

Jacek Grzybowski

Religia jako więź – zwodnicza nadzieja polityki

Studia Philosophiae Christianae 47/2, 209-229

2011

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.

JACEK GRZYBOWSKI

Instytut Filozofii UKSW, Warszawa

RELIGIA JAKO WIĘŹ – ZWODNICZA NADZIEJA POLITYKI

Słowa kluczowe: polityka, religia, kultura, Rorty Richard, postmodernizm

1. Nieuchronność wielkiej separacji. 2. Konieczność religii. 3. Religijne fundamenty liberalnego świata. 3. Polityka jako więź – nadzieja na solidarność. 4. Realna moc religii – wewnętrzna przemiana.

1. NIEUCHRONNOŚĆ WIELKIEJ SEPARACJI

Każda polityka jest z jednej strony próbą realizacji jakiegoś dobra, pragnieniem urzeczywistnienia założonych celów, z drugiej zaś – jak mówi Max Weber – jednoczesną próbą uniknięcia określonego zła¹. Jeśli jednak w określaniu polityczności pojawia się pojęcie dobra i zła, celu i pragnień, to chcąc nie chcąc, polityczność obejmuje także sfery pozapolityczne – kulturę, aksjologię, religię. Tym samym oznacza to, że w politykę wpisany jest nie tyle dyskurs formalno-proceduralny, ile raczej etyczno-aksjologiczny. Wynika to oczywiście z samej próby zdefiniowania polityki, nie jako technokratycznej struktury, lecz jako relacji². We współczesnych próbach ujęcia polityki nie można jednocześnie zapomnieć, przekonuje Mark Lilla, że od kilkudziesięciu lat żyjemy świadomi wielkiej i ostatecznej separacji, jaka dokonała się

¹ Zob. M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. z niem. A. Kopacki, P. Dybel, Warszawa-Kraków 1998.

² Zob. M. Król, *Filozofia polityczna*, Kraków 2008, 130nn; J. H. H. Weiler, *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość*, Poznań 2003, 114.

na Zachodzie Europy pomiędzy życiem politycznym a religijnym³. Uprzytomnienie sobie tego wyznacza obowiązujące dziś (zaznaczymy: w większości krajów europejskich), przekonanie o zdobyczy, jaką jest oddzielenie polityki od wpływów religii. Dla wielu myślicieli i polityków jest to niewątpliwie niekwestionowany sukces, z którego Zachód uczy się korzystać, jednocześnie przysposabiając do tak rozumianej separacji inne regiony świata.

Nie jest to oczywiście tendencja nowa. Już Hugo Grotius, zwany ojcem prawa międzynarodowego, wyłączył Boga z relacji międzynarodowych, twierdząc, że religie są przyczyną niepokojów, sporów i wojen. Ideę Boga i religii wyklucza się również z badań naukowych. W przekonaniu wielu pytania o istnienie lub nieistnienie Boga nie są już dziś ani naukowe, ani metafizycznie interesujące⁴. Na początku XX wieku John Dewey, jeden z kluczowych twórców nowej amerykańskiej kultury edukacyjnej, dowodził, że pogoń za ideami mającymi wymiar absolutny, ambicje tworzenia najwyższych racji i zasad, prowadzą jedynie do autorytarnej polityki, której roszczenia zawsze są antydemokratyczne. Wynikać stąd winna rozumna zgoda na jedynie doraźne i pragmatyczne rozwiązania społecznych i politycznych problemów⁵. Podobnie sądził Rychard Rorty wyrażając swoiste pragnienie: „Chcielibyśmy nie musieć mieć poglądu na temat Boga. Nie chodzi o to, iż wiemy, że słowo *Bóg* jest terminem pozbawionym znaczenia, albo że pełni ono rolę w grze językowej niemającej na celu ustalania faktów. My po prostu – mówił Rorty – bolejemy nad tym, że słowo to jest tak często używane”⁶.

³ Por. M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tłum. z ang. J. Mikos, Warszawa 2009, 62.

⁴ Zob. H. Grotius, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów a także główne zasady prawa publicznego*, tłum. z łac. R. Bierzanek, Warszawa 1957.

⁵ Zob. J. Dewey, *Philosophy and Democracy*, in: *The Middle Works of John Dewey 1899-1924*, vol. 11 (1918-1919), r ed. J. A. Boydston, Southern Illinois University Press 1988, 43-53.

⁶ Por. R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972-1980*, Warszawa 1988, 141.

Owo pragnienie zostało w znacznej mierze spełnione, ale jego skutkiem jest nie tyle zdobycz sekularyzacji, ile fakt, że polityka, a nie religia, bierze na siebie odpowiedzialność za przestrzeń, w której do tej pory w naszym kręgu cywilizacyjnym dominowała narracja chrześcijańska. W tej sytuacji to kultura i szeroko pojęta polityka stają przed próbą zebrania ludzi wokół jakiejś idei. Wynika to z oczywistego faktu, iż każda ze wspólnot, tym bardziej polityczna, musi realizować jakoś zdefiniowane dobro (wartości). Tym samym oznacza to, iż w każdym społeczeństwie (jakkolwiek paradoksalnie to brzmi) nie da się zrealizować polityki bez „religii”, czyli bez odniesień społecznych zakotwiczonych w argumentach na rzecz więzi. A zatem polityka, chcąc nie chcąc, staje się swoistym urzeczywistnieniem wartości, aksjologicznych zachowań i reguł. Konsekwencją tego jest przekonanie, że dla wielu ludzi to relacje społeczne i polityczne, a nie religia stały się niejako „duszą” współczesnego, wielokulturowego i wielowątkowego świata⁷.

Wydaje się więc, że czołowych pragmatystów i postmodernistów Zachodu – żeby wymienić tylko niektórych: Rort’ego, Vattimo, Žižeka, Agambena, Baumaną, Fish’a – łączy nie tyle sama negacja Boga i religii, ile nadzieja i przeświadczenie, że jeśli publiczna i polityczna przestrzeń zostanie pozbawiona symboliki religijnej i jej narracji – pozostanie pusta – to tym samym, niejako z definicji, stanie się lepsza. Nie będzie generowała opresyjności i konfrontacji, wręcz przeciwnie, ujawni się jako miejsce debaty, w której mogą zostać wypracowywane lepsze niż konfesyjne rozwiązania⁸. Nieuznanie użycia w debacie publicznej argumentów religijnych opiera się na przekonaniu, że prowadzą one do zamknięcia konwersacji, albowiem religie nie przewidują możliwości swego błędu⁹. Tym samym religijne emblematy (np. krzyż) zmieniają swe znaczenie – będą postrzegane jako kulturowe gadżety,

⁷ Por. T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, tłum. z ang. W. Usakiewicz, Kraków 2010, 147; G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, tłum. z ang. L. Stawowy, Warszawa 2009, 27nn.

⁸ Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. z ang. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, 315.

⁹ Por. Tenze, *Religion in the Public Square. A Reconsideration*, *Journal of Religious Ethics* 31(2003), 31, 141–149.

swoiste pamiątki i symbole, znaki, ale wiary, która „wyemigrowała” w sferę prywatną, stając się tym samym ukrytym skarbem, do którego dopuszcza się jedynie zaufanych. Przestrzeń skrupulatnie oczyszczona z symboliki religijnej, uchodzi w tej wizji za bardziej demokratyczną i tym samym zdolną do wyprowadzenia na bazie innej niż religijna właściwych zachowań społecznych. U podstaw pragnienia „sterylizowania” sfery publicznej z symboliki religijnej i postaw konfesyjnych, stoi więc przekonanie i założenie, że polityka, czysta od religijnych inspiracji, stworzy lepsze i trwalsze motywacje życia wspólnotowego.

2. KONIECZNOŚĆ RELIGII – WIĘZI

Dlaczego ta zmiana wydaje się konieczna? Chociaż bowiem wpływ religii na życie polityczne i konstruowanie moralnych racji społecznych, został już ostatecznie wypchnięty ze sfery publicznej w sferę prywatną, to sam etos spajający wspólnoty jest laickiemu społeczeństwu wciąż potrzebny. Religia jako narracja została osłabiona, jako znak epoki konfesyjnej, ale ponowoczesność nie zdołała znaleźć formuły, która zrealizowałaby pragnienie polityki tworzącej dobry, swobodny, sprawiedliwy, ale wolny od religijnych inspiracji świat¹⁰. Nadzieja, że wystarczy wyposażyć dobrego człowieka w narzędzia – społeczne

¹⁰ Między innymi konsekwencje maja '68 budzą coraz mniejszy entuzjazm. Niepowstrzymany upadek szkoły i edukacji w wielu krajach zachodnich rozpoczął się właśnie wtedy. Jedną z przewin tego zrywu było pomylenie nauczyciela, który edukuje, z panem, który dominuje. Z tej konfuzji ciągle się nie otrząsnęliśmy. Wtedy także wyniesiono spontaniczność do rangi kryterium postępowania. „Maj '68” był nie tyle rewoltą przeciw kapitalizmowi, co porachunkami z burżuazyjnymi formami. W efekcie wiele osób stało się sierotami po formach, które ponowoczesność zniosła, nie proponując nic w zamian. Wszystkie dziedziny egzystencji – ale zwłaszcza kultura i edukacja – zostały niestety podporządkowane idei równości. Ale nawet entuzjaści „rewolucji 68” mówią, że trzeba jednak również chcieć, móc i potrafić obronić ideę hierarchii między ludźmi, szczególnie między nauczycielem a uczniem. Bo jeśli ten porządek runie, zawalą się i kultura, i edukacja. Zob. A. Finkielkraut, *Wielokulturowość w Europie polega na afirmacji wszystkich tożsamości poza własną*, wykład wygłoszony 27 czerwca 2011 na Debatach Europejskich Centrum im. prof. Bronisława Geremka, Ośrodka Kultury Francuskiej Uniwersytetu Warszawskiego oraz Francuskiej Izby Przemysłowo-Handlowej w Polsce.

i polityczne instrumenty – a pozwoli mu to zbudować lepszy świat, zawiodła. Okazuje się, przekonuje o tym między innymi ateistyczny myśliciel Andre Comte-Sponville, iż laickie społeczeństwo, nowoczesny świat wielkiej separacji, potrzebuje religii rozumianej jednak zgoła inaczej, jako wielki świat myśli, symboli, gestów, obyczajów i wartości. Ostatecznie żadne społeczeństwo nie może obyć się bez religii, tak jak nie ma społeczeństwa bez edukacji, nie ma cywilizacji bez przekazu, nie ma wspólnoty bez wierności¹¹.

Potwierdza to wielu socjologów i politologów, których badania ukazują żywotność postaw religijnych udowadniając, że w najgłębszej swej istocie religijność stanowi wyraz ludzkich zachowań. Mimo zmian sekularyzacyjnych okazuje się, że w każdej osobie i każdej społeczności obecny jest zawsze jakiś *element nieredukowalności*, czyli wewnętrznej obrony przed sprowadzeniem człowieka jedynie do „tu i teraz”, ograniczenia jego świata do tego, co przydatne i użyteczne, mechaniczne i techniczne¹². Marek Szulakiewicz celnie zauważa, że dobra kondycja religii w XXI wieku jest dla wielu jednym z najbardziej irytujących problemów. Oczekiwany bowiem jej zmierzch i upadek nie następuje. Religia jest częścią ludzkiej świadomości, a nie jak sądziło wielu intelektualistów i polityków, jedynie etapem historii¹³. Sami przecież doświadczamy faktu, iż w człowieku tkwi naturalne otwarcie na to, co go przekracza – na to, co transcendentne, a co często wyraża się w poezji, muzyce czy sztuce. Stąd jeśli człowiek ma kiedykolwiek, w życiu jednostkowym i społecznym, osiągnąć pojednanie z samym sobą, to zawsze będzie szukał racjonalnych i moralnych sensów swej egzystencji. Czasami zjawisko to określa się deprywatyzacją religii, nazywając tak proces powrotu doktryny religijnej, religijnych

¹¹ Por. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. z fr. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011, 36, 46.

¹² Por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, 157; J. Sochoń, *Religia jako odpowiedź*, Warszawa 2008, 85-93.

¹³ Por. M. Szulakiewicz, *Religie i religijność we współczesnej kulturze*, w: *Religie i religijność we współczesnym świecie. III Międzynarodowy Kongres Religioznawczy*, red. M. Szulakiewicz, Toruń 2011, 22.

wartości i jej instytucjonalnych wymiarów na sceny teatru życia społecznego zarówno w płaszczyźnie normatywnej, jak i behawioralnej¹⁴.

W moim przekonaniu taka sytuacja stwarza płaszczyznę dla pojawiania się zupełnie nowej postawy zarówno społecznej, jak i politycznej – poszukiwania i realizowania duchowości w świecie bez religii. W projekcie wielkiej separacji, oddzielonym od konfesyjnych racji, argumentów i wpływów, ale jednocześnie w przestrzeni ludzkich relacji, w których nie da się żyć bez polityki (poza wspólnotą) i nie da się żyć bez więzi. Stąd współcześni ateści zadowoleni z oddzielenia religii od polityki, mówią jednocześnie – można nie wierzyć w Boga i wciąż kultywować ważne tradycje religijne. Stało się bowiem jasne, iż ludzie chcą obchodzić istotne społecznie momenty, ważne etapy w życiu swoim i wspólnoty, wejść w jakąś obrzędowość, para-religijną celebrację¹⁵. Każda kultura, w tym także kultura Zachodu, potrzebuje jakiejś ciągłości i tradycji, jednak – w oczach ponowoczesnych myślicieli – rozumianej nie jako wyznanie (konfesja, wiara), ale jako pewien kod kulturowy, swoiste spoiwo zarówno życia społecznego, jak i politycznego. Jeśli jednak ów kod jest zakorzeniony w tradycji, poszukuje celów i wartości, to sama zdobycz wielkiej separacji nie odpowiada na pytanie – jaka opowieść wspiera ludzi i ich wspólnoty, konstruuje paradygmaty, określając wartości i wybory? Oczywiście w jakimś sensie socjologiczną rolę religii jako uniwersalnego spoiwa społecznego odgrywa rynek i kapitalistyczna ekonomia. Chodzi o rynek informacji – one są bowiem dziś najlepszym towarem i najbardziej pożądanym

¹⁴ Jak przekonuje Casanova sekularyzacja i deprywatyzacja to procesy społeczne, których charakter i przebieg uwarunkowane są historycznie i kulturowo. W różnych epokach historycznych oraz kręgach kulturowych relacje między nimi kształtowały się rozmaicie i sinusoidalnie. Sekularyzacja i deprywatyzacja tworzą teoretyczne ramy refleksji nad legitymizującą funkcją religii wobec społecznego świata. Zob. J. Casanova, *Deprywatyzacja religii*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 1998; P. Michel, *Polityka i religia. Wielka przemiana*, tłum. z fr. B. Czarnowska, Kraków 2000, 98.

¹⁵ To rodzaj swoście rozumianej religii bez Boga – demokratycznej niejako – religii ludu, zrodzonej z ludzi, dla ludzi, przez ludzi. Religii dającej przestrzeń wyjścia poza siebie, ale nie eschatologiczną. Taka propozycja nie funduje treści w transcencji, ale zapewnia dobre samopoczucie, spełnienie tu na ziemi, w doczesności. Por. M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, dz. cyt., 230.

dobrem. Halik twierdzi, że to media przejęły najwięcej z tradycyjnych ról religii – interpretują świat, decydują o kwestii prawdziwości i ważności spraw, proponują wielkie symbole, styl życia, kreują wydarzenia i sakramenty – znaki tego, co ulotne, tajemnicze, dalekie i niewidzialne¹⁶.

Otwarcie na to, co transcendentne i tajemnicze, przekraczające codzienny, relatywny wymiar ludzkiej egzystencji, co nie mieści się w naszym świecie, stanowi w jakiejś mierze podstawę i źródło doświadczenia religijnego. Jednak takie doświadczenia mogą, szczególnie współcześnie w dobie sekularyzacji, rodzić duchowość czysto kulturową, świadomie pozbawioną zakorzenienia w religiach instytucjonalnych¹⁷. Są to z jednej strony zasoby kultury religijnej włączone w system polityczny, z drugiej mentalne akty wspólnoty, tradycje, rodzaje habitualnych zachowań i związanego z nim etosu. Stają się one (szczególnie dla osób określających się jako niewierzący, agnostycy, ateści) płaszczyzną stworzenia motywacji dla ludzkich postaw w spluralizowanym, migracyjnym, heterogenicznym, zmiennym i hybrydowym świecie¹⁸.

Wszystko to sprawia, że znakiem sekularyzacji i jej osiągnięciem jest niewątpliwie, jak już zaznaczyłem, utrata przez religijne inspiracje i tezy wpływu na polityczne decyzje. Nastąpiło odłączenie treści religijnych od politycznych struktur władzy. Jednocześnie jednak w doświadczeniach Zachodu, który przyswoił sobie ideę wielkiej separacji, obecna jest także świadomość, iż religia nie zniknęła z życia publicznego i społecznego¹⁹. Oczywiście ów kształt religii nie jest już opar-

¹⁶ Por. T. Halik, *Europa pomiędzy laickością a chrześcijaństwem*, *Więź* (2011)2-3, 628-629, 127.

¹⁷ Por. M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, Toruń 2008, 134-136.

¹⁸ Implikuje to oczywiście praktykę, w której rytuały, instytucje, formy stają się najważniejsze. Bez głębokiego doświadczenia przemiany, religia staje się formą samą w sobie i celem dla samej siebie. Powodem tego zjawiska jest rozejście się doświadczenia religijnego (osobistego zaangażowania) z religijnymi rytuałami. Zob. K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. z ang. R. Babińska, Kraków 2008, 67nn.

¹⁹ Por. M. Szulakiewicz, *Religie i religijność we współczesnej kulturze*, w: *Religie i religijność we współczesnym świecie. III Międzynarodowy Kongres Religioznawczy*,

ty na twardych paradygmatach wielkich konfesji i ich instytucji. Staje się wydarzeniem bardziej jednostkowym i egzystencjalnym. Postulaty sekularyzacyjne należy więc zrewidować. Religia nie zniknęła, ale w późnej nowoczesności odgrywa już inne role społeczne i kulturowe, niż jeszcze kilka dekad wcześniej. Wciąż jednak potrzebujemy moralności, wspólnoty, wierności, tradycji, entuzjazmu, wyobraźni, pracy, lojalności, by móc istnieć jako społeczność. W debacie publicznej i naukowej, żywe jest zatem przekonanie, iż więzią, która spoi pluralistyczny i polifoniczny świat, nie musi być religia, nawet rozumiana jako tradycja, a może się nią stać polityka. Jak jednak zrealizować duchowość i aksjologię w świecie politycznym bez religijnych inspiracji i wpływów, skoro nie ma już dziś na Zachodzie narracji, która łączyłaby całe pokolenia? Nie żyjemy już przecież w cieniu chrześcijańskiej opowieści o Bogu i człowieku.

Sadzę, że dla wielu współczesnych, laicko usposobionych osób, odpowiedzią jest religia, ale rozumiana w szerokim etymologicznym, socjologiczno-etnologicznym, znaczeniu tego pojęcia – *religare* – „łączyć”, „wiązać”, „budować wspólnotę więzi”²⁰. Tak definiowana religia może przenikać wszystkie najważniejsze dziedziny życia, w tym także politykę, rozumianą jako zatroskanie o dobro wspólne, budowanie przyszłości i wysiłek wobec zadanych sobie celów. Coraz więcej słychać głosów, że społeczność, naród, państwo, wspólnoty z konieczności kwalifikowane dziś demokratycznie, potrzebują pewnego kwantum wspólnych wartości, które połączą pokolenia. Bez tego żadne społeczeństwo nie może ani trwać, ani się rozwijać²¹.

red. M. Szulakiewicz, Toruń 2011, 25.

²⁰ Zob. E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. z fr. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990. To sam Durkheim, syn rabina, który porzucił konfesję i przyjął światopogląd ateistyczny, rozwijał ideę globalnej religii obywatelskiej, pisząc o „kulcie człowieka”, „religii ludzkości” czy „religii prawa”. Kluczową rolę w tej świeckiej religii miała odgrywać państwowa edukacja, nakierowana na wychowanie zdolnych do poświęcenia obywateli. Zob. *Émile Durkheim and the Civil Religion Concept*, *Review of Religious Research* 18(1977), 287–290.

²¹ Por. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. z fr. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011, 32.

3. RELIGIJNE FUNDAMENTY LIBERALNEGO ŚWIATA

Cóż to oznacza? Świat Zachodu wyraźnie zmierza ku zmianie paradygmatów cywilizacyjnych. Rezygnuje z religii w przestrzeni publicznej i instytucjonalnej, ale jednocześnie proponuje pewien rodzaj substytutu – swoiste *misteria państwa*, które rozumiane są jako duchowa legitymizacja, stanowiąc punkt odniesienia dla nowoczesnych społeczeństw. Jak mówi Szymon Wróbel, liberalizm jest słabym projektem, przede wszystkim projektem „słabym metafizycznie”. Dominuje w nim bowiem chęć uniknięcia metafizycznych zobowiązań, ale również religijnych i etycznych przywiązań, dyskursów na temat ostatecznego dobra. Parafrazując hasło *minimum państwa* liberalizm mówi niejako dziś: *minimum metafizyki*. Jednak na tle minimum metafizycznego, etycznego i religijnego, propozycja kulturowa i polityczna państwa staje się propozycją bardzo silną²². Nawet tacy z gruntu laicycy myśliciele, jak: Slavoy Žižek, Alain Badiou, Fredric Jameson, dostrzegają wpływ tak formułowanej „teologicznej propozycji” na politykę, choć sami oceniają ją oczywiście negatywnie²³.

Potrzeba takich społecznych misteriów, organizowanych przez polityczne gremia, wynika z dość prostej i przywoływanej już obserwacji, że żadnej zbiorowości nie da się na dłuższą metę oprzeć jedynie na koncentracji władzy, przymusie i ekonomii. Państwo i rządzący (kierujący kulturami i cywilizacjami) potrzebują także duchowego uzasadnienia²⁴. Dla wielu ludzi, godzących się na model kapitalistyczno-liberalny, właśnie kultura, a nie religia, jest niejako *quasi*-sakramentem współczesnego świata. Kultura, jej symbolika i treści, stają się poniekąd widzialnym znakiem niewidzialnej (ale laickiej) rzeczywistości. Bez symbolicznych struktur, dzięki którym zostaje w społeczeństwo wpuszczona nadzieja wykraczająca poza doraźne interesy i doczesne kalkulacje, społeczeń-

²² Por. S. Wróbel, *Kto się boi liberalnej religii obywatelskiej?*, Znak 671(2011)4, 48.

²³ Zob. G. Jankowicz, *Nowoczesne misteria państwa*, Tygodnik Powszechny, 48(2009), 40.

²⁴ Zob. K. J. Schipperges, *Religia a zeświecczone społeczeństwo. Instrumentalizacja religii w nowożytnych systemach władzy politycznej*, tłum. z niem. B. Floriańczyk, *Communio* 138(2003)6, 84.

stwa i jednostki tracą orientację²⁵. Polityczna natura człowieka wiąże się z jego zdolnością do mówienia, racjonalnego dyskusowania i decydowania o zasadniczych, dotyczących życia społecznego kwestiach, takich jak sprawiedliwość, słuszność, dzielność. W tym, i tylko w tym sensie, polityka może być sferą realizowania ludzkiej wolności i doskonałości. Potencjalność wartości realizuje się w sferze tego, co polityczne, gdzie możliwy jest argumentacyjny, racjonalny, wolny spór dotyczący podstawowych dóbr wspólnotowych – dobra, godziwości, sprawiedliwości²⁶. Mimo więc różnorodności i polifonicznej struktury społeczność demokratyczna nie może obejść się bez dyscypliny, powściągliwości, tolerancji, cierpliwości, gotowości do kompromisów, zaufania²⁷. A zatem, choć laicka społeczność współczesnych państw Zachodu doszła do swych osiągnięć – wybór (demokracja), postęp, wolność, prawo, odwaga, wspaniałomyślność, łagodność, sprawiedliwość – to coraz częściej widać, iż dla obrony tych zdobyczy potrzebuje ona, jak mówi Comte-Sponville, *religare* (więzi) i *sacrum* (poświęcenia). Społeczeństwo i polityka może obyć się bez Boga rozumianego jako transcendentna racja, ale nie może się obyć bez religii rozumianej jako więź²⁸. Liberalne laickie państwo żyje i działa skutecznie dzięki założeniom, które wypracowały wieki narracji religijnej, a których ono samo nie ustanawia i nie może w pełni gwarantować. Między innymi są nimi antropologiczne sposoby postrzegania człowieka, a te nigdy w swych treściach nie są światopoglądowo neutralne. Przeciwnie, wynikają z określonych założeń, zarówno filozoficznych, jak i teologicznych, implikujących jednocześnie określone wnioski dotyczące kształtu życia społecznego i politycznego. Stąd państwo i prawo nie stanowią nigdy czystego elementu politycznego, ale opierają się

²⁵ Por. T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, dz. cyt., 167; A. Delbanco, *The Real American Dream: A Meditation on Hope*, Harvard University Press 2000, 56.

²⁶ Por. Ł. Dominiak, *Cztery koncepcje zoon politikon. Uwagi dotyczące problematyki politycznej natury człowieka*, *Horyzonty Polityki* 1(2010)2, 101.

²⁷ Zob. K. J. Schipperges, *Religia a zeświecczone społeczeństwo. Instrumentalizacja religii w nowożytnych systemach władzy politycznej*, art. cyt., 66.

²⁸ Por. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, tłum. z fr. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011, 34.

na przyjętych (świadomie bądź nie) światopoglądowych założeniach. Całkowita neutralność społeczności jest zatem iluzją i zdają sobie z tego sprawę nawet czołowi myśliciele liberalni²⁹. Jürgen Habermas, zwany przez wielu „papieżem sekularyzmu”, przestrzega przed „niesprawiedliwym wykluczeniem religii ze sfery publicznej” oraz „odcinaniem świeckiego społeczeństwa od ważnych źródeł znaczeń”, które po dziś dzień przechowują wspólnoty religijne. Okazało się, że rozum jest niewystarczającym społecznie narzędziem dla zapewnienia solidarności w społeczeństwie: konieczna jest jeszcze, mówi niemiecki filozof, refleksja religijna. Oczyszczona oczywiście w procesie krytycznej autorefleksji, który nauki społeczne mają już za sobą. Sama nauka zaś powinna „utrzymywać dystans wobec religii bez zamykania się na jej perspektywę”. Okazuje się bowiem, iż to często religia, a nie naukowe argumenty, pozostaje niezastąpioną zaporą ochronną przed różnego rodzaju ekstremizmami: zachłanną ekspansją rynku, bioinżynierią, polaryzacją ekonomiczną³⁰.

Nawet Gianni Vattimo, którego nie można posądzić o sympatie wobec religii, mówi, że liberalne społeczności Europy powinny dopuszczać chrześcijańskie symbole w sferze publicznej, wykluczając jednocześnie obce europejskiej tradycji symbole muzułmańskie. Krzyż winien stać się uniwersalnym symbolem laickiego społeczeństwa, stanowiąc, w szerokim znaczeniu, o humanistycznej kondycji ludzi Europy³¹.

Okazuje się więc, iż laicki świat ponowoczesnych idei, choć zdekonstruował wszelkie wielkie narracje, sam potrzebuje odczytywania starych religijnych tekstów, by tworzyć więzi, wspólnotę tradycji, pochodzenia i moralnych prerogatyw. Dawna religijna wiedza może zintegrować ludzi we wspólnych działaniach nadając strukturę i nadzieję

²⁹ Zob. K. J. Schipperges, *Religia a zeświecczone społeczeństwo. Instrumentalizacja religii w nowożytnych systemach władzy politycznej*, art. cyt., 80.

³⁰ Por. J. Habermas, *Faith and Knowledge*. w: J. Habermas, *The Future of Human Nature*, Cambridge 2003, 109; J. Habermas, J. Ratzinger, *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, San Francisco 2005; S. Burdziej, *Socjologia postsekularna?*, *Studia Socjologiczne* 197(2010)2, 97.

³¹ Zob. G. Vattimo, *After the Christianity*, Columbia University Press 2002, 101-102.

wspólnocie. Religia jawi się tu nie jako wyznanie, ale jako miłość do opowieści, miłość do słowa, do *Logosu*³².

4. POLITYKA JAKO WIĘŹ – NADZIEJA NA SOLIDARNOŚĆ

Konsekwencją jednak tak ujętej religii i jej kulturowej roli jest fakt, iż sprywatyzowana, niedogmatyczna i miękka forma religijnej egzystencji, pogodzona z osiągnięciami modernizującego się świata Zachodu i uznająca jego pluralistyczne i neutralnościowe priorytety, nie spełni także roli wychowawczej i moralnej. W moim przekonaniu nie jest w stanie stworzyć fundamentu motywacyjnego dla zachowań moralnych. Dlatego jej rolę przejmuje polityka wypracowując wartości i zachowania (więzi jak to nazywam) w tzw. *kulturze tła*. Takie tendencje można było zaobserwować już w protestanckiej refleksji nad rolą religii w polityce³³. Jürgen Moltmann przekonywał, że kościół i religia winny rozpuścić się niejako w państwie, a wiara w obywatelskim etosie. Sekularyzacja religii miała wzmocnić państwo i kulturę. Dzięki temu religia stanie się polityką, a polityka stworzy przestrzeń dla nauczania się zachowań etycznych i obywatelskich³⁴. Tym samym

³² Por. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, dz. cyt., 35.

³³ Por. M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, 249-251.

³⁴ Por. J. Moltmann, *Theology of hope: on the ground and the implications of a Christian eschatology*, tłum. z niem. J. W. Leitch, London 2002, 202-210. Oczywiście pierwsze mocne nowożytne związanie religii z polityką, a raczej podporządkowanie religii polityce nastąpiło w filozofii Hegla gdzie państwo zostało określone jako *świadoma siebie substancja etyczna*. Jest to duch etyczny jako jawna, wyraźna dla siebie samej substancjalna wola, która myśli siebie samą i uświadamia sobie siebie i która to, co sobie uświadamia i o ile sobie uświadamia, wprowadza w czyn. Państwo rozumiane jako wspólnota etyczna okazuje się tym co pierwsze – samoistną i samowystarczalną totalnością. Państwo jest rzeczywistością rozumnej woli, która została podniesiona na poziom powszechnej samoświadomości. W ten sposób jest ono najwyższym wyrazem ducha obiektywnego. Hegel mówi o państwie w słowach najbardziej wzniosłych. Mówi nawet, że „istnienie państwa to pochod Boga w świecie”. W historyczno-filozoficznym pomyśle Hegla państwo jako duch obiektywny z konieczności jest w pewnym sensie „boskie” i jako pierwiastek boski uobecniający się na ziemi należy je traktować. I jak sam Absolut jest tożsamością w zróżnicowaniu, tak jest tym również

religia schodzi niejako niżej, staje się refleksyjna i daje się pogodzić z rzeczywistością nowoczesnego państwa, mieszcząc się w liberalnym porządku politycznym. Jest wygodna dla rządzących, nikomu właściwie nie przeszkadza, jej argumenty nie muszą być obecne w politycznej debacie, a jednocześnie daje jednostkom inspiracje i motywacje inne niż polityka. W ten sposób siła sekularyzacji zostaje wzmocniona. Państwo staje się suwerenne, wolne od tak ważnego społecznego czynnika jakim jest religia, wręcz przeobrażając ją a później zajmując jej miejsce³⁵.

Oczywiście wybrzmiewa tu kluczowe dla wielu ateistycznych środowisk pragnienie zbudowania świata, którego reguł nie określają prawa i zasady religijne, a jedynie, czysto polityczne, autonomiczne wobec inspiracji np. chrześcijańskich. W takim świecie nie ma konieczności oczekiwania na Bożego Mesjasza, wszystkie nadzieje są ulokowane docześnie w „tu i teraz”. Jednocześnie jest w tym wiara w realizację państwa sprawiedliwości i pokoju, życzliwości i dobra, jako prerogatyw płynących jedynie z immanentnych doczesnych uwarunkowań³⁶.

Podobną nadzieję wyrażał także wspomniany już amerykański pragmatyk Rychard Rorty, twierdząc, że nie musi istnieć obiektywna rzeczywistość, by można było przekonać ludzi do cnót związanych z życiem społecznym, a szczególnie do ważnej dla niego cnoty solidarności. Sądził, iż istnieje coś takiego jak postęp moralny i w istocie

i państwo. W perspektywie ostatecznej państwo jest Boską ideą dostępną na ziemi, przez którą wolność zyskuje obiektywność. W pewnym sensie wolność u Hegla polega na bezgranicznym wtopieniu się przez jednostkę w obiektywnego ducha świata. Zob. szerzej: G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. z niem. A. Zieleńczyk, Warszawa 2003, 60; *Zasady filozofii prawa*, tłum. z niem. A. Landman, Warszawa 1969, 256; Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*, Wrocław 2002, 190-196; R. Kozłowski, *Hegłowska koncepcja państwa*, w: *Hegel a współczesność*, red. R. Kozłowski, Poznań 1997, 97.

³⁵ Por. Z. Krasnodębski, *Więszszego cudu nie będzie*, Kraków 2011, 145. Z tezą tą może być także związane naturalistyczne rozumienie religii. Zob. szerzej: S. Sztajer, *Racjonalność religii wobec niektórych współczesnych prób jej naturalizacji*, w: *O racjonalności w nauce i w życiu społecznym*, red. Z. Drozdowicz, Z. Melosik, S. Sztajer, Poznań 2009, 275.

³⁶ Por. P. Valadier, *Nędza polityki i moc religii*, tłum. z fr. T. Żeleźnik, Warszawa 2010, 20-22.

zmierza on w kierunku coraz większej solidarności. Ludzie stają się w jakiś sposób skłonni dążyć do minimalizacji cierpienia i niedoli istniejących na świecie. Solidarność spełnia tu funkcję, jaką dawniej pełniło zakorzenione w religii sumienie, jednak bez odwoływania się do poczucia winy i odpowiedzialności, bez powoływania się na religijne nakazy. Rorty oczywiście nie oferuje ani epistemologii (korespondencji intelektu z rzeczywistością), ani metafizyki, w ramach której odbywa się poszukiwanie sensów i wartości wykraczających poza grę językową. W jego ujęciu moralność ma swe poparcie w literaturze (ale nie w Biblii), w której człowiek może odnaleźć społeczne ideały. Przede wszystkim solidarność, nie związaną jednak ani z poszukiwaniem prawdy o sobie, ani z obiektywizmem wartości. Solidarność oznacza tu empatyczną zasadę wyciągania ręki ku nieszczęśliwym³⁷. Na takich założeniach można zbudować laickie społeczeństwo bez potrzeby cementowania go inspiracjami i racjami religijnymi.

Zapytajmy jednak, czy tak rozumiana perspektywa sprawi, że praktyki społeczne, polityka, kultura, edukacja, relacje, media staną się szkołą solidarności, zatroskana o dobro wspólne, cnót obywatelskich, realizując przez to *telos* człowieka? Jak nadać sens i cel życiu bez odniesienia do nadprzyrodzonych motywów? Czy można zawierzyć rozumowi, sztuce lub nowoczesnej cywilizacji? Włoski myśliciel Sergio Quinzio w medytacjach o współczesnych społecznych rozczarowaniach zauważa, że współczesność zaprzecza nowinie o potrzebie Boga i zbawienia, ale teza o odrodzeniu świata za pośrednictwem postępu historii, rozwoju nauki i techniki, rewolucji społecznej jest jedynie próbą realizacji pseudozmartwychwstania³⁸.

Rorty podkreślał, że prawdziwościowa wartość solidarności nie zależy od tego, z jakiego pochodzi ona źródła, lecz od sposobu jej wytworzenia, i dlatego, podobnie jak ma to miejsce w przypadku teorii komunikacji Jürgena Habermasa, amerykański myśliciel chce, żeby solidarność rodziła się jako akt poznany i wycudzony z tekstów literac-

³⁷ Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. z ang. W. J. Popowski, Warszawa 2009, 293-297.

³⁸ Zob. S. Quinzio, *Przegrana Boga*, tłum. z włoskiego M. Bielawski, Kraków-Dębica 2008, 88-89.

kich³⁹. Samo przekonanie o tym, iż wyuczone z literatury idee dobroci, życzliwości, solidarności zapewnią właściwe relacje społeczne i zostaną w dobie tabloidyzacji mediów i kultury, na trwałe przyswojone, jest mrzonką akademickich intelektualistów. Czy bez odniesień do Boga i „złej wiary”, bez obiektywnych standardów sprawiedliwości, nie pozostaje jedynie odwołanie do przyjemności, emocjonalnych preferencji czy czegoś, co nazywa się „osobistą satysfakcją”. Takie odwołania do emocji, bez podawania racji, mogą jedynie generować poglądy, które zmieniają się z godziny na godzinę. Mówiący, który jest pozbawiony trwałego punktu odniesienia, i słuchacze, którzy mają jedynie własne emocje, pozostawiają hołubioną przez Rorty’ego ideę solidarności na pastwę zachcianek⁴⁰. Oczywiście Comte-Sponville dostrzega zagrożenie nihilizmem – rewolucje samowoli i gnuśności, barbarzyństwo, pogarda dla wartości i obowiązku, relacje oparte na przemocy. Wszystko to może bardzo szybko zniszczyć relacje społeczne. Ale francuski filozof przekonuje, że należy temu przeciwstawić podwójny mur – racjonalizmu i humanizmu, których fundamenty tkwią w dziedzictwie Zachodu⁴¹.

Pozostaje wszelako sprawą niewyjaśnioną, dlaczego jednak język *laickich opowieści*, który nie jest wystarczająco stabilny, by stanowić wsparcie dla prawdy, miałby być na tyle mocny, by wykuć przyzwyczajenie i solidarność jako zasady jednoczące i uznawane przez różnych ludzi. Jeśli uświadomimy sobie, że język jako narzędzie ekspresji może sprzeniewierzyć się intencjom autora, zdziwienie budzi przyznanie mu statusu środka realizacji dobra – zarówno w wizji Rorty’ego jak i teorii Habermasa. Skoro solidarność jest niezbędna dla zredukowania skali ludzkiej nędzy, jakie jakości i wartości wiążące się z kolektywną myślą zdołałyby skłonić ludzi do tego, by jako grupa robili to, do czego nie są skorzy, działając jako jednostki? Rorty twierdzi, że do podejmowania zobowiązań moralnych motywuje nas po prostu wspólnotowa solidarność, dzięki której indywidualne „ja chcę” ulega

³⁹ Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, dz. cyt., 299.

⁴⁰ Por. P. Diggins, *Iluzje pragmatyzmu, Modernizm oraz kryzys poznania i autorytetu*, tłum. z ang. M. Filipczuk, Warszawa 2010, 639; W. Buchner, *Demokratyczna de-waluacja polityczności*, *Horyzonty Polityki* 2(2011)2, 68.

⁴¹ Por. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, dz. cyt., 57-58.

przekształceniu w kolektywne „my chcemy”⁴². W sferze solidarności działa w jakiś sposób niewidzialna ręka, niczym czary, przekształcająca prywatne przywary i samolubne dążenia w kolektywne cnotliwe zmierzanie ku wspólnemu dobru. To, co dobre dla nas, jest dobre dla wszystkich. Tak jakby ludzkość posiadała zdolność reagowania na nieszczęścia innych dzięki wrodzonym uczuciom, takim, jak sympatia, litość, sumienie. Oczywiście poststrukturalizm i postmodernizm nie chce uznać, że ludzka natura posiada fundamenty w postaci wrodzonych jej skłonności. Dlatego to literatura, a nie natura, ma przejąć zadania moralności. Ten swoisty i pełen nadziei apel jest skierowany do naszej wyobraźni, a nie do instynktów. W świecie słów jesteśmy tym, czym są nasze słowniki, zaś solidarność wypływa z aktów perswazji, z wiary w potęgę metafory⁴³.

Co więcej, liberalna demokracja okazuje się niezdolna nie tylko do wzniecenia imperatywu solidarności, ale także do przewyciężenia choroby nowoczesności – pojawiania się zachowań kontr-obywatelskich, mafijnych, wykluczających. Wydaje się, mówi Eric Voegelin, że przywrócenie właściwego porządku jest możliwe jedynie przez odzyskanie pełnej rzeczywistości, właściwej oceny jej transcendentnego wymiaru, bez ideologicznych zniekształceń. Oznacza to po prostu zauważenie bezsprzecznej roli religii w życiu społecznym i roli rozumu w ocenie sytuacji człowieka i świata. Nie żyjemy zatem w świecie pochrześcijańskim, post-filozoficznym, neopogańskim, czy też w czasach nowych mitów, które kształtują politykę, ale w epoce ogromnej de-kulturacji wynikającej z deformacji rozumu, której paradoksalną

⁴² Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, dz. cyt., 292.

⁴³ Zanim damy się uwieść tezom amerykańskiego pragmatyka, należałoby odnotować, że solidarność, zamiast budować moralnie, może brutalnie dyskryminować, jak dzieje się to w przypadku solidarności etnicznej, religijnej czy rasowej wraz z „oczyszczeniem” jakie przynosiły masakry dokonywane w ich imię. Ale co ciekawe, Rorty chce, żeby solidarność funkcjonowała jako rzeczywistość społeczna, w znacznej mierze z przyczyn, dla których Adams rekonstruował obraz Dziewicy jako możliwość w przestrzeni literackiej – by dowartościować kultywowanie miłosierdzia i współczucia. Zarówno filozof, jak historyk chcą nas przekonać nie do tego, co jest, lecz do tego, co mogłoby być – jako wytwór wyobraźni literackiej. Por. J. P. Diggins, *Iluzje pragmatyzmu, Modernizm oraz kryzys poznania i autorytetu*, tłum. z ang. M. Filipczuk, Warszawa 2010, 637.

przyczyną jest sekularny proces destrukcji religijnych narracji⁴⁴. Czy deformacja ta może stać się miejscem formacji nowych pokoleń? To pytanie otwarte, ale odpowiedź pozytywna jest niezwykle ryzykowna, jej weryfikacja nastąpi bowiem już nie w teorii, ale w konkretnych relacjach i postawach społecznych.

5. REALNA MOC RELIGII – WEWNĘTRZNA PRZEMIANA

W moim przekonaniu, teza o niekwestionowanej i niezbywalnej roli religii w życiu publicznym i politycznym opiera się na dość prostej, ale kluczowej obserwacji. O atmosferze życia społecznego i politycznego stanowi życie osobiste jednostek, z których składa się wspólnota. Dobrze obrazuje to powiedzenie Forstera, które na początku XX wieku przywołał o. Woroniecki: „*das Sociale lebt vom persönlichen* – cała wartość życia społecznego zależy od wartości osobistych jednostek”. Stąd religia nie tyle formułuje społeczne obyczaje (to może bowiem w pewnym stopniu rzeczywiście uczynić kultura bądź polityka). Jest to jej zadanie wtórne, które jednak jest koniecznym skutkiem pierwszego i naczelnego zadania religii – uświęcania dusz pojedynczych ludzi. Powodzenie moralne, dziś tak zeświecczonych społeczeństw chrześcijańskich jest możliwe tylko dzięki religii, ale nie rozumianej jako więź, ale jako żywa relacja z Bogiem – odnalezionym, poznanym i ukochanym⁴⁵.

Innym językiem, ale wyrażając podobne intuicje, mówi John Gray. W swojej książce *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia* stawia bardzo mocną tezę, że polityka nowoczesna (polityka poddana idei wielkiej separacji) jest jedynie rozdziałem w wielkiej księdze dziejów religii. Przekonuje, że wyobrażenia, iż można zbudować wspaniały świat, w którym religia jest jedynie prywatną małą przestrzenią pielęgnowaną w zaciszach indywidualnych zachowań, jest groźnym marzeniem idealistów-utopistów. Trzeba uznać, mówi

⁴⁴ Por. E. Voegelin, *The Gospel of Culture*, in: *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 12, *Published Essays 1966-1985*, red. E. Sandoz, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1990, 178.

⁴⁵ Zob. J. Woroniecki, *Kościół w oczach wiary*, Szkoła Chrystusowa 13(1939)3, 153-154.

Gray, nieredukowalną obecność religii w życiu jednostkowym, społecznym, a także (to trudne dla wyznawców idei sekularyzacyjnej) politycznym. Religie, wyznania i konfesyjne przekonania są zwyczajnym elementem sfery publicznej, a tym samym także na wyższym poziomie, sfery politycznej. Jeśli tylko, konkluduje brytyjski myśliciel, racjonalnie i realistycznie podejmiemy do religii, to żadne złe demony nie popsują relacji społecznych⁴⁶.

Gdy nowożytni uczeni wyłączyli Boga i religię z debaty politycznej, a później postmoderniści zdekonstruowali prawdziwościowe uprawnienia ludzkiego rozumu, okazało się, iż jeśli nie ma odniesienia do czegoś transcendentnego, pytanie o prawdę wisi w powietrzu. Zostajemy wrzuceni w wszechświat, w którym każde orzekanie o tym, co jest prawdziwe lub fałszywe, dobre bądź złe, staje się bezpodstawne, ponieważ nie ma żadnej obiektywnej miary, do której można by przyłożyć oceniane wzory zachowań. Niemożność odniesienia się do hierarchicznie uporządkowanej prawdy o rzeczywistości ma jako jedno z możliwych następstw – pisał Czesław Miłosz – bezbronność człowieka wobec fantomów jego umysłu. Czy wtedy człowiek nie staje się mimowolnie emanacją nicości i nicość pochłania wszystkie jego umysłowe wybory? Religia zapewnia przynajmniej świat obdarzony znaczeniem⁴⁷. Słusznie więc chyba zauważa Krasnodębski: gdyby powiódł się projekt całkowitej sekularyzacji sfery publicznej bądź uwewnętrzniania religii tak, że jej prerogatywy stałyby się immanentnymi składowymi kultury i polityki i były przez nie animowane, oznaczałoby to koniec doświadczenia polityki, tak jak rozumiano ją od początku tworzenia się etosu europejskiego. Pozostałoby administrowanie, wewnętrzna gra interesów, lub prosta przemoc⁴⁸. Kiedy umrze wewnętrzna moc religii ożywiająca społeczność, określone idee i wartości staną się fałszywe, będą źródłem zepsucia, ujawniają się jako iluzorycz-

⁴⁶ Por. J. Gray, *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Farrar 2008, 33. O niesprzeczności rozumu z doświadczeniem transcendencji mówi A. MacIntyre w książce *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Rowman & Littlefield, Maryland 2011.

⁴⁷ Por. C. Miłosz, *O erozji*, Tygodnik Powszechny 51-52(1998), 8.

⁴⁸ Por. Z. Krasnodębski, *Większego cudu nie będzie*, Kraków 2011, 167.

ne, fikcyjne⁴⁹. W konsekwencji nie tylko nie będzie dialogu kultur bez religii, ale przede wszystkim nie będzie ludzkiego pojednania bez tej racji, która choć wymyka się pozytywistycznym rachubom, dla rzeszy ludzi stanowi podstawę moralnych postaw. Jeśli zabraknie religii w jej oryginalnej, a nie kulturowej postaci, jaka wtedy będzie moc spajająca racje społeczne?

W 1941 roku, po wybuchu wojny w Europie i ujawnieniu bestialstwa niemieckiego nazizmu, Mortimer J. Adler, amerykański filozof z Uniwersytetu Chicagowskiego, wygłosił kontrowersyjny referat *Bóg i profesorowie*, w którym za źródła nihilistycznego okrucieństwa oskarżał pozytywizm, naturalizm i pragmatyzm. Przekonywał, że odejście od etycznej refleksji zapodmiotowanej w Bogu, jako gwarancie pojęć dobra i zła, godziwości i niegodziwości, jest spowodowane degradacją klasycznego myślenia filozoficznego, a szczególnie metafizyki, która jako jedyna jest w stanie racjonalnie uzasadnić istnienie Bytu Absolutnego. Bez tego filozofia pragmatyczna (ponowoczesna, powiedzielibyśmy dziś) nie ma żadnych teoretycznych podstaw, by wskazać na wartości nienaruszalne. Nie ma punktu zaczepienia, by uzasadnić swe kulturowe, etyczne i polityczne tezy. Zgubiła mądrość jako wiedzę o zasadach i przyczynach⁵⁰. Schooyans wprost mówi o zagrożeniu, jakie płynie z totalitarnego odchylenia liberalizmu, którego skutkiem jest anarchizm, oczywiście rozumiany w swoisty sposób. Anarchizm jako przewaga społeczna jednostek i grup najsilniejszych, których działania nie podlegają powszechnej jurysdykcji prawnej, co więcej, nabierają nawet mocy prawa. W ten sposób ujawnia się swoisty etyczny rodzaj oligarchicznych grup, wobec których stosuje się inne zasady i inne wykładnie⁵¹. Wynika z tego oczywiście kontrowersyjny wniosek

⁴⁹ Por. J. P. Diggins, *Iluzje pragmatyzmu, Modernizm oraz kryzys poznania i autorytetu*, dz. cyt., 522.

⁵⁰ Por. M. J. Adler, *God and the Professors*, in: *Pragmatism and American culture*, red. G. Kennedy, Heath 1950, 67nn.

⁵¹ M. Schooyans, *Totalitarne zagrożenie demokracji dziś*, tłum. z niem. K. Deryło, *Ethos* 21/22(1993), 126. Podobnie uważa Halik, mówiąc, iż kulturowe i polityczne zwycięstwo laicyzmu niesie w sobie pokusę uczynienia z laickości „religii” i to religii w konsekwencji nietolerancyjnej i totalitarnej. Por. T. Halik, *Europa pomiędzy laickością a chrześcijaństwem*, *Więź* 2-3(2011)628-629, 130.

– ten kto nie zważa na zasady religijne, wkrótce także przestanie respektować zasady moralne, a potem także polityczne umowy i zobowiązania. Jeśli nie istnieje znaczący autorytet postaw moralnych dla ludzkich zachowań, wówczas społeczność potrzebuje żołnierzy i więzień⁵². Tego jednak sami ponowoczesni myśliciele nigdy by nie chcieli, skazałoby to bowiem intelektualne elity przede wszystkim na utratę dóbr kultury, na które pracowały całe pokolenia. Społeczna śmierć religii i zastąpienie jej siły mocą polityczno-kulturowych racji ukazałby wtedy swe potworne oblicze – humanizmu bez boskości.

RELIGION AS A BOND – A DELUSIVE HOPE OF POLITICS

Summary

Politics is on the one hand an attempt to implement certain good, a desire for achieving agreed objectives, on the other hand – as Max Weber says – a simultaneous attempt to avoid a particular evil. If in defining the notion of politics there are references to good and evil, purpose and desire, it has to include the non-political spheres – culture, axiology, religion.

Mark Lilla argues that for decades we have been aware of the great and final separation that has taken place in Western Europe between political and religious life. This awareness implies a conviction, which is obligatory today in most countries and societies, that to separate politics from religion is a great achievement. For many thinkers and politicians this is an undisputed success from which the West learns to benefit while preparing other regions of the world for such separation. Therefore it seems that modern politics should be free from religious inspiration and temptation. On the other hand, many sociologists and political scientists show the vitality of religious attitudes, proving that in its deepest essence religion is an expression of human behaviour. Each person and each community always has an element of irreducibility which is an internal defence against reducing man to “here and now”, restricting his world to what is useful and usable. We experience that in man there is a natural opening to what is transcendent. Thus, if man is ever to achieve individual and social reconciliation with himself, he will always look for rational and moral meanings. This situation creates a platform for the emergence of a completely new attitude in society and politics – to

⁵² Zob. K. J. Schipperges, *Religia a zeświecczone społeczeństwo. Instrumentalizacja religii w nowożytnych systemach władzy politycznej*, tłum. z niem. B. Floriańczyk, *Communio* 138(2003)6, 85.

seek and pursue spirituality in a world without religion. Increasingly, the understanding of religion reveals itself in a wide etymological sense, sociological and ethnological: *religare* – “to connect”, “to bind”, “to build community ties”. Religion so understood would be a great solution to the dilemma of separation – the adoption of religion (bonds) without the doctrine, while ensuring social cohesion, strengthening the feeling of being together, maintaining a spiritual connection. Many thinkers are convinced that we cannot base social life only on fear, discipline and economy; we need a deeper and stronger foundations for Community Cohesion. But is such a project possible at all? Is politics becoming a place for the formation of relationships, education and conservation of values, a narrative space which tells citizens what is good and right and what is wrong and alien? Can it replace religion in its deepest essence – in its intimate sense of an exploration and discovery of transcendence? Will it not become a caricature of religion, and a caricature of politics, and ultimately a trap for freedom?

Key words: politics, religion, culture, Rorty Richard, postmodernism