

Jerzy Kochan

Nowe spory o religię : Bóg umarł, papieże uciekają

Nowa Krytyka 29, 127-145

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jerzy Kochan

Uniwersytet Szczeciński

Nowe spory o religię Bóg umarł, papież uciekają...¹

Słowa kluczowe: religia, ontologia, deontologizacja, bóg, ateologia, György Lukács, ateizm, Giordano Bruno

*Albowiem religia, kiedy nie może nas już spalić na stosie,
przychodzi do nas po prośbie.*

Heinrich Heine²

W dzisiejszych czasach dyskusja o bogu wydawać by się mogła w dobrym towarzystwie zbytnio *passé*, gdyby nie to, że mimo głoszonej „bezprzedmiotowości” dyskusji nad istnieniem czy nieistnieniem boga, jesteśmy świadkami nie tylko natrętnej obecności kościołów i religii w życiu społecznym, politycznym i, o zgrozo, także naukowym, lecz nawet trwającej od lat ich napastliwej instytucjonalnej, ekonomicznej i politycznej ofensywy. W warunkach tej totalizującej obecności trzeba bronić nie tylko prawa kobiet do decydowania o własnym macierzyństwie, prawa rodziców do możliwości korzystania z technik *in vitro* przy staraniach o własne dziecko, ale także generalnie demokratycznej zasady oddzielenia kościoła od państwa, a nawet teorii ewolucji Darwina. Piszę łagodnie „oddziele-

¹ Prezentowany artykuł jest częścią przygotowywanej do druku książki zatytułowanej *Jak istnieją bogowie?*

² H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przeł. T. Zatorski, Kraków 1997, s. 88.

nia kościoła od państwa”, podczas gdy nazywając rzecz po imieniu, należałoby chyba napisać „zakończenia rabowania przez kościół za pomocą państwa i przy łamaniu prawa dóbr społecznych”!

W rzeczywistości polskiego społeczeństwa początku XXI wieku problem boga to przede wszystkim problem polityki, ekonomii, prawa i przestępczości, także seksualnej, to problem pasożytnictwa, zacofania i swoistej spółdzielni-institucji trzymającej w leasingu „życie wieczne” i „dobrą nowinę” za pomocą średniowiecznych metod pożenionych z dzikim neoliberalnym kapitalizmem. To totalne błogosławieństwo kościoła katolickiego w Polsce dla neoliberalnej strategii globalistycznej zapewniło w dużej mierze prawie bezkonfliktowy przełom transformacji i potulne podporządkowanie się katolickich owieczek chwalonemu przez pasterzy neoliberalnemu rynkowi dzikiego kapitalizmu i powszechnego rabunku własności społecznej.

Opisując rzecz samą nawet w kategoriach polskiej literatury narodowej, kościół katolicki nie tylko nie pospieszył na pomoc dobru wspólnemu, ale – jak Bogusław Radziwiłł w sienkiewiczowskim *Potopie* – ciągnął sukna postaw tyle i z całą mocą, aby mu się jak najwięcej w garści zostało! Tak więc, również jako „wspólnik” neoliberalnego ładu, zasługiwał, cieszył się i korzystał z pomocy, protekcji i hojności kolejnych rządów polskich po 1989 roku.

Spotyka się to obecnie z jawnym oburzeniem części społeczeństwa, także politycznym. Miejmy nadzieję, że nie jest to oburzenie krótkotrwałe i słomiane. Bez wyzwolenia od „naszych okupantów”, jak określał wiek temu rolę kościoła katolickiego w Polsce Tadeusz Boy-Żeleński, trudno będzie mówić o wolności, nowoczesności, postępie, sprawiedliwości.

Ale walka polityczna, społeczna, kulturowa z katolicką ciemnotą i pazernością należy do swoistych praktyk społecznych, dla filozofa trochę zbyt płaskich i gwarnych. Choć oczywiście ktoś ją musi przeprowadzić i w wymiarze codzienności przełamać tę historyczną schedę po zygzakach historii w Europie Środkowej.

W zgiełku tych kłótni wydaje się zanikać już od lat problem zasygnalizowany w tytule, problem zasadności wierzeń religijnych. Jako spór intelektualny został on spektakularnie reaktywowany kilka lat temu za sprawą publikacji Richarda Dawkinsa³ i generalnie czegoś, co próbuje się czasem określać jako falę

³ Chodzi oczywiście przede wszystkim o jego książkę zatytułowaną *Bóg urojony* (przeł. P.J. Szwejcer, Warszawa 2007). Co do wszelkich rozważań Dawkinsa o memach, nie mogę jakoś zmusić się do traktowania ich poważnie.

„nowego ateizmu”⁴; swoistego smaku dyskusji dodało opublikowanie po polsku dwóch książek Michela Onfraya, zwłaszcza *Traktatu ateologicznego*, a także wielu bardziej popularnych książek o podobnej tematyce⁴. Ostatnio na rynek polski weszła też ciekawa praca Michaela Schmidta-Salomona *Humanizm ewolucyjny*, która z wielką kulturą filozoficzną, chciałoby się rzec – z niemiecką kulturą filozoficzną – stawia na porządku dziennym problem nie tyle boga, ile stanowienia nowej, ateistycznej, humanistycznej cywilizacji⁵.

Niezależnie od temperatury i rozległości sporów wokół religii trudno nie zauważyć, że podejście ateistyczne współcześnie w zasadzie stara się omijać kwestię istnienia lub nieistnienia boga (w pewnym sensie wyjątkami są tu zarówno Onfrey, jak i Schmidt-Salomon). Określając problem w kategoriach kantowskiej proveniencji, można stwierdzić, że sprawa analizowana i omawiana jest raczej w kategoriach rozumu praktycznego, a nie fundamentalnej ontologii. Podobnie i katolicy stratedzy widzą współczesne pole walki nie na płaszczyźnie teoretycznej, filozoficznej, religijnej, światopoglądowej, lecz raczej na polu kultury masowej. W tym ujęciu chodziłoby raczej o wprowadzanie i ugruntowywanie w jej obszarze symboli, znaków, których znaczenie i rola wiązałyby się z destrukcją naukowo-racjonalistycznego obrazu świata i utrwalaniu treści, symboli „jako znaków obdarzonych głębią znaczenia, przekraczającego możliwości myślenia pojęciowego i wypowiedzi o charakterze twierdzeń. Poszukujemy takich symboli, które zdolne byłyby mówić do nas na tyle, na ile **wabią nas** [podkr. – J.K.] do mentalnego usytuowania się w wielkiej palecie znaczeń oraz wartości, jakie otwierają się przed nami. Symboli, które odwoływałyby się do kultury pojmowanej jako siatka zależności międzyludzkich, sposoby wyrażania siebie i poszukiwania sensu życia”. Jak pisze dalej autor przytaczanej wypowiedzi o nowym, wabiącym teologu, „taki teolog nie byłby postrzegany jako apologeta, posługujący się hermetycznym językiem scholastyki i proponujący jakiś zestaw reguł do

⁴ M. Onfray, *Traktat ateologiczny*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2008. Drugą jego książką jest *Antypodrećnik filozofii. Lekcje sokratejskie i alternatywne*, przeł. E. i A. Aduszkiewiczowie, Warszawa 2009. Obie zresztą nie spotkały się z szerszym odzewem w prasie i pracach teoretycznych. Tylko w ciągu ostatniego czasu ukazało się kilkanaście ateistycznych pozycji książkowych. *Niezbędnik ateisty, Między wiarą a kościołem, Duchowość ateistyczna, 101 argumentów za niewiarą, Boga przecież nie ma, Dlaczego jesteśmy ateistami, Dlaczego Bóg nienawidzi kobiet, Poza wiarą. Jak wychować etyczne, wrażliwe, dzieci w świeckiej rodzinie* – oto tytuły tylko niektórych z nich.

⁵ M. Schmidt-Salomon, *Humanizm ewolucyjny. Dlaczego możliwe jest dobre życie w złym świecie*, przeł. A. Lipiński, Słupsk 2012, s. 200.

przyjęcia ortodoksyjnej wiary. Raczej uzna się go za kogoś, kto podejmuje odważną próbę mediacji pomiędzy kulturą a znaczeniem i rolą religii w kulturze”⁶.

Ucieczka od ontologii

Cechą charakterystyczną obu tendencji – ateistycznej, przerzucającej ciężar walki z religijnością na kulturę masową, szkołę, nawet wolne weekendy, supermarkety i grillowanie, oraz religijnej, aspirującej (jak widać, także świadomie!) do bycia instytucjonalną formą uwodzenia, wabienia, ale także deracjonalizacji, tabuizacji i fetyszyzacji świata społecznego, w interesie zdobywania wpływów i pozycji już nie pasterza, a interpretatora i krytyka życia społecznego – jest zasadnicza *deontologizacja* świata i teorii, zdiagnozowana już przez Györgya Lukácsa we *Wprowadzeniu do ontologii bytu społecznego*⁷.

Deontologizacja jest tendencją występującą we współczesnych nurtach filozoficznych, zwłaszcza w tradycji neopozytywistycznej, pragmatycznej, i polegającą na odchodzeniu od refleksji nad ontologią, zwłaszcza ontologią bytu społecznego, na rzecz teorii poznania, praktycznej użyteczności, „empirycznych rezultatów”, poza którymi – jak się głosi – nie ma prawdziwej wiedzy ani nauki. Ta instrumentalizacja prowadzi do destrukcji teorii, ontologii, a także „patrzenia w przód”, „wykroczenia poza”, podważenia *status quo* i dopuszczalności twierdzenia o możliwości istnienia „innego świata”, ale tego ziemskiego, społecznego i politycznego, będącego „zniesieniem” kapitalistycznego wyzysku i alienacji, nieredukującego społecznej *praxis* do sprawnej reprodukcji kapitału i jego panowania, twierdzenia, które jest oczywiście eufunkcjonalne wobec panującego systemu społecznego i jego establishmentu. Generalnie chodzi o „zastąpienie poznania rzeczywistości manipulacją niezbędnymi w bezpośredniej praktyce przedmiotami”⁸ i „zasadniczą negację tego, jakoby z całokształtu nauk, z ich wzajemnych powiązań, ze wzajemnego uzupełniania się ich rezultatów, z filozoficznego uogólnienia naukowych metod i zdobyczy mogło wytworzyć się jakieś zwarte odzwierciedlenie rzeczywistości istniejącej sama w sobie, jakiś obraz świata”⁹. Tego typu tendencje, ugruntowywane przez całą tradycję neopozytywi-

⁶ W. Dawidowski, *Znaleźć Boga tam, gdzie się o Nim milczy*, „Więź” 2009, nr 5–6, s. 53–54.

⁷ G. Lukács, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, przeł. K. Ślęczka, cz. 1: *Współczesny stan problemu*, Warszawa 1982, zwłaszcza s. 3–176.

⁸ *Ibidem*, s. 33.

⁹ *Ibidem*, s. 47.

zmu i pragmatyzmu, z ich spadkobiercami aż do czasów teraźniejszych, są obecne i dziś i odgrywają swoją specyficzną rolę także za pośrednictwem metodologii poszczególnych nauk społecznych, a także polityki naukowej. W doskonały sposób przedstawia to Herbert Marcuse w *Człowieku jednowymiarowym*, gdy pokazuje, jak badania socjologiczne przyczyn strajku przeformułują *strajk, kryzys społeczny* na indywidualne *nieszczęście* konkretnego robotnika, którego „żona jest w szpitalu”, co wymaga dodatkowych wydatków i skłania do strajku konkretnego pracownika. Generalnie chodzi o konstruowanie „jednowymiarowego człowieka” i „jednowymiarowej przestrzeni społecznej”, w której obywatele łatwiej sobie mogą wyobrazić koniec świata niż upadek neoliberalnego kapitalizmu (Slavoj Žižek).

Stanowisko Lukácsa jest interesujące nie tylko dlatego, że właśnie w ten sposób postrzega on niezwykle ważny aspekt społecznego funkcjonowania filozofii lat siedemdziesiątych XX wieku – można by współcześnie powiedzieć, że zdiagnozowana przez niego tendencja w następnych latach tylko się pogłębiła – lecz także dlatego, iż przy tej okazji w bardzo specyficzny sposób traktuje jakby opozycyjną do omawianego nurtu w humanistyce dwudziestowiecznej tendencję egzystencjalistyczną. Egzystencjalizm ujmuje on nie jako proste zaprzeczenie czy alternatywę głównego nurtu zdominowanego przez tradycję neopozytywistyczną i pragmatyczną, ale jako komplementarne w funkcji społecznej filozofii i humanistyki *dopełnienie* roli teoretycznie konkurencyjnego nurtu pozytywistyczno-pragmatycznego. Z punktu widzenia Lukácsa w tym wypadku mamy do czynienia nie z pragmatyzacją, scjentyzacją, dla której charakterystycznym ideałem jest fizykalizm (Rudolf Carnap), z jego postulatem sprowadzenia opisu rzeczywistości do uniwersalnego języka naukowego, za jaki uznaje się język fizyki, lecz, na odwrót, z redukcją świata do świata człowieka, z radykalną fenomenalizacją rzeczywistości, zuniwersalizowanej codzienności, swoistą humanizacją poprzez redukcję do świata zjawisk ludzkiej potoczności.

Lukács pisze:

Uogólniając, można by zatem powiedzieć: Carnap, opisując powszechne podleganie myślenia i życia manipulacji [*Manipuliertheit*], wyraża – przydzieloną w szatę neutralności – zgodę na taki stan rzeczy. Heidegger uważa tę samą społeczną rzeczywistość wyobcowanego życia za jakąś ontologicznie w sposób tak samo absolutny i nieodmienny daną „*conditio humane*”, patrzy jednak na ten ontologicznie nieodmienny stan rzeczy spojrzeniem irracjonalistyczno-pesymistycznym i stara się w płaszczyźnie ontologicznej uwidocznić perspektywę takiego religijnego

(religijno-ateistycznego) wyjścia [z tej sytuacji] – dostępnego dla pojedynczych indywidualów – które nie naruszałoby [jej] fundamentów¹⁰.

O subtelnościach analizy Lukácsa można się przekonać, czytając jego obszernie wywody dotyczące także Wittgensteina czy Sartre'a. Dla nas, teraz, istotna jest konstatacja diagnozy komplementarnego panowania dwóch tendencji teoretycznych, wzajemnie wspomagających się w dziele eliminacji „racjonalnie ujmowanej ontologii [...] niezależnie od tego, czy się ją po prostu odrzuca jako »nienaukową«, czy też się uważa, że za pomocą irracjonalistycznej »intuicji« można osiągnąć coś jej przeciwstawnego”¹¹.

Tak rozumiana deontologizacja skierowana jest przeciwko możliwości konstrukcji dialektycznej interpretacji związków człowieka z przyrodą, ale głównie przeciwko możliwości powstania ontologii społecznej, tworzącej podstawy do przekroczenia świata wyalienowanej manipulacji późnego kapitalizmu¹².

Do tej diagnozy współczesności i jej znaczenia dla pytania o istnienie boga wrócimy za chwilę. Warto bowiem wcześniej w związku z bezpośrednio nas tu obchodzącym problemem religii przypomnieć, znowu za Lukácssem, że postawa taka, czyli deontologizacja poznania i jego instrumentalizacja, ma swoją o wiele wcześniejszą historię i wiązana być powinna co najmniej z czasami wielkich odkryć naukowych (Kopernik, Bruno, Galileusz, Kepler...) oraz klęską geocentrycznego obrazu świata.

Chrześcijaństwo, którego ontologicznym fundamentem jest rękojmia objawienia Zbawiciela, jego ponownego przyjścia, ukrzyżowania, zmartwychwstania jako gwarancji *nieśmiertelności duszy*, istnienia także ważniejszej, *innej rzeczywistości* z sądem ostatecznym i zbawieniem lub wiecznym potępieniem – otóż to chrześcijaństwo, utworzone ostatecznie przez Pawła, przeżyło, chociaż paruzja nie nastąpiła i Chrystus nie pojawił się ponownie. Cała ontologia biblijna przez wieki istniała prawie w niezmienionym, choć systematyzowanym i interpreto-

¹⁰ Ibidem, s. 102–103.

¹¹ Ibidem, s. 137.

¹² W tym miejscu, ale i wielu innych w tej książce, odwołuję się do języka tradycji młodomarksowskiej, zwłaszcza poprzez używanie młodomarksowskiej koncepcji alienacji człowieka jako funkcji panowania kapitalistycznej własności prywatnej. Odwołania te mają ograniczony, w zasadzie potoczny sens obiegowy w tradycji marksistowskiej, gdyż mój stosunek do teorii alienacji jest *de facto* dość zdystansowany. Zgodnie z nim traktuję ją jako rzeczywistość młodomarksowską, na poły feuerbachowską jeszcze koncepcję dokumentującą rozwój teoretyczny Marksa od „rewolucyjnego humanizmu” do materializmu historycznego i dialektycznego. Więcej na ten temat pisałem w książce *Studia z teorii klas społecznych*, Warszawa 2011, zwłaszcza s. 305–320.

wanym wielorako kształcie. Skutecznym narzędziem dyscyplinującym wiernych była herezja jako narzędzie piętnowania, lub oswojenie, neutralizacja i inkluzja w partykularyzowanej formie, jak miało to miejsce na przykład w wypadku franciszkanów.

Szok i przełom nastąpiły dopiero pod naporem wielkich odkryć naukowych. Spalenie Giordana Bruna na stosie nie było w istocie w rezultatem odrzucenia astronomicznego aspektu jego twierdzeń, błąkających się zresztą na obrzeżach kultury europejskiej od starożytności. Tragedia wiązała się z roztrzaskaniem za pomocą nowej teorii astronomicznej geocentrycznego, a przede wszystkim *humanocentrycznego* obrazu świata. Nowe twierdzenia likwidowały wyróżnione miejsce człowieka w kosmosie, tworzyły perspektywę nieskończonego kosmosu i możliwość istnienia niezliczonych cywilizacji. Jak pisze Lukács:

[...] konflikt, jaki wybuchł w sprawie Galileusza, stanowi zwrot w losach ontologii religijnej. O ile na wcześniejszych szczeblach rozwojowych podwójną prawdę wynaleziono w celu ochrony rozwoju nauki w cieniu religijnej ontologii, która wydawała się nienaruszona, o tyle teraz Kościół, oficjalna ideologia religijna, ucieka się do podwójnej prawdy po to, by to, z czego w swej ontologii zrezygnować nie może, uratować przynajmniej przejściowo¹³.

W tradycji kultury europejskiej zjawisko to łączy się z postacią, którą prezentować miał między innymi kardynał Roberto Francesco Romolo Bellarmino, żyjący w latach 1542–1621 jezuita, konsultor Kongregacji Świętego Oficjum, nadzorca procesu i spalenia na stosie Giordana Bruna i jeden z prześladowców Galileusza, kanonizowany w roku 1930 (*sic!*). Miał on w sprawie teorii heliocentrycznej zajmować stanowisko akceptujące posługiwanie się przez żeglarzy mapami powstałymi na podstawie nowych hipotez, ale jednocześnie odrzucające powiązane z nimi treści, konsekwencje popadające w sprzeczność z pismem świętym¹⁴. Tym samym użyteczna, instrumentalna treść nowej teorii heliocentrycznej ulega redukcji do pożytków z niej płynących dla nawigacji, a ogólniejsze treści i ustalenia dotyczące na przykład ruchu Ziemi, planet, mechanizmu funkcjonowania układu słonecznego – podlegają oderwaniu, izolacji i unieważnieniu jako sprzeczne z prawdą tradycyjnej ontologii religijnej.

¹³ G. Lukács, *Wprowadzenie...*, op. cit., s. 26.

¹⁴ Bertold Brecht w swoim dramacie *Życie Galileusza* wkłada w usta kardynała następujące słowa: „Trzeba iść z czasem. Jeśli mapy gwiazdne, oparte na nowej hipotezie, ułatwiają nawigację naszym marynarzom, niechże ich używają. Nie podobają nam się tylko nauki, które fałszują Pismo święte”. B. Brecht, *Dramaty*, przeł. S.J. Lec, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, s. 221.

Rzecz jasna, dynamicznie rozwijająca się burżuazja, dla której jednym z warunków maksymalizacji zysku jest postęp naukowy i techniczny, nie może zamrozić poszukiwań naukowych. Moment wystąpienia Bruna i Galileusza to punkt zwrotny, od którego napięcie między tymi dwoma siłami (liberalną burżuazją i kościołem, liberalizmem i chrześcijaństwem) na stałe towarzyszy historii kultury europejskiej przez następne wieki, a uznanie Ballarmina za świętego nie tak dawno przecież, bo w 1930 roku, wskazuje, że jego postawa chyba ciągle jest cenna i żywa w przestrzeni intelektualnej i instytucjonalnej kościoła katolickiego. Zwrot, jaki się dokonuje w historii, ma jednak charakter fundamentalny i generalnie usuwa dominującą pozycję religii w społeczeństwie; jej miejsce, w ciągłej i nieustającej walce, zajmują ostatecznie nauka i ideologia. Wyrazem tego procesu jest nie tylko walka z libertynami, liberałami i ateistami przez setki lat i postępująca sekularyzacja przestrzeni społecznej, szkolnictwa, państwa i polityki, czego wyrazem jest również walka o „oddzielenie kościoła od państwa”, w zacofanych krajach tocząca się nawet w XXI wieku, lecz również postępująca *deontologizacja religii*. Musi ona, pod naporem dynamicznie rozwijającej się nauki, zrezygnować z biblijnego obrazu świata na drodze akceptacji jego (coraz bardziej) metaforycznego charakteru.

Poszczególne byty w ontologii chrześcijańskiej nikną, jak gdyby zdmuchiwane Lemowską maszyną z *Bajek robotów*, która dostała zadanie zrobienia „NIC”..., nikną anioły i diabły, piekło i niebo... nikną wszystkie specyficznie religijne treści w ramach współczesnej ontologii religijnej... nikt nie raj... i święci, nikną chóry anielskie i bóg sam nawet... a pozostaje właściwie *niewiadomoco!*

Bywa nawet tak, że rozpuszczanie ontologicznych treści w procesie subiektywizacji religii prowadzi do religijnego ateizmu. Czymże w istocie rzeczy są koncepcje religijne redukujące religijną ontologię do śladu (Jaspers), wyzwania w twarzy Innego (Lévinas), „punktu Omega” (Teilhard de Chardin¹⁵) i innych wersji „filozoficznych”¹⁶. To pokazowa destrukcja religijnej ontologii i religijnej myśli. Ortodoksja religijna ustępuje miejsca eklektyzmowi i ekumenizmowi. Znajduje to swój wyraz nawet we wspólnie odprawianym przez duchownych różnych wyznań, a także buddyjskich kapłanów, czymś na podobieństwo nabożeństwa. W deontologizacji religii dochodzi się do jej określania jako realnej, osobo-

¹⁵ Zob. P. Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, s. 9.

¹⁶ W rzeczywistości wcale na miano filozofii niezasługujących, bo najtrafniejsze określenie, jakie mi się nasuwa, to „rozpaczliwie teologicznych”. A w szatach owej „rozpaczliwej teologii” uprawiających po prostu zazwyczaj jakieś nadęte, mętne i płaskie moralizatorstwo.

wej i dynamicznej relacji „człowieka do osobowego Absolutu Boga, od którego człowiek jest zależny w istnieniu i działaniu i który jest – jako Dobro Najwyższe – ostatecznym celem życia ludzkiego”¹⁷. W kręgach katolickich to wielki postęp, gdyż tak ogólne określenie religii nobilituje do rangi jej miana wiele wierzeń i systemów religijnych, które dotychczas były kwalifikowane jako heretyckie, pogańskie lub bezsensowne i dzikie (co miało swoje czasem nawet bardzo okrutne konsekwencje). Ale stanowisko takie składa na ołtarzu uniwersalności wszystko, co specyficzne dla katolicyzmu. Nie jest ono jednak i tak ujęciem radykalnym i należy do raczej standardowych podejść – odmawia na przykład miana religii deizmowi, historycznie bardzo żywotnemu w tradycji judeochrześcijańskiej. Radykalniejsze ujęcie znajdziemy wtedy, gdy dopuszcza się uznawanie za religie takich systemów wierzeń, które charakteryzuje „brak drugiego członu relacji religijnej”, czyli – mówiąc jasnym językiem – uznanie istnienia człowieka i niezakładanie istnienia Absolutu, boga czy czegokolwiek podobnego¹⁸.

Chodzi więc już nie tylko o likwidację barokowego przyozdobienia religii i wiary w boga, lecz nawet o swoistą religię ateistyczną! Przekraczając spontaniczne, ale i teoretyczne próby redukcji jej do „śladów”, „jakiejs energii”, „mocy” czy... „Wielkiego Wybuchu”.

Oczywiście, jeżeli porównamy to z tradycyjną teologią, to w świetle wpisania Kartezjusza czy Kanta na strony *Indeksu ksiąg zakazanych* (*Index librorum prohibitorum*) wszelkiego typu nowatorskie ujęcia religii są godne o wiele drastyczniejszych kar. Nic dziwnego, że od roku 1949, to jest od ostatniego, trzydziestego pierwszego wydania *Indeksu...* z czterema tysiącami stu dwudziestoma sześcioma (4126) tomami zakazanych pozycji (!!!), rezygnowano coraz bardziej z tego typu form obrony. Ba, dochodziło nawet do konstytuowania się całych odłamów w kościele katolickim, inspirowanych się autorami goszczącymi na łamach *Indeksu...*, jak to miało miejsce w wypadku teologii wyzwolenia, inspirowanej się Karolem Marksem, uznanej za oficjalną teologię krajów Ameryki Łacińskiej na drugiej konferencji episkopatu latynoamerykańskiego w Medellin

¹⁷ Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 302. Zredukowanie religii do „relacji” jest zapewne w ujęciu autorki znamieniem nowoczesności, precyzji i naukowości. Jego komizm z racji radykalnej deontologizacji religii, z której zostaje tylko relacja, jest widoczny dla każdego jako tako rozgarniętego czytelnika.

¹⁸ Zwolennikiem takiego podejścia – w swoistej „jezuickiej” formie (która charakteryzuje się tym, że uprawiający ją autorzy są jak ludzie spotykani na schodach, o których nigdy nie można powiedzieć, czy po nich wchodzą, czy schodzą z nich) – zdaje się być Andrzej Bronk (zob. *Nauka wobec religii*, Lublin 1996, s. 87).

(1968)¹⁹. Być może dla wielu katolików polskich i wielu Polaków odległe wydarzenia w egzotycznym kraju wydają się marginalne dla religii i katolicyzmu. Będzie jednak całkiem inaczej, gdy zdamy sobie sprawę z postępującej laicyzacji Europy i dynamicznego rozwoju demograficznego ludności hiszpańskojęzycznej w Ameryce, także w USA! Większość katolików na świecie mieszka w Ameryce i mówi po hiszpańsku, toteż ich problemy religijne są trudne do zlekceważenia z perspektywy Watykanu i jego aspiracji do uniwersalizmu. Obserwowana w dzisiejszych czasach eksplozja lewicowych przemian w Ameryce Łacińskiej może być z powodzeniem traktowana jako następstwo wcześniejszych przemian w religijności tamtego regionu i rozwoju teologii wyzwolenia.

Przykład teologii wyzwolenia jest dla nas o tyle znamienity, że ilustruje zjawisko kompletnego wypierania ontologii religijnej przez spójne systemy teoretyczne i ideologiczne zanurzone po uszy w społecznych sprzecznościach i walce politycznej, do których narzędzi zrozumienia nie sposób znaleźć w tradycyjnym języku religijnym. Stąd jego rugowanie, abdykacja, fasadowość.

Destrukcja ontologii religijnej i jej, w najlepszym wypadku, awans do rzędu naukowo wspieranego humanizmu humanocentrycznego²⁰ są rezultatem wieloletniego, wielowiekowego procesu przemian, którego istotnym momentem były przywołane perypetie Galileusza i spalenie na stosie Giordana Bruna, co w wypadku Polski miało swoje odpowiedniki nie tyle w Kopernikańskim *De revolutionibus orbium coelestium*, ile raczej w ścięciu i spaleniu na stosie w stolicy Warszawie szlachetnie urodzonego Kazimierza Łyszczyńskiego za napisanie dzieła pod tytułem *De non existentia dei* (1689). Chodzi mi oczywiście bardziej o podstawową tezę głoszoną przez Łyszczyńskiego, a nie o przynależną mu sławę, bo jego istnienie i dzieło zostały bardzo skwapliwie zakopane przez polską kontrreformację i wojujący katolicyzm. Opisując efekt finalny przemian religii w europejskim kręgu kulturowym, zbyt często zapominamy o wielowiekowej

¹⁹ B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, przeł. R. Borkowski, Warszawa 1988, s. 34. Wydana przez Kongregację Nauki i Wiary instrukcja z 6 sierpnia 1984 r., zatytułowana *Niektóre aspekty teologii wyzwolenia* (J. Ratzinger), krytykowała w teologii wyzwolenia m.in. stosowanie marksistowskich analiz społecznych, propagowanie walki klasowej, utożsamianie biednych z marksowskim proletariatem, tendencje rewolucyjne i polityczne.

²⁰ Jakkolwiek komicznie brzmiałby termin „humanizm humanocentryczny”..., ale przywołuję go tu celowo z zamiarem skonstrastowania z historycznymi próbami kreowania „humanizmu teocentrycznego”. Nawet teraz, gdy piszę te słowa na komputerze, zaprogramowana przez ludzi maszyna podkreśla mi na czerwono termin „humanocentryczny”, a termin „teocentryczny” łyka bez protestu. Humanizm teocentryczny to *contradictio in adiecto*. Humanizm może być tylko humanocentryczny, jak masło maślane!

walce o likwidację ateizmu europejskiego, zatarcie śladów jego jakiegokolwiek egzystencji czy wreszcie ordynarne skłamanie historii czy teorii, mające na celu zawłaszczenie teoretyka, badacza, filozofa dla panującej i zwycięskiej tradycji chrześcijańskiej. Szczególnie pouczający i dramatyczny jest z tej perspektywy przykład filozofii Immanuela Kanta.

Immanuel Kant a religia

Wybór Immanuela Kanta nie jest oczywiście przypadkowy i wynika przede wszystkim z roli, jaką ten filozof odegrał w historii filozofii powszechnej; ponieważ zbyt często jesteśmy nadto europocentryczni, to dodam: europejskiego kręgu kulturowego. Do Kanta w jakimś sensie odwołują się wszystkie współczesne kierunki filozoficzne tradycji kontynentalnej, a poprzez Hume'a także anglosaskiej. Tak wielka rola Kanta wynika przede wszystkim z dokonanego przez niego „przełomu antynaturalistycznego” i fundamentalnego powiązania poznania z rozwojem nauki. Odrzucenie naiwnego empiryzmu, indywidualizmu metodologicznego, sensualizmu i utylitaryzmu tworzyło podstawy nie tylko pod cały ciąg rozwojowy klasycznej filozofii niemieckiej, wyznaczanej nazwiskami takich następców Kanta i gigantów filozofii, jak Johann G. Fichte, Friedrich W.J. Schelling, Georg W.F. Hegel, Ludwig A. Feuerbach, Karl H. Marx, lecz również dokonywało swoistego *cięcia epistemologicznego*, nieprzyswojonego przez wielu do dziś. Przełomowa rola filozofii Kanta, który w odróżnieniu od uwikłanych w kulturę francuską, ale i bezpośrednio w rewolucję francuską, myślicieli Oświecenia nie był aż tak pozbawiany teoretycznego i filozoficznego dystansu do historii, jest rozumiana albo przynajmniej uznawana czy odczuwana powszechnie. Stąd też i boje o jej interpretacje toczą się nieustannie po dzisiejsze czasy.

O polskiej specyfice recepcji filozofii krytycznej pisałem już kiedyś, wskazując na to, że najświetlejsze polskie postacie filozoficzne czasów Kanta z jego filozofii – o ile nie znały jej tylko z plotek lub drugiej ręki – zazwyczaj kompletnie nic nie rozumiały, traktując ją jako nawrót do średniowiecza²¹. W odbiorze

²¹ Zob. J. Kochan, *(Nie)obecność Oświecenia*, [w:] *Dogmatyzm, rozum, emancypacja. Tradycje Oświecenia we współczesnym społeczeństwie polskim*, red. P. Żuk, Warszawa 2005, s. 48–86. Przytaczam tam m.in. słowa Jana Śniadeckiego, który pisał: „Filozofia Kanta jest to symptoma paroxyzmu i prawdziwa zaraza na umysł ludzki; dotknąwszy Niemcy północne zrobiła kilka setek wariatów, inne rozsądniejsze narody uniknęły tej choroby. [...] Kant w materiałach najpotoczniejszych jest ciemny pedant. [...] Straciwszy czas na dochodzeniu tych tajemnic, dziwiłem się, że na końcu XVIII wieku znalazły się głowy XIV wieku” (s. 39).

powszechnym i w kwestii stosunku Kanta do religii sprawy wyglądają w sposób o wiele bardziej skomplikowany.

Znana szeroko jest przeprowadzona przez Immanuela Kanta rozprawa z tradycyjnymi dowodami na istnienie boga. Na tyle znana i uznana, że od czasów tej krytyki nikt z – jako tako wykształconych – filozofów poważnie ich nie traktuje, a i w samej religijnej tradycji określa się je raczej jako „możliwe drogi do boga”, co – tłumacząc na język bardziej zrozumiały – oznacza, że są tacy, którym te dowody wystarczą... jakkolwiek pogardliwie brzmiałaby ta formuła. Dowód ontologiczny i pięć „dróg” Tomasza z Akwinu to dzisiaj folklor filozoficzny, teologiczny, tak jak pomysły Damianiego, że gramatyka jest dziełem szatana, bo zgodnie z jej regułami bóg może występować w liczbie mnogiej jako „bogowie”, podczas gdy wiadomo, że bóg jest tylko jeden.

Religia u Kanta to jednak nie przedmiot szyderstwa i kpiny. Przede wszystkim dlatego, że zjawiskowa błahość, bezrozumność i ciemnota kryją głęboki nurt kulturowej, społecznej, politycznej i moralnej funkcji systemów religijnych. I to znów nie w aspekcie teoretycznym czy odświętnym. Dla Kanta i jemu współczesnych świeże są historyczne konflikty o podłożu, przynajmniej z pozoru, religijnym. Wojna trzydziestoletnia – której drobnym odpryskiem na terenach Rzeczypospolitej był „potop szwedzki”, po którego spustoszeniach, najstraszniejszych w historii Polski, Rzeczpospolita Obojga Narodów już się nie podniosła – spustoszyła całą Europę w stopniu nieznanym dotychczas w historii²². Kontekst religijny miały też procesy ludobójstwa w koloniach na różnych kontynentach. Idea uniwersalnej moralności, skutecznego systemu etycznego, który sprawiałby, że ludzie będą mieli możliwość na całym świecie, wszyscy, skutecznie zabiegać o szczęśliwe życie, o realizację swojego prawa do szczęścia, napotyka więc na samym początku na przeszkodę w formie konkurujących z sobą krwawo i bestialsko religijnych partykularyzmów rywalizujących o panowanie i eliminację innych partykularyzmów o podobnych aspiracjach.

Niedawna historia dostarcza więc już wówczas *ad oculos* przejrzystych argumentów na to, że to nie religia może być realną podstawą uniwersalnej, ogólnoludzkiej etyki i moralności.

Dla Kanta – który swoje krytyki zaczął publikować w końcu piątej dekady swojego życia (miał lat 57), a wcześniej sam był w Królewcu swoistą wielką

²² Jeśli chodzi o liczby, to całkowita populacja Rzeszy w przededniu wojny oscylowała wokół 20 mln, natomiast w połowie wieku było to o 8 mln mniej, czyli ok. 12 mln ludności. Straty w lądach wynosiły średnio 30%, a w niektórych sięgały 90%. Zob. Z. Wójcik, *Historia powszechna XVI–XVII wieku*, Warszawa 2004, s. 379–380.

encyklopedią francuską, nosicielem i propagatorem Oświecenia i naukowej wiedzy, wykładając wiedzę chyba z wszelkich możliwych dyscyplin naukowych, a nawet nienaukowych, bo bardziej praktycznych, jak na przykład pożarnictwo – nadzieja na realizację szczytnego celu eliminacji wojen i stworzenia pokojowej szczęśliwej ludzkiej koegzystencji w wymiarze globalnym, a co najmniej europejskim, związała się z poznaniem naukowym, z rozumem, z bezwzględną uniwersalną mocą nauk ścisłych i reguł myślenia uwolnionych od konkurencji bajek, mitów, przekonań... Wszystkie one są bowiem tylko partykularno-kulturowymi przebraniem uniwersalnej moralności²³.

Nie są to jednak „przebrania” niewinne!

Kulturowe, partykularne formy racjonalności każdą swą partykularną, lokalną i metaforyczną, instytucjonalną, obrzędową formą lokalną deformują rozumną etykę. Poprzez pogładowość jej przedstawienia, naiwność jej metaforyki, opisu, argumentacji, odwołującej się przy nakłanianiu do respektowania uniwersalnych norm moralnych do egoizmu jednostkowego i grupowego, wyzysku, triumfu i podboju, stygmatyzacji i eliminacji innych przedstawicieli *homo sapiens*. W najogólniejszym sensie oznacza to, że z perspektywy Kantowskich poszukiwań uniwersalnej etyki ogólnoludzkiej żadna etyka religijna nie może zostać zaakceptowana, ponieważ odwołuje się do tak czy inaczej pojętej korzyści indywidualnej. Co więcej, etyka religijna, nie dość, że jest teocentryczna, a nie humanocentryczna, to na dodatek jest zawsze jakoś utylitarystyczna²⁴. Nawet, a może zwłaszcza wtedy, gdy chodzi o zbawienie, zmartwychwstanie i nieśmiertelność ludzkiej duszy. Zbawienie – jako indywidualna nagroda za działanie zgodne z nakazami boga – świetnie to ilustruje.

Zdaniem Kanta, etyka nie tylko nie zakłada istnienia boga czy religii i nie jest żadnym dowodem na istnienie boga czy słuszność religii; etyka ani religii, ani boga w ogóle nie potrzebuje i doskonale się bez nich obchodzi. Jak pisze:

²³ Na ten temat pisze Kant: „Różnorodność religii: cóż za osobliwe wyrażenie! To jakby ktoś mówił o różnych moralnościach, bo mogą przecież istnieć historycznie różne sposoby wierzenia, jeśli nie w jakąś religię, to w praktykowanie różnych wierzeń lansowanych w historii na polu uczoności za pomocą silnych argumentów, a podobnie dzieje się z różnymi księgami religijnymi (Zendawesta, Wedy, Koran itp.), ale tylko w jedną, jedyną dla wszystkich ludzi i we wszystkich czasach ważną religię. Owe więc nie mogą być niczym innym, jak tylko wehikułem religii, co jest przypadkowe i w zależności od różnorodności miejsc i czasu może być różne”. I. Kant, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, przeł. E. Przybylak, Wrocław 1995, s. 61.

²⁴ W jakimś sensie aspekt utylitarystyczny uwidacznia się w chrześcijaństwie w wiekowych sporach wokół pelagianizmu, stanowiska uznającego zbawienie za nagrodę. Jest to oczywiście herezja. Choć z drugiej strony w codziennej praktyce spontanicznie powszechna, pożyteczna bowiem z punktu widzenia skuteczności perswazji.

Etyka [die Moral] – o ile opiera się na pojęciu człowieka jako istoty wolnej, lecz dlatego zarazem istoty, która sama siebie przez swój rozum wiąże bezwarunkowo prawami – nie potrzebuje ani idei jakiejś innej, wyższej od człowieka istoty dla poznania swego obowiązku, ani pobudki innej niż samo prawo dla przestrzegania obowiązku. Jeżeli w człowieku znajduje się taka potrzeba, to jest to najwyżej jego własna wina, ale potrzeby tej nie może zaspokoić nic innego, bowiem to, co nie wypływa z samego człowieka i jego wolności, nie stanowi substytutu niedostatku jego moralności. Zatem moralność sama dla siebie (zarówno i obiektywnie, gdy chodzi o chcenie, jak i subiektywnie, gdy chodzi o możliwość [realizacji]) w żadnym wypadku nie potrzebuje religii, lecz na mocy czystego praktycznego rozumu wystarcza sama sobie²⁵.

Moralność nie potrzebuje religii! Zapamiętajmy to raz na zawsze!

Może znajdować się taka potrzeba, potrzeba religii, w człowieku, ale wtedy jest to „*jego własna wina*”, pisze Kant. Jednym z fundamentalnych nieporozumień w pojmowaniu Kantowskiej teorii religii i kantowskiej etyki jest interpretowanie jego rozważań filozoficznych jako dotyczących człowieka w ogóle, abstrakcyjnej jednostki, wszystkich ludzi. Zgodnie z regułą, że skoro etyka ogólnoludzka, to taka sama dla wszystkich i wszędzie. I w istocie tak jest. Z tym zastrzeżeniem jednak, że sposoby obecności uniwersalnej *etyki rozumu* w społeczeństwie mogą być i są zdaniem Kanta zróżnicowane, zmienne, historycznie i społecznie uwarunkowane. W tym najgłębszym sensie znajdujemy więc w Kantowskich rozważaniach o religii wątki prekursorskie wobec historyzmu, dialektyki, relatywizmu i społecznego charakteru człowieka z filozofii Hegla, Feuerbacha i Marksa.

Ogólnoludzka etyka rozumu występuje w różnych formach kulturowych jako różne religie. Ale zróżnicowanie nie dotyczy tylko kultur. Ma ono miejsce również w odniesieniu do mniejszych grup społecznych i jednostek. Na poziomie jednostkowym fundamentem wierzeń religijnych jest to, że ludziom do motywacji w działaniach nie wystarcza ich związek z *obowiązkiem*. Obok, ponad *obowiązkiem* szukają powiązania swoich czynów z *własną szczęśliwością*²⁶. Odnajdują je w „końcu wszystkich rzeczy” i „Sądnym Dniu”. Sąd ostateczny, kara i wina, zbawienie i „wieczne męki piekielne”, a także inne atrybuty opisu „końca wszelkich rzeczy”, jak koniec czasu, spadanie gwiazd z nieba, runięcie samego sklepienia niebieskiego lub zwinięcie się nieba jak zwoju brystolu, stworzenie rajów dla nagrodzonych i piekła dla potępionych – wszystko to stanowi didaskalia

²⁵ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 23.

²⁶ „Wszystkim ludziom mogłoby to wystarczyć, gdyby (tak jak powinni) trzymali się jedynie [danych] w prawie czystego rozumu”. Ibidem, s. 27.

do sądu, na którym dobre i złe uczynki zostaną nagrodzone lub ukarane i tym samym oceniony zostanie podjęty – lub nie – wcześniej trud. Sąd ostateczny okazuje się w tej perspektywie swoistym wspomaganie wyrzutów sumienia dla tych, których wyrzuty sumienia i poczucie obowiązku są za słabe, aby z ich tylko powodów postępować przyzwoicie. Trzeba ich po to straszyć jak się tylko da!

Jak pisze ironicznie Kant:

[...] heroiczna wiara w cnotę zdaje się subiektywnie nie mieć tak powszechnie oddziałującego wpływu na nawrócenie dusz, jak wiara w przerażające sceny, o których mniema się, że poprzedzą rzeczy ostatnie²⁷.

Mechanizm, z jakim mamy tu do czynienia, jako żywo przypomina środki stosowane przez moją babcię, gdy jako kilkuletni chudzielec i niejadek opierałem się obfitym (i smacznym) posiłkom, które miały poprawić mój wstydliwie chudy wygląd. „Jedz, wnuczku, szybko, bo przyjdzie tu taki stary wielki Dziad, schowa cię do worka i zabierze z sobą!”. Czasem była to Baba Jaga, czasem inny utworzony byt idealny mający wymusić pożądane zachowanie krnąbrnego dziecka, do którego świadomości racjonalna argumentacja nie trafiała. „Dziad” ów istnieje jako stworzony byt kulturowy, stając się nie narzędziem dziadowania i porywania dzieci, lecz środkiem niezbędnym do spożycia rosółu czy mielonych kotletów z ziemniakami i marchewką z groszkiem. „Dziad” staje się swoistym „wehikułem” kulinarnym, dietetycznym, społecznym o złożonej i wielorakiej funkcji kulturowej oraz swoistej autonomicznej i dynamicznej egzystencji. Skutkiem „jego działania” może być przecież nie tylko konsumpcja jednego obiadu, ale i utrwalone, i rosnące z wiekiem, stany lękowe, wygenerowana skłonność do tycia, obżarstwa czy chorób układu trawiennego... Ale to oczywiście tylko ułamek rzeczywistej historii „Dziada”, który w tym momencie, jak piszę, staje się elementem historii filozofii i teorii religii.

Rozwijam te przypadkowe konsekwencje pojawienia się „Dziada” dlatego, że z perspektywy filozofii Kanta religia w całkiem podobny sposób jak „Dziad” czy Baba Jaga *jest*, a wszystkie *religie są wehikulami moralności, etyki*. Ich status ontologiczny jako poręcznych bytów kulturowych jest taki właśnie, choć oczywiście ranga społeczna i historyczna nieporównywalna.

Różnice nie dotyczą więc tylko tego, czy chodzi o „Dziada” czy Babę Jagę, islam czy hinduizm, a więc różnic religijnych, ale także tego, iż również nie

²⁷ I. Kant, *Koniec wszelkich rzeczy. O niedawno powstałym wzniosłym tonie w filozofii*, przeł. M. Żelazny, Toruń 1992, s. 18.

wszystkie indywidualne podmioty potrzebują takiego wspomagającego tworzenia idealnych bytów do funkcji narzędzi wymuszania moralności. Bywają tacy ludzie, którzy nie kradną nie z uwagi na własną szczęśliwość, policję, sąd, groźbę więzienia, wiecznych mąk piekielnych, ale... po prostu z obowiązku, z poczucia przyzwoitości! Ci, którym to nie wystarcza, objęci są społecznie wytwarzanymi mechanizmami kulturowego wsparcia, wspomaganie, nacisku, wśród których jest i religia.

Trzeba sobie raz na zawsze po lekturze prac Immanuela Kanta uświadomić, że innego sensu istnienia religii niż jako „wehikułu moralności” po prostu nie ma i że od Kanta jest to oczywiste dla jako tako rozgarniętych jego czytelników²⁸. Jest to kanon filozofii europejskiej po kantowskim przełomie antynaturalistycznym.

W takim też sensie religia *istnieje, istnieje* bóg, bogowie, religie. Jako zjawiska empiryczne i rzeczywiste w społeczeństwie i historii. Stanowisko Kanta konstatuje ten fakt. Nie oznacza to jednak, że mamy tu do czynienia z akceptacją takiego stanu rzeczy, jego pochwałą czy nieuchronnością. Kant uważa te religijne narzędzia, wehikuły moralności, za niedoskonałe, także z uwagi na konkretne religijne formy, w jakich „przemycana” być musi etyczna zawartość. Szczególnie razi go występująca powszechnie w religiach antropomorfizacja, która zamienia obowiązek w kult i obrzędy mające zapewnić przypodobanie się uczłowieczonej istocie najwyższej²⁹. Podobnie rzecz się ma z tworzeniem swoistej religijnej kultury cudów, objawień, ozdrowień, irracjonalistycznej ofensywy bredni i urojeń, rozprzestrzenianiem tabuizacji różnych obszarów rzeczywistości i poznania rzeczywistości. Jak pisze Kant, „marzycielskie urojenie religijne stanowi moralną śmierć rozumu”³⁰.

²⁸ A oto dwa przykładowe stwierdzenia Kanta ilustrujące taką tezę: „Religia jest poznaniem wszystkich naszych obowiązków jako Bożych przykazań” (I. Kant, *Religia...*, op. cit., s. 15); „Chrześcijaństwo ma za cel: wspierać w ogóle miłość do sprawy wierności swym obowiązkom” (idem, *Koniec wszelkich rzeczy...*, op. cit., s. 26).

²⁹ Jest to sytuacja szczególnie drastyczna. Postępowanie zgodnie z obowiązkiem zostaje zamienione na rytuały kultu z ofiarami i błaganiami o łaskę, cuda i wsparcie wiązane z indywidualną, egoistyczną szczęśliwością. Nie chodzi przy tym o kult tylko antropomorfizowanej istoty najwyższej. Trzeźwi ludzie ze zgrozą mogą obserwować nawet na początku XXI w. kult i obrzędy podobnego typu wobec funkcjonariuszy kościelnych, a nawet uświęcanych świeckich. Rozwożenie kropel krwi, kawałków ciała po parafiach to zwykła praktyka w parafiach kościoła katolickiego w Polsce XXI stulecia. Odrażająca i dzika to praktyka.

³⁰ I. Kant, *Religia...*, op. cit., s. 221.

Ma to swoje konsekwencje dla relacji między nauką, filozofią i religią. Kant w sposób oczywisty nie tylko oddziela naukę i filozofię od religii. Biorąc pod uwagę funkcję wehikułu moralności, jaką spełnia religia, Kant *instrumentalizuje religię* wobec zasad etyki i moralności obowiązku. Funkcja „wehikułu moralności” jest zakłócana przez religijną formę w sposób powyżej pokrótce opisany. Prowadzi to do wniosku, że religia w tej swojej roli bycia „wehikulem” wymaga podporządkowania i nadzoru ze strony rozumu, nauki i filozofii. Kwestia ta była podniesiona przez Kanta w nawiązaniu do „sprawy Galileusza”. Filozof protestuje przeciwko dominacji teologicznej cenzury na uniwersytetach i głosi konieczność podporządkowania jej nauce:

Jeżeli odstąpić od tej zasady, to w końcu musi dojść do tego, co zresztą miało już miejsce (np. w czasach Galileusza) – teolog opierający się tylko na Biblii, aby poniżyć godność nauk, a sobie zaoszczędzić związanego z nim wysiłku, mógłby ważyć się na wtargnięcie nawet w astronomię, albo w inne nauki, np. w starożytną geologię; mógłby [...] zakwestionować wszelkie eksperymenty ludzkiego intelektu³¹.

To stanowisko Kanta przekłada się na jego poglądy dotyczące organizacji życia akademickiego na uniwersytecie. Fakultet filozoficzny powinien jego zdaniem, jako niemający bezpośredniego wpływu na rzeczywistość społeczną i polityczną, nie tylko pozostawać poza wpływami cenzury i być sferą naukowej tylko dysputy i argumentacji, ale także, jako uprzywilejowany, gdyż bezinteresownie związany z poszukiwaniem prawdy, winien pełnić funkcje wychowawcze w stosunku do wszystkich studentów jako ludzi. Co więcej, ma także pełnić funkcję krytyczną w stosunku do fakultetów teologii, prawa i medycyny, które, poświęcone praktycznemu działaniu, winien chronić odpowiednio przed herezją, bezprawiem i szarlatanerią. Filozofia, jako oaza rozumu, nauki, wiedzy i ogólnoludzkiej odpowiedzialności, ma więc dla Kanta w strukturze uniwersytetu królewieckiego do odegrania rolę fundamentalną i rozstrzygającą dla owocności funkcjonowania całego uniwersytetu i w ogóle powodzenia realizacji idei uniwersytetu.

Stosunek Kanta do religii jako wehikułu moralności nie wyczerpuje się także i w poddaniu jej nadzorowi filozofii, zwłaszcza na uniwersytetach. Historyczność spojrzenia królewieckiego filozofa ujawnia się także w przewidywaniu zaniku religii i jej ewolucji w stronę bezpośredniej obecności moralności, pozbawionej już konieczności korzystania z dotychczasowego „wehikułu”. Kant trak-

³¹ Ibidem, s. 29.

tuje istniejącą religię jako „środek przewodni” pobudzający „prawdziwą wiarę religijną”, ale środek, który prowadzi do wyeliminowania siebie samego; jest to „kościół wojujący” prowadzący do triumfu „kościół triumfującego”³². W innym miejscu Kant ujmuje to jeszcze dokładniej, głosząc obumarcie religii w przyszłości i konieczność wytrwałej pracy w tym kierunku:

[...] wiara historyczna, która – jako kościelna – do prowadzenia ludzi potrzebuje Pisma Świętego, ale przez to właśnie przeszkadza w jedności i powszechności kościoła, zaniknie sama i przejdzie już w czystą wiarę religijną przekonującą dla całego świata. W tym kierunku już teraz powinniśmy wytrwale pracować, nieustannie wydobywając czystą wiarę religijną z jej, obecnie jeszcze niezbędnej, powłoki³³.

Wielkość i radykalizm filozofii Kanta tłumione są współcześnie na różne sposoby. Najchętniej robi się z niego dziwaka z Królewca, o niezwykle asceetycznym sposobie życia, maniakałnych nawykach, a w wymiarze teoretycznym – utopijnego moralizatora, specjalistę od sądów syntetycznych *a priori*, niepoznawalności świata i dostarczyciela „moralnego dowodu na istnienie boga”³⁴. Co ciekawe, odczytywanie myśli Kanta na początku, jeszcze za jego życia i trochę później, było chyba łatwiejsze, o czym świadczy zarówno wydany Kantowi zakaz pisania o sprawach religijnych, jak i na przykład przejrzysta opinia na temat znaczenia filozofii Kanta, którą sformułował Heinrich Heine w 1835 roku, pisząc dla francuskich czytelników:

Powiadają, że nocne mary pierzchają z przerażenia, gdy ujrzą miecz katowski. Jakaż więc trwoga musi je ogarniać, gdy wyciągnie się ku nim dłoń uzbrojona w Kanta „Krytykę czystego rozumu”! Księga owa to miecz, którym w Niemczech dokonano egzekucji na deizmie. Mówiąc szczerze, Wy Francuzi, jesteście w porównaniu z nami Niemcami łagodni i powściągliwi. Potrafiliście co najwyżej zgładzić jakiegoś króla, ten zaś i tak stracił był już głowę na długo przedtem, zanim mu ją ucięliście. A jeszcze musieliście przy tym tak donośnie walić w bębny, krzyczeć, tupać nogami, że wstrząsu doznał cały okrąg Ziemi. Zbyt wielki doprawdy zaszczyt wyświadcza się Maksymilianowi Robespierre’owi, porównując go z Immanuelem Kantem³⁵.

³² Ibidem, s. 144.

³³ Ibidem, s. 167.

³⁴ O ogłaszaniu Kanta twórcą nowego dowodu na istnienie boga pisałem już w książce *Wolność i interpelacja*, Szczecin 2004, s. 51. Nigdy nie wiem w takich wypadkach, czy to nieuctwo, czy religijna ekstaza odbierająca rozum.

³⁵ H. Heine, *Z dziejów religii...*, op. cit., s. 111.

Immanuel Kant kroczył aż do tego miejsca ścieżką nieubłaganego filozofa, przypuścił szturm na niebiosa i wyciął w pień całą ich załogę. Oto Pan świata pływa, niedowiedziony, we własnej krwi, nie ma już wszechogarniającego miłosierdzia, ojcowskiej dobroci, czekającej w zaświatach nagrody za ziemską wstrzeźliwość, nieśmiertelność duszy wydaje ostatnie tchnienie – słyhać rżenie i jęki [...] ³⁶.

NEW DISPUTES ABOUT THE RELIGION: GOD DIED, THE POPES ARE ESCAPING...

Summary

Keywords: religion, ontology, deontologisation, god, ateology, György Lukács, atheism, Giordano Bruno

The main goal of the paper is to show which way developed by György Lukács theory of deontologisation in contemporary philosophy and in social science may be useful in reflection on changes in today's religion, which, how it is described, can exist not only without angels, heaven, devils but even without any gods.

³⁶ Ibidem, s. 122. Jak przenikliwie pisze Heine w innym miejscu: „[...] następstwem była śmierć deizmu w królestwie rozumu spekulatywnego. Potrzeba być może paru stuleci, by ta zasmucająca wieść dotarła do wszystkich zakątków świata – my wszakże dawno już przywdzialiśmy żałobę. *De profundis!*”. Ibidem, s. 121.