

# Jan Sochoń

---

## Powrót do religii ponowoczesnych filozofów

---

*Studia Philosophiae Christianae* 40/2, 241-257

---

2004

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JAN SOCHOŃ  
*Institut Filozofii UKSW, Warszawa*

## **POWRÓT DO RELIGII PONOWOCZESNYCH FILOZOFÓW**

1. Dlaczego ponowoczesność? 2. Religia w obrębie samego rozumu. 3. Między chorą a mesjanizmem. 4. Umysł ponowoczesny a religia. 5. Myśleć o niemożliwej religii.

### **1. DLACZEGO PONOWOCZESNOŚĆ?**

Tytuł niniejszych uwag wymaga wyjaśnień. Przede wszystkim chodzi o formułę kultura ponowoczesna. Jest ona na tyle wieloznaczna, że może prowadzić do nieporozumień interpretacyjnych, a te w konsekwencji będą zapewne określać charakter ludzkich decyzji i egzystencjalnych wyborów. Dlatego kwestie nazewnictwa są ważne. Słowa „Bóg” i „religia” pozostawiam na uboczu rozważań, przyjmując u Czytelników pewne ich chrześcijańskie rozumienie, zgodne z ewangelicznym kerygmatem i tradycją nie rezygnującą z posługiwania się kategorią tzw. filozofii chrześcijańskiej.

Dodaję też od razu, że proponowane analizy są wynikiem interpretacji określonych wypowiedzi filozoficznych, nie odnoszą się natomiast do ustaleń badań empirycznych, prowadzonych przez socjologów religii czy psychologów religii. Ponieważ jednak refleksja o religii należy do niezbywalnych cech ludzkiej obecności w świecie, więc wpływa w sposób zdecydowany na wspomniane egzystencjalne preferencje. Filozofia jako grecka *episteme* zażębia się po prostu z filozofią – sposobem życia. Nie będę również zastanawiał się dlaczego obecne czasy określa się mianem zsekularyzowanych albo obojętnych religijnie, proponuję tylko refleksję nad nową jakością teoretyczną, która pojawiła się ostatnio w światowych dyskusjach dotyczących fenomenu religii. Mam na myśli zauważalny fakt, że religia (po krytykach, Hume’a, Kanta, mistrzów podejrzeń czy krytykach filozofów analitycznych) staje się ponownie czymś „godnym

uwagi”, choć to zainteresowanie nie ma zabarwienia religijnego w znaczeniu tradycyjnym, ale raczej estetyczne, w sensie nadanym temu słowu przez Jean-François Lyotarda. Niemniej jednak zjawisko, napisał Jacques Derrida<sup>1</sup>, pochopnie określane jako „powrót religii” albo – według sformułowania ks. J. A. Van der Vena<sup>2</sup> – transformacyjny powrót Boga, bądź „powracanie” będące podstawowym aspektem doświadczenia religijnego, jak chce Vattimo<sup>3</sup>, jest faktem i domaga się wytłumaczenia, choć samo istnienie Boga nie jest samo przez się oczywiste. Proponuję więc przyjrzenie się propozycjom zgłoszonym przez dwóch przedstawicieli współczesnej filozofii, na tyle reprezentatywnych, że ich sugestie będą mogły posłużyć do sformułowania tez odnoszących się do całości tego, co nazwano czasem ponowoczesnym i uchwycenia (w pewnym tylko przybliżeniu) oblicza religii dzisiaj, by użyć formuły Charlesa Taylora<sup>4</sup>.

Słowo „ponowoczesny”<sup>5</sup> to słowo modne i właśnie dlatego wywołujące różnego rodzaju trudności. Ale krytyczny namysł nad ponowoczesnością to obowiązek myślenia filozoficznego, które nie może obrażać się na terażniejszość, ale starać się (znając moc i smak europejskiej tradycji filozoficznej) ją rozumieć. Kto chce świat zmieniać, musi go najpierw poznać, w myśl znanego powiedzenia Augusta Comte’a: „savoir pour prévoir, prévoir pour prévenir” („wiedzieć, aby przewidywać, przewidywać, aby zapobiegać”)<sup>6</sup>. Sprawa jest poważna, gdyż hasła ponowoczesne przybrały charakter wyraźnie publicystyczny; funkcjonują jako narzędzia publicznych debat i kryteria ocen poszczególnych wydarzeń i zjawisk kulturowych oraz religijnych. Wszyscy poniekąd jesteśmy ponowoczesni, gdyż żyjemy i działamy w żywiole tego, co aktualnie mówi się i pisze. Zwłaszcza filozofia zwana klasyczną została poddana śmiałej krytyce i warto

<sup>1</sup> J. Derrida, *Wiara i wiedza*, w: J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Giannię Vattimo, w którym wzięli udział Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias i Vincenzo Vitello*, tłum. z franc. M. Kowalska i in., Warszawa 1999, 12.

<sup>2</sup> Zob. *Współczesne kontestacje chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18-21 września 2001*, Lublin 2001, 195.

<sup>3</sup> G. Vattimo, *Ślad śladu*, w: J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia*, dz. cyt., 100.

<sup>4</sup> Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. z ang. A. Lipszyc, Kraków 2002.

<sup>5</sup> Wielu teoretyków posługuje się również terminem „postnowoczesność” (Vattimo, Lyotard, Habermas) albo późna nowoczesność (Ch. Delsol).

<sup>6</sup> Cyt. za: A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, 25.

owej krytyce właśnie krytycznie (zgodnie z greckim czasownikiem *krinein* oznaczającym „sądzić”, „rozróżniać”) przyjrzeć się. Z każdego negatywnego stanowiska (o ile nie jest złośliwym ideologicznym oskarżeniem) można się przecież wiele nauczyć, tym bardziej, że nie ma jednej drogi do prawdy.

Najpierw zauważmy, że nie żyjemy już w okresie nowoczesności (modernizmu), lecz w czasach po nim, w schyłkowej epoce, która wszedłszy w fazę samokrytycyzmu, często samopotępienia, a wielu wypadkach samorozbiórki (to te właśnie cechy nowej fazy dziejów nowoczesnych uchwycić usiłuje pojęcie „ponowoczesności”)<sup>7</sup> sama poszukuje dla siebie uzasadnień. Termin postmodernizm bowiem znużył się, choć wciąż czytamy książki o teologii postmodernistycznej, o postmodernistycznych wędrówkach i podróżach, kulturze fizycznej i postmodernistycznej medytacji. Niektórzy sugerują nawet, że źródłowo myślenie postmodernistyczne daje się wywieść z dzieł Homera. Stąd już blisko do całkowitego niemal zaciemnienia tego terminu. Dlatego posługuję się wygodniejszy słowem ponowoczesność, obejmującym całość kulturowych doświadczeń obecnego czasu, wraz z czasem nowoczesności, wyraźnie nie odgraniczając tego, co nowoczesne, i tego, co ponowoczesne.

I właśnie w tym ponowoczesnym czasie coraz głośniejszą mówi się o powrocie religii w obszar kultury. Co jest tego sygnałem? Nie tylko przecież rozpanoszenie się fundamentalizmu, integryzmu i fanatyzmu, ale również umocnienie się nowej witalności Kościołów i różnych sekt, poszukiwanie praktyk alternatywnych wobec światowych religii, popularność „wspólnot poza-wyznaniowych”, jak też moda na religie Wschodu. Powrót religijności znajduje potwierdzenie w ryzyku globalności, rozpowszechnianiu broni masowej zagłady, coraz powszechniej odczuwanej przez ludzi możliwości zagubienia sensu życia, lęku przed nudą, towarzyszącym postawie konsumpcyjnej i przede wszystkim w pojawieniu się nowoczesności jako epoki techno-nauki<sup>8</sup>. Rozpadła się pewność racjonalistyczna, którą żył człowiek nowoczesny, dla którego poczucie winy i „niewytłumaczalność” zła były sprawą centralną, i taką sprawą nadal pozostają, czego dowodzi chociażby stanowisko prezentowane przez Derridę.

<sup>7</sup> Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. z ang. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996, 6.

<sup>8</sup> Zob. G. Vattimo, *Ślad śladu*, art. cyt., 100-104.

Trzeba więc podjąć wysiłek zrozumienia losów religii w kulturze ponowoczesnej i – postuluje wielu ponowoczesnych twórców – aktywnie oczekiwać na pojawienie się nowej religii, religii ducha, którą już w XII wieku głosił Joachim z Fiore, a w czasach romantyzmu i idealizmu przypomnieli Novalis i Schelling<sup>9</sup>. Mając to na uwadze, rozważmy projekt J. Derridy, wypowiedziany w dość ekstrawaganckim, metaforycznym, a więc następującym trudności w zrozumieniu, języku<sup>10</sup>, a następnie propozycję Zygmunta Baumana. Ich poglądy są bowiem charakterystyczne dla ponowoczesności, mogą zatem być podstawą szerszych uogólnień.

## 2. RELIGIA W OBRĘBIE SAMEGO ROZUMU

Jacques Derrida rozważa fenomen religii z wyraźną ostrożnością interpretacyjną. Zastanawia się, czy można mówić o niej jako o jednej religii, czy raczej trzeba godzić się na religijny pluralizm. Ale własne rozstrzygnięcia determinuje przez uprzednio przyjętą tekstualną wizję świata, w której naczelną rolę zdaje się odgrywać pojęcie „gramu” „różnicy”, będące czymś pierwszym, warunkującym, nieopisywalnym<sup>11</sup>. Ta dialektyka bytu i nicości albo bycia i niebycia, gry różnic sprawia, że może rozwijać się dekonstrukcyjne działanie, czyli plenięcie się najróżniejszych znaków, odsyłających do tego, co bezsensowne, pozbawione treści, puste, choć pisarz upiera się przy zachowaniu ambiwalencji neologizmu *la déconstruction*<sup>12</sup>. Budując

<sup>9</sup> Zob. E. Trias, *Myślenie o religii. Symbol i sacrum*, w: J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia*, dz. cyt., 122.

<sup>10</sup> Świadczy o tym dyskusja polskich współczesnych filozofów (M. Kowalska, B. Skaruga, K. Tarnowski, ks. T. Węctawski, T. Gadacz) na temat stosunku postmodernizmu do religii opublikowana pt.: *Oczekiwanie bez nadziei* w Znak 548(2001)1, 10-24. Dyskutanci właściwie nie doszli do żadnych konstruktywnych wniosków, a M. Kowalska stwierdziła nawet, że refleksja Derridy ujawniła „patologiczny lęk przed pozytywnym określeniem przedmiotu, o którym chce się mówić”. I trudno nie przyznać jej racji.

<sup>11</sup> „Nic – żaden byt obecny i nie-zróznicowany – nie uprzedza różni i rozsunięcia. Nie ma podmiotu, który byłby agensem, autorem i właścicielem różni i któremu, ewentualnie i empirycznie, jawiłaby się ona”. J. Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, tłum. z franc. A. Dziadek, Bytom 1997, 29.

<sup>12</sup> Chodzi tu o to, że dekonstrukcja nie jest teorią, ale raczej drogą metodologiczno-poznawczą, prowadzącą do rozbijania wszelkich schematów, dekonstruowania właśnie badanych elementów, najczęściej przybierających pojęciowy charakter. To ciągle poszukiwanie i odwlekanie nazw semantycznie stałych. Być może metaforyka drogi, którą po raz pierwszy zastosował Parmenides w swym sławnym poemacie filozoficznym, przybliży Derridiańskie rozumienie procedury dekonstrukcyjnej, będącej i działaniem i zarazem swoistą metodą uczestniczenia w myśleniu.

uniwersalną naukę o piśmie, zwaną od greckiego terminu *gramma*, oznaczającego literę, zapis, mały odważnik, grammatologią, nie nawiązuje do językoznawstwa de Saussure'a czy antropologii Lévi-Straussa, gdyż nazbyt łączy się ono z opozycyjnym i binarnym układem myślenia filozoficznego (natura – kultura, prawda – fałsz itd.) oraz podkreśleniem prymarności fonologii. Stara się natomiast skrytykować ten historyczny fonocentryzm, marginalizujący pismo, i ukazać, że stanowi ono „coś” pierwotnego, nie poddającego się żadnemu przedstawieniu, choć „składającego się” z pewnego rodzaju wewnętrznego zróżnicowania, gry językowej. Chcąc sprawę rozjaśnić, Derrida wprowadza pojęcie (czy pojęcie?) śladu (*trace*). Słowo to w języku francuskim ma anagram *écart* (odległość, odstępstwo, przestrzeń, rozparcie). W ten sposób można wyrazić podwójną strukturę pisma. „Trasowanie” więc będzie zarówno wytworzeniem śladów, jak i wytyczaniem pola w przestrzeni. To napis i spacja między napisami, znak i zróżnicowanie między znakami. Ślad zatem nigdy nie ujawnia się, raczej wciąż zacierą. Stanowi przewyżczenie tradycyjnej koncepcji „znaczonego” i „znaczonego”. Dlatego też nie ma i być nie może żadnego początku. Trwa tylko wieczny (?) ruch różnicy, a dokładniej mówiąc, różni (*différance*). Czy daje się ona wysłowić?

Tworząc neologizm *différance*, Derrida zakreśla transcendentalne sfery sensu, a właściwie warunkujący horyzont, w którym następuje gra różnic. Czasownik *differer* ma dwa odrębne znaczenia, mianowicie, różnić się, być różnym, nie być identycznym i odwlekać, zwlekać, zatrzymać, rozszerzyć, odsyłać świadomie lub nieświadomie w czasie. Derrida porzuca ustaloną konwencję grammatyczną i w tym słowie zmienia *e* na *a*. W ten sposób wzmacnia związek *différance* z imiesłowową formą „ant” – różniący się, odwlekający, wyrażającą stan aktywności. Czasownikowo wyrażona różnica nie jest więc ani bytem, ani przedmiotem czy substancją. Można tylko odkrywać jej transcendentalne funkcje, „warunki możliwości”. W jej głębi wciąż wytwarzają się różnice, systemy odmienności, pozytywnego i negatywnego. Dzieje się „to wszystko” w polu semiotologicznym, gdzie język bywa pojmowany jako system różnic, nie wskazujący jednak na samą różnię, gdyż stanowi ona warunek, „ślad po różni”. Różnica bowiem tworzy podstawę wszelkich możliwych opozycji pojęciowych, sama pozostając poza obrębem jakiegokolwiek pojęciowości. Lecz właśnie dlatego wytwarzanie różnic jest

odwlekaniem albo rozsuwaniem, w sensie czasowo-przestrzennym. Stąd to, co jest obecnie, nie jest nigdy, by tak rzec, całościowo i tożsamościowo obecne, ale zyskuje charakter pęknięty, wychylony ku nieobecności, ku Innemu<sup>13</sup>.

Dlatego Derrida uznaje, że religii nie należy pojmować w kontekście teologicznym, ani metafizycznym, lecz sytuować ją – za Kantem – w granicach ludzkiego rozumu. Zdaje się być ona relacją pozbawioną boskiego punktu odniesienia, gdyż ten nie jest w ogóle możliwy. Potwierdza jednak, że zarówno wiara religijna, jak i ludzki rozum są sobie przynależne, gdyż wypływają z metafizycznego źródła, które to, co fundamentalne, archeiczne, łączy z tym, co boskie, świetliste. Język indoeuropejski bowiem samo pojęcie boga wiąże ze znaczeniem „świetlistości”, „niebiańskości”, a więc tego, co wyzwała z siebie źródłowe światło, co jest Tym-Pierwszym-Tożsamym-Absolutnym-Warunkującym.

Religia nadto wiąże się w sposób nierozzerwalny z pragnieniem ocalenia, które pojawia się jako skutek istnienia zła na świecie, a być może nawet zła radykalnego. Identyfikując zło, ujmiemy specyfikę powracającej religijności. Aby to jednak osiągnąć, trzeba dążąc do uchwycenia istoty religii, odrzucić historyczno-dogmatyczny jej balast; wszelkie autorytety i dane objawieniowe. Niejako pozostać w czystości samego dyskursu o religii, który nie potrzebuje żadnych „znaków orientacyjnych”, ale staje się czymś aporetycznym. Metafora pustyni właściwie oddaje jego charakter. Warto zatem mówić o religii „bez poprzedników i bez oparcia” (Heidegger), zdając się tylko na to, co niesie sama pustynia, a dokładniej, „pustynia na pustyni”<sup>14</sup>, pamiętając jednak, że ona sama nie wystarcza. Jest bowiem ogniwem dalszego ciągu, stanowionego przez metaforę wyspy i Ziemi Obiecanej. Owe metafory (stany życiowe) do siebie przynależą. Pustynia ma wymiar obietnicy, tak jak chrześcijańska droga krzyżowa, ogołocenie, umartwienie i post zapowiadają tajemnicę zmartwychwstania. Dla Derridy jednak pustynia nie tyle obiecuje, co raczej umożliwia uporanie się z sytuacją bez wyjścia, gdy chodzi o zrozumienie religii; jest warunkiem wszelkiej więzi; zawiera w sobie „minimum semantyczności”. A to

<sup>13</sup> Por. J. Sochoń, *Derrida*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001, 490-494.

<sup>14</sup> J. Derrida, *Wiara i wiedza*, art. cyt., 26.

oznacza, że istota religii może odsłonić się dopiero wówczas, kiedy zawiesimy w teorii istnienie Boga i zdamy się na moralność jako taką. Dlatego propozycje Kanta warte są ponownego przemyślenia. On bowiem starał się uzasadnić, że moralność „sama dla siebie (zarówno 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 sobie”<sup>15</sup>.

Trzeba więc poszukiwać antropologicznych podstaw religii, porzucając wiarę historyczną i wiarę, skodyfikowaną przez instytucje kościelne. Kantowskie rozróżnienie religii samego kultu i religii moralnej, wskazujące na istnienie „wiary refleksyjnej” i „wiary dogmatycznej” pretendującej do wiedzy, uznaje Derrida za dogodnie narzędzie nadawcze. I sugeruje, że, zdaniem Kanta, religia chrześcijańska byłaby jedyną religią naprawdę „moralną”, wyzwalającą „wiarę refleksyjną”. Albowiem przed jakąkolwiek formą rytualną chrześcijaństwo stawia „czynienie dobra”, przekonując, że wiara bez uczynków pozostaje martwa i pozbawiona zasługi. Bezwarunkowa powszechność imperatywu kategorycznego jest ewangeliczna<sup>16</sup>. Jednak po wyciągnięciu ostatecznych konsekwencji z tej interpretacji, okazuje się, że nie trzeba zwracać uwagi na Boga, skoro ludzkie działanie zgadza się z dobrą wolą. Bóg nie jest już potrzebny, tym bardziej, że świat noumenalny leży poza zasięgiem sfery zjawiskowej. Stąd też chrześcijaństwo chcąc czynić zadość swemu moralnemu powołaniu musi zaznać śmierci Boga, nie sprawdzalnej do figury Męki Pańskiej<sup>17</sup>. Musi poprzestać na samej wierze w dobrą wolę poszczególnych ludzi. Religia zyskuje tutaj wymiar tylko i wyłącznie świecki. Pozostaje jednak religią, bo zakłada istnienie „Jedno żyjącego”, które może być zarówno osobowe, jak i tylko absolutne w znaczeniu warunkującej zasady, źródłowego światła.

Aby jednak myśleć o religii w granicach ludzkiego rozumu, powinno się – zdaniem Derridy – przezwyciężyć dwie teoretyczne przeszkody-pokusy, mianowicie, heglowską i heideggerowską wizję tego, co pierwsze i będące przed wszystkim innym. U Hegla zyskuje ono poziom pojęciowej wiedzy absolutnej jako prawdy religii, ale

<sup>15</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. z niem. A. Bobko, Kraków 1993, 23.

<sup>16</sup> J. Derrida, *Wiara i wiedza*, art. cyt., 19.

<sup>17</sup> Tamże.



bez Boga, poziom „najbardziej pogodnej wolności w swej najwyższej totalności”<sup>18</sup>. U Heideggera natomiast staje się „teologią”, czyli dyskursem o byciu bogiem, o istocie i boskości tego, co boskie, które ujawnia się w pierwotnym wezwaniu do przyjmowania tego, co płynie z bycia bardziej źródłowego niż wszelkie objawienie. Nie można w żaden sposób go nazwać ani bliżej określić, gdyż objawia się on w „nieskrytości”, to znaczy jest i nie-jest zarazem, nie utożsamia się też z byciem, ale tego bycia potrzebuje; potrzebuje dlatego, aby przekreślić ewentualną tożsamość z Nic, i w ten sposób zdobyć moc stanowienia nowego początku. Dlatego tak ważną rolę w utrzymaniu Boga na powierzchni życia odgrywa człowiek, zwłaszcza taki, który zyskuje siłę Nietzscheńskiego „nad-człowieka”, zdolny do podźwignięcia nowych heroicznych zadań. Tacy ludzie na pewno pojawią się, marzy Heidegger, jako niezłomni heroldzi „nowego światła”, działający poza dobrem i złem. U Heideggera „myśl o Bogu jako tym niewysłowionym, niewyraźnym, która wznosi się jeszcze gdzieś wyżej, jeszcze silniej koncentruje się na człowieku, wyznaczając mu niekiedy heroiczne zadania lub widząc w nim możliwość niemal boskiego przeobrażenia”<sup>19</sup>.

Zatem: jest coś bardziej pierwotnego niż wszelkie objawienie, coś bardziej wzywającego niż bycie. Heidegger mnoży metafory i obrazy, nie wiedząc dokładnie, w czym rzecz. Ufa jednak, że z „nieskrytości” wyłoni się ostatni Bóg, który „nie jest końcem, lecz innym początkiem niezmiernych możliwości naszych dziejów. Ze względu na niego dotychczasowe dzieje nie mogą się wyczerpać (*verenden*), lecz muszą zostać doprowadzone do swego końca”<sup>20</sup>.

Wciąż jednak pozostaje w mocy podział na sferę tego, co świeckie, i tego, co religijne, sferę bytu i sferę powinności. Derrida chce oba te porządki zbliżyć do siebie. Dlatego mówi, że w metaforze pustyni, ostatecznej abstrakcji, warunku możliwości pomyślenia religii należy odkryć dwie wciąż historyczne nazwy, mianowicie, to, co „mesjaniczne”, i to, co Platon nazwał „chorą”. Między nimi rozgrywa się, jeżeli wolno tak określić, napięcie znamionujące religię, w swym najbardziej teoretycznym wymiarze.

<sup>18</sup> Tamże, 23.

<sup>19</sup> B. Skarga, *O filozofię bać się nie musimy. Szkice z różnych lat*, Warszawa 1999, 178.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, tłum. z niem. B. Baran i J. Miżera, Kraków 1996, 379.

### 3. MIĘDZY CHORĄ A MESJANIZMEM

Derrida nie wzywa, jak Platon<sup>21</sup>, Boga zbawiciela, aby ustrzegł go przed poglądami dziwacznymi i nielogicznymi. Odwołuje się do natomiast do autora *Timajosa*, wykorzystując jego termin „chora”<sup>22</sup>, który w interpretacji zjawiska religii okazuje się poręczny, choć trudny do jednoznacznego ujęcia. Zresztą, interpretatorzy filozofii Platona dyskutują nad jego ostatecznym określeniem, nie dochodząc do wspólnych wniosków. Być może dlatego jest on „otwarty”, podatny na najróżniejsze dekonstrukcyjne cięcia. Platonowi chodziło o swoisty trzeci rodzaj (*triton genos*), jakiegoś niezniszczalnego miejsca, przestrzeni umożliwiającej trwanie kosmicznej rzeczywistości: „[Chora] ofiarowuje pobyt u siebie wszystkim przedmiotom, które się rodzą, dając się dostrzec niezależnie od zmysłów przez pewien rodzaj rozumowania złożonego, z trudnością weń można uwierzyć; postrzegamy je jako coś w rodzaju sennego marzenia i mówimy, że każda rzecz istnieje z konieczności w pewnym miejscu, zajmuje pewną przestrzeń, i że to, co nie mieści się ani na Ziemi, ani gdzieś na Niebie, jest niczym”<sup>23</sup>.

Derrida z niejaką przyjemnością odczytuje fragmenty platońskiego dyskursu, zauważając (wbrew Platonowi), że chora, choć niewidzialna i pozbawiona zmysłowej formy „uczestniczy” w inteligibilności w sposób bardzo kłopotliwy, zasadniczo aporetyczny<sup>24</sup>. Jest „pustym miejscem” rodzącym Logos, w którym pojawiają się różnice, ale i tożsamość, jedność i wielość. *Chora* byłaby pierwotnym przedmiotem poznania filozoficznego, które jako takie wykroczyłoby poza granice *Logosu* i poza poznanie logiczne<sup>25</sup>. A właśnie dlatego jest przydatna w dalszych rozważaniach nad fenomenem religijności, w tym przynajmniej znaczeniu, że zawsze będzie nieuchwytnym punktem odniesienia dla religii, białą kartką papieru, na której pojawia się pismo, a dokładniej graficzne jego znaki. To „abstrakcyjne rozmieszczenie”, „miejsce samo” albo „przestrzeń bez miejsca”. Dzięki chorze pismo jest pismem właśnie. Ale w ten sposób Derrida, jak i greccy sofiści – paradoksalnie – hipostazuje

<sup>21</sup> Platon, *Timajos* 48 d., tłum. z gr. P. Siwek.

<sup>22</sup> Tamże 49 b, 52 b.

<sup>23</sup> Tamże 52 b.

<sup>24</sup> J. Derrida, *Chora*, tłum. z franc. M. Gołębiwska, Warszawa 1999, 10.

<sup>25</sup> Por. A. Olejarczyk, *Dryf sensu*, w: *Prawda a metoda. Część I. Aporie myśli współczesnej*, red. J. Jaskóła, A. Olejarczyk, Wrocław 2003, 213-214.

pismo, tak iż staje się ono czymś idealnym, niczym Lizjaszowy zwój, jednocześnie okryty tajemnicą i przywłaszczony pod płaszczem Fajdrosa<sup>26</sup>. Stąd też w sofistycznej świadomości Fajdrosa tekst źródłowy jest schowany w przeszłości i pomimo tego, iż jest nieobecny i bezpowrotnie stracony, symbolizuje ideał<sup>27</sup>. U Derridy zaś chora „nie jest ani Bytem, ani Dobrem, ani Bogiem, ani Człowiekiem, ani Historią. Będzie się im zawsze opierać, bo zawsze będzie i była (...) miejscem samym nieskończonego oporu, nieskończenie niewzruszonego pozostawania: całkiem innym bez twarzy”<sup>28</sup>.

Nie może więc być w żaden sposób związana z religią. Jest raczej jej całkowitym przeciwieństwem, samym „sercem” nicości przybierającym kształt obojętnej i odpornej materii<sup>29</sup>.

Na przeciwnym biegunie abstrakcyjnego dyskursu o religii znajduje się to, co mesjańskie. Oznacza ono jakiś, znowu nieprzedstawialny, warunek więzi społecznej, jakieś otwarcie na przyszłość, w której może spełnić się sprawiedliwość, ale otwarcie gotowe na przyjęcie nawet najbardziej dramatycznej niespodzianki dziejowej, śmierci i zła radykalnego. To, co mesjańskie, przenika wszystkie warstwy kultury, okrywa ją niejako nadzieją na panowanie światowej sprawiedliwości, nie likwidującej różnorodności i odmienności poglądów i sposobów bycia. Wiara w tak pojętą mesjańskość nie wiąże się z żadnym objawieniem, nie stanowi własności żadnej religii Abrahamowej. Pozostaje raczej w ramach religii racjonalnej, gdzie różnica między wiedzą a wiarą już zanikła. Mesjańskość należy zatem ująć jako pozbawioną logicznej dowodliwości pierwotną „powinność”, kreślenie na białej kartce chory tego, co zapowiada działania szlachetne, tolerancyjne wobec wszelkiej inności (wobec Innego) i zapowiadające nadejście powszechnej sprawiedliwości, fundującej podłoże doświadczenia wiary, wierzenia, po prostu. Byłaby to – przypuszczam – jakaś forma religii świeckiej, a więc zamkniętej w ramach racjonalnej imannencji, pozbawionej możliwo-

<sup>26</sup> Platon, *Fajdros* 228 D-E, tłum. z gr. W. Witwicki. Polski przekład nie oddaje jednak sensu greckiego oryginału, gdzie wyraźnie mówi się o schowanym pod płaszczem bohatera dialogu rękopisie (*ton auton logon*).

<sup>27</sup> Zob. szerzej: C. Pickstock, *After Writing: On The Liturgical Consummation of Philosophy*, London 2000, 4-19.

<sup>28</sup> J. Derrida, *Wiara i wiedza*, art. cyt., 32.

<sup>29</sup> H. Perkowska, *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa-Poznań 2001, 410.

ści pomyślenia tego, co transcendentne. „Zdolna do powszechności kultura tej wiary (...) pozwala na «racjonalny» i powszechny dyskurs na temat «religii»”<sup>30</sup>.

Ale to również oznacza, że między chorą a tym, co mesjańskie, tworzą się dialektyczne napięcia o zabarwieniu moralnym. Albowiem obie abstrakcyjnie pomyślane sfery mogą być albo „dobre” albo „złe”. Raz bowiem uczą pokory i tolerancji, innym razem wywołują niepewność i pojawianie się najróżniejszych postaci fundamentalizmu. Lecz religia nie uwalnia się nigdy od nich, „dzieje się” wobec ich teoretycznej obecności. Dlatego nie zyskuje boskich wymiarów, ale realizuje się tylko dzięki i między ludźmi. Stanowi ten wymiar bycia-w-świecie, który „zasadza się na pierwotnym oddzieleniu ludzkich podmiotów od siebie, po to, by mogła między nimi ukonstytuować się więź zapytywania i odpowiadania. Powinność odpowiadania innym, odpowiadania będącego przejawem ludzkiej możliwości zdystansowania się wobec «mechanicznych» związków przyczynowo-skutkowych i wobec relacji bodziec – reakcja, to istota odpowiedzialności”<sup>31</sup>.

Jednak odpowiedzialność jako taka musi zakładać istnienie „boskiego Świadka”, który (gdyby go przyjąć) – zdaniem Derridy – zniszczyłby jednak samą odpowiedzialność, bo zabrałby ludzką przygodność, ryzyko wyboru, chwiejność aksjologiczną. Stąd też religia powinna oddalać próbę jej zinstytucjonalizowania i być odporna na wszystko inne, co niesie świat. Musi być nadto odporna na obecność Boga pojętego osobowo, gdyż możliwa jest tylko milcząca i nieporuszona obecność Jednego – chorej przyszłości.

Nic więc dziwnego, że Derrida nie darzy zbyt dużą sympatią Kościoła rzymsko-katolickiego, w przeciwieństwie do islamu. Czyni tak dlatego, że łączy (nie tylko historyczne) działania Kościoła z nietolerancją i zaborczością misyjno-kolonialną. Uznaje więc religię za element ludzkiej kultury, mający zaledwie „prowizoryczną siłę przetrwania”. I zasadniczo nie wiadomo, dlaczego odrzuca Boga chrześcijan, przyjmując istnienie „absolutnej nicości”, jakiegoś „miejsce bez imienia”, które „nie obiecuje nam nawet pewnej śmierci i rozrzucenia prochów”<sup>32</sup>. Postulowany przez niego powrót religii

<sup>30</sup> J. Derrida, *Wiara i wiedza*, art. cyt., 29.

<sup>31</sup> H. Perkowska, *Bóg filozofów XX wieku*, dz. cyt., 412.

<sup>32</sup> J. Derrida, *Wiara i wiedza*, art. cyt., 97.

w kulturze ponowoczesnej okazuje się być zaledwie pytaniem o religię, którego zresztą nie udaje się nikomu uniknąć. Cóż jednak z tego, skoro tym, co pozostaje po analizach Derridy zdaje się być tylko diabelski śmiech, dochodzący z wielu miejsc kultury, uwięzionej w symulakrach i różnicach, śladach i techno-obrazach. Dlatego propozycję Derridy uznaję za intelektualną prowokację, dającą jednak do myślenia.

#### 4. UMYSŁ PONOWOCZESNY A RELIGIA

Sugestie interpretacyjne Zygmunta Baumana, w przeciwieństwie do Derridy, mają charakter socjologizujący, gdyż odwołują się raczej do opisu zbiorowych zachowań, niż określonej teorii antymetafizycznej. Ich podstawowym „narzędziem technicznym” jest pojęcie umysłu ponowoczesnego, wskazującego, że należy przyjąć istnienie sfery niewypowiedzianego, stanowiącej część ludzkiego bytu. Chodzi tu o to, że poznawcza aktywność człowieka nie jest w stanie zamknąć świata w sztywnych nazwach i klarownie go ująć. Powinno się zatem troszczyć tylko o to, czego rozwiązanie i zrozumienie jest w ludzkiej mocy. Dlatego też religia, choć trudna do definicyjnego uchwycenia, znajduje swe miejsce w świecie ponowoczesnym i domaga się definicyjnych ujęć. Można ją sprowadzić do przecucia granic tego, co ludzie są w stanie pomyśleć i zrobić<sup>33</sup>. Nie zyskuje więc żadnych transcendentnych odniesień.

Dlaczego? Otóż, nikt, jak do tej pory, nie dowiódł, że popęd religijny (określenie Baumana) ma przyrodzony charakter. Przekonania wielu religioznawców o tym, że nie było w przeszłości i nie będzie w przyszłości kultur areligijnych, pozostaje w sferze apokryficznej. A próby racjonalnego określenia zjawisk religijnych tłumaczy się teraz w naukach społecznych potrzebami diagnostyki, gdyż bez definicji nie wiadomo, czy religijność w świecie na przykład słabnie, czy się nasila. Warto więc odróżniać doświadczenie umysłu nowoczesnego i umysłu ponowoczesnego. Pojawienie się tego pierwszego to przejaw znaczącej rewolucji intelektualnej. Odtąd ludzie zajmują się już tylko tym, co daje się rozwiązać. Żyją, powiedzmy w języku Comte’a, w czasie pozytywistycznym, w którym kategorie wieczności, życia pozagrobowego, transcendencji, nie mają

---

<sup>33</sup> Z. Bauman, *Ponowoczesne losy religii*, w: Tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, 283.

znaczenia. Mogą być tym, kim chcą, ale zawsze w granicach swych przyrodzonych kompetencji, choć sam ludzki gatunek ma możliwości nieograniczone. Niemniej jednak religia w rozpoznaniu człowieka nowoczesnego:

- dopomaga w nawykowym podporządkowaniu się jednostajnemu rytmowi życia (z czym zerwała ponowoczesność);

- uszczelnia mury dzielące poszczególne grupy społeczne, choć pojawił się rozdzźwięk między religijną interpretacją świata a codziennym ludzkim doświadczeniem;

- ogarnia ludzki los, istnienie i śmierć. Ale dziś zamyślenie nad kwestiami „życia i śmierci” przesunęło się do sfery „zajęć wolnego czasu”, na margines aktywności społecznej.

Dlatego przeżywamy moment „anty-eschatologiczny”. Jego źródła tkwią w tradycji chrześcijańskiej, która tak bardzo wyśrubowała kanony umożliwiające osiągnięcie zbawienia (asceza, samowyrzeczenie, kult itd.), że przeciętnemu człowiekowi stały się one, po prostu, nieosiągalne; z drugiej zaś strony, skoro życie jest tak krótkie, rozkoszujemy się nim. W ten oto sposób nowoczesność rozebrała po kolei każde piętro kunsztownej budowli, wznoszonej przez Kościół: stłumiła zafascynowanie życiem pozagrobowym, zogniskowała uwagę na „tu i teraz”, zneutralizowała strach przed śmiercią<sup>34</sup>. Związki z religią osłabły, ponieważ

- śmierć stała się sprawą wstydliwą i oddaną w ręce specjalistów. To zjawisko pokrewne niemal pornografii; ludzie dobrze wychowani o niej nie mówią, umierających usunięto w miejsca im przydzielone;

- śmierć jako taka uległa rozproszeniu na różne życiowe zagadki, pułapki rozsiane po obszarze życia. Zagląda do ludzi pod postacią bogatych w cholesterol ciastek, seksu bez prezerwatywy albo bakterii zaczajonych w zlewie;

- śmierć bliskich nadal przeżywa się prywatnie, ale śmierć jako taka rozgrywa się już na oczach milionów ludzi. To fakt medialny. Gra w śmierć nie różni się zasadniczo od innych gier w wirtualnej przestrzeni.

Tak więc koncepcje chrześcijańskie, ale również te propagowane na przykład w duchu Heideggera (życie jako życie-ku-śmierci) zo-

---

<sup>34</sup> Tamże, 298.

stały oddalone. Tym, co wywołuje niepewność nie jest bowiem sytuacja „po śmierci”, ale raczej życie przedśmiertne. Wobec zagadki życia błędnie zagadka śmierci, aforystycznie zauważa Bauman<sup>35</sup>. Owe trudności ulegają niejako prywatyzacji; nie cechują jednak gatunku ludzkiego jako całości, cechują osobiście każdego człowieka: to ja nie potrafię dać rady ze wszystkim, ja jestem niesamowystarczalny, gdyż potęga gatunku, jak wspominałem wcześniej, pozostaje mocna. To czyni pojedynczy los niepewnym, zachowując jednak kategorię ludzkiej tożsamości, dzięki której człowiek nowoczesny zdobywa indywidualną mądrość, władzę sądenia, umiejętności przynoszące życiową satysfakcję. Jak na ten stan rzeczy reagują osoby ponowoczesne?

Potrzebują przede wszystkim alchemików, którzy zapewnią im pewność w niepewnym świecie. Dlatego ponowoczesność wynosi do godności doradców, specjalistów od tożsamości, jak też uznaje dominację różnych przedsiębiorstw, które zastępują instytucje kościelne. Zauważono, że właśnie wielkie korporacje gospodarcze propagują nowy styl życia duchowego. Ludzie spędzają w pracy coraz więcej czasu i coraz częściej tam właśnie odnajdują jedyną dostępną stabilność.

„W świecie tak bogatym w znaczenia jak rzeczywistość postmodernistyczna, człowiek gubi się i doświadcza ontologicznego braku pewności. Organizacje pomagają uczestnikom w dawaniu sobie rady z tym, co nieracjonalne i pozaracjonalne, stają się moralnymi ramami odniesienia poprzez kulturę przedsiębiorstwa, kodeksy etyczne i intensywną akulturację”<sup>36</sup>.

Skazani są zatem na ustawiczne wybieranie, aby czegoś, co możliwe do osiągnięcia, nie przegapić; potrzebują poradnictwa, które przekonuje, że na każdą biedę znajdują się środki zaradcze. Dlatego Bauman nazywa współczesnych „kolekcjonerami wrażeń”<sup>37</sup>. Kultura ponowoczesna uruchamia bowiem specyficzny mechanizm o psychologiczno-socjologicznym podłożu, dzięki któ-

<sup>35</sup> Tamże, 304. W ramach swej *hermeneutyki socjologicznej* zagadnienie śmierci rozważa Bauman w pracy *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości i strategii życia*, tłum. z ang. N. Leśniewski, Warszawa 1998.

<sup>36</sup> Wypowiedź M. Kostery w dyskusji na temat ponowoczesnych losów religii zamieszczonej w pracy: *O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1997, 163.

<sup>37</sup> Z. Bauman, *Ponowoczesne losy religii*, art. cyt., 308.

remu dochodzi do intensyfikacji tzw. przeżyć szczytowych, odłączonych jednak od sfery religijnej. To, co dawniej było przywilejem elity religijnej, dziś stało się demokratyczne, ogólnodostępne. Każdy człowiek może doznać przeżyć szczytowych. Stąd też życie powinno zyskiwać wymiary dzieła sztuki, które wzmacnia i przechowuje wrażenia, śrubuje doznania w rzeczywistości konsumpcyjnej. W takim horyzoncie aksjologicznym ciało ludzkie to posłuszny instrument rozkoszy, chłonny i czuły odbiornik wrażeń, których intensywność zależy tylko i wyłącznie od jakości narzędzi technologicznych.

Tego rodzaju sytuacja sprawia, że gruntuje się specyficzna forma religii, zwana fundamentalizmem lub integryzmem. To zjawisko zgoła ponowoczesne, które wciągnęło na służbę wynalazki nowoczesności, by się nimi rozkoszować. Fundamentalizm chce umorzyć cierpienia jednostki, skazanej na trud odpowiedzialności. A ponieważ ludzie to przede wszystkim niespełnieni konsumenci, przeżywający męki Tantala na widok dóbr barwnych a powabnych, acz niedostępnych – dlatego są podatni na wezwania ruchów fundamentalistycznych<sup>38</sup>. Religijny fundamentalizm głosi więc, jak inne religie, niewystarczalność człowieka jako konsumenta, rzuconego w otchłań krzyżujących się pokus. Dlatego odwołuje się do

– doświadczenia wolności, które dowodzi ludzkiej niesamowystarczalności, ale w odróżnieniu od tradycyjnych nauk kościelnych, nie wskazuje ono na bezsilność rodzaju ludzkiego, lecz na słabość jednostki w zestawieniu ze sprytem, potęgą ludzkości jako takiej. Być może, odkrywamy tutaj tradycje filozofii arabskiej (Averroes);

– obiecuje wolność od wolności. To lekarstwo radykalne, czyli zniesienie wolności jako takiej.

W takim wydaniu religia nie jest sprawą osobistą, sprywatyzowaną, jak wszystkie inne wybory indywidualne, ale czymś w rodzaju *completa mappa vitae*: prawem wiążącym każdą, najitymniejszą nawet dziedzinę życia, zdejmując w ten sposób nieznośny ciężar odpowiedzialności z barków jednostki<sup>39</sup>. Staje się jednym z towarów na życiowej giełdzie; traci charakter sakralny i zostaje w swej objawieniowej wersji zdekonstruowana. Nie pozostaje zatem nic innego, jak przyjąć, że zaspokajając tzw. doznania szczytowe, o świec-

<sup>38</sup> Tamże, 316.

<sup>39</sup> Tamże, 318-320.



kim charakterze, religia przynależy zaledwie do kręgu ludzkich wytworów. Unaocznia to następujący wykres:

<i>Ujęcie klasyczne zjawiska religii</i>		
ontyczna		
Podmiot -----	relacja -----	Przedmiot (transcendens, Bóg-Osoba)
(człowiek)	moralna (kult)	
<i>Ujęcie ponowoczesne zjawiska religii</i>		
Funkcje doradcze, organizacje		
Podmiot -----	relacja	Świat tekstualny (brak transcendencji
	imanentna	w klasycznym sensie, zastąpionej
		figurą (?) szatana i piekła)
Kolekcjonowanie wrażeń, religia jako towar, zapewniający osiągnięcia tzw. doświadczeń szczytowych		

### 5. MYŚLEĆ O NIEMOŻLIWEJ RELIGII

Powrót do religii, w wydaniu Derridy i jego zwolenników, okazał się niezamierzoną, ale jednak mistyfikacją, nie mającą żadnego związku z klasycznie pojętym doświadczeniem religijnym. Ostatecznie nie wiadomo bowiem, co mają oni na myśli, wypowiadając słowo religia czy słowo Bóg. Doszło natomiast do wyraźnej zmiany przedmiotu religijnego doświadczenia. Nie jest nim już osobowo pojęty Bóg, lecz jakiś osobisty lub społeczny „zastępnik”. Zbanalizowano więc przeżycie tego, co święte, łącząc je nie tyle z wysiłkiem ciągłego duchowego doskonalenia, wiążącego się kategorią (w chrześcijaństwie na przykład) ewangelicznego naśladowania Chrystusa, ale raczej z logiką wolnego rynku i zdobywaniem dobrego samopoczucia, psychicznej harmonii. W tym sensie każdy człowiek jest *jakoś* religijny. Dlatego różne formy życia świeckiego uzyskują wymiar dotychczas zarezerwowany dla religii, którą ocenia się z punktu widzenia „wartości konsumpcyjnej”. Proroctwa Fryderyka Nietzschego o niechybnej „śmierci Boga” kultury chrześcijańskiej spełniły się zatem w świadomości ponowoczesnej.

Nie oznacza to jednak zaniku religii jako takiej. Ona ma swoje miejsce w świadomości społecznej, przybiera tylko inną barwę, mianowicie, zrównuje się z ekspresjami natury artystycznej albo „duchowej”, w laickim sensie słowa. Nie wymaga od „wiernych”

żadnych poświęceń, odpowiedzialności i troski o „dobro wspólne”; przedstawia się natomiast jako narzędzie osobistej samorealizacji psychicznej, umacniającej więzy grupowe oraz zapewnia minimum satysfakcji mistycznych, a właściwie pseudomistycznych. A próby wyłożenia przez Derridę swoiście pojętej nadziei religijnej za pomocą (rzekomo) nadchodzącej z przyszłości ogólnoludzkiej sprawiedliwości niczego w powyższej kwestii nie zmieniają.

### POSTMODERNIST PHILOSOPHERS' RETURN TO RELIGION

#### Summary

The return to religion by Derrida and his followers turns out to be an unintended, but still mystification, having no connection with the classical concept of religious experience. Therefore, it is unclear what they mean talking about religion or God. However, a clear change took place in the subject of religious experience. It is no longer personally conceived God, but a kind of personal or social „replacement”. The experience of what is holy was thus trivialized, being not as much related to the effort of constant spiritual perfection, connected with the category (in Christianity, for instance) of evangelical following of Christ, as to the logic of free market and reaching comfort, psychical harmony. In this sense every human is *somehow* religious. Therefore, different forms of laic life gain a dimension that has previously been reserved for religion, which is assessed from the perspective of „consumption value”. Frederick Nietzsche's prophecies of inevitable „death of God” in the Christian culture actually came true in the post-modern consciousness.