryzm czerpią soki z tego samego gruntu, co etatyzm materializmu historycznego, zmierzając ku tym samym, choć wielopostaciowym celom,

a równocześnie liberalizm, rozkładając więc duchową ludzi, toruje im drogi²⁴.

Równolegle z negatywnym stosunkiem psychiki niemieckiej do narodu, idzie przerost kultu państwa i władzy świeckiej, z czym w ogóle Niemcy przyszły na świat, a co umocował był protestantyzm.

Koniec końcem, coraz wyraźniejsze się staje, że wszystkie koncepcje narodu, które przytoczyłem, a co najmniej ogromna ich większość, są dziełem mentalności indywidualistycznej i odpowiadają jej diagnozie. Kierunek „naturalny” występujący przeciw rzekomo „francuskiemu” indywidualizmowi, skończył na superindywidualizmie mitów. W tych koncepcjach mitycznych wypowiedział się indywidualizm najklasyczej i najjaskrawiej. Mamy go tu w pełnym świetle, z całym jego aparatem przy robocie, tak jak starałem się go w dotychczasowym wykładzie odsłonić. A więc: Koncepcja materialistyczna, pogniębienie osobowości jednostek, kult władzy, podporządkowanie prawdy interesowi państwa i etyka na jego użytek, cel zamknięty sam w sobie... pycha. Nie brakuje zatem niczego. Odsłania się atmosfera azjatycka.

Jeśli wyłączymy bezpośrednie, nagie cele jednostkowe, a zechcemy zagłębić się w ten system mentalny, kiedy usiłuje zaspokoić jakieś ogólne postulaty, jakieś wypełnienie pustki wewnętrznej, jakieś aspiracje wzniesienia się wyżej, to opanowuje nas uczucie tkwiącego w tym wszystkim głębokiego, „faustowskiego” tragizmu. Podświadome pierwiastki twórcze osobowości zostają tu załamane na obwodzie egocentrycznego koła świadomości. Organicznie żywa ich dynamika zostaje wprzęgnięta w tryby maszyny zracjonalizowanej do interesów bieżących. Zasada uzależnienia prawdy obiektywnej od indywidualnej woli wprowadza ogólną względność. Chciwy

²⁴ Por. P. Lucius, *L'agonie du libéralisme: la renaissance des libertés françaises*, Paris 1938.

zdobyczy doraźnej subiektywizm marnuje w ten sposób całą rzeczywistość prawd obiektywnych i oto stoi bezdomny, bez dachu nad głową, bez punktu wyjścia i dojścia, skazany na zamarcie z głodu i chłodu. Z miłością, z wiarą, z przywiązaniem, z osądem, z wyborem nawet, nie można odnosić się do niczego, co jest względne. Czy nie z tej względności wyrosła smężna teoria „ironii” Romantyzmu niemieckiego? Całe, dumne „dach Ich”, „Ja”, które nastwarzało fikcji i mitów, zawisło w powietrzu. Subiektywizm załamał się w drodze ku wielkości, drodze podświadomego, organicznego wzrostu, na swoim uświadomionym „Wille zur Macht” [pragnienie władzy], nie tylko niemogącym sprostać innym wolom, które chciał deptać, ale rozkładającym się we własnej pustce wewnętrznej. Oto i widmo Stawrogina wyjrzało niespodzianie ze zwierciadła, ze swoją zagadką celu. I w tym leży bankructwo indydyalistycznych koncepcji narodu.

Jakież byłyby losy Italii, gdyby straciła realne podstawy poza tym, co jej wytyczył był Mussolini, postać tragiczna na rozdrożu dwu cywilizacji?

Noi abbiamo creato il nostro mito. Il mito è una fede, è una passione. Non è necessario che sia una realtà. È una realtà nel fatto che è un pugnolo, che è una speranza, che è fede, che è coraggio, il nostro mito è la nazione. E a questo mito, a questa grandezza – che noi vogliamo tradurre in una realtà completa – noi subordiniamo tutto il resto.

Ponieważ zaś ów mit, „la nazione italiana” był wedle § 1. *Carta del Lavoro*: „una entità morale, politica ed economica che si realizza integralmente nello Stato fascista” – to, co miało się stać z mitem, kiedy państwo faszystowskie przestało istnieć?

Tak samo, a nawet pozornie dużo silniej, wybijał w teorii hasło des Deutschen Volkes [naród niemiecki], hitleryzm. Więcej:

był antypaństwowy... póki państwo nie było jego. Mnożyć tu już cytatów nie będę. Kiedy je opanował, postawił je na pierwszym planie, a naród, który je niby wyłonił, niepotrzebny już, przestał się liczyć.

Temu zatem indywidualizmowi, jakkolwiek tworzyłby teorię, odpowiadała zawsze idea państwa ponad narodem, organicznym związkiem wolnych ludzi.

WŁAŚCIWA LINIA PODZIAŁU

Mając przed sobą cały materiał idei – tych, które już przedstawiłem i innych, o których jeszcze powiem, należy szukać całkiem innej linii podziału niż ta, jaką na początku podałem jako na ogół przyjętą i do której ogranicza się zwykle kategoryzacja bibliografii, nie zatem na subiektywne i obiektywne, czyli woluntarne i naturalistyczne – okazuje się bowiem, że potrafią one być zupełnie w rezultatach zgodne w poglądzie na naród, że, co więcej, wyniki ich są prawie wyłącznie negatywne, że się w nich naród rozpyła i unicestwia. Przekonaliśmy się ponadto, że prawie wszystkie dotąd rozpatrywane są wypływem umysłowości indywidualistycznej. Rozbór ich potwierdził nam fakt, że stosunek indywidualizmu do idei narodowej i poczucia narodowego, które wywodzą się, jak zobaczymy, wyłącznie z personalistycznej mentalności, jest w całości negatywny i że te terminy, o ile ich używa, a używa przeważnie w celach demagogicznych, zupełnie co innego znaczą, że zatem „naród” cywilizacji indywidualistycznych, jeżeli go tak samo w obiektywnym konwenansie zechcemy nazwać, ma zgoła inną genezę i odmienny charakter, niż ludzie świata łacińskiego pod tym słowem rozumieją.

Otóż linia podziału rozdzielić powinna ludzi myślących całkiem odmiennymi kategoriami i wychodzących z przeciwnych stanowisk, ludzi o mentalności indywidualistycznej (człowieka

stadnego) i personalistycznej (człowieka osobowego). Jeżeli już po tym, co powiedziałem wyżej, możemy taki podział zaryzykować, to zdaje mi się, że po tym, co jeszcze powiem, okaże się, że inny podział w ogóle nie jest możebny. Że zaś, jakeśmy się, przekonali, indywidualistyczny sposób myślenia zawsze zmierza do idei państwa przed narodem, podział ten pokrywać się będzie z podziałem na „etatystów” i na „nacionalistów” (autentycznych oczywiście, a nie tytularnych)²⁵.

Nastawienie o przewadze państwa nad narodem jest nieomylnym wskaźnikiem spadków koczowniczych i azjatyckich, z tendencją nomadyczną ku ustrojowi mechanicznemu, o czym była mowa, i z azjatycką cywilizacją człowieka stadnego. Pierwszy typ odpowiada przeważnie psychice niemieckiej – szczególnie protestanckiej, początkowo, po rewolucji, z dużym udziałem Francji, potem Anglii – i rosyjskiej; drugi przeważnie łacińskiemu, szczególnie – jak przeciwstawia Taparelli – katolickiemu typowi psychicznemu. Jeżeli Polska przetrwała, tak jak przetrwała zabory, to tylko z powodu głębokiego dziedzictwa mentalności personalistycznej i wewnętrznych związków społecznych.

Trzeba jednak w każdym razie zaznaczyć, że jeśli mówię o typach mentalności, to, operując schematami, wskaźniki ich widzę w objawach grupowych, niekoniecznie jednostkowych, bo najpierw: różne są odcienie koncepcyjne, a potem: nie wszyscy mają jednakowe dane do sformułowania myśli – i nie ma człowieka, którego by wszystkie koncepcje sięgały korzeniami do głębi jego własnego podłoża. Nie każdy wreszcie ma ten sam materiał doświadczeń, aby sobie problem narodu równie jasno potrafił uświadomić. Dlatego też i zwłaszcza tam, gdzie naród nie jest zagrożony, a ludzie niewystawieni na próbę reakcji osobistej,

²⁵ To ostatnie słowo zostało, szczególnie na skutek nadużyć politycznych, tak zaszargane, że omal nie wypadaloby dodać: „excusez le mot” [wybaczcie słowo]. Może jednak Czytelnik przyzwyczał się do mego przewartościowywania terminologii.

dużo płacze się doktryn często powtarzanych za obczyzną, niemających głębokich korzeni, choć robią dużo krzyku i nieświadczących jeszcze o istotnych typach cywilizacji jednostki.

A zatem nie obchodzi nas wcale „subiektywizm” czy „obiektywizm” jako proste punkty wyjściowe kierunków, które mogą się w dalszym ciągu rozumowania „ze sobą płatać, ale to, co różni personalizm od indywidualizmu, a czym jest wzajemny między subiektywizmem i obiektywizmem stosunek. Czyli fakty i stosunek do nich człowieka. Rozpatrywane tu kierunki „subiektywne”, nie ustalając jakichkolwiek faktów obiektywnych, przecząc zgoła ich istnieniu, wychodziły z subiektywizmu *a priori* – kierunki „obiektywne” rzekomo szukały faktów, nie mogąc pogodzić się co do tego, jakie im są potrzebne i nie zajmując wobec nich żadnego stanowiska subiektywnego, a kończyły na subiektywnym komponowaniu prawd obiektywnych, tracąc w ogóle podstawę do ulokowania resztki zmarnowanego przedwcześnie swego subiektywizmu. Zdaje mi się, że teraz horyzont zaczyna nam się rozjaśniać. Byle odzalaować trochę cierpliwej uwagi, aby się w tych „izmach” nie pogubić.

KONCEPCJE ŁACIŃSKIE

Skąd wziął się jednak ten przyjęty podział i dlaczego wśród materiału dyskusji pod jego znakiem obie przeciwstawności wykazały tak znaczną przewagę cech jednej tylko połowy istotnego zróżnicowania, jakie ustaliłem? Przede wszystkim stąd, że indywidualizm ma szczególną predylekcję do wszelkich doktryn, co więcej, mizerne poczucie jego osobowości lubi szukać ujścia w czysto racjonalistycznej swej indywidualności i spekulacji charakteru sekciarskiego. Stąd tyle

pozornie oryginalnych pomysłów usiłujących pozorami odbiec od swojej jednej fatalnej natury.

Z drugiej strony personalizmowi obcym jest zwierciadło, autoanaliza. Obcy mu jest także wszelki ekshibicjonizm głębszych uczuć, zostawia je dyskretniejszej formie wypowiedzi: poezji. A nie czuje też potrzeby mówienia o prawdach, które mu się rozumieją same przez się. Dlatego też w ogóle mniej mówi o narodzie. Kto kiedy czuł potrzebę mówienia o tym, czym jest dla niego rodzina i wywnętrzania się przed obcymi ze swoich uczuć rodzinnych? Zrozumiemy to jeszcze lepiej, kiedy się utwierdzimy w przekonaniu, że podstawy łacińskiego stosunku jednostki do narodu są afektywne i że wywodzą się z prawa naturalnego. Dlatego też są jednolite i nie mają sekciarskiego bogactwa odmian. Dopiero to, co na tej podstawie wyrasta, tym większe daje pole do rozwoju osobowości. Ponieważ jednak ten stosunek, mniej lub więcej rozbudzony, jest stary, prawie tak stary jak macierzyństwo, zatem uchodzi uwagi. Stare prawdy zawsze są nudne.

Z tego jednak nie wynika, aby druga strona – którą możemy krótko określić: świat łaciński – nie miała w tej sprawie wielkiej literatury. Tyle, że nie miała ta literatura nigdy pretensji do wielkiej filozofii. Ale też jej „naród” nigdy nie był jakimś „pojęciem filozoficznym”. Literatura ta nie jest bogata w różnorodności koncepcji, bo i nie ma spekulatywnej względności. Należą do niej naturalnie w pierwszej linii pisma przywódców ruchów narodowych, zawierające na tle jednolitej ideologii przede wszystkim wskazania działalności. Ale poza tym kierunek ten wypełnia tysiące, setki tysięcy pism, gdzie nie szuka samookreślenia, pism mówiących o czym innym, ale zbudowanych na ideologii narodowej, która się rozumie sama przez się. Tego strona przeciwna nie ma prawie zupełnie. Płynie on niejednokrotnie podświadomie, nie wiedząc nawet o sobie. Trzeba go szukać w tych pismach, tak jak w jego dokumentach.

Niemniej, zadaniem jego nie było opowiadać się – naszym więc pozostaje szukać.

W dyskusjach, jakie przedstawiłem, których inicjatywa była przeważnie w rękach jednej strony, a kłócono się o wiele różnic powierzchownych, problem narodu został tak wymacerowany, że z niego nic nie zostało. Tymczasem daleko istotniejsze procesy rozwojowe dokonywały się w innym horyzoncie. Procesy nie filozoficzne, ale historyczne. Tylko zanim pójdziemy dalej, muszę jeszcze na jedno zwrócić uwagę: odkąd po upadku Napoleona [1815] zbudzone zostały do nowego działania obydwa systemy mentalne w Europie, nie dziw, że jednoczesność wybuchów dających sobie wzajemne podniety, mogła wprowadzić takie zamieszanie, że przez długi czas trudno się było zorientować, z czym się ma do czynienia i wzajemnie rozpoznać. Stąd wynikało wiele pomyłek, wiele *qui pro quo*, wiele pomyłonych sojuszków. Nieraz te „sojusze”, te przytakiwania sobie z powodu powierzchownych haseł, a często przypadkowych zbieżności, wynikały po prostu z braku istotnej, głębokiej znajomości drugiej strony.

„Że się miłuje ojczyznę przez ukochanie rodziny, tak jak rodzinę dla miłości własnej, jest to prawda zbytnio dziś zapomniana, odkąd protestantyzm wytworzył pewien kult państwa, który poświęca jednostkę jak urzędników temu bałwanowi politycznemu, który zwykł nazywać się państwem” – powiada ks. Taparelli²⁶. Cywilizacja łacińska, która do społecznego organizmu zastosowała terminy rodziny i rodu, która znała *amor patriae* [miłość ojczyzny], a pojęcie narodu przejęła była z ducha republikańskiego Rzymu, ustaliła sobie inne wyznanie wiary narodowej. Wyznanie to zgodne z charakterem personalizmu, zbudowane jest na prawdziwie obiektywnej i subiektywnym do niej stosunku człowieka. Jeżeli są jakie w jego sformułowaniu różnice, to

²⁶ Taparelli, *Saggio teoretico* (istniało jeszcze Państwo Kościelne).

tylko te, że fakt obiektywny nie wszędzie określony bywa jednakowo, ale często jednym lub kilku jego cechami czy znakami rozpoznawczymi²⁷.

I tak, Mancini formułuje pojęcie narodu jako „związek naturalny ludzi, których jedność terytorium, pochodzenia, obyczajów i języka doprowadza do jedności życia i świadomości społecznej”²⁸. Podobnie Palma²⁹.

²⁷ U E. Renana (*Discours et conférences*, Paris 1887) prawda obiektywna w gruncie rzeczy, jakkolwiek bardzo ograniczona do przeszłości historycznej, wywołuje również subiektywny do niej stosunek. „L’homme n’est esclave ni de sa race [ni de sa langue, ni de sa religion], ni du cours des fleuves, ni de la direction des chaînes de montagnes. Une grande agrégation d’hommes, saine d’esprit et chaud e cœur, crée une conscience morale qui s’appelle une nation”. Definicja ta owiana niewątpliwie duchem łacińskim, chroma nie przez to, co w niej jest, tylko przez to, czego w niej brak.

²⁸ P. S. Mancini, *Diritto internazionale, Prelezioni: Con un saggio sul Machiavelli*, Napoli 1873; tenże, *Il Principio di Nazionalità*, Roma 1920.

²⁹ L. Palma, *Del Principio di Nazionalità nella moderna società europea*, Milano 1867. W szerszym omówieniu tych rzeczy poświęcić by w tym miejscu trzeba osobne miejsce bliskiemu Mickiewiczowi, G. Mazziniemu [1805–1872]. Tu tylko zaznaczę, że Mazzini miał w stosunku do koncepcji narodu dwa horyzonty: pierwszy, rzeczowy, praktyczny, aktualny i własny: całkowicie łaciński i drugi, przyszłościowy, utopijny, zaproszony frazesami liberalistycznymi; kosmopolityczny, wyobrażający sobie obecne konieczne, zdrowe zróżnicowanie na narody jako przejściową fazę uniwersalistycznego człowieczeństwa na ziemi. Kto by mi tu w słowa wpadł, że ku temu idzie, ten niech poczeka jeszcze z pół żywota ludzkiego, co z tego wyniknie.

Widzimy zatem, że punkt wyjścia koncepcji „łacińskich” ustala naród jako sumę faktów obiektywnych, związanych poczuciem subiektywnym³⁰.

Aby się w nich praktycznie wyznać, zacząć trzeba od paru uwag ogólnych. Po pierwsze: obiektywne dane sformułowane są zawsze niewątpliwie, jakkolwiek nie zawsze trafnie i wyczerpująco. Ciężar ich jednak zawsze pada na dwa pierwiastki: wspólność pochodzenia i wspólność kultury, a zatem na czynniki genetyczne korzeniące w przeszłości. Po drugie: Wykluczone są zatem czynniki wyrachowania (z wyjątkiem naturalnie takich, które zmierzają ku zachowaniu gotowego już narodu). Po trzecie: przez to samo czynnik subiektywny przestaje być wyłącznie racjonalistycznie woluntarnym, ale oddzielony jest od faktu sferą emocjonalną. Nie ma żadnego sensu rozumowanie, z którego wypadałoby w ten sposób ogniwo psychologiczne: „chcemy ze sobą współżyć, ponieważ mamy wspólną krew i wspólną kulturę”, bo te same

³⁰ W tym stanie subiektywnym odróżnić należy świadomość i poczucie, jakkolwiek np. A. Messineo (*La nazione*, Roma 1942) pisze, że „Coscienza nazionale sentimento nazionale si possono facilmente assimilare come due stati quasi identici”. To „quasi” ratuje sytuację. Bo to jest właśnie sprawa zasadnicza, czy to poczucie jest tylko ustalonym wynikiem kalkulacji pewnych faktów, a wtedy jednostka ma wdrożone poczucie racji, którą potrafiłaby na zapytanie określić, np., że trzymanie się w kupie leży w jej interesie – czy też oparte jest ono na pobudkach pozaracjonalnych. Jednym słowem: czy ma charakter cerebralny i materialistyczny, czy też emocjonalny i duchowy. Nie możemy zaprzeczyć, że ów termin „coscienza” (np. u Manciniego) zmierza poprzez termin „sentimento” ku pozaracjonalnym pobudkom określenia owych wspólnot, pośród których nie wyczuwa się wspólnego interesu. Ale stwierdzam, iż są tu klasyfikacje bardzo subtelne, które wobec niedoskonałości ludzkiego języka należy wyczuć i wyrozumieć z całości, a nie z poszczególnych wyrazów i zdań.

W języku polskim różnica między „coscienza” a „sentimento” jest jeszcze silniejsza, wobec dwu terminów na „sentimento”: „poczucie” i „uczucie”. Pierwsze oznacza pozaintelektualne wrażenie faktu i właściwości reakcji, co się zatem pokrywa z „coscienza” (w tym jej znaczeniu), drugie ma znaczenie emocjonalne i odpowiada raczej terminowi „affetto”. Dlatego na te subtelności zwracam uwagę, ponieważ, wracając do niektórych z poprzednio wyrażonych idei, przekonamy się nieraz, jak łatwo zaklasyfikować coś do niewłaściwych kategorii na zasadzie podobieństwa określeń. Wziąwszy np. w poszukiwaniu koncepcji odróżniających naród od państwa, z grup „subiektywnych” te, które podają psychologiczne racje woli współżycia, a z „obiektywnych” te, które uważają te same racje za podstawę nieodpartego musu, nie możemy przesądzać z góry bez bliższego zbadania, czy zarówno ta wola, jak ten mus nie są w nich poprzedzone rozstrzygającym tu związkiem uczuciowym. Bývają wśród nich idee pod tym względem niezdecydowane, będące z jednej i drugiej strony niedaleko granicy.

przez się nie są żadną racją współzycia. Prawidłowa natomiast jest logika następująca: „Wspólna krew i wspólna kultura (pozaintelektualnie) oraz świadomość ich (intelektualnie) wiążą nas szczególnym związkiem uczuciowym, który powoduje, że chcemy współżyć ze sobą”. Powiedziałem: prawidłowa dlatego, bo znamy jako zjawisko stałe chęć współzycia z tymi, których kochamy, których przenosimy nad innych, których czujemy się bliższymi – bez bliższego określenia racji tego związku. Nie wracajmy więc w tej chwili do jej psychologicznego wywodu. Określić ją wystarczy jednym słowem: jest to związek naturalny, bo korzeniący w prawie naturalnym. Jeślibyśmy wyłączyli z tego rozumowania rację uczuciową, pozostałby nam „mus” wynikający z fragmentarycznego zwierzęcego instynktu stadnego (i tak też pojmuję to na ogół szkoła psychologiczna grupy koncepcji obiektywnych). Na ten więc jeszcze odcień należy zwracać uwagę, ten bowiem nie ma nic wspólnego z personalistycznym pojęciem narodu – i zresztą ślepy, automatyczny instynkt opanowujący ludzi, nie ma nic wspólnego z subiektywizmem.

Filozofia katolicka miała szczególne trudności w sformułowaniu problemu. Główną z nich było pomieszanie pojęć narodu i państwa, nie tylko wprowadzone przez utożsamianie ich – raz: przez „kontrahentów” francuskich – drugi raz: przez pomysły totalitarne, ale przede wszystkim w niejasnościach pozostawione przez spadek scholastyczny

wychodzący z tezy Arystotelesa³¹. Czasy ostatnie przyniosły wprawdzie silną tendencję ku rozdzieleniu, a poniekąd i przeciwstawieniu tych pojęć, wynikającą nieodparcie z ducha katolicyzmu, ale nie osiągnęły dotąd właściwych rezultatów na polu socjologii katolickiej, która w ciągu zeszłego wieku uległa też pewnym przyćmieniom. W każdym razie stoi ona na stanowisku istnienia narodu jako faktu, opartego zarówno na pierwiastkach obiektywnych, jak i subiektywnych, a jeżeli go kiedy zbliża do pojęcia państwa, to raczej pojęciu państwa nadaje jego charakter (*societas naturalis*), niż przeciwnie.

W dyskusji o narodzie zanotować w literaturze katolickiej wypada przede wszystkim najpoważniejszy głos o. Jacka Woronieckiego. Na zadane sobie pytanie: „Utrum natio praeemineat statui” [czy naród przewyższa państwo?, art. V]*,

³¹ Za Arystotelesa pojęcie narodu i państwa było identyczne, bo odpowiadało to warunkom greckim. Pojęcie „narodu” zastępował termin „Hellada”, w którym zarysowywało się poczucie wspólnoty narodowej tylko pod wpływem niebezpieczeństwa zewnętrznego: najazdów perskich, Grecja zresztą nie była zagrożona, zatem odrębności i wspólnoty w tym zamkniętym świecie ograniczały się do autonomicznych komórek państwowych, do miast i ich oddzielnych w stosunku do siebie kultur historycznych. Poczucie wspólnoty cywilizacji helleńskiej, a raczej przynależność do Aten, zbudziło dopiero ostre przeciwstawienie i niebezpieczeństwo jej zagłady, mimo że Hellada nie miała tradycji państwowej (nb!). Scholastyka poszła prawie bezkrytycznie za Arystotelesem i dziś, nie mogąc z jednej strony negować wyodrębnienia pojęcia narodu na skutek historii tworzenia państw przez czynniki zewnętrzne, państw czysto mechanicznych, wbrew spójni narodowej, pisarze teologiczni wychodzący z Arystotelesa poprzez scholastykę, nie mogą sobie nieraz poradzić z pogodzeniem jednego z drugim, wpadając w sprzeczności logiczne i dając rezonans różnym koncepcjom.

* Woroniecki, tamże, s. 41.

autor odpowiada: „[...] natio simpliciter praeeminet statui, etsi status praeemineat secundum quid”³².

Zasady kierunku „narodowego” dadzą się zauważyć wszędzie. Wątek idący przez P. Manciniego^{**}, choć przygłuszony później zgiełkiem totalitarnym, podtrzymują i rozwijają Włochy. F. Orestano pisze:

Dziś czynnik psychologiczny, czyli duchowy, na pewno nie wystarcza. Mówić z Mancinim, że świadomość tworzenia narodu jest „cogito ergo sum” narodowości, to za mało... Świadomość przebijająca się z narodowości jest wskaźnikiem czegoś głębszego i trwalszego, co ją stanowi i co ją ciągle odnawia³³.

Wedle Panunzia „ludzie czują się naturalnymi, a raczej psychologicznymi węzłami połączeni w kulturze i ta właśnie kultura narodowa reaguje i zwycięża w walce z indywidualnym i klasowym rozprzężeniem ludu”³⁴. W największym zaognieniu teorii „państwowcowych”, V. Mazzei stoi przy idei narodu jako rzeczywistości naturalnej, opartej na fundamencie czysto duchowym³⁵. G. Schmidt opiera pojęcie narodu na argumentach

³² ([...] naród przewyższa państwo z racji istotnej, jakkolwiek państwo przewyższa naród z racji względnej [...]); J. Woroniecki OP, *Quaestio disputata de natione et statu civili; O narodzie i państwie*, przekł. z łac. R. Maliszewski, Lublin 2004, s. 43); *Quaestio disputata de natione et statu civili*, Div. Thomas, Placentiae Series III A. III. 126; zob. M. Vaussard, *Enquête sur le nationalisme*, Paris 1924, s. 286 etc. (zob. też Messineo, *La nazione* oraz artykuły w „La Civiltà Cattolica” 1939). Z faktu jednak, iż Woroniecki określa jakoby identyczne cele państwa i narodu („bene vivere secundum virtutem”), Messineo wyciąga wniosek, że identyfikuje tym samym i oba pojęcia i że to stanowi sprzeczność z dalszym wywodem. Ale w ten sposób moglibyśmy także dowodzić identyczności kowala z narodem, bo Woroniecki przez użycie ogólnika, nie przesądza celu szczegółowego. Inny mnie w tej dyskusji uderza szczegół, do czego wrócę. W każdym razie sprawa ta pozytywnego ich stanowiska wobec narodu i jego istoty nie zmienia.

^{**} (1817–1888), inicjator trójprzymierza (sojusz polityczno-wojskowy Niemiec, Austro-Węgier i Włoch).

³³ Orestano, *La conflagrazione spirituale e altri studi e discorsi sulla guerra*.

³⁴ S. Panunzio, *Popolo, nazione, stato (esame giuridico)*, Firenze 1933.

³⁵ Zob. V. Mazzei, *Razza e nazione*, Roma 1942.

etnicznych, więc obiektywnych, ale formacja tego narodu zależy – wedle niego – od wzmacniającej się stopniowo świadomości wspólnoty³⁶.

We Francji odwrót od czysto subiektywnych koncepcji był ostatnio zjawiskiem niemal powszechnym. Delos wychodzi z założenia, że naród jest rodzajem skupiska naturalnego, opartego na wspólnym pochodzeniu rodowym, a w jednośći utrzymywanego przez kulturę. Jednostka ma w środowisku narodowym warunki pełnego rozwoju fizycznego, intelektualnego i moralnego. „Mamy naród, kiedy zespół czynników obiektywnych, język, terytorium, przeszłość historyczna, religia, rasa działają na jednostkę, wybijając znamię na jej osobowości i nadając jej pewien typ”³⁷. W tym ujęciu nie ma wprawdzie wybitych czynników subiektywnych łączności na skutek jedności typu, niemniej podkreślenie osobowości i cały charakter wykładu daleki jest od wszelkiej koncepcji fatalistycznej. Charakterystyczna jest teoria Van Gennepa³⁸. Przyznaje on, że narodowość opiera się na momencie psychologicznym, że wynika ona z orientacji określonych uczuć i myśli zbiorowości (a zatem subiektywnej), dowodzi jednak, iż ponieważ jest to zjawisko stałe, zawsze od innych uczuć i myśli zbiorowych odrębne, przeto należy je uznać za fakt bezwzględnie obiektywny, za rzeczywistość konkretną. Ta rzeczywistość wewnętrzna jest, co więcej, źródłem faktów zewnętrznych, które są równocześnie czynnikiem więzby wewnętrznej i zróżnicowania z zewnątrz. Obiektywny charakter ich kompleksu spada w ten sposób na kompleks tworzących go czynników wewnętrznych, niemniej nie tracących przez to charakteru subiektywnego. Wtórna interwencja subiektywizmu ma

³⁶ Zob. W. Schmidt, *Razza e nazione*, pref., trad., note di R. Paoli, Brescia 1938.

³⁷ J. Th. Delos, *Société internationale et les principes du droit public*, prév. L. Le Fur, Paris 1929.

³⁸ A. Van Gennep, *Traité comparatif des nationalités*, Paris 1922.

w tym ujęciu ponadto otwartą perspektywę w momencie „więźby psychicznej”, będącej następstwem owych faktów zewnętrznych. Tak, jak z kulturą: jest ona równocześnie tworem i twórcą zbiorowości, a tym samym jej twórcą i tworem jest wzajemnie zbiorowość.

„Teoria van Gennepa – zauważa jeden z polskich autorów³⁹ – jest szczególnie bliska umysłowości polskiej”. Tenże autor twierdząc, że zadatek polskiej doktryny narodowości już istnieje, wyprowadza go z aktów umownych, błądzi jednak fragmentarycznością wynikającą z praktycznego zastosowania wycucia polskiego w danych okolicznościach, jakie wskazuje, analizując traktaty mniejszościowe i traktat ryski [1921]. Stwierdza on ostatecznie, że „prawo umowne polskie stanęło na stanowisku narodowości obiektywnej, związanej niemniej z subiektywnym poczuciem jednostek”. I ten fakt właśnie ma pierwszorzędną wagę dla nauki o narodowości w ogóle, a dla podanych tu wytycznych w szczególności.

Ale Polska nie stworzyła dotąd żadnej bezpośredniej koncepcji narodu, stworzyło ją tylko pośrednio w praktyce polskie poczucie. Najdalsza od sformułowania jest właśnie Polska. Przyczyn tego należy szukać nie tyle w małej skłonności polskiej do filozofowania, ile właśnie w tym większym natężeniu samego poczucia, które stworzyło wielkie przemiany i struktury moralne i jest od wielu lat nieodmienną nicią przewodnią polityki narodowej. Czyż warto gadać o tym, co się komu samo przez się rozumie? I to po polsku, a więc Polaków przekonywać o tym, co oni niemal wszyscy dobrze wiedzą? Na to po prostu nie ma czasu. A w dodatku, jasno coś ująć jest tym trudniej bez perspektywy oddalenia.

³⁹ J. de N. [?], „Myśl Narodowa”, Warszawa 1937/11, s. 511.

Bibliografia

M. Pawlikowski pt. *Dwa światy*, wyd. Komitet Wydawniczy Dwa Światy, Londyn 1952.

L. Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale. Appoggiato sul fatto*, t. 1–2, Napoli 1850.

Ch. Maurras, *Jeanne d'Arc, Louis XIV, Napoleon*, Paris 1937.

A. Skałkowski (*Z dziejów insurekcji 1794 r.*, Warszawa 1926, s. 210).

„Rzeź galicyjska” (1846) pod przywództwem Jakuba Szeli.

L. Le Fur, *Races, nationalités, états*, Paris 1922.

R. Johannet, *Le principe des nationalités*, Paris 1918.

G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1900 (*Ogólna nauka o państwie*, ks. I: Warszawa 1921, ks. II–III: Warszawa 1924) *La dottrina generale dello stato*, trad. italiana M. Petrozziello, Milano 1921

A. Pagano, *Idealismo e nazionalismo*, Milano 1928. Tok myśli Pagana powtarza się u G. Maggiorego (*Nazione e popolo. Mito e realtà*, Palermo 1942 – odbitka z „Atti della Reale Accademica di Scienze, Lettere e Arti di Palermo”, ser. 4, vol. 3, pt. 2, fasc. 1), a także u Mussoliniego.

O. Ruffini (cyt. F. Orestano, *La conflagrazione spirituale e altri studi e discorsi sulla guerra*, Roma 1919)

J. C. Bluntschli, *Das Volk und der Souverän im Allgemeinen Betrachtet Und Mit Besonderer Rücksicht: Auf Die Schweizerischen Verhältnisse*, Zürich 1831; 1808–1881

A. Hitler, *Mein Kampf*, München 1933.

H. Spencer, *The Man Versus the State*, London 1884.

A. Rocco, *Scritti e discorsi politici*, vol. 3: *La formazione dello Stato fascista (1925–1934)*, Milano 1938, s. 1100.

J. Evola, *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero*, Bari 1937.

G. E. Sorela (*Réflexions sur la violence*, Paris 1908). A. Rosenberg, *Der mythus des 20. Jahrhunderts. Eine*

Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit, München 1934; J. Evola, *Il Mito del Sangue*, Milano 1937.

Stojanowski (*Rasizm i genoteizm a przyszłość katolicyzmu w Polsce*, „Myśl Narodowa” (1936), s. 82–84)

O. Messneo [A. Messineo?] (G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Firenze 1937).

Detto[G. Gentile], *Origini e dottrina del fascismo*, Roma 1934.

P. Lucius, *L'agonie du libéralisme: la renaissance des libertés françaises*, Paris 1938.

Taparelli, *Saggio teoretico* (istniało jeszcze Państwo Kościelne).

P. S. Mancini, *Diritto internazionale, Prelezioni: Con un saggio sul Machiavelli*, Napoli 1873; tenże, *Il Principio di Nazionalità*, Roma 1920.

L. Palma, *Del Principio di Nazionalità nella moderna società europea*, Milano 1867

Orestano, *La conflagrazione spirituale e altri studi e discorsi sulla guerra*.

S. Panunzio, *Popolo, nazione, stato (esame giuridico)*, Firenze 1933.

V. Mazzei, *Razza e nazione*, Roma 1942.

W. Schmidt, *Razza e nazione*, pref., trad., note di R. Paoli, Brescia 1938.

J. Th. Delos, *Société internationale et les principes du droit public*, prév. L. Le Fur, Paris 1929.

A. Van Gennep, *Traité comparatif des nationalités*, Paris 1922.

³⁹ J. de N. [?], „Myśl Narodowa”, Warszawa 1937/11, s. 511.

Spis treści

Od Redakcji

Piotr Jaroszyński

Ideologia jako deformacja religii

7

Bogusław Paż

*Niemiecki idealizm: od panlogizmu do ateizmu i irracjonalizmu
(Hegel, Heidegger)*

21

Ks. Jan Krokos, Wiesława Maria Tomaszewska

Czy chrześcijaństwo jest religią?

49

Ks. Jan Sochoń

Czy sztuka zamiast religii?

71

Marek Czachorowski

Mitologizacja moralności w posthumanistycznej etyce

89

Robert Ptaszek

Ideologizacja religii – powody i zakres

119

Kazimierz Gryżenia

U źródeł zniekształceń i wypaczeń obrazu Boga i religii

137

Joanna Kiereś-Łach

*Czy religia potrzebuje realizmu? Dyskusja z Mortimerem
Adlerem*

167

Marian Kryk

*Aryokratyczny model polskiej religijności w świetle rozważań
O. Jacka Woronieckiego*

181

Brendan Sweetman

*Reflection on Trigg and Nussbaum's Views on Religion in
Public Life*

203

Enrique Garcia

The Metaphysical Foundation of Religious Freedom

219

Michał Stachurski

*O funkcjach religii na przykładzie chrześcijaństwa we
współczesnej myśli konserwatywnej. Refleksja na pograniczu
filozofii religii i filozofii kultury*

235

Varia

Dominika Marzec

*Kultura konsumpcji w obliczu współczesnych trendów
konsumenckich. Nowe wartości, zasady i cele*

255

Stephen Uguu

Essentialist Vs. Consequentialist-Based Concept of Human Dignity

273

Wojciech Wojtyła

In Search of Conciliar Inspirations in the Study Person and Act. A Contribution to the Anthropology of Karol Wojtyła

297

Michał Pawlikowski

Co to jest naród? (Fragment książki pt. Dwa światy)

317