Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 22/11/2026 10:53:58

KULTURA I WARTOŚCI
ISSN 2299-7806
NR 3 (7) /2013
ARTYKUŁY
s. 9–21

FILOZOFIA RELIGII. WSPÓŁCZESNE HORYZONTY

Janusz Dobieszewski

Artykuł jest próbą określenia relacji między religią a filozofią, ze szczególnym uwzględnieniem ich wzajemnie inspirującego związku – gdy religia motywuje metafizyczność filozofii, a filozofia chroni religię przed fanatyzmem. Towarzyszy temu refleksja nad jednostronnym wiązaniem religii z konserwatyzmem politycznym oraz krótkie zdanie sprawy z tendencji postsekularnej w dwudziestowiecznym spojrzeniu na religię.

Słowa kluczowe: filozofia, religia, metafizyka, postsekularyzm

Filozofia religii to, po pierwsze, filozoficzna – a więc najbardziej ogólna, sięgająca samych podstaw – refleksja nad religią jako zjawiskiem kulturowym oraz duchowo-psychicznym. Tak rozumiana filozofia religii rozważa przede wszystkim pochodzenie, strukturę, język, przeżycie religijne, a także historyczny sens i społeczną rolę religii. Tak rozumiana filozofia religii jest raczej wtórna, zależna i usługowa wobec religii (niczym metodologia nauk wobec nauk); i podobny charakter zdają się mieć takie wyspecjalizowane dziś gałęzie filozofii, jak choćby filozofia polityki, filozofia społeczna, filozofia kultury czy filozofia języka.

Ale istnieje też nieco inna możliwość rozumienia filozofii religii. O ile o tym pierwszym znaczeniu filozofii religii moglibyśmy powiedzieć, że jest to filozofia „o" religii, o tyle to drugie rozumienie filozofii religii moglibyśmy określić jako filozofię „z" religii. O ile w pierwszym przypadku zależność między filozofią i religią miała charakter zewnętrzny, neutralny, charakter „przyglądania się", gdzie i religia, i filozofia „już są", są pewnymi twardymi faktami, które teraz zostają dodatkowo do siebie odniesione, o tyle w przypadku drugim zależność między filozofią i religią jest o wiele silniejsza, wewnętrzna, istotna, będąca niemal warunkiem istnienia filozofii (a przynajmniej pewnego sposobu uprawiania filozofii), a z drugiej strony – pewnego odnowienia samej religii. Granica między filozofią i religią zostaje tu przynajmniej częściowo uchylona, a obydwie sfery uzależnione, niemal zblokowane wobec siebie; obie wzajemnie się warunkują i kształtują. Filozofia nie tylko przygląda się tu religii, ale odkrywa i wykorzystuje pewne (i ważne) z nią powinowactwo, być może w efekcie również odnawiając współczesną religijność i współczesne rozumienie religii.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 22/11/2026 10:53:58

Z jednej strony, religia jest wprawdzie czymś zasadniczo od filozofii różnym: religia odwołuje się do wiary i uczucia, filozofia – do wiedzy i rozumu; religia jest oparta na niepodważalnych (akceptowalnych mocą właśnie wiary) dogmatach, filozofia – nieustannie i krytycznie bada wszelkie (w tym własne) przekonania i twierdzenia; religia konstytuuje pewną wspólnotę wiernych (z różnymi tego konsekwencjami, w postaci choćby kultu), filozofia ma wyraźnie nastawienie indywidualistyczne i nonkonformistyczne.

Ale też bez trudu daje się wskazać cechy podobne lub wręcz wspólne filozofii i religii. Obydwie mają przede wszystkim nastawienie całościowe; chcą mówić i odnosić człowieka do świata w ogóle, do jego najdalszego sensu i wymiaru, który religia nazywać będzie Bogiem, a filozofia – bytem lub Absolutem (nie unikając tu zresztą również pojęcia Boga); ujmując to nieco inaczej, i filozofia, i religia szukają dla świata i człowieka czegoś podstawowego, wyjściowego, pierwszego, nadającego światu integralność, uniwersalność, właśnie całościowość. W jeszcze innej formule, i filozofia, i religia mają nastawienie światopoglądowe, oferują twierdzenia czy wizje określające najbardziej kluczowe, najbardziej zasadnicze i najbardziej ogólne aspekty kształtu świata i funkcjonowania świata i odnajdywania się w nim człowieka. Wynika z tego dalej, że i filozofia, i religia nie poprzestają, zwracając się do człowieka, na sferze ludzkiej świadomości czy wiedzy; odnoszą się również do samego życia, do ludzkiego działania, wyborów, ich intencji i skutków. Stąd tak ogromna rola w filozofii i religii problematyki aksjologicznej, zwłaszcza moralnej; i filozofia, i religia starają się egzystencjalnie angażować człowieka. Dopiero zresztą wtedy i ujęcie człowieka, i świata, ma charakter całościowy, integralny, odniesiony do bytu czy Boga, a nie do jakichś jedynie relatywnych, a więc cząstkowych jakości.

Religia bywała w historii – i bywa dzisiaj – przeszkodą oraz ograniczeniem dla ludzkiej wiedzy, rozwoju, afirmacji życia i świata, dla ludzkiej kreatywności i egzystencjalnego rozmachu; ale też potrafiła być rezerwą dla wolności, głębi i dalekosiężności myślenia – dla filozofii, a zwłaszcza dla jej działu podstawowego, ucieleśniającego całościowy, wolnościowy, twórczy wymiar filozofii, czyli dla metafizyki (ontologii). Właściwie to sama filozofia w pewnym momencie swego rozwoju zaprzeczyła własnemu całościowemu (metafizycznemu) etosowi, ograniczyła swe aspiracje, a gdy spróbowała do nich powrócić, to niejako natknęła się na przechowywane w religii „materiały", niezbędne do swego całościowego, metafizycznego odrodzenia.

To ograniczenie miało miejsce na przełomie XVI–XVII wieku, gdy filozofia przezwyciężała kanony Średniowiecza i kształtowała swój kształt nowożytny. Celem, który postawiła wówczas przed sobą filozofia, było osiągnięcie wiedzy pewnej, pozbawionej tej niejednoznaczności, nieprzejrzystości, a zarazem arbitralności

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 22/11/2026 10:53:58

i dogmatyczności, które dominowały nad rozumem w epoce średniowiecznej. Zarówno nowożytny racjonalizm, jak i empiryzm – bo szybko w takie dwa nurty uformowała się filozofia nowożytna – ufał w możliwość zdobycia wiedzy jasnej, niewątpliwej, której wzorcem były albo prawdy matematyczne (dla racjonalizmu), albo ewidentność aktualnego wrażenia zmysłowego (dla empiryzmu). Ale też przy takim nastawieniu i przy takim celu filozofowania, szybko okazało się, że filozofia musi znacznie ograniczyć zakres swoich rozważań i poszukiwań. Sensem i celem filozofii starożytnej i średniowiecznej była wiedza o świecie jako całości, natomiast celem filozofii nowożytnej staje się tylko to ze świata, co może uzyskać matematyczną lub empiryczną pewność, oczywistość, jednoznaczność. Chodzi już nie tyle o poznanie świata, co o satysfakcję poznawczą człowieka nastawionego na wiedzę pewną. W tej sytuacji filozofia koncentruje swoją uwagę na problematyce teoriopoznawczej (epistemologicznej), spychając na margines, a nawet rezygnując z problematyki metafizycznej, a więc dotyczącej budowy świata w jego wymiarze całościowym (czyli bytu, istnienia). Kwestie metafizyczne, dotyczące początku świata, jego celu, jego pierwszej substancji, jego sensu, uwikłana w to wszystko problematyka wartości, nie dają się raczej ująć ani matematycznie, ani empirycznie, zostają więc potraktowane jako problemy nierozwiązywalne, a więc pozorne, źle postawione, zbędne, zmistyfikowane. Filozofia nie chce już wiedzieć czegoś o świecie w ogóle, w jego najdalszym, całościowym wymiarze, ale chce wiedzieć coś na pewno, w sposób pozbawiony jakichkolwiek wątpliwości; nie ma aspiracji uniwersalnych, całościowych, maksymalistycznych, tylko skromniejsze, ograniczone, minimalistyczne, ale za to dające się wyrazić w twierdzeniach tak pewnych i jednoznacznych jak dowody czy formuły matematyczne lub tak sugestywnych jak aktualne doznania zmysłowe. Filozofia, tak określająca swoje cele, znaleźć mogła szanse spełnienia tylko w tej sferze i tylko w tych kanonach metodologicznych, które przypominały funkcjonowanie nauk szczegółowych, zwłaszcza przyrodniczych, które zresztą właśnie wtedy się kształtowały oraz intensywnie i z ogromnymi sukcesami rozwijały. Nowożytny racjonalizm i nowożytny empiryzm będą uznawać, że czas filozofii jako metafizyki się skończył, że filozofia albo wzniesie się do naukowości (gdzie wzorcem naukowości są nowoczesne nauki przyrodnicze, a zwłaszcza fizyka), albo pozostaje jej odgrywać rolę refleksji metodologicznej wobec nauk szczegółowych oraz rolę adwokata w stosunku do nauki, a prokuratora i likwidatora w stosunku do pytań nienaukowych, metafizycznych.

Dość szybko okazało się, że nadzieje na teoretyczno-poznawcze, jak i praktyczno-cywilizacyjne sukcesy nauk szczegółowych są nieco wyolbrzymione, że również szanse filozofii naukowej są niewielkie czy wręcz niespełnialne, a kapitulacja filozofii wobec nauki małostkowa i pochopna, jednak do dzisiaj ten sposób uprawiania filozofii (jako kolejne wersje pozytywizmu i neopozytywizmu oraz ja-

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 22/11/2026 10:53:58

ko filozofia analityczna) występuje, ma się dobrze, a w samoświadomości jej przedstawicieli wręcz znakomicie, na tyle znakomicie, że wielu z nich ciągle głosi, iż ich sposób uprawiania filozofii jest jedynym poważnym, odpowiedzialnym, skutecznym, natomiast inne formuły filozofii to pozorowanie wiedzy, to kręcenie się w jakimś ślepym korytarzu, to pozbawiona rygorów samowola poznawcza, to bezużyteczna i archaiczna metafizyka czy tania i podejrzana mistyka.

Ale ten antymetafizyczny sposób uprawiania filozofii spotkał się zaskakująco wcześniej z krytyką i demaskacją; z krytyką z powodu jego niecierpliwych i płytkich złudzeń, z demaskacją – z powodu przypisywania sobie roli reprezentowania filozofii w ogóle, za którym kryje się w istocie przewrotne dążenie do zlikwidowania filozofii. Tym pierwszym krytykiem naukowych tęsknot nowożytnego racjonalizmu i empiryzmu był Blaise Pascal, a był to krytyk szczególnie niewygodny i szczególnie wiarygodny z racji tego, że posiadał wszelkie predyspozycje i wszelkie osiągnięcia (w postaci sukcesów i odkryć naukowych) do roli filozofa „naukowego". Ostrze krytyki Pascala skierowało się w stronę właśnie minimalizmu filozofii nowożytnej, jej samoograniczenia do wiedzy sprawdzalnej i dowodliwej, jej złudzeń co do unaukowienia lub zlikwidowania źródłowych problemów filozoficznych, czyli problemów metafizycznych. Pascal głosił, że człowiek nigdy nie może zrezygnować z pytań, które dotyczą świata w ogóle, wyjściowego i ostatecznego sensu świata i człowieka, a dalej wieczności i nieskończoności (nieskończoności rozumianej nie matematycznie, jako ciąg liczb, ale egzystencjalnie). Dla człowieka zupełnie zasadnicza i kluczowa jest niezbieżność między jego bytem zmysłowym a postulatami jego świadomości czy duchowości; ta niezbieżność nadaje ludzkiemu istnieniu wymiar rozpaczy. I nie usuną tej rozpaczy żadne osiągnięcia nauk i żadne dowodzenie, iż ta rozpacz ma charakter nienaukowy, że jest wynikiem ulegania przez człowieka problemom źle postawionym. Człowieka w pierwszym rzędzie zajmuje nie wiedza pewna, ale wiedza autentyczna, uchwytująca centralne zagadnienia natury człowieka, jego odniesienia do świata, charakteru świata ujmowanego w jego sensie i całości. I bez wnikania w te zagadnienia, nawet jeśli nie dają one wiedzy pewnej, oczywistej i jednoznacznej, człowiek nigdy nie osiągnie jakiejkolwiek satysfakcji poznawczej. Być może świat ma taki charakter, że nie daje wiedzy pewnej i oczywistej, że zbudowany jest – w swoim najgłębszym wymiarze – w sposób niepewny i nieoczywisty, i w takim razie to raczej wiedza niepewna, nieoczywista, niejednoznaczna lepiej i autentyczniej go uchwytuje niż wiedza o charakterze naukowym, starająca się za wszelką cenę dostosować go do swych godnych uznania, ale raczej wąskich potrzeb. Ten głębszy i szerszy wymiar świata otwierała zawsze filozofia i religia; w sytuacji zaś pewnej tu kapitulacji filozofii nowożytnej, jej wycoafania się z owych źródłowych pytań metafizycznych, to religia pozostaje dziedziną pytań dla człowieka zasadniczych i problemów metafi-

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 22/11/2026 10:53:58

zycznych. I chodzi tu nie tyle o powrót do filozofii w wydaniu średniowiecznym, poddanej presji konfesjonalnej i teologiczno-dogmatycznej; przeciwnie – dla Pascala zwrócenie się w stronę problematyki religijnej wiąże się raczej z przekraczaniem wszelkiej schematyczności i dogmatyczności myślenia, otwiera nie jakiś wymiar teologiczno-kościelny, ale wymiar antropologii filozoficznej, filozofii człowieka, rozumianego w najbardziej indywidualnym, autonomicznym aspekcie.

Gdy w wieku XIX i XX zacznie intensywnie odradzać się potrzeba filozofii metafizycznej, czyli filozofii bytu (w późnej klasycznej filozofii niemieckiej u Hegla i Schellinga, a później choćby u Bergsona, Nietzschego, w neotomizmie, w filozofii rosyjskiej przełomu XIX-XX wieku, w filozofii egzystencjalnej, a nawet w marksizmie), a nie jedynie filozofii sprowadzonej do filozofii poznania, to w większości wypadków będzie się to dokonywało poprzez pozytywną inspirację religijną lub w inspirującym sporze z religią i religijnym wymiarem ludzkiej świadomości i jej odniesieniem do świata.

Wszystko to ma dowodzić istotnego związku między religią a filozofią, przy czym nie chodzi o żadne podporządkowywanie filozofii dogmatyczno-konfesjonalnej stronie wiary, ale o to, iż religia (czy religijny horyzont rozumienia świata i człowieka) okazała się w jakiejś mierze „przechowalnią" źródłowej problematyki filozoficznej, przez samą filozofię niekiedy lekceważoną i zatracaną; okazała się trwałą „rezerwą" odrodzenia metafizyki, filozofii bytu, kwestii istnienia (a nie tylko poznania) w filozofii.

Spójrzmy teraz na cały problem od nieco innej strony. Po pierwsze, z filozoficznej refleksji nad religią (zresztą nie tylko z filozoficznej) zdaje się wynikać, że religia przybiera adekwatny kształt dopiero wraz z aspektem kultu – zarówno społecznego jak i instytucjonalnego; ale też nietrudno stwierdzić i zwracać uwagę na czyhające tu niebezpieczeństwa, trywializacje, płaskie instrumentalizacje, oraz wyprowadzić stąd uprawnienie filozofii do pewnego wolnomyślicielstwa w tych sprawach, do pewnej swobody wobec sformalizowanego wymiaru religii.

Po drugie, istnieje dość silne przekonanie, określające zarówno dzieje minione, jak i stan świadomości współczesnej, że religia wiąże się ze światopoglądem konserwatywnym, tradycjonalistycznym, niechętnym czy przynajmniej podejrzliwym wobec haseł postępu społecznego i postępu nauk, że bliska jest politycznej prawicy, niechętna zaś, a nawet wroga – i to z wzajemnością – ideologii lewicowej. Tego rodzaju reguła zależności między religią a lewicą (ideą postępu społecznego) ukształtowała się i dominowała zwłaszcza w epoce nowożytnej, epoce oświecenia, próbującej sprowadzać religię do obskuranckiego przesądu, do atawizmu niedojrzałości człowieka, spotykając się z kolei ze strony religii z zarzutami o bezbożne spłycanie, instrumentalizowanie człowieka, o mieszanie i odwracanie hierarchii potrzeb i wartości określających człowieka, o wypieranie się korzeni i pamięci kul-

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 22/11/2026 10:53:58

turowej ludzkości, co w dłuższym okresie czasu musi doprowadzić do głębokiego kryzysu, rozpadu, degeneracji, wręcz diabolizacji człowieczeństwa.

I otóż warto odnotować, jako zjawisko raczej nowe, za to niezwykle interesujące, że kryzys nowożytności i proklamowanie ponowoczesności, które owocowało i owocuje rozlicznymi reinterpretacjami zdarzeń historii i zdarzeń kultury, naruszyło również tę negatywną zależność lewica – religia, a przede wszystkim oczywistość tej negatywnej zależności. Przezwyciężanie kanonu nowożytnego w tej sprawie było przy tym długim procesem, i ciągle takim procesem pozostaje, ale zarazem ma pewien punkt dość powszechnie uważany za zwrotny.

Zanim wskażemy i omówimy ten punkt, odnotujmy jeszcze pewną ogólniejszą kwestię, związaną z zagadnieniem religia – lewica – prawica. Lewicowość przeniknięta jest – by tak rzec – duchem aktywizmu, czynu, społecznej wolności, przeobrażania świata, zanegowania jego dotychczasowych reguł i norm, wykraczania poza to, co oczywiste i naturalne w dotychczasowym porządku świata. Towarzyszył temu zazwyczaj duch wspólnoty i solidarności ogólnoludzkiej, duch ostatecznego rozprawienia się ze społecznym złem, cierpieniem, niesprawiedliwością, co łatwo przybierało postać mesjanizmu i utopizmu, wiary w urzeczywistnienie najdalszych tęsknot człowieka. Takiemu nastawieniu do świata bliski wydaje się filozoficzny idealizm, transcendentyzm, a więc stanowiska niedalekie i dość łatwo przechodzące w religijną wizję świata. Tymczasem programy lewicowe chętniej odwoływały się do filozofii materialistycznych, naturalistycznych, ugruntowujących wizje zmian w realnym porządku natury czy obiektywnych praw społecznych. Prowadziło to myśl lewicową zarówno do licznych sprzeczności oraz antynomii (potrzeba wolnego i podmiotowego czynu motywowana była zarazem obiektywną „i tak" gwarancją tego, co czyn ma przynieść, i ten konflikt zasad spędzał sen z powiek wielu przedstawicielom myśli lewicowej), jak i do filozoficznej często prymitywności projektów lewicowych, w których broniono ze zdumiewającą energią takich dzieł, jak *Anty-Dühring* Engelsa czy *Materializm i empiriokrytycyzm* Lenina, od których słuszności miały niemal zależeć losy świata, a w każdym razie dalekosiężne losy światowego proletariatu, a które były dziełami miałkimi, banalnymi, filozoficznie prymitywnymi w tym znaczeniu, że cofały myślenie na pozycje filozofii przedkantowskiej, co dla ideologii aktywistycznej, o silnym momencie podmiotowym, było absurdalne i w istocie demobilizujące. Właściwie wszystkie próby antydogmatycznych reform w ideologiczno-politycznym obozie lewicy opierały się na jakimś wprowadzeniu do jego ideologii różnych typów filozofii idealistycznych (kantyzmu, fichteanizmu, heglizmu, egzystencjalizmu, personalizmu, także chrześcijańskiego) jako właściwiej uchwytujących ethos lewicowości.

Wracamy do owego zwrotnego punktu w filozofii współczesnej. Chodzi o artykuł Jürgena Habermasa (na marginesie: to jeden z tych filozofów, którego

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 22/11/2026 10:53:58

ranga i dorobek pozwala mówić, że ciągle pojawiają się wielcy filozofowie, tacy, o których za wiele lat będzie zapewne mówiło się, tak jak dziś mówimy o Schopenhauerze, Bergsonie, Millu czy Nietzschem) *Wierzyć i wiedzieć*, który jest zapisem wykładu wygłoszonego w roku 2001. To w tym tekście zostaje sformułowane pojęcie, za pomocą którego próbuje się wyrazić współczesne odrodzenie problematyki religijnej, i to w tym kontekście, który dotychczas wydawał się wrogi, a co najmniej rygorystycznie obojętny wobec sfery religijnej, w kontekście nowoczesnego państwa liberalnego oraz w kontekście lewicy; chodzi o pojęcie postsekularyzmu, społeczeństwa postsekularnego.

W pojęciu tym chce się wyrazić pewną bezradność nowożytności czy nowoczesności w dążeniu do usunięcia, zredukowania czy przezwyciężenia religii, ale także pewną porażkę nowożytności w rozumieniu człowieka jako istoty racjonalnej, przejrzystej i w pełni autonomiczno-podmiotowej. Habermas dostrzega, że problematyka religijna wyłania się z bardzo różnych miejsc, że charakteryzuje się nadzwyczajną żywotnością, że również pojęcia związane w sposób oczywisty z sekularyzacją (świeckim i antyreligijnym postępem) okazują się mieć teologiczne dno czy religijną drugą stronę. Sprzeczności, antynomie, kryzysy i katastrofy nowoczesności, jej stracone złudzenia i porażki sprawiają, że oto nowoczesny świat z powrotem zdaje się wpadać w objęcia mitu, losu, w kategorie opatrzności i łaski. Jak ujmie to z pewną przesadą i egzaltacją Gianni Vattimo, „religia wraca, i to w wielkim stylu". Co więcej, i to zwłaszcza zdaje się akcentować Habermas, religia może być sojusznikiem nowoczesnego czy raczej już postnowoczesnego społeczeństwa (społeczeństwa liberalnego) w obronie przed największymi zagrożeniami dzisiejszej ery, zagrożeniami, którymi czasem obciąża się religię jako taką, ale które zapewne wykreowała raczej sama nowoczesność.

Właśnie ten ostatni aspekt odgrywa największą rolę w tekście Habermasa. To, co zmusiło do krytycznej samorefleksji nowoczesność, jest przez nią samą wzbudzone:

> a) fundamentalizm, który wprawdzie posługuje się językiem religii, ale jest zjawiskiem czysto nowoczesnym (a cała ta sprawa jaskrawo ujrzała światło dzienne w zamachach w Nowym Jorku);
>
> b) inżynieria genetyczna i inne osiągnięcia, a zarazem zagrożenia, związane ze współczesną nauką;
>
> c) irracjonalizm religijny i światopoglądowy o charakterze indywidalistyczno-mistycznym, czyli religijny kicz, tyleż pokupny i popularny, co infantylny, a i łatwo manipulujący człowiekiem, łatwo stający się wyrazem społecznej i indywidualnej neurozy.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 22/11/2026 10:53:58

Zjawiska te świadczą o swego rodzaju wykolejeniu sekularyzacji. Szczęśliwie poza religią i nauką, pozostającymi długi czas w konflikcie, istniała stale pewna sfera pośrednia, wprawdzie również mająca liczne wady, ale potrafiąca zapośredniczyć i ograniczać radykalność opozycji nauka – religia, potrafiąca strzec pewnego niezbędnego poziomu równowagi czy zdrowia społecznego i światopoglądowego – jest nią zdrowy rozsądek, *common sense*.

Współczesna sytuacja stawia również przed poważnymi wyzwaniami religię:

a) świadomość współistnienia z innymi religiami o podobnych aspiracjach;
b) konieczność jakiegoś dostosowania się do autorytetu nauk;
c) uznanie opartego na moralności świeckiej państwa konstytucyjnego.

I otóż religia, a zwłaszcza wielkie religie monoteistyczne potrafiły zasadniczo podołać tym wyzwaniom. Co więcej, dla wielkich religii sprostanie tym wymogom, pewne pogodzenie ze społeczeństwem nowoczesnym, liberalnym, jest korzystne ze względu na grożące również im niebezpieczeństwa fundamentalizmu i irracjonalizmu oraz zbyt daleko idące pretensje autorów naukowego obrazu świata.

Mamy tu więc sytuację pewnego pola solidarności religii i nowoczesności (czy ponowoczesności) z dodatkowo wzmacniającą rolą zdrowego rozsądku, zawsze zachowującego pewien dystans, może nawet obcość wobec fundamentalizmu i indywidualno-mistycznego irracjonalizmu, oraz jednoczesny dystans wobec nauki i religii. Zdrowy rozsądek zawsze wskazuje jakąś przynajmniej możliwą, hipotetyczną drogę wyjścia z radykalizmu, dogmatyzmu, jednostronności; jest niejako paradygmatem trzeciej drogi.

Cała ta – określona potrzebą kompromisu – sytuacja skłania, zdaniem Habermasa, nowoczesny rozum do uświadomienia sobie, że jego uniwersalizm i egalitaryzm ma korzenie w rewolucji mentalnej, zbiegającej się z rozwojem wielkich religii światowych, które ograniczyły różne typy partykularyzmu, etnocentryzmu, mitologizmu i substancjalizmu w rozumieniu człowieka i ludzkości, a które zarazem – jako właśnie religie – przeciwstawiają się oczywiście sprowadzeniu tego uniwersalizmu i egalitaryzmu do oświeceniowego racjonalizmu, scjentyzmu, kontraktu i utylitaryzmu. Ale też – co szczególnie tu ważne – ten dystans do racjonalizmu wielkie religie powtarzają i kopiują w odniesieniu także do irracjonalizmu, religijności indywidualno-mistycznej, a także do uroszczeń fundamentalizmu; religie te „odczarowały magię, przezwyciężyły mit, wysublimowały ofiarę i uchyliły rąbka

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 22/11/2026 10:53:58

tajemnicy", zdają się wręcz wkraczać na drogę samokontrolującego się, otwartego, samokrytycznego, ale właśnie rozumu.

Patrząc na to od drugiej strony, religia pozwala z kolei nowoczesnemu rozumowi postawić z powagą zagadnienie i pragnienie, którego nie jest w stanie z siebie usunąć, choć w epoce sekularyzmu wydawało się ono naiwne i dziecinne, by mianowicie zadane komuś cierpienie uczynić – przynajmniej w jakimś porządku sensu – niebyłym, by nieodwracalność minionych cierpień odwrócić (wątek iście Szestowowski). To tutaj uzyskuje sensowność, pełnię sensowności, słynna teza Horkheimera o teorii krytycznej: „Ta teoria wie, że Boga nie ma, a mimo to w niego wierzy". Co więcej – dodaje Habermas – to transcendencja Boga i idea stworzenia (w przeciwieństwie do emanacjonizmu i panteizmu) uwalnia człowieka od bezwzględności bożej determinacji (praw natury, jakiegoś ścisłego kodu istnienia) oraz – co oczywiste – determinacji przyrodniczej, i otwiera właściwe pole ludzkiej wolności, samookreśleniu człowieka.

Przywołane przed chwilą nazwisko Maxa Horkheimera przypomina nam, iż Habermas jest bezpośrednim spadkobiercą szkoły frankfurckiej, wpływowej formacji filozoficznej o wyraźnie lewicowym charakterze. I otóż w świetle idei postsekularyzmu nowego znaczenia nabierają pojawiające się od pewnego momentu religijne zainteresowania, zwłaszcza Horkheimera, Adorna i Benjamina, które można by nazwać pre-postsekularyzmem, a których właściwie zapowiedzią i wyrazem była słynna *Dialektyka Oświecenia*, z krytycyzmem i dystansem opisująca dzieje europejskiego rozumu.

W późnym tekście o znamiennym tytule *Tęsknota za całkowicie Innym* Horkheimer wskazuje na potrzebę transcendentnego Absolutu jako przedmiotu najdalszej tęsknoty człowieka, jako nadziei, iż nacechowany niesprawiedliwością świat zjawiskowy nie „będzie miał ostatniego słowa", czego zarazem przesłanką jest odrzucenie, do pewnego momentu żywego u ideologów lewicowych, „tępego optymizmu" w odniesieniu do przeobrażeń życia społecznego, głoszącego, że w realności zjawiskowej, historycznej uda się kiedyś osiągnąć stan absolutnej szczęśliwości. Religią spełniającą te postulaty, te najdalsze tęsknoty i nadzieje człowieka, pozbawione zarazem złudzeń co do bytu doczesnego, jest, zdaniem Horkheimera, nie chrześcijaństwo, ale judaizm.

Innym miejscem próby spotkania i połączenia religii z lewicowością są rozwijające się na naszych oczach koncepcje teoretyczne takich myślicieli, jak Alain Badiou i Slavoj Żiżek. O ile myśliciele szkoły frankfurckiej odwoływali się do religii, by wzbogacić swój obraz świata i sfalsyfikować przesadne nadzieje, związane z przemianami społecznymi, to wspomniani autorzy chcą widzieć w chrześcijaństwie istotnego partnera do dokonania przełomu historycznego, do tworzenia nowego antykapitalistycznego porządku społecznego; chrześcijaństwo ma tu odegrać

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 22/11/2026 10:53:58

rolę nie tyle refleksywną, ale rolę dodatkowej mobilizacji i motywacji do czynu społecznego. Także pogłębienia obrazu rozwoju historycznego i konfliktów społecznych jako mających podstawę właśnie religijno-metafizyczną, pogłębienia obrazu historii jako sfery, w której rozstrzyga się bosko-ludzki dramat zbawienia; uczestnictwo w działaniu społecznym nabiera tu wymiaru mesjanistycznego i eschatologicznego.

Bieżący i dotychczasowy porządek rzeczy – twierdzi się tu – tłumi i zaciemnia prawdę i zaciemnia sprawiedliwość, mówiąc inaczej – zaciemnia porządek wyższy, religijny, a zarazem alternatywny porządek społeczny, zaciemnia jedno i drugie zarazem. Następują jednak w bycie „wydarzenia", swego rodzaj pęknięcia, epifanie, wtargnięcia czegoś innego, „cuda", przełamujące cały dotychczasowy porządek i sposób postrzegania świata, człowiek wykracza w nich poza siebie, poza swój egoizm, interes, poza swoją dotychczasową miarę, zmienia swój status ontologiczny i wszystko dookoła zmienia swój status – a wraz z pewnym szczególnym „pęknięciem", mianowicie wraz z wydarzeniem chrześcijańskim, człowiek staje w perspektywie mocy uniwersalizującej, nadającej sens wszelkiemu bytowi, likwidującej wszelkie wykluczenie, łącznie z wykluczeniem z życia (obietnica zmartwychwstania). Wymiar teologiczny, powrót do niego, pozwala odrodzić i ukształtować na nowo wielkie idee społeczne, spłycone i zbanalizowane w epoce nowożytnej. Chrześcijaństwo – jak napisze Żiżek – ma „wywrotowy rdzeń", którego nigdy nie potrafią dostrzec fundamentaliści i konserwatyści, dlatego nie należy zostawiać chrześcijaństwa fundamentalistom i konserwatystom – zbyt jest wartościowe. Religia staje się tu wręcz paradygmatem rewolucji, która wymaga ciągłej kontynuacji; kontynuacja religii i kontynuacja rewolucji są ściśle z sobą związane, uwarunkowane, nawzajem nadające sobie sens. Chodzi niejako o utranscendowanie immanencji czynu społecznego oraz o immanentne zobowiązanie, o nadanie immanentnej wagi i powagi transcendencji. Jeszcze inaczej: sprawiedliwość (prawda społeczna) okazuje się tu odpowiednikiem, drugą stroną zbawienia (prawdy religijnej).

Terminologia sekularno-postsekularna prowadzi nas również i na koniec w jeszcze jedno miejsce. Chodzi o dzieło *Istorija russkoj filosofii* Wasilija Zieńkowskiego (1948). Istotą filozofii rosyjskiej jest, według Zieńkowskiego, jej genetyczna zależność od tradycji religijnej. Sprzeczność, antynomiczność, biegunowość, polaryzacja – które postrzega, podobnie choćby jak Bierdiajew, jako swoiste dla całej myśli, a nawet duchowości rosyjskiej – uznane zostają za cechy jednak wtórne, będące wynikiem, zapewne nieuchronnego, odchodzenia myśli filozoficznej od więzi z generującą ją sferą religijności, co (to odchodzenie) określone zostaje jako proces sekularyzacji kultury filozoficznej. Religijność to u Zieńkowskiego

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 22/11/2026 10:53:58

stan pełni, harmonii, ukojenia, w którym następnie pojawia się filozoficzne pęknięcie, szczelina, rozdwojenie.

Filozofia rosyjska jest więc u swych podstaw – podobnie zresztą jak każda filozofia – przejawem uwalniania się myśli od autorytetu wiary; ale mimo, że ów proces sekularyzacji pogłębia się, to jednak filozofia rosyjska przybiera w swej całości postać swoistą, odrębną od myśli zachodnioeuropejskiej, postać zachowującą mniej czy bardziej zakamuflowaną więź ze swym religijnym źródłem. O ile więc – pokazuje Zieńkowski – filozofia zachodnia, szczególnie nowożytna, nastawiona jest wyraźnie na problematykę i perspektywę epistemologiczną, o tyle myśli rosyjskiej właściwy jest ontologizm; pociąga to za sobą nastawienie na egzystencjalny konkret, a to z kolei skutkuje antropocentryzmem i teocentryzmem filozofii rosyjskiej, jej panmoralistycznym i historiozoficznym charakterem, oraz jej dążeniem do przekraczania granic między teorią a praktyką. Tą ostatnią cechę określi Zieńkowski jako „niepokój teurgiczny" rosyjskiej myśli filozoficznej. Dalszym rezultatem takiego kształtu myśli rosyjskiej, czy też inną formułą terminologiczną wskazanych jej właściwości, będzie całościowość tej myśli, jej syntetyczność, jej integralność, w czym pobrzmiewa już bardzo wyraźnie motyw religijny i co inspiruje pojawienie się w filozofii rosyjskiej i równoległy do tendencji sekularnej rozwój nurtu desekularyzacji. Ukształtowanie się w wieku XIX przeciwieństwa filozofii religijnej (desekularyzacyjnej) i filozofii sekularnej określi Zieńkowski jako drugą polaryzację myśli rosyjskiej (po pierwotnym usamodzielnieniu się filozofii wobec religii).

Najobszerniejsze partie dzieła Zieńkowskiego to właśnie śledzenie dojrzewania, kształtowania się, przenikania się i wyodrębniania obydwu tych nurtów. Nurt sekularyzacyjny realizowany był przez różne postacie estetyzmu w kulturze rosyjskiej, przez okcydentalizm, materializm, pozytywizm, radykalizm i rewolucjonizm społeczny, wreszcie przez socjalizm i liberalizm. Często koncepcje filozoficzne, rodzące się w ramach tych kierunków, charakteryzowały się wszakże tak całościową, integralną perspektywą, takim pryncypializmem moralnym oraz namiętnością przeobrażenia świata, że można im przypisać – Zieńkowski czyni to choćby wobec Bakunina – „zsekularyzowaną religijność" lub „immanentyzm religijny". Nurt sekularyzacyjny rozwijał się poprzez kolejne swoje kryzysy (Czernyszewski, Pisariew, Ławrow), ujawniał bezdroża (Hercen), by wreszcie stoczyć się w fanatyzm i karykaturalność filozofii radzieckiej, choć i w niej – zdaniem na przykład Bierdiajewa – i tak obecny jest silny aspekt religijny.

Z kolei tendencja desekularyzacyjna w filozofii rosyjskiej znalazła wyraz w koncepcjach religijno-historycznych Piotra Czaadajewa, w słowianofilstwie, w teoriach Sołowjowa, w renesansie przełomu XIX i XX wieku, oraz we współczesnej sofiologii i filozofii wszechjedności. We wszystkich tych nurtach myśli

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 22/11/2026 10:53:58

rosyjskiej pokazywano, iż całościowe ujęcie rzeczywistości i osoby ludzkiej, a także wizja historii jako procesu sensownego, możliwe są tylko w kontekście religii, w kontekście idei nie tylko moralnej, ale i metafizycznej. Wyraźnie sympatyzując z tą tendencją, Zieńkowski wskazuje również ograniczenia w jej rozwoju. Błędem koncepcji Czaadajewa był zbyt silny motyw indywidualistyczny, w słowianofilstwie trudno dostrzec „niepokój teurgiczny", zaś filozofie religijnego renesansu są zbyt pospiesznie opozycyjne wobec historycznego chrześcijaństwa, co w przypadku Tołstoja przybiera postać skrajnej, a w przypadku Rozanowa wręcz prowokacyjnej krytyki kościoła. Znaczącym niebezpieczeństwem, widocznym szczególnie u Bierdiajewa, jest również nie dość wyraźne zagwarantowanie boskiej transcendencji, skutkujące groźbą solipsyzmu. Wszystkie te ograniczenia wymagają, w celu ich przezwyciężenia, żmudnej i skrupulatnej pracy intelektualnej, w której możliwe są błędy i ślepe zaułki, rzecz natomiast w tym, że są to ograniczenia wtórne wobec nadrzędnej i celnej ogólnej perspektywy filozoficznej. Ta właśnie perspektywa – filozofii religijnej – gwarantuje szansę ich przezwyciężenia. W innej sytuacji, gdy kwestie związane z tymi ograniczeniami uzyskują autonomię, gdy na przykład „niepokój teurgiczny" zostaje „puszczony wolno" (a więc postulaty moralne zostają pozbawione gruntu metafizycznego), wówczas prowadzić to musi do chorobliwej niecierpliwości i pochopności rozwiązań, a wreszcie – do fanatyzmu.

BIBLIOGRAFIA

Badiou A., *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyła, P. Mościcki, „Korporacja Ha!art", Kraków 2007.

Dumery H., *Problem Boga w filozofii religii*, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 2004.

Gilson E., *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, PAX, Warszawa 1961.

Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, [w:] J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej: czy zmierzamy do eugeniki liberalnej*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.

Karski K., *Teologia protestancka XX wieku*, WP, Warszawa 1971.

Kowalczyk S., *Filozofia Boga*, KUL, Lublin 2001.

Otto R., *Świętość*, tłum. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.

Welte B., *Filozofia religii*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 1996.

Wolniewicz B., *O istocie religii*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, UW, Warszawa 1993.

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

Zienkowskij W. W., *Istorija russkoj fiłosofii*, t. 1–2, EGO, Leningrad 1991.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 22/11/2026 10:53:58

SUMMARY

Philosophy of religion: contemporary horizons

The paper attempts to delineate the relationships between religion and philosophy, in parti-cular their mutually conducive influence – religion is a catalyst of philosophy's metaphysical dimension while philosophy is a shield that protects religion from funda-mentalism. Furthermore, the article focuses also on the one-sided analysis of religion as a marker of political conservatism and offers brief insights into the post-secular tendency evi-dent in the twentieth-century scholarly take on religion.

Keywords: philosophy, religion, metaphysics, post-secularism

JANUSZ DOBIESZEWSKI, professor, Department Philosophy and Sociology, Warsaw University, Poland. E-mail: dobieszewski@uw.edu.pl

(cc) BY-NC-ND