Joanna Skurzak

Duchowość ateistyczna

Propozycja francuskiej filozofii religii



Joanna Skurzak

Duchowość ateistyczna
Propozycja francuskiej filozofii religii

Joanna Skurzak

Duchowość ateistyczna
Propozycja francuskiej filozofii religii

Joanna Skurzak
Duchowość ateistyczna. Propozycja francuskiej filozofii religii

Recenzenci:
ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz (UMK w Toruniu)
ks. prof. dr hab. Piotr Moskal (KUL JPII)

Korekta językowa:
Maja Strzeżek-Madej

Projekt okładki:
Dominika Karaś

Ilustracja na okładce:
pixabay.com

Skład i łamanie:
Studio DTP Academicon | Patrycja Waleszczak
dtp@academicon.pl, dtp.academicon.pl



Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0
Treść licencji jest dostępna na stronie: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

Publikacja finansowana w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki Preludium „Francuska duchowość ateistyczna", nr projektu 2017/25/N/HS1/00353

Warszawa: Wydawnictwo Liberi Libri, 2020
www.LiberiLibri.pl

ISBN 978-83-63487-50-8
DOI: 10.47943/lib.9788363487508

Pamięci Mamy, dzięki której zaczęła się
moja fascynacja kulturą Francji

Spis treści

Wstęp 9

ROZDZIAŁ I. NOWY ATEIZM 13

ROZDZIAŁ II. DUCHOWOŚĆ A RELIGIJNOŚĆ 25

ROZDZIAŁ III. NOWA DUCHOWOŚĆ 35
- Starożytność źródłem duchowości ateistycznej 38
- Nowość zbawienia w chrześcijaństwie 41
- Nowożytne korzenie nowej duchowości 48
- Duchowość nietzscheańska 54
- Duchowość materialistyczna 64
- Filozofia a religia 80
- Transcendencja w immanencji 85
- Spór o duchowość L. Ferry – A. Comte-Sponville 91
- Wyjście religii 95

Zakończenie 107

Bibliografia 115

Wstęp

Czym jest duchowość? Tradycyjnie pojęcie to przez wieki było związane z różnymi formami religijności. Stąd najczęściej duchowość dookreślana była przymiotnikiem np. „chrześcijańska", „buddyjska", „franciszkańska", „jezuicka". Utożsamiano ją ze specyficznymi formami wyrazu przekonań religijnych, związanymi z konkretnymi wyznaniami[1]. W czasach sekularyzacji pojęcie to coraz częściej „uniezależnia się" od religijności i religii. Człowiek ma życie duchowe niezależnie od tego, czy wierzy w istnienie Boga i praktykuje jakąś religię, czy też nie. W takim, bardzo szerokim rozumieniu, duchowość oznacza bogactwo wewnętrznych doświadczeń, z pytaniami, jakie człowiek zadaje odnośnie do swojej egzystencji, cierpienia, śmierci czy sensu życia. Duchowość przenika nasze postrzeganie świata i kształtuje odniesienie do innych ludzi. Dzieląc się naszymi przemyśleniami, bogactwem naszego „ja", odkrywamy, że jesteśmy istotami duchowymi, transcendujemy świat materialny, który nie ma świadomości, że istnieje.

Oczywiście nadal istnieje istotny związek pomiędzy religijnością i duchowością, ponieważ bez duchowości, rozumianej jako przeżywanie i wyrażanie osobistej relacji z Bogiem, religia stanie się albo systemem etycznym, gdzie nakazy są usankcjonowane przez boski Autorytet, albo systemem metafizycznym, dla którego Absolut jest ostatecznym wyjaśnieniem otaczającej nas rzeczywistości.

Niemniej jednak religia i duchowość stały się obszarami mającymi coraz mniej elementów wspólnych, a nawet wzajemnie się wykluczającymi. Duchowość musi zostać pozbawiona wymiaru religijnego, aby mogła być uznana za prawdziwą duchowość[2]. Zaczyna się ją definiować jako rzeczywistość całkowicie alternatywną wobec religii. Religijność zostaje sprowadzona do doktryny i wierzeń powiązanych bezpośrednio lub pośrednio ze strukturami instytucjonalnymi. Jest tylko przestrzeganiem ceremonii i praktyk odbywanych w kontekstach wspólnotowych. Natomiast duchowość wiąże

1 Por. W. Pawluczuk, *Duchowość*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 90–92, tu s. 90.

2 Zob. J. Mariański, *Nowa duchowość – alternatywa czy dopełnienie religijności*, w: *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Karków 2010, s. 24.

się z osobistym poszukiwaniem sacrum bez pośrednictwa Kościoła, z wewnętrznym doświadczeniem, z indywidualnym przeżywaniem świata, który nie potrzebuje transcendentnego uzasadnienia. Tak rozumiana duchowość może oznaczać doświadczanie sztuki i natury, medytacje, ćwiczenia uważności (*mindfulness*), rozważania dotyczące życia po życiu, odpowiedzialność za świat w kontekście kryzysów klimatycznych, działalność na rzecz obrony zwierząt i wiele innych fenomenów. Również myśl ateistyczna, wielokrotnie „oskarżana" przez teistów, że proponuje nihilizm jako alternatywę dla duchowości religijnej, interesuje się i sama proponuje nową – areligijną czy ateistyczną – duchowość.

Celem niniejszej monografii jest analiza tekstów francuskich filozofów, którzy w swojej twórczości podejmują właśnie kwestię ateistycznej duchowości. Do takich należy zaliczyć przede wszystkim czterech współczesnych autorów, a mianowicie M. Onfraya, L. Ferry'ego, M. Gaucheta oraz A. Comte-Sponville'a. Nie jest to oczywiście wyczerpująca lista myślicieli, którzy we francuskim środowisku filozoficznym negują istnienie Boga lub postawy religijne. To, co ich wyróżnia, to pojawienie się konstruktywnej propozycji duchowości ateistycznej, która ma zająć miejsce tradycyjnej duchowości religijnej. W jej rozumieniu, po krytyce religii nie pozostaje pustka, lecz pojawia się możliwość zastąpienia „złudnych dobrodziejstw" religii duchowością, która w takim rozumieniu nie musi odwoływać się do transcendencji osobowej.

Dlaczego francuska duchowość ateistyczna? Czy tylko ten obszar kulturowy proponuje oderwanie duchowości od religii? Z pewnością nie, o czym świadczą publikacje bezpośrednio poświęcone duchowości ateistycznej chociażby A. de Bottona czy S. Harrisa[3]. Wybór francuskiego obszaru językowego związany jest przede wszystkim z: 1) długą tradycją krytyki religii, od oświecenia do naszych czasów, 2) racjonalnym (filozoficznym) charakterem tej krytyki. Francuska myśl ateistyczna zawsze z jednej strony była bardzo wyrazista, a z drugiej bardzo filozoficzna, odwołująca się do argumentów tylko racjonalnych[4]. Najbardziej znane formy ateizmu dzisiaj, chociażby w postaci publikacji takich autorów anglojęzycznych, jak R. Dawkins, S. Harris, D. Dennett czy Ch. Hitchens, z pewnością zasługują na baczną uwagę, ale bardzo mocno związane są z nurtem scjentystycznym, naturalistycznym i niejednokrotnie brakuje im rzeczowych filozoficznych analiz.

3 Zob. np. S. Harris, *Przebudzenie. Duchowość bez religii*, tłum. J. Żuławik, Łódź 2015 czy A. de Botton, *Religion for Atheists. A non-believers's guide to uses of religion*, London 2012.

4 Por. S. Kruszyńska, *Zrozumieć niewiarę*, Gdańsk 2011, s. 12.

Monografia odwołuje się do następujących hipotezach badawczych: 1) istnieje koncepcja duchowości, która nie odwołuje się do rzeczywistości transcendentnej – duchowość ateistyczna; 2) duchowość ateistyczna jawi się jako alternatywa dla duchowości tradycyjnej (religijnej); 3) duchowość ateistyczna jest w stanie zastąpić propozycje tradycyjnych religii i przez to może przyczynić się do przyjęcia przez osoby wierzące postawy ateistycznej.

W monografii zostanie przeanalizowana propozycja duchowości ateistycznej jako alternatywa dla tradycyjnej duchowości judeochrześcijańskiej, która dominowała w kulturze europejskiej przez ostatnie stulecia. Monografia po pierwsze stara się dostarczyć „klucz" interpretacyjny do zrozumienia francuskiej filozofii ateistycznej XX i XXI wieku. Po drugie dowartościowuje francuskich autorów, których myśl jest przedmiotem szerokiego zainteresowania we Francji, z uwagi na jej dużą wartość poznawczą. Po trzecie ujawnia wpływ poszczególnych autorów na kształtowanie różnych sektorów kultury współczesnej, nie tylko ograniczonej do obszaru frankofońskiego. Po czwarte umożliwia pogłębienie rozumienia procesów zachodzących we współczesnej kulturze, w której z jednej strony widoczne są procesy sekularyzacyjne, z drugiej – obecne jest poszukiwanie sacrum i konkretnych wartości duchowych opartych nie tylko na tradycyjnych religiach. Po piąte wskazuje na konkretne wzorce nie tylko intelektualne, ale także moralne angażowania się w promowanie konkretnych zachowań jednostek o poglądach ateistycznych. Po szóste ukazuje możliwy związek pomiędzy rozważaniami teoretycznymi a praktyką życiową – filozofia staje się „ćwiczeniami duchowymi".

Metody badawcze stosowane w pracy są związane z uporządkowaniem materiału badawczego zgodnie z wyznaczonymi celami. Opracowanie badań będzie zrealizowane za pomocą standardowych metod analizy i rekonstrukcji tekstów filozoficznych. Wykorzystane zostaną standardowe metody analityczno-hermeneutyczne stosowane do interpretacji tekstów. W ich skład wchodzić będzie ustalenie znaczenia podstawowych pojęć i definicji, rekonstrukcja i nazywanie stylów argumentacji, odczytywanie ukrytych sensów znaczeń w kontekście całości badanego materiału.

W przypadku każdego z zaproponowanych autorów w pierwszej kolejności zostaną przenalizowane: historia i bibliografia danego autora, następnie źródła jego myśli (wpływ szkoły, afiliacje, zapożyczenia od innych systemów) oraz jego założenia metodologiczne (preferowana koncepcja poznania, nauki, metody, stosowane strategie argumentacyjne). Kolejnym etapem pracy będą zagadnienia przedmiotowe, dotyczące konkretnie podejmowanych problemów

i ich rozwiązań, ewentualnych polemik i dyskusji (krytyka immanentna i transcendentna), jakie dany autor prowadził. Istotnym elementem badań będzie analiza wpływu francuskiej tradycji filozoficznej na formułowanie rozwiązań w kwestii współczesnego ateizmu. W dalszym etapie badań prace będą skoncentrowane wokół samego pojęcia „duchowości ateistycznej". Czy jest możliwe zaproponowanie jednej definicji tego pojęcia, a jeśli nie, to czym jej rozumienie się różni u poszczególnych autorów? Ostatnim etapem badań będzie porównanie koncepcji duchowości ateistycznej z „duchowością religijną". Czy są elementy wspólne między nimi, a czym się różnią? Czy duchowość ateistyczna może być praktykowana przez człowieka religijnego? Czy duchowość ateistyczna jest alternatywą dla duchowości religijnej?

ROZDZIAŁ I

Nowy ateizm

Ateizm oznacza stanowisko negujące istnienie Boga. Wyróżnia się najczęściej ateizm teoretyczny i praktyczny[1]. Pierwszy z nich oznacza doktrynę, często odwołującą się do założeń metafizycznych czy teoriopoznawczych, wskazującą na konieczność odrzucenia istnienia Transcendencji (rozumianej osobowo czy bezosobowo); natomiast ateizm praktyczny to postawa życiowa, w której człowiek nie odnosi się do istniejącego Boga osobowego. Ateizm należy odróżnić od bardzo rozpowszechnionego dzisiaj agnostycyzmu, który wskazuje na niemożliwość racjonalnego rozstrzygnięcia kwestii istnienia lub nieistnienia Absolutu. Są jednak filozofowie, jak francuski myśliciel Th. Giraud, którzy podważają sens podziału na ateizm praktyczny i teoretyczny. Zdaniem tego ostatniego, pojęcie ateizmu praktycznego jest puste, ponieważ nie ma ateistów, którzy przez sam fakt posiadania przekonań negujących istnienie Absolutu stają się np. niemoralni. Przekonania ateistyczne nie pociągają za sobą automatycznie konkretnych zachowań[2].

Dlaczego dzisiaj można mówić o nowej fali ateizmu? Pierwsza fala to oczywiście ateizm nowożytny, do której należą wielcy mistrzowie podejrzeń – L. Feuerbach, K. Marks, F. Nietzsche, o drugiej fali można mówić w odniesieniu do lat sześćdziesiątych XX wieku, z bardzo rozpowszechnionym w tamtym czasie egzystencjalizmem ateistycznym. Trzecia fala,

1 Problematyka ateizmu jest szeroko opracowana, o czym świadczy bogata literatura, dostępna również w języku polskim, zob. np.: J. Sochoń, *Ateizm*, Warszawa 2003, J. Baggini, *Ateizm. Bardzo krótkie wprowadzenie*, tłum. K. Hoffmann, W. Szwebs, Warszawa 2013, *Ateizm. Próba dokończenia projektu*, red. S. Wróbel, K. Skonieczny, Warszawa 2018, M. Ruse, *Ateizm. Co każdy powinien wiedzieć*, tłum. T. Sieczkowski, Łódź 2016, G. Minois, *Historia ateizmu*, tłum. W. Klenczon, Warszawa 2019.

2 Por. Th. Giraud, *Une spiriualité atheé est-elle possible ?*, Paris 2011, wersja ebook.

która pojawiła się na początku XXI wieku, związana jest przede wszystkim z nowym kontekstem, w jakim przyszło głosić ateistom swoje poglądy. Ów kontekst wyznacza tragedia z 11 września, zamachy w Londynie i Madrycie oraz narastający lęk przed fundamentalizmem religijnym. Druga zasadnicza przyczyna „nowego ateizmu" tkwi w propozycji wprowadzenia nowej moralności, która koncentruje się tylko na doczesności, bez odwoływania się do rzeczywistości transcendentnej, co charakteryzuje obecnie większość społeczeństw sekularyzowanych. Ważnym czynnikiem stymulującym powstanie trzeciej fali ateizmu jest także postmodernistyczna kultura z jej areligijnym podejściem do sfery sacrum. Szczególnie jest to widoczne w jej krytyce instytucjonalnej i doktrynalnej formy religii. Oczywiście głównym motywem tej krytyki jest afirmacja absolutnej wolności człowieka i odrzucenie obiektywnej prawdy. I w tym kryje się jeden z wielu paradoksów obecnych w myśli postmodernistycznej, która neguje wszelkie wartości absolutne, a jednocześnie absolutyzuje wartość autonomii jednostki, tolerancji i pluralizmu. Religie jako formy instytucjonalne, głoszone przez nie zasady moralne oraz dogmatyczna wizja świata i człowieka, zdaniem postmodernistów, są źródłem zniewolenia człowieka. Takie nastawienie do religii ma swoje odbicie w kulturze ponowoczesnej, w której panuje relatywizm i indyferentyzm religijny. Religia „rozmywa się" w kulturze. Jak słusznie zauważył J. Dupré, kultura współczesna jest otwarta na religie i sferę duchową, lecz otwartość ta jest tylko horyzontalna, neguje jakąkolwiek transcendencję. Kultura stała się religią i proponuje nawet pewne emocjonalne i duchowe dobrodziejstwa religii, ale nie zawiera w sobie tak radykalnych wymagań, jakie są obecne w religiach objawionych[3]. Współczesne krytyki religii bardziej lub mniej wpisują się w ten właśnie nurt myślenia.

Ateizm oznacza stanowisko negujące istnienie Boga, ale występuje on w bardzo różnych postaciach. Ateizm jako poważniejszy nurt intelektualny pojawił się dopiero w czasach nowożytnych. Nawet jeśli w starożytności terminem ateizmu określano ludzi, którzy odmawiali posłuszeństwa religii uznanej przez państwo, jak miało to miejsce np. w przypadku Sokratesa, jak również – paradoksalnie – pierwszych chrześcijan, to postawa ateistyczna w dzisiejszym tego słowa rozumieniu należała do rzadkości (do wyjątków należał np. Teodor z Cyreny). Według wspomnianego Th. Giraud, samo słowo „ateizm" pojawiło się dopiero 1555 r. i stosowano je na oznaczenie niewiary

3 J. Dupré, *Życie i duchowe i przetrwanie chrześcijaństwa w świeckiej kulturze. Refleksje na koniec tysiąclecia*, w: *Człowiek wobec religii*, red. K. Mech, Kraków 1999, s. 66.

grupy społecznej, a nie w odniesieniu do przekonań indywidualnych. Co więcej, jeszcze we francuskich encyklopediach XVI- i XVII-wiecznych słowo „ateizm" z jednej strony oznaczało już indywidualną postawę negującą Boga, Opatrzność czy nieśmiertelność duszy, ale z drugiej strony pojęcie ateizmu sprowadzono do określenia bezbożności[4].

Na pojawienie się ateizmu w czasach nowożytnych miał z pewnością wpływ rozwijający się sceptycyzm (np. M.E. de Montaigne) oraz empiryzm. Oba te nurty, kwestionując poznanie metafizyczne, a zwłaszcza zasadę przyczynowości (D. Hume'a), spowodowały odrzucenie dotychczasowych dowodów na istnienie Boga. Rodząca się w XVIII w. myśl oświecenia, podkreślając autonomię człowieka, konieczność uwolnienia się człowieka od zniewalających go autorytetów, kształtowała skrajny krytycyzm w stosunku do religii i kwestii istnienia Absolutu. Również przełomowa myśl I. Kanta, która wskazała na granice ludzkiego poznania i na niemożliwość dotarcia rozumem teoretycznym do Boga – co w konsekwencji doprowadziło do przeniesienia problematyki istnienia Boga na płaszczyznę praktyczną – otworzyła szerokie pole dla agnostycyzmu. Istnienie lub nieistnienie Boga nie jest już problemem filozoficzno-teologicznym, lecz staje się kwestią określonej decyzji człowieka, opartej na subiektywnych przesłankach praktycznych.

Jak już zostało wspomniane, najczęściej wyróżnia się ateizm teoretyczny i praktyczny, ale nie jest to jedyny i wyczerpujący podział. Ateistyczny portal www.atheism.free.fr, który jest interesującym miejscem analiz francuskiej niewiary, zaproponował ciekawą i bardzo szeroką klasyfikację współczesnego ateizmu[5]. Wyróżniono najpierw ateizm pozytywny, występujący także pod postacią ateizmu agnostycznego, ale wspólną ich cechą jest odrzucanie, z różną siłą, tezy o istnieniu Boga – od „wiem, że Bóg nie istnieje" do „nie wiem, czy Bóg istnieje". Kolejnym ateizmem jest ateizm antyklerykalny, w którym odrzucenie tej samej tezy o istnieniu Boga połączone jest z różnymi rodzajami działań wymierzonych w instytucje religijne, a szczególnie w jej przedstawicieli. Bardzo podobnym do ateizmu antyklerykalnego jest z kolei ateizm antyreligijny, którego przedstawiciele podejmują wszelkie możliwe działania podważające sensowność wszelkich przejawów religijności. Istnieje też ateizm triumfujący, nawiązujący do różnych koncepcji humanistycznych, ale wspólnym fundamentem jest założenie, że odrzucając Boga, następuje wywyższenie czy nawet „przebóstwienie" człowieka. W takim rozumieniu

4 Por. Th. Giraud, dz. cyt., wersja e-book.

5 Do tego źródła odwołuje się także S. Kruczyńska, *Zrozumieć niewiarę*, Gdańsk 2011, która w swojej publikacji analizuje fenomen francuskiej niewiary z okresu nowożytnego.

człowiek przejmuje miejsce zarezerwowane dla bóstwa, do takiego zastąpienia bóstwa człowiekiem nawiązują wszyscy myśliciele odwołujący się chociażby do poglądów F. Nietzschego. Ateizm dogmatyczny, kolejny rodzaj niewiary, stanowczo stwierdza nieistnienie Boga i, co jest niezwykle charakterystyczne dla tego stanowiska, odrzuca jakąkolwiek możliwość dyskutowania tej kwestii. Ateizm jest jedyną możliwą i racjonalną postawą, jaką człowiek może przyjąć w kwestii istnienia Transcendencji. Z pewnością ateizm dogmatyczny jest przykładem myślenia fundamentalistycznego, które nie jest przecież zarezerwowane tylko i wyłącznie dla religii. Francuski portal wskazuje również na istnienie ateizmu ideologicznego, np. typu marksistowskiego, który dąży do zastąpienia religii wiarą w przebudowę doczesnego świata. Transcendencja nie istnieje, a człowiek powinien się skoncentrować na przemianie i ulepszeniu świata doczesnego. Ateizm typu nihilistycznego to z kolei taka postawa względem kwestii związanej z istnieniem Boga, która nie tylko neguje jego istnienie, ale podważa istnienie jakichkolwiek wartości o charakterze absolutnym. Nie ma w tej, a tym bardziej w żadnej innej rzeczywistości niczego uniwersalnego, ponadczasowego czy fundamentalnego. Każda wartość uniwersalna czy absolutna mogłaby wskazywać na możliwość Transcendencji. Konsekwencją tak radykalnego ateizmu jest sprowadzenie naszego życia do absurdu. Swoistą odpowiedzią ateizmu na nihilistyczne rozumienie tego stanowiska jest ateizm wierny, który – jak każdy ateizm – podważa tezę o istnieniu Boga, ale twierdzi, że warto promować wierność wartościom religijnym, chociażby tradycji judeochrześcijańskiej, ponieważ właśnie do tych wartości odwołuje się kultura europejska.

Często przywoływany, także przez francuski portal, jest ateizm humanistyczny, określany również mianem humanizmu ateistycznego. Zwolennicy tak rozumianego humanizmu akcentują nie tyle konieczność odrzucenia istnienia Transcendencji, lecz wolność oraz godność osoby ludzkiej. W konsekwencji okazuje się, że nie ma miejsca dla Absolutu, który ostatecznie wyjaśniałby wielkość człowieka. Człowiek nie potrzebuje odwoływania się do koncepcji „stworzenia na obraz i podobieństwo Boga", aby uzasadnić swoją niepowtarzalność i godność.

Ateizm logiczny, kolejny przykład negacji Boga, twierdzi, że nie ma możliwości niesprzecznego opisu Boga. Ten ateizm w sposób szczególny koncentruje się na zagadnieniu możliwego istnienia Boga i występowania zła. Czy Bóg, zwłaszcza w koncepcji judeochrześcijańskiej, który posiada atrybut miłości i wszechmocy, może współistnieć ze złem, jakiego tutaj doznajemy (dotyczy to przede wszystkim zła doznawanego, niezawinione-

go). Albo Bóg nie jest miłością i nie interesują go nasze cierpienia, albo nie jest wszechmocny i nic z tym złem nie jest w stanie zrobić. Bóg kochający i wszechmocny w relacji do zła wydaje się być nie do zaakceptowania[6].

Kolejne przykłady współczesnego ateizmu odwołują się w swoich twierdzeniach do nauk eksperymentalnych. Ateizm metafizyczny uznaje, że kwestia istnienia Boga musi pozostać niezbadana i jak na razie nie ma naukowych dowodów na istnienie Boga, a ateizm metodologiczny, idący za P. S. de Laplace'em w twierdzeniu, że Bóg jest niepotrzebną hipotezą, stwierdza, że to właśnie nauka powinna rozstrzygnąć o jego istnieniu lub nieistnieniu. Występuje on także pod nazwą ateizmu naukowego, definiowanego jako stanowisko przyjmowania jedynie takich poglądów, które mają jakieś naukowe uwiarygodnienie.

Proponowane jest także wyróżnienie ateizmu wrodzonego, który odwołuje się do tezy, że każdą wiarę religijną przyjmuje się dopiero poprzez inicjację w konkretną tradycję wyznaniową. Rodzimy się ateistami, a ludźmi religijnymi stajemy się poprzez proces wychowania. Można też mówić o ateizmie negatywnym, który głoszone przez siebie twierdzenia formułuje tylko i wyłącznie w opozycji do istniejących przekonań religijnych. Ateizm wyniosły, kolejna wyróżniona niewiara, właściwy tzw. ateistom neofitom, polega na eksponowaniu uniesienia i dumy z powodu wyzwolenia się z nakładanych przez religię ograniczeń i odzyskania wolności do samostanowienia. Pewnym zaprzeczeniem takiego ateizmu jest ateizm pasywny, który jest tożsamy z pewnego rodzaju apateizmem czy całkowitą obojętnością religijną. Ateizm filozoficzny to nic innego jak poglądy wygłaszane przez takich filozofów, jak P. Bayle, L. Feuerbach, F. Nietzsche czy J.-P. Sartre.

Ateizm praktykujący, nawiązujący do koncepcji B. Weltego o bezistociu religii, polega na tym, że przyjmuje się jako życiową zasadę „nie wierzę w Boga, ale pewne praktyki religijne sprawiają mi przyjemność"; niestety jest to bardzo funkcjonalne podejście do fenomenu religii. Kolejne przykłady to ateizm praktyczny, według którego żyje się tak, jakby Boga nie było; ateizm semantyczny, uznający, że pojęcie Boga jest pozbawione sensu, czy wreszcie ateizm spokojny, czyli epikurejski, dla którego najważniejsze jest życie dążące do przyjemności zarówno duchowej, jak i fizycznej, bez stawiania tak „nieprzyjemnych" pytań jak pytanie o istnienie Boga czy życia pozagrobowego. Ostatni zaproponowany ateizm to ateizm wirtualny, sprowadzający Boga do natury. Głosi on, że to jakiś jeszcze dziś nieznany fenomen wewnątrzświatowy

6 Interesująca analiza ateizmu logicznego w tym kontekście zawarta jest w pracy K. Hubaczka. Zob. K. Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wrocław 2010.

tłumaczy zaistnienie wszechświata i nie ma konieczności odwoływania się do przyczyn czy racji transcendentnych.

Oczywiście nie jest to jedyny i wyczerpujący podział współczesnego ateizmu, ale w pewnym stopniu oddaje on całą złożoność współczesnej negacji Boga, zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej. Jakie są przyczyny współczesnego ateizmu? Czy można mówić wręcz o nowym ateizmie? Ateizm współczesny, nowy, związany jest przede wszystkim z nowym kontekstem, w jakim przyszło ateistom głosić swoje poglądy. Ów kontekst wyznaczają, jak już zostało wspomniane wcześniej, tragedia z 11 września, zamachy w Londynie i Madrycie, a w konsekwencji narastający lęk przed fundamentalizmem religijnym.

Na czym polega, czy może polegać owa „nowość" współczesnego ateizmu? Po pierwsze nowy ateizm proponuje moralność, a dokładniej specyficzną duchowość (jak zobaczymy dalej, Ferry stara się odróżnić moralność od duchowości, podkreślając, że ateizm nie wprowadza nic do moralności, ale proponuje duchowość). Jest to z pewnością postawa, która koncentruje się na doczesności, bez odwoływania się do rzeczywistości transcendentnej. Nie ma niczego, co przekracza ten porządek bytowania, wszystkie nasze wysiłki muszą się skoncentrować na świecie, który znamy i który możemy zmieniać. Mamy nadać sens naszej doczesności, nie ma żadnego innego sposobu usensowienia naszego życia, cierpienia czy śmierci. Po drugie nowy ateizm stara się przestrzegać przed „zagrożeniem" religijnym w postaci fundamentalizmu. W skrajnych interpretacjach współczesnych ateistów (np. Dawkinsa czy analizowanego w monografii Onfraya) każda religia jest fundamentalizmem, ponieważ neguje naszą racjonalność, domagając się bezwzględnego posłuszeństwa, jednocześnie kształtując postawę nietolerancji czy agresji u swoich wyznawców. Polska filozofka A. Bielik-Robson zauważa, że: „wbrew temu bowiem, co chcieliby sądzić zwolennicy laickości, fundamentalizm nie jest zjawiskiem przygodnym i marginalnym; jest fenomenem z gruntu nowoczesnym – stanowi odpowiedź na agresywną modernizację. Wszędzie tam, gdzie oświecenie przybiera postać bezlitosnej walki z religijnym zabobonem, gdzie dominuje retoryka walki, odmawiająca elementarnego uznania wierzeń, religia schodzi do podziemia, przyczaja się i czeka na sprzyjający moment, w którym mogłaby oddać cios, odmawiając analogicznego uznania świeckiej formie życia"[7]. Niestety odrzucenie dzie-

7 A. Bielik-Robson, *Pusty tron miłosierdzia. Zemsta Boga Gillesa Kepela w perspektywie postsekularnej*, w: G. Kepel, *Zemsta Boga*, tłum. A. Adamczak, Warszawa 2010, s. 291.

dzictwa oświecenia, zawężenie poznania rzeczywistości do interpretacji metafizycznej sprzyja takiej postawie. Podobnie na temat fundamentalizmu wypowiada się J. Sochoń w swojej książce *Ponowoczesne losy religii*: „Tego rodzaju sytuacja sprawia, że gruntuje się specyficzna forma religii, zwana fundamentalizmem 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, przeto są podatni na wezwania ruchów fundamentalistycznych. Religijny fundamentalizm głosi więc, jak inne religie, niewystarczalność człowieka jako konsumenta, rzuconego w otchłań krzyżujących się pokus”[8]. Onfray odrzuca jakąkolwiek transcendencję, ponieważ dla niego każda religia z zasady jest postawą nienawiści, zarówno wobec świata, rozumu, jak i cielesności. Zasadniczy argument francuskiego myśliciela sprowadza się do tezy, iż w imię Boga przelano oceany krwi, że historia religii to historie morderstw, ludobójstwa, inkwizycji i hiperterroryzmu. Onfray jest całkowicie przekonany, że wszystkie te nieszczęścia możliwe są tylko w systemach teokratycznych[9]. Jest to twierdzenie bardzo redukcjonistyczne. Onfray w swojej krytyce religii posuwa się zbyt daleko, gdyż we wszystkich przytoczonych przez niego przykładach to nie religia sama w sobie, ani też z pewnością nie Bóg, dopuszcza się takich czy innych czynów, lecz człowiek korzystający w sposób nieumiejętny z daru, jakim jest rozum i wolna wola. To ludzie, a nie Bóg czy religia dokonują mordów, nikczemnych czynów i ich religijność nie ma tu tak naprawdę znaczenia. Spełnia ona bowiem jedynie rolę osłony dla ukrycia zupełnie innych motywów, jak na przykład poszerzenie strefy wpływów czy terytorium, a w większości przypadków po prostu zaspokojenia potrzeby władzy. Ludzie wykorzystują religię w charakterze skutecznego narzędzia manipulacyjnego. Tylko czy w takim przypadku mamy jeszcze do czynienia z religią? Onfray nie dostrzega, że to, co krytykuje, to nie jest już religia, lecz jedynie ideologia. Religia jako ideologia, jak wykazał Welte, jest jednym z przykładów bezistocia religii, czyli religii zachowującej tylko zewnętrzne formy religijności, a pozbawionej odniesienia do rzeczywistej Transcendencji[10]. Taka „religia-ideologia” nie czci Boga, lecz człowieka. Ale tego już ten współczesny ateista nie dostrzega. Niestety fundamentalizm

8 J. Sochoń, *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004, s. 128.
9 Por. M. Onfray, *Traktat teologiczny*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2009, s. 80–91.
10 Por. B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1996, s. 246–248.

religijny jest postrzegany przez nowoczesność jako istota każdej religii. Odpowiedź ze strony racjonalnego świata może być tylko jedna – ateizm.

Po trzecie nowy ateizm dąży najczęściej do tego, aby być „naukowym" w sensie scjentystycznym. Dlatego bardzo chętnie, zwłaszcza w przypadku autorów anglojęzycznych, sięga do nauk kognitywistycznych, biologii ewolucyjnej, aby posługując się wypracowanymi przez te nauki teoriami, deprecjonować systemy religijne, wskazując na ich naturalistyczne uwarunkowania. Religia jest produktem ewolucyjnym wytworzonym na pewnym etapie rozwoju człowieka, dlatego wszelkie twierdzenia o „nadprzyrodzonym" pochodzeniu religii należy potraktować jako wyjaśnienia całkowicie nieprawdziwe i zbędne.

Interesujące zestawienie przyczyn ateizmu współczesnego proponuje francuski filozof Ph. Nemo; wyróżnia on sześć głównych kontekstów warunkujących to zjawisko[11]. Przede wszystkim jest nim bardzo rozpowszechniony w dzisiejszym świecie scjentyzm. Poglądy scjentystyczne zyskały popularność szczególnie w XIX w. Wręcz religijne posłannictwo przypisywał im A. Comte, a za nim E. Renan. Nauka w ich rozumieniu staje się prawie religią, a naukowcy kapłanami. Zaufaniu do nauki towarzyszy najczęściej krytyczny stosunek do wszystkich systemów metafizycznych. Nauki empiryczne stają się nie tylko autonomiczne, ale i samowystarczalne, nie potrzebują filozofii do swojego funkcjonowania.

Przykładem scjentystycznej postawy może być mit stworzenia światopoglądu naukowego. Przez pojęcie światopoglądu należy rozumieć zespół twierdzeń przyjętych przez człowieka, wyznaczających jego stosunek do samego siebie, innych osób, świata zewnętrznego i Boga. Nawet gdy człowiek tego do końca sobie nie uświadamia, i tak posiada określony światopogląd. Funkcjonuje on jako odpowiedzi na takie pytania, jak: „Kim jestem?", „Jakimi zasadami kieruję się w życiu?", „Czy wierzę w życie wieczne?" itp. Są to pytania, na które nauki ścisłe nie są w stanie dać nam ostatecznych odpowiedzi i dlatego niemożliwe jest budowanie swojego światopoglądu wyłącznie w oparciu o wyniki nauk szczegółowych. Światopogląd naukowy jest więc pojęciem wewnętrznie sprzecznym[12]. Człowiek powinien dążyć do tego, aby jego światopogląd był możliwie racjonalny, tzn. aby był w stanie uzasadnić przyjęte tezy, ale uzasadnienie to może odwoływać się do innych form poznania niż poznanie naukowe. Błąd scjentyzmu polega między

11 Ph. Nemo, *La belle mort de l'atheisme moderne*, Paris 2012, s. 12–25.

12 Zob. S. Kiczuk, *Czy światopogląd naukowy jest możliwy?*, w: *Nauka – Światopogląd – Religia*, red. Z. Zdybicka, Warszawa 1989, s. 35–42.

innymi na tym, że wszystkie tego typu pytania związane z sensem życia zaliczył do sfery irracjonalnej lub do domeny ludzkiej wyobraźni i w ten sposób powoduje zubożenie ludzkiej refleksji o bardzo istotny wymiar. Niebezpieczeństwo scjentyzmu jest szczególnie groźne na płaszczyźnie etycznej. Mentalność scjentystyczna, bezwzględnie ufająca nauce, może zniekształcić proces wartościowania etycznego, prowadząc do wniosku, iż to, co jest technicznie wykonalne, staje się tym samym dopuszczalne moralnie. Argumenty oparte na podejściu scjentystycznym odwołują się do prostego rozumowania: skoro nauka wypracowała pewne techniki, to można je stosować. Możliwość techniczna zostaje utożsamiona z normą moralną. Całkowicie pominięta jest kwestia odniesienia się do normy personalistycznej w ocenie moralnej działania, która domaga się poszanowania godności osoby dla niej samej. Scjentyzm tym samym ignoruje głęboką, filozoficzną refleksję nad człowiekiem.

Drugą przyczynę upatruje się w podejściu historyczno-krytycznym do Objawienia judeochrześcijańskiego. Metoda historyczno-krytyczna usiłuje ukazać procesy historyczne powstawania tekstów biblijnych, które niekiedy były bardzo złożone i długotrwałe. W zależności od poszczególnych etapów powstawania, teksty biblijne były adresowane do różnych kategorii słuchaczy lub czytelników, znajdujących się w całkiem odmiennych sytuacjach przestrzenno-czasowych. „Krytyczność" metody polega na odwoływaniu się do kryteriów obiektywnych, o ile to tylko jest możliwe, na poszczególnych etapach jej stosowania (od krytyki tekstu poczynając, a na krytyce redakcji kończąc), powoduje to jednak, że teksty religijne zostały zredukowane do dzieł czysto ludzkich, zatracając swój sakralny wymiar, np. postać Jezusa zostaje sprowadzona do roli reformatora ówczesnego życia religijnego. Chrześcijaństwo, jak też inne religie odwołujące się do świętych ksiąg, tracą całą swoją specyfikę.

Oddalenie się od Boga i rzeczywistości religijnej, jak zauważa Nemo, dokonało się także na płaszczyźnie filozoficznej, zwłaszcza poprzez krytykę metafizyki (Kant) czy ontoteologii (M. Heidegger)[13]. Słusznie zauważa M. Szulakiewicz, że jeśli dzisiaj „ktoś usiłuje mówić o Bogu współczesnemu człowiekowi tak, jak czyniło się to dawniej (o Bogu jako Nadprzyrodzoności obok świata, wymagającego dowodu istnienia), do ludzi, którzy tak bardzo wrośli w te ukazane wyżej procesy kultury współczesnej, ten odczuje wkrótce, że odważa się mówić o czymś, co często jest im obce i co najwyżej

13 Ph. Nemo, *La belle mort de l'atheisme moderne*, dz. cyt., s. 14–15.

może dziwić. Alarmująco wzrasta dysonans między językiem kultu, doktryn religijnych, a tym, że świadomość człowieka współczesnego nie może sobie poradzić z taką Nadprzyrodzonością"[14]. Współczesna filozofia, oczywiście z licznymi wyjątkami, jest filozofią agnostyczną w kwestii absolutu. Filozofia ateistyczna od XIX wieku zaczęła budować projekt antropologiczny na jedynym fundamencie, jakim miała być autonomiczna rozumność. Oznaczało to zanegowanie wszelkiego odniesienia do transcendentnego *lógosu*, ponieważ jeżeli Bóg jest uważany za źródło rozumu, człowiek nie może być uważany za zasadę rozumności. Afirmacja autonomicznego, odpowiedzialnego za siebie człowieka wymaga zanegowania Boga, który mógłby być tylko odwróconym obrazem człowieka. Nie oznacza to, że cała XX- i XXI-wieczna filozofia jest ateistyczna. Można w niej spotkać liczne poszukiwania sacrum czy odkrywanie religijności, ale metafizyczna argumentacja prowadząca do przyjęcia bytu koniecznego jako bytu uniesprzeczniającego rzeczywistość została odrzucona. Współczesna filozofia religii jest bardziej opisem pragnień człowieka tęskniącego za rzeczywistością sacrum niż opisem realnego, dynamicznego i koniecznego związku człowieka z Bogiem osobowym. Prowadzi to najczęściej do absolutyzacji sztuki i doświadczenia estetycznego. Doświadczenie mistyczne czy religijne znajduje swój substytut w „przeżyciach głębi" w odniesieniu do przestrzeni artystycznej.

Kolejną przyczyną „nowego ateizmu" jest bardzo popularna idea pluralizmu religijnego, która ostatecznie prowadzi do podważenia prawdziwości każdej religii. Skoro nie można w żaden sposób rozstrzygnąć, która religia jest prawdziwa, bo wszystkie wydają się być tak samo oddalone od prawdy o rzeczywistości, to najlepszym rozwiązaniem jest właśnie obojętność religijna lub ateizm. Pluralizm religijny to stanowisko mówiące, że wielkie religie obejmują różne koncepcje tego, co Rzeczywiste albo Ostateczne. W konsekwencji ludzie przyjmują odmienne postawy w swoim życiu, uwarunkowane odrębnością kultur. „W obrębie poszczególnych dróg kulturowych człowieka zachodzi ewidentna przemiana ludzkiego istnienia od egocentryzmu do skoncentrowania się na tym, co Rzeczywiste lub Ostateczne"[15]. Taka wizja religii jest tak szeroka, że nawet „nowy ateizm" ze swoją propozycją duchowości też wpisuje się w tak rozumianą religijność. Niestety religia bez prawdy przestaje być wartością, na której można budować swój światopogląd, ponieważ wartością jest dla nas tylko taka rzeczywistość, którą

14 M. Szulakiewicz, *Poszukiwania metafizyczne*, Toruń 2014, s. 161.
15 K. Kondrat, *Idea dialogu między religiami świata*, „Collectanea Theologica", 71(2001) 2, s. 79.

uważamy za prawdziwą. Aby religia nadal była autentyczną wartością, nie może rezygnować z pojęcia prawdy, i to rozumianej w sensie klasycznym, czyli odwołującej się do rzeczywistości. Z drugiej strony argumentacja za pluralizmem religijnym jest bardzo racjonalna[16]. Doświadczenie zmysłowe – twierdzi J. Hick – jest powszechne, ponieważ jego przedmiotem jest ten sam świat fizyczny przeżywany przez człowieka wyposażonego w ten sam aparat poznania zmysłowego. Analogicznie powinniśmy spojrzeć na doświadczenie religijne, dostrzegając jednak zasadniczą różnicę. Powołując się na zasadę krytycznego zaufania, nie mamy podstaw, aby wątpić w prawdziwość tego doświadczenia, ale jest i musi być ono pluralistyczne. Doświadczanie religijne, w przeciwieństwie do zmysłowego, nie jest ani konieczne, ani globalnie jednolite. Jest zawsze przeniknięte odrębną kulturą, językiem, tradycją[17]. Religia z natury jest pluralistyczna, ponieważ odpowiedź na Rzeczywistość Transcendentną jest zawsze zapośredniczona poprzez konkretną kulturę. Pluralizm religijny nie jest tylko i wyłącznie stanem faktycznym, lecz wyraża samą naturę religii. Dla ateistów jednak wielość religii jest argumentem podważającym prawdziwość, a tym samym sensowność każdego systemu wierzeń religijnych.

Podsumowując, istota, a jednocześnie siła „nowego ateizmu" tkwi przede wszystkim w propozycji nowej duchowości, alternatywnej w stosunku do duchowości religijnej. W przeciwieństwie do ateizmu nowożytnego, Feuerbacha czy Nietzschego, dzisiejsi ateiści nie ograniczają się do negacji istnienia Absolutu, co więcej, w tej kwestii często podkreślają stanowisko agnostyczne, ale w miejsce tradycyjnej religii odwołującej się do Objawienia, proponują „nową duchowość", opartą tylko i wyłącznie na idei człowieka i jego zbawieniu w życiu doczesnym, a nie wiecznym.

16 Zob. np. polską prezentację poglądów J. Hicka, twórcy filozoficznej teorii pluralizmu religijnego, G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2004.

17 Por. J. Hick, *Nowe pogranicze religii i nauki. Doświadczenie religijne, neuronauka i Transcendentne*, Łódź 2019, s. 220–221.

Duchowość a religijność

Sam termin „duchowość", a nie tylko „duchowość ateistyczna", budzi wiele kontrowersji. J. Mariański stwierdza chociażby, że duchowość to niewątpliwie pojęcie bardzo problematyczne, ponieważ „słowo to spotyka się w tak wielu rozmaitych kontekstach, że znalezienie wspólnego mianownika wydaje się niemożliwe, a pojęcia nieokreślone zachęcają do nadużyć"[1]. Najczęściej pojęciem duchowości określa się formy wyrazu uczuć i przekonań religijnych, które są zróżnicowane przez przynależność do konkretnej religii, stąd można mówić o duchowości buddyjskiej czy katolickiej[2]. W przypadku Kościoła katolickiego pojęcie duchowości ma wymiar specyficznie kościelny i oznacza ono pewien „sposób rozumienia i życia prawdą ewangeliczną, tak jak została ona przyjęta, przeżyta i nadal przekazywana w sposób autorytatywny we wspólnocie Kościoła. Mówiąc inaczej, jest to jedna historycznie duchowość Kościoła, przekładająca się na niezliczoną ilość duchowości poszczególnych jego członków"[3].

Wśród obecnych w literaturze ujęć relacji między religijnością a duchowością można wyodrębnić cztery podstawowe grupy: uznawanie duchowości za składnik religijności, uznawanie religijności za składnik duchowości, uznawanie religijności i duchowości za zjawiska rozłączne, a nawet pod pewnymi względami przeciwstawne, uznawanie religijności i duchowości

1 J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 200.

2 Por. W. Pawluczuk, *Duchowość*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 90.

3 M. Chmielewski, *Duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 226–232, tu s. 230.

za zjawiska, których obszary znaczeniowe zachodzą na siebie[4]. Coraz powszechniejsze staje się trzecie z wymienione typów relacji pomiędzy duchowością a religijnością, gdzie duchowość całkowicie zrywa z tradycją religijną. Oczywiście nadal systemy religijne utrzymują, że obie rzeczywistości wiążą się ze sobą, gdyż religia jest dla duchowości elementem zapewniającym bezpieczną i otwartą strukturę, ale coraz częściej duchowość jest praktykowana poza wyraźnym kontekstem religijnym[5]. Duchowość nie wiąże się już z żadnymi „instytucjami religijnymi czy kościelnymi, a nawet definiuje się ją jako alternatywę wobec religii, w każdym razie dość często nie jest ona traktowana jako integralna część religii. Religijność kojarzy się z przywiązaniem do doktryn i wierzeń wymuszanych przez struktury władz kościelnych, wyraża się w przestrzeganiu rytuałów i praktyk odbywanych w kontekstach wspólnotowych. Duchowość wiąże się z własnym „ja", z osobistym poszukiwaniem sacrum bez pośrednictwa Kościoła, z wewnętrznym doświadczeniem"[6]. Tak rozumianą duchowość określa się dzisiaj mianem „nowej duchowości". W publikacjach z zakresu socjologii, psychologii, teologii, ale także właśnie filozofii termin „nowa duchowość" występuje bardzo często. Odnosi się on do różnych zjawisk, najczęściej wiązanych z ruchem New Age. Aby więc nie wchodzić w słuszność tej dyskusji terminologicznej, która odciągnęłaby uwagę od problematyki, która jest najważniejsza w tej książce, przyjmuję, że, jeśli nie zaznaczono inaczej, będzie chodziło właśnie o tę formę duchowości, która ukształtowała się we współczesnym świecie na skutek zmian, jakie do kultury europejskiej wprowadziła nowoczesność. Jej najbardziej charakterystyczną cechą zdaje się być indywidualizm. W ten sposób jej źródeł na szerszą skalę można upatrywać w reformacji.

H. de Lubac w *Dramacie humanizmu ateistycznego* pisze, że „nie jest prawdą, że człowiek, jak to niektórzy zdają się mówić, nie może urządzić ziemi bez Boga. Prawda jest taka, że bez Boga może on tylko, koniec końców, urządzić ją przeciw człowiekowi. Humanizm wyłączny jest humanizmem nieludzkim"[7]. Podobne sformułowania znajdują się w encyklikach papieskich: Pawła VI *Populorum Progressio* czy Benedykta XVI *Caritas in veritate*. Paweł VI pisze: „Człowiek może oczywiście urządzać rzeczy ziemskie bez Boga, ale odrzuciwszy Boga, może je skierować tylko przeciw człowiekowi. Dlatego humanizm, odłączony od wszystkich innych rzeczy, z całą pewnością staje

4 Por. J. Piotrowski, *Transcendencja duchowa. Perspektywa psychologiczna*, Warszawa 2018, s. 19.
5 Por. J. Mariański, *Nowa duchowość – alternatywa czy dopełnienie religijności,* w: *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Kraków 2010, s. 24.
6 J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, dz. cyt., s. 207–208.
7 H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004, s. 28.

się nieludzki”[8]. Benedykt XVI w tym samym tonie stwierdza, że: „Humanizm wykluczający Boga jest humanizmem nieludzkim. Jedynie humanizm otwarty na Absolut może nam przewodzić w krzewieniu i realizacji form życia społecznego i obywatelskiego”[9].

Jednakże nawet potoczna obserwacja społeczeństwa przeczy tym twierdzeniom. Znaczna część ludzkości, nie wierząc w Boga, nie staje się nieludzka. Postanowienia Soboru Watykańskiego II na temat wolności religijnej także podważają powyższą tezę: skoro postawa „bez Boga” prowadzi do inhumanizmu, to Kościół nie powinien się nigdy godzić na możliwość niewiary w Boga. Mówienie o wolności religijnej stałoby się bezużyteczną formalnością.

To prawda, że ateizm jest coraz częstszym stanowiskiem współczesnego człowieka w kulturze zachodniej, wynikającym między innymi z faktu, że obecnie rzadko pada pytanie o samego Boga, jego istnienie. Samo pytanie zostało zepchnięte do sfery prywatnej i nie jest już kwestią społeczną. Natomiast zasadniczy rozdźwięk między religią a kulturą współczesną nie wynika z triumfu i siły ateizmu XIX i XX wieku, ale ze zmian, jakie zaszły w kulturze i rozumieniu człowieka, ponieważ to, co religijne, nie jest już fundamentem podmiotu.

Jednakże rozdzielenie porządków teologii i filozofii nie jest wcale przejawem jakiegoś ateizmu, lecz wręcz przeciwnie, wyrażaniem się samej transcendencji, a dokładnie szacunku dla wolności człowieka, aby każdy człowiek mógł samodzielnie odnaleźć swoją drogę: dla jednych jest to postawa w kierunku transcendencji, dla innych świadome jej odrzucenie. Transcendencja we współczesnej myśli postrzegana jest bardziej w kategoriach inności tego, co nieznane, tego, czego człowiek pragnie, niż raz na zawsze objawiona pełnia, którą można opisać terminami metafizycznymi. Współczesna filozofia Boga, jak podkreśla K. Mech, powinna dzisiaj realizować poszukiwanie transcendencji, kierując się kilkoma wskazaniami. Pierwsze z nich to wymóg subiektywności, polegający na tym, że miejscem pytania o sacrum przestaje być świat, a stał się człowiek i to, co „wydarza się pomiędzy ludźmi”. Drugi opisany wymóg to wymóg epistemologiczny, który można scharakteryzować jako myślenie o Transcendencji, wykraczające poza myślenie w kategorii podmiot–przedmiot. Bóg nie jest częścią świata i nie powinno się stosować do niego kategorii przedmiotowych, jak czyniła to

8 Paweł VI, *Populorum Progressio*, n° 42.
9 Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, n° 157.

dotychczas klasyczna metafizyka. Kolejny postulat to wymóg etyczny, czyli uzależnienie możliwości ujawniania się Transcendencji poprzez sposób bycia człowieka. Na przykład, w filozofii M. Bubera, dokonuje się to przez wzajemne otwarcie na siebie dwojga ludzi, kiedy dochodzi do relacji Ja–Ty. Czwarty wymóg współczesnej filozofii Boga to konieczność zerwania z ideą całości, ponieważ Bóg nie jest zwieńczeniem jakiegokolwiek systemu myślowego. Ostatni postulat to wymóg głębi, ponieważ, jak twierdzi Mech, koniecznym warunkiem rozpoznania Transcendencji jest jakiś wgląd w samego siebie. Transcendencja wydarza się i wyraża się w immanencji[10].

Ateizm, pomimo faktu, że jest fenomenem statystycznie mniejszościowym w stosunku do postawy wiary, to jednak zasługuje na szczególną uwagę nie tylko jako krytyka wypaczonego obrazu Boga. Takie stanowisko reprezentuje współcześnie J.-L. Marion, dla którego ateizm jest zawsze oparty na konkretnych założeniach filozoficznych, a przez to negacja Boga pochodzi z zastępowania Boga żywego i prawdziwego pewnym skończonym obrazem Boga, który utożsamia się z rzeczywistością. Realny (prawdziwy) Bóg zostaje zastąpiony ludzkimi pojęciami, w takim wypadku można nawet mówić raczej o idolatrii pojęciowej, a nie o odrzuceniu Absolutu jako takiego[11]. Dla T. Halìka niezwykle ważnym elementem zarówno wiary, jak i ateizmu jest wątpienie. Jak pisze, „wątpienie, o którym myślę jako o siostrze wiary, nie jest wątpieniem o Bogu, o Jego istnieniu, dobroci, gotowości komunikowania i udzielania siebie. To raczej świadomość problematyczności, niedostateczności, uwarunkowanego i ograniczonego charakteru wszelkiego ludzkiego postrzegania i wyrażania Rzeczywistości, która nas radykalnie przekracza. I obawa, byśmy nie przeoczyli owej przepaści, która oddziela nas od ukrytego Boga, byśmy urzeczeni własną ograniczoną wizją religijną z jednej strony nie uczynili sobie bożka, karykatury Boga, z własnej religii, a z drugiej zarozumiale nie potępili dróg religijnego poszukiwania, jakimi idą inni”[12]. Wątpienie, rozumiane jako zdolność stawiania pytań o samą zasadność przyjętych przez siebie poglądów, jest wpisane zarówno w postawę wiary w Boga, jak i Jego negacji. Wierzący czasami powinien postawić się na miejscu ateisty i odwrotnie. Ta postawa, określana przez Halìka mianem „chwiejności”, nie jest przejawem niepewności czy strachu,

10 Por. K. Mech, *Filozofia w poszukiwaniu Absolutu*, „Studia Religiologica. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, (2000)33, s. 9–15.

11 Por. J.-L. Marion, *De la «mort de Dieu» aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique*, w: *L'être et Dieu*, red. D. Bourg, Paris 1986, s. 110.

12 T. Halìk, *Hurra, nie jestem Bogiem*, tłum, opracowanie zbiorowe, Warszawa 2013, s. 43.

lecz jest „tętnem samego życia, ruchem wychodzącym z głębi wszelkiej rzeczywistości”[13].

Według Halìka granica nie przebiega pomiędzy tymi, którzy uważają się za ludzi wierzących a tymi, którzy się za takich nie uważają. Podział przebiega pomiędzy tymi, którzy pytania wiary pozostawili w obojętnym spokoju, zarówno ateiści, jak i teiści, a tymi, dla których pytania o Boga są istotne. Czy będą to wierzący, dla których wiara nie przestaje być przygodą poszukiwania, czy też ateiści, którzy w taki lub inny sposób zmagają się z pytaniem o Boga, nawet negując Jego istnienie. Istotne są właśnie wątpliwości, niezależne od przyjętego światopoglądu[14].

Według Halìka, współczesnej Europie potrzebna jest zarówno świeckość, jak i religijność. Jeśli laicki charakter Europy ma spełnić swój sens, a jest nim według Halìka zagwarantowanie duchowej przestrzeni wolności, to potrzebuje on wiary religijnej jako swego komplementarnego składnika; w przeciwnym wypadku grozi mu niebezpieczeństwo, że przerodzi się w nietolerancyjną religię zastępczą. Świeckość ubóstwi sama siebie. Podobnie z religijnością – chrześcijaństwo najlepiej może rozwinąć swoją tożsamość wyłącznie w warunkach wolności i pluralizmu, a więc wtedy, gdy oprze się jakiejkolwiek pokusie fundamentalizmu. Dzisiejsze chrześcijaństwo musi przejść od ciasnej konfesyjności ku otwartości, na którą składa się zarówno życzliwy stosunek do „innych”, jak i umiejętność subtelnego „rekontekstualizowania” własnej tradycji. Również krytykę religii i pewien typ „ateizmu” autor uważa za „rodzaj doświadczenia religijnego”, z którego chrześcijaństwo może wiele skorzystać[15].

Halìk stawia także tezę, że „Europa dzisiejsza nie jest ani niechrześcijańska, ani niereligijna. Jest w pewnym sensie chrześcijańska i w pewnym sensie religijna. Religią Europy nie jest dzisiaj chrześcijaństwo, a nasze europejskie chrześcijaństwo nie jest już religią”[16]. Wymaga to kilku sprecyzowań, aby zobaczyć, że trudno się z tym nie zgodzić. Po pierwsze na kulturę Europy zasadniczy wpływ miało chrześcijaństwo i dlatego nie można powiedzieć, że jest ona niechrześcijańska. Poza tym wielu Europejczyków przyznaje się wprost do wyznawania chrześcijaństwa. Po drugie Halìk wyjaśnia: „Nie uważam Europy za niereligijną; jestem przekonany, że »religia« stanowi kulturalną i antropologiczną stałą w wymiarze życia jednostki i społeczeń-

13 Tamże, s. 44.
14 Por. Tamże, s. 114.
15 Tenże, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi,* tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 11–12.
16 Tamże., s. 21.

stwa – zmieniają się treści, radykalnie zmienia się (...) także jej forma, zmienia się sposób, w jaki ludzie interpretują pojęcie »religii«, mimo to jednak ludzkości stale towarzyszy »coś«, co nie pozwala nam tego wieloznacznego wyrazu usunąć z naszego słownika lub określać nim tylko te zjawiska, które należą do przeszłości. Jeśli mówimy o chrześcijaństwie i religii, nie możemy owych pojęć używać w sposób ahistoryczny, ale musimy przyjrzeć się zmianom, jakim podlegają w związku z przekształcaniem się paradygmatów kulturowych i społecznych"[17]. Zdaniem Halìka religia w jakiejś formie musi znaleźć dla siebie miejsce w kulturze współczesnej, a próba kontynuowania jej dawnej formy bez odniesień do zmian, jakie zaszły w nowoczesności, do niczego nie doprowadzi.

Aby krótko wytłumaczyć drugą część tezy postawionej przez Halìka, dotyczącej Europy i chrześcijaństwa, trzeba przytoczyć znaczenie słowa *religia*, jakim się on tutaj posługuje. Definiuje ją jako siłę integrującą społeczeństwo. Ale dodaje zaraz, że to nie „religia integruje społeczeństwo", lecz „że to, co integruje społeczeństwo, jest jego religią. Dla religii w tym znaczeniu (jako siły integrującej społeczeństwo) używać będę słowa »religio«, wyrazu pochodzenia łacińskiego, z którego rozwinął się termin na oznaczenie religii w większości języków europejskich. Takie pojmowanie religii nie jest wytworem jakiegoś funkcjonalistycznego trendu we współczesnej socjologii, lecz bliskie jest owemu pierwotnemu znaczeniu, które słowo »religio« miało w chwili swego powstania w starożytnym Rzymie. Jeśli mówię, że religią dzisiejszej Europy nie jest już chrześcijańska wiara i że chrześcijańska wiara nie jest już dzisiaj »religią«, to pojęcia »religia« używam w tym właśnie znaczeniu – jako *religio*"[18]. Chrześcijaństwo jako siła integrująca całe społeczeństwo nie funkcjonuje od początku epoki nowożytnej – dziś taką siłą są media i internet. „Religią jako *confessio* – »systemem« doktrynalnie i instytucjonalnie integrującym określoną grupę wiernych – było chrześcijaństwo przez całą epokę nowożytną i ta forma będzie trwać chyba nadal. Jednak to ona właśnie od czasu »kryzysu instytucji« i »kryzysu ideologii« (który można łączyć z symboliczną datą roku 1968) przeżywa tak wyraźne osłabienie wpływu, wskutek »utraty biosfery«, że wielu skwapliwie uznało kryzys tego niezbyt wyrazistego typu chrześcijaństwa za upadek chrześcijaństwa i religii w ogóle"[19]. Nawet język religii chrześcijańskiej zatracił zdolność opisania stanu obecnej wiedzy oraz ludzkiej świadomości. Według Halìka przyczyn

17 Tamże, s. 22.
18 Tamże, s. 27.
19 Tamże, s. 49.

takiego stanu rzeczy jest bardzo wiele: schizma zachodnia, dyskredytacja Kościoła z powodu wojen religijnych, niezdolność teologii do przyswojenia impulsów płynących z rozwijających się nauk przyrodniczych, humanistyczna krytyka tekstów, renesansowe przeżywanie cielesności, indywidualność, brak otwartości na pluralizm, lęk przed wolnością. Dla czeskiego filozofa zwieńczeniem procesu „sekularyzacji" był fakt, że religia chrześcijańska z „języka żywego" staje się „językiem martwym", podobnie jak łacina przestaje być medium kulturowej komunikacji (z pewnością już wcześniej była ograniczona do pewnych warstw społecznych) i zaczyna być tylko przedmiotem akademickich studiów. Nie oznacza to, że wiara chrześcijańska czy religia zanikają, ale ich drogi ze współczesnym światem się całkowicie rozchodzą. Najważniejsze jest to, że sekularyzacja nie jest krachem chrześcijaństwa ani „utratą wiary", lecz krachem „religii chrześcijańskiej", a dokładniej „zanikiem chrześcijaństwa jako religii w znaczeniu *religio*. To oczywiste, że utrata dotychczasowej formy wywołała w licznych strukturach chrześcijaństwa (włącznie z najbardziej wewnętrznym, tj. indywidualnym przeżywaniem wiary przez wielu chrześcijan) wstrząs, zamęt i poczucie słabości. Chrześcijaństwo jednak w okresie moderny znalazło nowe formy społecznej, kulturowej i politycznej egzystencji. Od tej chwili jednak losy «chrześcijaństwa» i «religii» (*religio*) musimy śledzić oddzielnie, choć od czasu do czasu będą się jeszcze ze sobą przecinać"[20]. Zeświecczone społeczeństwo nie jest wrogiem chrześcijaństwa, ale jest – paradoksalnie – jedną z form chrześcijaństwa – laicką, anonimową. Niestety, spokojne współistnienie obu filarów nowoczesnego Zachodu – chrześcijaństwa i jego laickiego partnera – bywa naruszane nie tylko przez powrót triumfalizmu, nietolerancji i „fundamentalizmu" ze strony wspólnot chrześcijańskich, ale także wtedy, gdy wspólnota laicka odrzuca zasadę wolności sumienia, czyniąc ze świeckości nietolerancyjną religię, zwalczającą i wypierającą tradycje religijne z przestrzeni publicznej. Halìk twierdzi tym samym, że „świeckość, pozostawiona samej sobie, ulega nieustannej pokusie grzechów bezwzględności i arogancji, które w odległej przeszłości osłabiły moralny autorytet Kościoła, i dlatego sekularyzm także ma swoją «fundamentalistyczną», fanatyczną i totalitarną postać. Również sama tradycja świecka, podobnie jak Kościoły, musi przywyknąć do tego, że w przestrzeni publicznej wolnego społeczeństwa pluralistycznego – do którego powstania w znacznej mierze się przyczyniła – jest tylko jednym z głosów, tylko jedną ze stron, a nie stroną decydującą. Perspektywizm,

20 Tamże, s. 28–29.

wielki dar postmodernistycznej mądrości, którego jako jeden z pierwszych nauczył nas Nietzsche, demaskował czyjekolwiek aprioryczne roszczenia do neutralności i obiektywizmu jako iluzję: jesteśmy skazani jedni na drugich"[21].

Rozwój społeczeństw zachodnich po oświeceniu nie musi oznaczać dechrystianizacji. Wskazuje jedynie na powolny lub szybki proces rozchodzenia się chrześcijaństwa kościelnego i chrześcijaństwa niekościelnego, chociażby w formie duchowości, nawet duchowości ateistycznej[22].

Jednym z interesujących rozwiązań, zyskującym na popularności, a także praktyce, jest zastąpienie religii (instytucjonalnej), z jej rytami, zasadami moralnymi – duchowością całkowicie oderwaną od wymiaru religijnego, np. duchowością ateistyczną. Wraz z modernizmem pojawia się nowe podejście do wiary religijnej, duchowość odrywana jest od religijności. Religia jest coraz bardziej rozumiana i analizowana z punktu widzenia instytucji, zasad działania wynikających z przynależności do określonej grupy społecznej. Wiara staje się egzystencjalną możliwością, która jest tylko wewnątrzludzka i nie wymaga odwołania się do Transcendencji. Powyższą tezę dobrze ilustrują teksty francuskiego myśliciela Ferry'ego, ponieważ mówi on o chrześcijańskim wcieleniu tylko jako humanizacji boskości, która nie odwołuje się do transcendencji. Coraz częstsze korzystanie z duchowości Dalekiego Wschodu także wzmacnia proces odchodzenia od religijności w stronę szeroko rozumianej duchowości.

Sformułowanie „duchowość ateistyczna" może wydać się w pierwszym momencie dość paradoksalne. W praktyce budzi sprzeciw zarówno ateistów, jak i teistów. Ateiści, którzy woleliby być nazywani naturalistami[23] – aby podkreślić ich przywiązanie do nauk szczegółowych i ich interpretacji świata, a nie być utożsamiani jedynie z negacją teizmu – będą skłonni zaprzeczać istnieniu pierwiastka duchowego, w konsekwencji czego zanegują sensowność mówienia o zjawiskach duchowych. Warto już na początku podkreślić, że nie dotyczy to wszystkich ateistów[24]. Bielik-Robson w eseju zatytułowanym *Czy duchowość ponowoczesna jest możliwa?* opisuje w ciekawy sposób problem duchowości, zestawiając ją z ponowoczesnością (ten opis świetnie tłumaczy także to, dlaczego niektórzy mają problem z syntagmą „duchowość ateistyczna", dlatego warto go przytoczyć): „Jedną bowiem z charakterystycznych

21 Tamże, s. 54.
22 Tamże, s. 69.
23 T. Sieczkowski, *Nowy ateizm. Rekonstrukcja światopoglądu*, Łódź 2018, wersja e-book, loc. 2921.
24 Paradoksalnie nawet wśród zdawałoby się najbardziej radykalnych współczesnych ateistów, jakimi są przedstawiciele „nowego ateizmu", a szczególnie tzw. czterej jeźdźcy ateizmu, Sam Harris broni duchowości bez religii w swojej książce *Przebudzenie. Duchowość bez religii*, tłum. J. Żuławnik, Łódź 2015.

skłonności tzw. etyki ponowoczesnej jest unikanie konfrontacji z problemami duchowymi; jej strategia zwykle polega na przeczekaniu, aż przemilczane, skazane na pojęciowy niebyt problemy, same przestaną istnieć. Dla wielu pojęcie – duchowość ponowoczesna – brzmi jak «drewniane żelazo». Czym innym bowiem jest postmodernizm, jak nie właśnie radykalnym odejściem od tego, czym karmiły się tradycje duchowe wszystkich poprzednich kultur; zerwaniem z pewną formą, w jakiej «duch» ujmował swoją potrzebę egzystencjalnej głębi i sensu? (...) Świat ponowoczesny, pomimo całego wewnętrznego zróżnicowania, ma jedną wspólną charakterystykę: jest światem uświadomionej i zaakceptowanej przygodności (czy też właśnie to z tej świadomości i akceptacji wypływa jego zróżnicowanie). Tymczasem świat ducha, ujmując rzecz całkiem po prostu, jest światem tego, co konieczne"[25]. Z drugiej strony, teiści będą często też przeciwnikami zestawiania duchowości z ponowoczesnością i ateizmem. Będą oni skłonni odmawiać ateistom prawa do przeżywania wyższych, duchowych uczuć, a tym, którzy przyznają ważne miejsce duchowości nieopartej na religii, będą chcieli przypisać „kryptoteizm". Usprawiedliwienie tej niechęci będzie uzasadniane brakiem kompatybilności między religią a nowoczesnością – skoro nastąpiło stałe zerwanie z metafizyką, znalazła się ona na marginesie współczesnej kultury, nie ma już dla niej miejsca w ponowoczesnej debacie i w konsekwencji nie może też być miejsca dla żadnej formy duchowości, ponieważ nie da się rozerwać więzi łączącej metafizykę i problematykę duchową[26]. Ponowoczesność odcina się całkowicie od metafizyki, na której w dużej mierze ciągle bazują teiści, pragnący wrócić do dawnego, metafizycznego porządku świata. Dlatego w konsekwencji nie dają oni prawa ateistom, jak i całej ponowoczesności, do jakiejkolwiek duchowości. Należałoby więc być może zadać na wstępie pytanie, czym jest duchowość ogólnie i czy rzeczywiście stoi w sprzeczności z ateizmem i całą ponowoczesnością. Okazuje się, że odpowiedź nie jest prosta i osiągnięcie porozumienia odnośnie do definicji tego terminu nie jest możliwe. Za D. Motak można stwierdzić, że „próby zdefiniowania duchowości są nieustannie podejmowane, i chyba bez dużej przesady można powiedzieć, że definicji duchowości jest niemal tyle, ile autorów prac na jej temat. Przedstawienie arbitralnego wyboru kilku z nich nie wniosłoby nic istotnego do naszych rozważań"[27].

25 A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 265–266.

26 Por. tamże, s. 266–267.

27 D. Motak, *Religia–duchowość–religijność. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*, „Studia Religiologica. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego", (2010)43, s. 212.

Z racji tego, iż samo pojęcie duchowości sprawia ogromne problemy przy próbie zdefiniowania i z racji bardzo obszernej literatury na ten temat, zarówno z dziedziny filozofii, teologii, psychologii, socjologii, jak i wielu prac popularnonaukowych, problematyka zostanie zawężona do próby odpowiedzi na pytanie: czy na skutek zmian w cywilizacji zachodniej, jakie dokonały się pod wpływem nowoczesności (szeroko rozumianej), możemy zaobserwować powstanie zupełnie nowego typu duchowości, która nie tworzy już oksymoronów w zestawieniu z takimi słowami jak ateizm, nowoczesność czy ponowoczesność? Czy duchowość ateistyczna, a konkretnie jej wersja występująca we Francji, reprezentowana przez filozofów omówionych w tej książce, jest tego przykładem?

ROZDZIAŁ III

Nowa duchowość

Mimo że najbardziej popularnym nurtem w dzisiejszej myśli filozoficznej ateizmu zdaje się być tzw. nowy ateizm reprezentowany przez „czterech jeźdźców nowego ateizmu", czyli D. Dennetta, S. Harisa, R. Dawkinsa i Ch. Hitchensa, to francuski ateizm wcale nie jest mniej interesujący, choć zupełnie inny w swoim charakterze. Dlatego właśnie francuscy filozofowie stali się głównymi bohaterami tej książki, aby zrównoważyć choć odrobinę tę wielką popularność, jaką cieszy się wspomniana przed chwilą czwórka. Trzeba przyznać, że francuski ateizm współczesny jest też dużo bardziej różnorodny. Wszyscy omówieni w tej pracy przedstawiciele są co prawda filozofami, ale za to każdy z nich reprezentuje inną tradycję filozoficzną i odwołuje się do innych mistrzów filozofii, a także do innych konotacji religijnych, co jednak będzie widoczne, ponieważ tradycja, w której zostało się uformowanym, wpływa w jakiś sposób na nasze późniejsze wybory, chociażby poprzez takie a nie inne lektury w młodości czy inny punkt odniesienia. I tak Luc Ferry, wywodząc się z republikańskiej prawicy i gaullizmu, obecnie mówi o sobie, że jest kantystą. Z kolei André Comte-Sponville, będąc niemal rówieśnikiem Ferry'ego, reprezentuje jednak zupełnie inną tradycję. Politycznie wywodzi się z komunistycznej lewicy, w jego poglądach widać fascynację filozofią Wschodu i Spinozą. Michel Onfray za swoich mistrzów filozoficznych uważa przede wszystkim starożytnych cyników i F. Nietzchego, z kolei Marcel Gauchet odwołuje się do XX-wiecznych socjologów, jak M. Weber czy E. Durkheim.

Z tej różnorodności wynika też to, iż wybrani na „bohaterów" tej książki filozofowie mają różne (czasami wręcz diametralnie) postrzeganie kwestii

duchowości. Problemem jest podanie jednej spójnej definicji. Jednak wydaje się, że najpełniejszy obraz, najbardziej trafny, dotyczący tego, czym jest duchowość i jak wpłynęła na historię świata zachodniego, w jakich postaciach występowała na terenie Europy od starożytności, ma Ferry. Dlatego właśnie wybrałam go na pewnego rodzaju przewodnika. Aby opisać tych czterech wybranych filozofów francuskich i ich koncepcję duchowości ateistycznej, skorzystam z opisu myśli zachodniej, jaką w swojej koncepcji zaproponował Ferry. Argumentem za takim uporządkowaniem materiału jest to, że jego analizy, sięgając mitologii greckiej, odnoszą się następnie do greckiej filozofii, chrześcijaństwa i jego wpływu na filozofię, po czym opisują przewrót oświecenia, *modernitas* z Nietzsche jako główną postacią i wpływ materializmu. Całość tej historii kończy się humanizmem, którego reprezentantem jest właśnie Ferry. Aby więc nie zawieszać rozważań pozostałych twórców duchowości ateistycznej w próżni, postanowiłam pokazać, gdzie zostali przypisani przez Ferry'ego. Argumentem za takim układem książki są także rozmowy Ferry'ego z Comte-Sponvillem, jak i Gauchetem, które ukazały się na francuskim rynku wydawniczym. Kolejna zaleta takiego układu to całościowe omówienie kwestii duchowości, a więc nie tylko będzie można przeanalizować koncepcję tych czterech wybranych filozofów francuskich, ale także dokładnie pokazać, jak ich propozycja ma się do propozycji starożytnych filozofów greckich i chrześcijaństwa. W ten sposób osiągniemy całościowy pejzaż duchowości, na przestrzeni wieków, w myśli europejskiej.

Ferry definiuje duchowość jako pytanie o zbawienie: co może zbawić człowieka w obliczu śmierci. Pytanie o duchowość jest nierozłącznie związane z pytaniem o sens cierpienia i śmierć, w konfrontacji z tymi dwoma elementami naszego życia pojawia się to, co najbardziej duchowe w człowieku. Nie chodzi mu jednak jedynie o śmierć fizyczną, która jest nieunikniona z punktu widzenia biologii. Dużo gorsza w jego opisach jest śmierć, którą spotykamy w postaci śmierci najbliższych ludzi, ale także wszelkie nieodwracalne straty, których doświadczamy często podczas całego życia: „śmierć (...) ma bardzo różne oblicza, *których obecność paradoksalnie jest w pełni uchwytna w samym środku realnego życia*"[1]. Te straty, nieraz bardzo bolesne, uzmysławiają nam śmiertelność, fakt, że wiele spraw na tym świecie podlega, jak mówi Ferry, sformułowaniu „nigdy więcej"[2]. Dodatkowo

1 L. Ferry, *Jak żyć?*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011, s. 17 (wyróżnienie kursywą pochodzi od Ferry'ego, tak samo w kolejnych cytatach dotyczących tego autora).

2 Ferry odwołuje się tutaj do kruka z poematu E. A. Poe, który nie umie powiedzieć nic oprócz właśnie „Nevermore" – „nigdy więcej". Por. L. Ferry, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 17–18.

człowiek jako jedyny jest świadomy śmiertelności i to powoduje potrzebę wyzwolenia się od tego bólu. „Człowiek (...) jest śmiertelny lub, mówiąc językiem filozofów, jest «bytem skończonym», ograniczonym w przestrzeni i czasie. Jednakże, w odróżnieniu na przykład od zwierząt, jest jedyną istotą, która ma świadomość swoich ograniczeń. Wie, że umrze i że jego bliscy, ci, których kocha, również umrą. Nie może więc powstrzymać się od stawiania sobie pytań dotyczących tej sytuacji, która na pierwszy rzut oka jest niepokojąca, a nawet absurdalna i nie do zniesienia. Oczywiście z tego powodu zwraca się najpierw ku religiom, które obiecują mu zbawienie”[3]. W tym właśnie miejscu rodzi się duchowość. „Żeby dobrze żyć, żeby być wolnym, zdolnym do radości, wielkoduszności i miłości, musimy najpierw i przede wszystkim przezwyciężyć strach albo – jeszcze lepiej – wszystkie strachy, ponieważ Nieodwracalne przejawia się na bardzo wiele różnych sposobów”[4]. Dlatego właśnie syntagma „duchowość ateistyczna” według definicji Ferry'ego nie będzie niczym niezwykłym, ponieważ, jak zaraz zobaczymy, zbawienie nie przychodzi jedynie ze strony religii. W rozumieniu Ferry'ego to właśnie zadanie filozofii[5]. Wcale nie chodzi o krytyczne myślenie czy inne umiejętności bardzo często przypisywane dziś filozofii (Ferry zwraca uwagę na to, że filozofia nie ma przecież monopolu na poprawny sposób rozumowania i stawiania pytań o świat), ale właśnie o umożliwienie człowiekowi wyzbycia się lęków przed końcem, bo jeśli religie definiują same siebie jako «nauki o zbawieniu» przez Innego, przez Boga, to wielkie systemy filozoficzne można zdefiniować jako nauki o zbawieniu przez samego siebie, bez pomocy Boga”[6]. Jako potwierdzenie tej tezy Ferry przytacza wiele przykładów: Epikur, Lukrecjusz, Epiktet, a z bardziej współczesnych M. Montaigne, który napisał, że „filozofować znaczy uczyć się umierać”[7], czy B. Spinoza, I. Kant lub F. Nietzsche, „który rozmyślając o »niewinności stawania się«, odkrywa wykute w starożytności najgłębsze elementy nauki o zbawieniu”[8]. Skoro więc różne koncepcje filozoficzne w różny sposób radzą sobie z kwestią zbawienia człowieka od życia w lęku przed śmiercią, to każda z tych koncepcji będzie leżała u źródeł powstania różnych typów duchowości ateistycznej. Co ciekawe, Ferry stwierdza, że wielkie filozofie są zlaicyzowanymi formami religii, które je poprzedzały. I tak filozofia grecka

3 Tamże, s. 15.
4 Tamże, s. 18.
5 Por. Tenże, *La revolution de l'amour. Pour une spiritualité laique*, Paris 2010, s. 344.
6 Tenże, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 19.
7 M. de Montaigne, *Próby*, t. I, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1985, s. 104.
8 L. Ferry, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 21.

będzie wynikiem zlaicyzowania mitologii greckiej, a *modernitas* będzie skutkiem chrześcijaństwa. Ta koncepcja oczywiście nie jest nowatorska, podobną myśl przedstawił chociażby C. Schmitt. Wokół tych koncepcji nagromadziło się też wiele literatury i dyskusji, z *Prawowitością epoki nowożytnej* H. Blumenberga na czele. Jednak dla samego tematu duchowości jest to o tyle ciekawe i porządkujące, że – jak zostanie pokazane w dalszym ciągu książki – dobrze zestawia i opisuje poszczególne typy duchowości w dziejach kultury europejskiej. Duchowość ateistyczna, jaką obserwujemy obecnie w środowisku francuskim, ma swoje silne umocowanie w całej myśli zachodniej. Nie sposób więc opisać jej samej bez odniesienia do propozycji, które zrodziły się już w starożytnej Grecji. Dlatego więc, idąc za Ferry'm, należy zastanowić się w pierwszej kolejności nad koncepcją zbawienia właśnie w mitologii greckiej, wybrać te elementy, które zostały wykorzystane przez ówczesnych filozofów, następnie przeanalizować, jaką rewolucję w tym kontekście zaproponowało chrześcijaństwo i co z niego zostało w filozofii po nastaniu oświecenia. Ta część rozważań jest tylko wprowadzeniem, które ma pokazać szerszy kontekst francuskiej ateistycznej duchowości współczesnej, dlatego zostanie potraktowany bardzo skrótowo i może pojawić się zarzut, że zbyt ogólnikowo i upraszczająco, ale jest to koncepcja Ferry'ego, tak więc pokazuje to, jak powstawała ta propozycja duchowości. Ponieważ wszyscy z wymienionych autorów są sobie współcześni, można więc stwierdzić, że Ferry (tym bardziej że miał możliwość napisania też książek wspólnie z Gauchetem i Comte-Sponville'm) wystarczająco dobrze rozumie poglądy filozoficzne swoich rodaków i w tym kontekście dobrze opisuje i interpretuje historię, jaka doprowadziła ich wszystkich do stworzenia swojej koncepcji duchowości ateistycznej, mimo że każdy z nich opowiedział się za inną jej wersją.

Starożytność źródłem duchowości ateistycznej

„[P]ierwszym zadaniem filozofii jest widzieć istotę świata, to, co jest w nim najbardziej rzeczywiste, najważniejsze, najbardziej znaczące. Otóż w tradycji, której kulminacją jest stoicyzm, najgłębszą istotą świata jest harmonia, porządek, to wszystko, co równocześnie słuszne i piękne, a co Grecy

określali terminem kosmos”[9]. Pierwszym elementem, na który zwraca uwagę Ferry, poszukując źródeł duchowości ateistycznej, jest harmonia wszechświata, która, jak zobaczymy, doprowadziła Comte-Sponville’a do zaproponowania laickich doświadczeń mistycznych polegających na jedności z otaczającą nas rzeczywistością. „A więc stoicy zachęcają nas, żeby *tak właśnie pojętą boskość (theorein)*, która nie ma nic wspólnego z Bogiem osobowym, lecz jest złączona z porządkiem świata, kontemplować wszelkimi właściwymi po temu sposobami, na przykład poprzez studiowanie nauk szczegółowych, fizyki, astronomii i biologii, ale również poprzez mnożenie obserwacji, które pokazują, jak bardzo wszechświat *jako całość* (a nie tylko jako ta czy inna część) jest «dobrze zrobiony»: regularny ruch planet w tym samym stopniu, co budowa najmniejszego żywego organizmu, najdrobniejszego owada, dla uważnego obserwatora, który inteligentnie uprawia teorię, stanowią dowód, jak dalece idea kosmosu, czyli sprawiedliwego i pięknego porządku właściwie opisuje otaczającą nas rzeczywistość, byśmy umieli ją kontemplować jak należy” [10]. Dla starożytnych, według Ferry’ego, wszechświat miał w pewnym sensie „boski charakter”, był związany z doskonałym, innym światem, ale był przede wszystkim racjonalny, czyli zgodny z tym, czemu Grecy nadali nazwę *lógos*, co oznacza godne podziwu uporządkowanie rzeczy. Dlatego też punktem każdego systemu postrzegania rzeczywistości jest teoria, czyli wynik ćwiczeń, dzięki którym człowiek potrafi zrozumieć i rozszyfrować ten porządek, „dokładnie tak, jak biolog rozumie znaczenie i funkcję organów żywego organizmu, którego sekcję przeprowadza” – konkluduje Ferry[11].

Konsekwencją tego greckiego interpretowania świata jako uporządkowanego i doskonale harmonijnego będzie rozumienie ludzkiego życia jako dążącego do znalezienia dla siebie właściwego miejsca w ramach kosmicznego porządku. „Dla większości myślicieli greckich (...) jedynie w tym poszukiwaniu, wypełniając to zadanie, można dojść do szczęścia i dobrego życia”[12]. Człowiek odnajdzie swoje szczęście, tylko wpisując się w większą harmonię. Ten rys duchowości powstały w starożytności będzie także obecny we współczesnej duchowości laickiej.

Skoro więc w kontekście duchowości najbardziej interesująca jest kwestia, jak starożytni radzili sobie z lękiem przed śmiercią, warto przytoczyć za Ferry’m książkę H. Arendt *Między czasem minionym a przyszłym*.

9 Tamże, s. 36.
10 Tamże, s. 38.
11 Por. Tamże, s. 38.
12 Tamże, s. 41–42.

Tradycyjnie przyjmowano dwa sposoby radzenia sobie z nieuchronnością śmierci. Z jednej strony poprzez potomstwo, dzięki któremu można było wpisać się w wieczny cykl natury, w kosmos, który nie umiera. Z drugiej strony istniała możliwość zapewnienia sobie nieśmiertelności, a przynajmniej nieśmiertelnej pamięci o sobie, poprzez heroiczne czyny, które stawały się tematem przekazywanych z pokolenia na pokolenie opowiadań o bohaterach. „Jeśli jednak śmiertelnikom uda się nadać swym dziełom, czynom i słowom pewną trwałość i powstrzymać ich niszczenie, to weszłyby one, przynajmniej w pewnym stopniu, do świata wiecznego trwania i zadomowiły się w nim, a sami śmiertelnicy znaleźliby swoje miejsce w kosmosie, w którym wszystko oprócz ludzi jest nieśmiertelne”[13].

Tak sprawa wyglądała przed pojawieniem się filozofii greckiej, która stała się źródłem trzeciego sposobu przezwyciężania śmierci. Ferry odwołuje się do myślenia stoickiego. „Istotnie, według stoików mędrzec dzięki odpowiednim ćwiczeniom dotyczącym sposobu myślenia i działania będzie mógł osiągnąć właściwą człowiekowi postać nieśmiertelności lub przynajmniej wieczności. Oczywiście umrze. Śmierć jednak nie będzie dla niego absolutnym końcem wszystkiego, lecz raczej transformacją lub, jak kto woli, przejściem z jednego stanu do drugiego w łonie wszechświata, którego doskonałość jako całość daje mu absolutną i przez to boską niezmienność. To fakt, umrzemy, jak kłosy zboża, które pewnego dnia zostaną wymłócone. Czy jednak, pyta Epiktet, mamy teraz zakrywać sobie oczy, żeby nie widzieć, i z powodu przesądu unikać wypowiadania takich myśli, ponieważ mogłyby się stać «złą wróżbą»? Nie, ponieważ «kłosy znikają, ale świat nie». Komentarz do tego zdania zasługuje na chwilę uwagi. «Złowieszczą również mowę o tym, że liście spadają z drzewa, że figi soczyste zmieniają się w figi suszone, a winne grona w rodzynki. Wszystko to bowiem jest przechodzeniem rzeczy ze stanu ich pierwotnego w odmienne formy istnienia. I nie następuje tu żadna zagłada, lecz jest to objaw działania pewnych ustanowionych na świecie praw i rządów. Tego rodzaju przejściem jest podróż, jest ona przejściem ot, takim mało ważnym. Tego rodzaju przejściem, tylko że większej wagi i doniosłości, jest śmierć, jest ona przejściem nie z bytu obecnego w niebyt, lecz w byt, który nie istnieje obecnie. – A więc mnie nie będzie? – Ciebie nie będzie, lecz będzie coś innego, czego obecnie światu potrzeba. Albowiem

13 H. Arendt, *Koncepcja historii: starożytna i nowożytna*, w: *Między czasem minionym a przyszłym*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 58, cyt. za: L. Ferry, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 55.

i do bytu zostałeś powołany nie wtedy, gdy tego ty chciałeś, lecz gdy świat potrzebował twego istnienia»"[14].

Tylko mądrość teoretyczna może więc ustrzec człowieka od lęku przed skończonością. Śmierć w tym rozumieniu jest przejściem z jednego stanu w drugi, czyli uczestnictwo w wiecznym kosmosie pociąga za sobą w konsekwencji to, że jako część tego wszechświata, człowiek nigdy nie przestanie być w jakiejś części jego elementem. Filozofia ma więc za zadanie zrozumieć to, że po śmierci następuje takie przejście, a z drugiej strony proponować refleksję nad sensem życia. Aby osiągnąć te cele, konieczne było wprowadzenie ćwiczeń praktycznych, jakie proponowała właśnie filozofia stoicka. Punktem kulminacyjnym filozofii nie jest tylko poznanie i kontemplacja prawdy, jest nią także, a może przede wszystkim nauka o zbawieniu. Dlaczego potrzebujemy zbawienia? Jesteśmy przeniknięci strachem wywołanym przez świadomość naszej skończoności. Celem filozofii jest usunięcie tego lęku. Współczesna duchowość, wypracowana przez systemy filozoficzne, może nadal proponować zbawienie, nawet dla tych, którzy nie podzielają stoickich poglądów[15].

Te propozycje wiążą się z konkretnym nurtem duchowości, który jest kontynuowany do dziś. Podobne wątki można znaleźć zarówno u Spinozy, Nietzschego, jak i w tybetańskim buddyzmie. Jest to szczególnie ciekawe w kontekście francuskiej duchowości ateistycznej, ponieważ jeden z głównych jej przedstawicieli – Comte-Sponville – bardzo silnie odwołuje się do tej tradycji. Zostanie mu poświęcony jeden z istotnych fragmentów tej książki, ponieważ Ferry upatruje w jego myśli poprawienie słabości myśli Nietzschego, a także stawia go jako przykład materializmu. Dlatego warto teraz zasygnalizować tę tematykę, ale szczegóły rozwinąć zgodnie z chronologią dziejów europejskich i interpretacją Ferry'ego.

Nowość zbawienia w chrześcijaństwie

Temat rozumienia zbawienia w chrześcijaństwie właściwie należałoby pominąć, bo przecież tematem jest duchowość ateistyczna, a nie religijna, jednak Ferry podaje cztery powody, dla których tego nie robi. Po pierwsze,

14 Epiktet, *Diatryby*, w: *Diatryby; Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, s. 317–318, cyt. za L. Ferry, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 56–57.

15 Por. L. Ferry, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 60.

jego zdaniem, chrześcijaństwo jest antyfilozoficzne i rywalizuje z filozofią grecką. Pogląd o tyle zaskakujący, że chrześcijaństwo wykorzystało np. pojęcia filozoficzne, aby wyrazić swoje dogmaty i nieustannie podkreśla swój związek z racjonalnością. Ale dla Ferry'ego nowa religijność, która pojawiła się dwa tysiące lat temu, „będzie, by tak rzec, czerpać korzyści z jej braków, które tak bardzo osłabiają stoicką odpowiedź na kwestię zbawienia, że zdolne są obalić ją od wewnątrz"[16]. Po drugie, w ramach chrześcijaństwa znajduje się miejsce dla filozofii. Ferry zarzuca oczywiście, że tego miejsca jest za mało, że jest ono ograniczone jedynie do służenia teologii, ale jednak podaje tę przyczynę na drugim miejscu. Trzeci powód jest taki, że Ferry chce porównać filozofię z religią jako najbliższym jej zjawiskiem. „Najbliższa, ponieważ obie ostatecznie dążą do zbawienia, do mądrości rozumianej jako zwycięstwo nad niepokojami związanymi z ludzką skończonością. Przeciwstawna, ponieważ drogi, jakimi kroczą filozofia i religia są nie tylko różne, lecz w istocie przeciwne i nieprzystawalne"[17]. Czwarta przyczyna jest taka, że w wymiarze etycznym chrześcijaństwo zawiera idee, które są cenione także przez osoby niewierzące. To właśnie jest to miejsce, gdzie Ferry mówi o filozofii jako laicyzacji koncepcji religijnych, ponieważ niektóre idee chrześcijańskie, po oderwaniu ich od religijnego źródła, stały się tematem filozofii współczesnej podejmowanym nawet przez ateistów. „Na przykład myśl, że wartość moralna człowieka nie zależy od tego, jakie otrzymał dary czy naturalne talenty, lecz od użytku, jaki z nich robi, od jego wolności, a nie od jego natury, jest podarunkiem chrześcijaństwa dla ludzkości i wiele współczesnych etyk, nie-chrześcijańskich, a nawet antychrześcijańskich, będzie mimo wszystko podejmować ją na swój rachunek"[18].

Chrześcijaństwo było pierwszą ideą, która zaproponowała równość człowieka. „Jest jednak jeszcze coś: opierając się na definicji osoby ludzkiej i zupełnie nowej idei miłości, chrześcijaństwo pozostawi nieporównywalne z niczym ślady w historii myśli. Nie rozumieć ich to również wyrzec się wszelkiego zrozumienia intelektualnego i etycznego świata, w którym żyjemy jeszcze dziś. Żeby dać ci choć jeden przykład, jest całkowicie jasne, że bez typowego dla chrześcijaństwa nadania wartości osobie ludzkiej, jednostce jako takiej, nie zrodziłaby się nigdy filozofia praw człowieka, do której współcześnie jesteśmy tak bardzo przywiązani"[19].

16 Tamże, s. 78.
17 Tamże, s. 79-80. Por. także, tenże, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris 2002, s. 68–72.
18 Tamże, s. 80.
19 Tamże, s. 83.

Fundamentalną różnicą w pojmowaniu zbawienia w przypadku chrześcijaństwa było utożsamienie greckiego *lógosu* z osobą Chrystusa: „*lógos*, który, jak widzieliśmy u stoików, jest związany z nieosobową, harmonijną i boską strukturą całego kosmosu, zostaje przez chrześcijan utożsamiony ze szczególną osobą – Chrystusem. Ku wielkiemu zgorszeniu Greków wyznawcy nowej wiary będą twierdzili, że *lógos*, to znaczy to, co boskie, nie jest wcale, jak twierdzą stoicy, tożsamy z harmonijnym porządkiem świata jako takiego, ale że został wcielony w wyjątkowy byt, w Chrystusa!”[20]. Wcielenie było ideą całkowicie obcą filozofii greckiej i wraz z nią pojawia się też odmienna koncepcja zbawienia człowieka. „[N]a pozór abstrakcyjnej, żeby nie powiedzieć jałowej dyskusji dociekającej, gdzie i w co wciela się to, co boskie – *lógos* – czy jest strukturą świata, czy przeciwnie, wyjątkową osobą, liczy się po prostu *przejście z nauki o anonimowym i* ślepym *zbawieniu do obietnicy, że zostaniemy zbawieni nie tylko przez osobę, przez Chrystusa, lecz również jako osoby*”[21].

Ferry w bardzo ciekawy sposób omawia relację, jaka na samym początku chrześcijaństwa zaistniała w relacji religii do filozofii greckiej. Warta uwagi jest jego analiza początkowego fragmentu Ewangelii wg św. Jana. Szczególnie zwraca uwagę na słowo *lógos*, którego rozumienie jako „Słowo wcielone” jest zupełnie niezrozumiałe, Ferry mówi wręcz, że to czysta brednia[22]. „Przypisywanie cech boskości zwykłemu człowiekowi, podczas gdy to, co boskie (...) może być tylko czymś wielkim, ponieważ łączy się z uniwersalnym porządkiem kosmicznym, w żadnym wypadku z konkretną osobą, jakkolwiek wielkie miałaby zasługi”[23]. W ten sposób chrześcijaństwo dokonało całkowitego przewrotu w kwestii rozumienia sensu zbawienia. „W kilku linijkach, którymi rozpoczyna swoją Ewangelię, Jan zachęca nas, żebyśmy uwierzyli, że Słowo wcielone, to, co boskie, nie oznacza już racjonalnej harmonijnej struktury kosmosu, uniwersalnego porządku jako takiego, lecz zwykły ludzki byt. Jak stoik, który ma choć odrobinę rozumu, mógłby założyć, że ktoś do tego stopnia będzie z niego kpił, że ośmieszy wszystko, w co wierzył? Jest bowiem oczywiste, że odwrócenie znaczenia nie jest niewinne. Nieuchronnie będzie niosło ze sobą wielkie konsekwencje dla nauki o zbawieniu, dla kwestii naszego stosunku do wieczności, a nawet do nieśmiertelności”[24]. Praktycznym wymiarem tego przewrotu, jaki jest tu opisywany, jest dla

20 Tamże, s. 81–82.
21 Tamże, s. 82.
22 Por. np. Tamże, s. 83–85.
23 Tamże, s. 83.
24 Tamże, s. 85.

Ferry'ego św. Justyn, nawrócony na chrześcijaństwo dawny stoik, którego po procesie dotyczącym zbawienia i obroną przez Justyna chrześcijańskiej wizji Opatrzności, opartej na życzliwej miłości Boga, zamiast stoickiego ślepego i bezdusznego przeznaczenia, Marek Aureliusz skazał na śmierć [25]. Ferry wymienia jeszcze inne cechy, które wyróżniły chrześcijaństwo. Można się z jego opisem zgadzać lub nie. Chwilami zdaje się być zbyt upraszczający, np. wtedy, gdy stwierdza, że w chrześcijaństwie charakterystyczne jest to, że wiara zajmuje miejsce rozumu, a wręcz, że stoi z nim w sprzeczności. Sprawa wydaje się być jednak dużo bardziej zawiła, ponieważ myśliciele chrześcijańscy reprezentowali od początku różne postawy względem rozumu, od skrajnie fideistycznych, po niezwykle racjonalne. Jednak niezależnie od tego trzeba przyjąć taki jednostronny punkt widzenia na potrzeby zbadania duchowości ateistycznej, bo przynajmniej w przypadku omawianych w tej książce czterech myślicieli wszyscy oni reprezentują taki pogląd.

Ferry uważa, że w konsekwencji wyparcia filozofii rozumianej na sposób grecki, czyli jako umiłowanie mądrości, drogowskazu dla człowieka do zbawienia, w konsekwencji tego, że stała się ona jedynie służebnicą teologii, w Europie do dziś filozofia zatraciła swoją pierwotną funkcję. „[N]awet jeśli wiele osób myśli, że ostatecznie wyszło z ery chrześcijańskiej, większość filozofów nadal odrzuca myśl, że filozofia może być nauką o zbawieniu lub wręcz nauczaniem mądrości. Zarówno w liceum, jak i na uniwersytecie filozofia stała się zasadniczo historią myśli wzmocnioną dyskursem refleksyjnym, krytycznym lub argumentatywnym. W ten sposób została nauką czysto «dyskursywną» (to znaczy: wyłącznie pewnego rodzaju dyskursem) i w tym znaczeniu scholastyką, wbrew temu, czym była dla starożytnych Greków. (...) Z kilkoma dosłownie wyjątkami filozofia współczesna, chociaż nie jest już chrześcijańska, przyjmuje, nawet tego nie podejrzewając, status służebny i wtórny, na który skazało ją zwycięstwo chrześcijaństwa nad myślą grecką"[26].

Są trzy główne zmiany, jakich dokonało chrześcijaństwo w kwestii zbawienia, a okazały się one na tyle atrakcyjne, że łatwo wyparły grecką koncepcję uporządkowanego kosmosu. Po pierwsze, „jeśli i *lógos*, czyli to, co boskie, wciela się w konkretną osobę, w Chrystusa, opatrzność nabiera nowego znaczenia. Przestaje być, jak u stoików, anonimowym i ślepym przeznaczeniem, a staje się osobistą, życzliwą uwagą, porównywalną do uwagi,

25 Por. Tenże, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, dz. cyt., s. 345–363.
26 Tenże, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 95–96.

jaką ma ojciec dla swoich dzieci. Dzięki temu również zbawienie, o które możemy zabiegać poprzez dopasowanie się już nie do porządku kosmicznego, lecz do wskazanej owej boskiej osoby, stanie się czymś osobistym. Chrześcijaństwo obieca nam nieśmiertelność szczególnego rodzaju – nie będzie to anonimowa i kosmiczna wieczność, w której jesteśmy jedynie nieświadomym okruszkiem całości, wieczność, która nas ogarnia i przekracza w każdym wymiarze”[27]. Po drugie, oryginalność chrześcijańskiego orędzia można sprowadzić do „dobrej nowiny”, do obietnicy rzeczywistej nieśmiertelności, rozumianej jako zmartwychwstanie. Nieśmiertelność nie oznacza jakiegoś nieokreślonego bytowania, lecz sprowadza się do idei zmartwychwstania, czyli nie tylko dusza ludzka będzie zbawiona, lecz również nasze ciała. „Jeśli twierdzimy, że ludzie są nieśmiertelni, gdy tylko przestrzegają przykazań Bożych, gdy tylko żyją i kochają «w Bogu», jeśli się przyjmie, że tę nieśmiertelność można pogodzić z miłością, a nawet że jest ona jedynym z jej możliwych skutków, dlaczego się jej pozbawić? Dlaczego nie przywiązywać się do naszych bliskich, jeśli Chrystus nam obiecuje, że będziemy mogli ich odnaleźć po biologicznej śmierci i połączyć się z nimi w życiu wiecznym, pod warunkiem, że wszystkie nasze działania zwiążemy z Bogiem? Tak więc między miłością, przywiązaniem i zwykłym powszechnym współczuciem, które nie mogłoby nigdy przywiązać się do pojedynczej istoty, pojawia się miejsce dla trzeciej formy miłości: miłości do wiecznych stworzeń «w» Bogu”[28].

Trzecim elementem wyróżniającym chrześcijańskie rozumienie zbawienia będzie nie tylko osobista nieśmiertelność powiązana ze zmartwychwstaniem ciał, lecz sposób, w jaki ono się dokonuje – poprzez doświadczanie miłości. „Osobliwość chrześcijańskiego zmartwychwstania polega na tym, że w swojej doktrynie szczęśliwego życia łączy trzy podstawowe wątki: osobistej nieśmiertelności duszy, zmartwychwstania ciał – z ich wyjątkowością kochanych twarzy – oraz zbawienia przez miłość, nawet najbardziej niespotykaną z możliwych, byle była miłością «w» Bogu. Tak rozumiane zmartwychwstanie stanowi węzłowy punkt całej chrześcijańskiej nauki o zbawieniu”[29]. Nowa duchowość dokonuje i tutaj sekularyzacji, nie Bóg będzie przedmiotem miłości, lecz jedynie człowiek. Jako podsumowanie tej części historii duchowości w świecie zachodnim warto przytoczyć jeszcze jeden cytat z Ferry’ego, który oddaje proces przemiany duchowości religijnej w świecką: „U Greków,

27 Tamże, s. 105–106.
28 Tamże, s. 115–116.
29 Tamże, s. 119.

a zwłaszcza u stoików, lęk przed śmiercią znikał ostatecznie w momencie, gdy mędrzec pojmował, że sam stanowi część – niewątpliwie maleńką, niemniej rzeczywistą – wiecznego porządku kosmicznego. Jako ta cząstka, z uwagi na przynależność do uniwersalnego *lógos*, zaczynał myśleć o śmierci jako o zwykłym przejściu z jednego stanu do drugiego – a nie jako o radykalnym i ostatecznym zniknięciu. Niemniej jednak, zarówno wieczne zbawienie, jak i – z tych samych powodów – opatrzność pozostawały nieosobowe. Tylko jako nieświadome fragmenty doskonałości, również pozbawionej świadomości, mogliśmy myśleć o sobie w perspektywie wieczności, a nie jednostkowości. Personalizacja *lógos* zmienia wszystkie założenia problemu: jeśli obietnice, które mi złożył Chrystus, owo Słowo wcielone, które godni zaufania świadkowie widzieli na własne oczy, są prawdziwe, jeśli opatrzność boża bierze mnie pod swoją opiekę jako osobę, choćby najbardziej skromną, moja nieśmiertelność również staje się czymś osobistym. Wreszcie usunięta została *sama* śmierć, *a nie tylko lęki, które w nas budzi*. Nie jest to już anonimowa i kosmiczna stoicka nieśmiertelność, lecz indywidualne i świadome zmartwychwstanie dusz wraz z ich «zbawionym» ciałem. W ten sposób «miłość w Bogu» pojawia się jako szczególny wymiar nadający ostateczny sens rewolucji, jaką przeprowadza chrześcijaństwo w świecie pojęć, którymi posługuje się myśl grecka. Ta właśnie miłość, znajdująca się w sercu nowej nauki o zbawieniu, okazuje się na koniec «silniejsza niż śmierć»"[30].

Co więc się stało w XVI wieku, że nastąpiła zmiana postrzegania sposobu wyzwalania się od lęków związanych ze śmiercią, dlaczego doktryna chrześcijańska przestała być dla ówczesnych wystarczającą odpowiedzią i dlaczego, posługując się koncepcją Ferry'ego, filozofia nowożytna dokonała laicyzacji chrześcijańskiej wizji zbawienia?

Ferry źródeł tej zmiany upatruje przede wszystkim w czterech publikacjach, które ukazały się między połową XVI a końcem XVII wieku: *O obrotach ciał niebieskich* Kopernika, *Zasad filozofii* Kartezjusza, *Dialog o dwu najważniejszych układach* świata, *ptolemeuszowym i kopernikowym* Galileusza i *Principia mathematica* I. Newtona. Francuski filozof uzasadnia ten wybór następująco: „Tych czterech autorów będzie miało tak wielki wpływ na historię myśli, jak nikt przed nimi. Dzięki ich pracom rodzi się nowa era, w której, pod wieloma względami, nadal żyjemy. A więc nie tylko człowiek, jak to się czasem mawia, stracił swoje miejsce w świecie, lecz także sam świat, przynajmniej kosmos, który tworzył zamknięte i harmonijne

30 Tamże, s. 122–123.

ramy ludzkiej egzystencji od starożytności, najzwyczajniej się ulotnił, pozostawiając umysły tamtych czasów w stanie zamętu, który dziś z trudem jesteśmy sobie w stanie wyobrazić. Równocześnie bowiem nowożytna fizyka unicestwiła zasady starożytnych kosmologii – twierdząc na przykład, że świat nie jest okrągły, zamknięty, zhierarchizowany i uporządkowany, lecz jest nieskończonym chaosem pozbawionym sensu, polem sił i przedmiotów, które zderzają się ze sobą niezależnie od jakiejkolwiek harmonii – przez co znacznie nadwerężają podstawy religii chrześcijańskiej"[31].

Tutaj nie sposób nie zgodzić się z francuskim autorem, gdyż wiemy z perspektywy pięciu wieków, jak bardzo rozwój nauk przyrodniczych podzielił chrześcijan. I nie chodzi jedynie o spory, jakie toczyły się na początku, których skutkiem było np. spalenie Giordana Bruna na stosie czy nakazanie Galileuszowi wycofania się z jego nauki. Jeszcze XX wiek był świadkiem papieskich encyklik odrzucających teorię ewolucji, przeprosin i rehabilitacji ze strony Jana Pawła II, a szerzej, w perspektywie nie tylko katolickiej, do dziś jesteśmy świadkami kolejnych prób dosłownego odczytania Biblii i coraz to nowych wcieleń kreacjonizmu, który powstaje na gruncie protestanckim.

„W istocie nauka nie tylko poddaje krytyce poglądy nieostrożnie sformułowane przez Kościół w sprawach, których lepiej by było, gdyby nie poruszał, jak wiek Ziemi, jej położenie w stosunku do Słońca, czas powstania człowieka, gatunków zwierząt itd. – ale z zasady zachęca istoty ludzkie do przyjęcia postawy permanentnego zwątpienia i krytyki, również mało przystawalnej, zwłaszcza w tamtych czasach, do szacunku wobec autorytetów religijnych. Tak więc wiara, zamknięta dotychczas w sztywnym, narzuconym przez Kościół gorsecie, zacznie się chwiać do tego stopnia, że najbardziej światłe umysły znajdą się w sytuacji zupełnie dramatycznej, jeśli chodzi o ich stosunek do – coraz mniej wiarygodnych – dawnych nauk o zbawieniu"[32].

Ferry zwraca uwagę, że sytuacja ówczesnych ludzi była wyjątkowo trudna, że cały dotychczasowy świat runął i nie było wiadomo, gdzie szukać nowych fundamentów zarówno w sferze intelektualnej, moralnej, jak i duchowej. W ten sposób zapoczątkowano budowanie ludzkiego życia na fundamencie duchowości ateistycznej. Na następnych stronach, bazując na analizach Ferry'ego, przedstawię krótko, jakie były kamienie milowe budowania duchowości bez Boga. Francuski filozof ocenia, że nowożytna filozofia stanęła na wysokości zadania. Przekonamy się, jakie propozycje

31 Tamże, s. 126–127.
32 Tamże, s. 127.

w tym temacie przyjęli pozostali omawiani w tej książce Francuzi, ale zanim do nich przejdę, omówię krótko główną ideę oświecenia, aby było to dobre wprowadzenie do krytyki i przewrotu, jakiego dokonał Nietzsche. Jego myśl stała się punktem wyjścia rozważań Onfraya, więc przedstawię jego propozycję zaraz po analizach dotyczących autora *Tak rzekł Zaratustra*. Według tego, jak dzieje myśli filozoficznej Zachodu przedstawia Ferry, kolejny francuski autor, czyli Comte-Sponville również jest spadkobiercą tego nurtu, jednak trzeba zwrócić uwagę na pewne „poprawki", jakich dokonuje w myśli niemieckiego filozofa. Dlatego kolejny rozdział jest poświęcony właśnie jego propozycji. Gauchet z kolei dokonuje reinterpretacji nowożytnych procesów sekularyzacyjnych, proponując koncepcje „wyjścia religii" jako koniecznego zwieńczenia odchodzenia nowoczesnych społeczeństw od systemów religijnych.

Na koniec, klamrą spinającą całą analizę kształtowania się i zmieniania duchowości ateistycznej, jest propozycja właśnie Ferry'ego, który neguje materializm poprzednich i wprowadza bardzo ciekawą propozycję „transcendencji w immanencji".

Jednak zanim przedstawię propozycję francuskich filozofów, dla porządku, warto przeanalizować, jakie są ich korzenie.

Nowożytne korzenie nowej duchowości

W swoich publikacjach Ferry wielokrotnie wskazuje, że początkiem radykalnych przemian prowadzących do nowej duchowości było oświecenie. Fakt sekularyzacji, opisywany dzisiaj językiem socjologicznym, jest jedną z widocznych konsekwencji tego zerwania, ale trzeba sięgnąć do samych przyczyn. Chrześcijaństwo, podobnie jak większość tradycyjnych religii, zmaga się z problemami, ponieważ koegzystencja ze współczesnością sprawia dużo kłopotów. Zasadniczym elementem przemian są narodziny wolnego człowieka, autonomicznego podmiotu, który chce być odpowiedzialny za swoje przeznaczenie. Takie rozumienie podmiotu automatycznie osłabiło pozycję religii, która zawsze wiązała człowieka z Bogiem rozumianym jako początek i cel życia. Nadejście człowieka oświecenia spowodowało załamanie się podstaw, na których opierały się wyznania religijne. Podstawą była bowiem zawsze zależność od Stwórcy. Zgodnie z wyrażeniem D. Diderota,

człowiek stał się „centrum" i to on stał się paradygmatem wszelkich interpretacji. Ten człowiek, którego ukształtowało oświecenie, a który ma te same cechy, co człowiek współczesny, stał się nieporównywalny z człowiekiem starożytnym. Ten ostatni jest niezmienny, zależny, porównywany przez Arystotelesa do bytu najwyższego, a przez Biblię określany jako stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Człowiek oświecenia wprost przeciwnie: nie jest on już abstrakcyjnym, uniwersalnym bytem, ale jednostką historyczną, która samą siebie określa i determinuje w odniesieniu do swojego przeznaczenia. To, co definiuje człowieka, to nie „zewnętrzność", ale on sam i jego indywidualność. Takie rozumienie człowieka ma oczywiście konsekwencje także teologiczne. Punktem wyjścia nie jest już statyczna metafizyka, gdzie cel życia jest z góry określony. Dzięki nowej antropologii oświecenia podmiot ma w końcu poczucie, że może zadecydować o swoim przeznaczeniu.

Fundamentalną zmianą w postrzeganiu rzeczywistości przez nowożytnych będzie to, że po usunięciu z mentalności ludzi kosmosu, czyli czegokolwiek spójnego w świecie, „człowiek – w tym wypadku uczony – zmuszony będzie sam, by tak rzec: z zewnątrz, zaprowadzić porządek we wszechświecie, który na pierwszy rzut oka bynajmniej go nie oferuje. Stąd nowe zadanie dla nowożytnej nauki: od tej chwili nie będzie się już opierała na biernym kontemplowaniu wpisanego w świat piękna, lecz na pracy, na aktywnym opracowaniu, a nawet tworzeniu praw, które pozwolą nadać sens rozczarowanemu, pozbawionemu jakiegokolwiek *a priori* uniwersum. Nauka nie jest już biernym spektaklem: staje się aktywnością umysłu"[33].

W konsekwencji nastąpi tutaj kluczowa zmiana: człowiek zostanie postawiony w miejsce kosmosu i tego, co boskie. Człowiek będzie musiał stać się punktem odniesienia, gdy chodzi również o etykę. „Właśnie odwołując się do idei człowieczeństwa, wszyscy filozofowie będą próbowali na nowo zbudować teorię, moralność, a nawet doktrynę zbawienia. (...) [O]d tej pory to człowiek, poprzez pracę intelektualną, będzie nadawał sens i spójność światu, który zdaje się ich już nie mieć *a priori*, w odróżnieniu od kosmosu starożytnych"[34].

W tym miejscu właśnie znajduje się istotny dla analiz Ferry'ego punkt: dla podmiotu nowożytnego, który postrzega sam siebie jako najbardziej wyjątkowy ze wszystkiego, co znamy, do tego stopnia, że aż mógł zastąpić greckie uporządkowanie świata czy chrześcijańskie pojęcie boskości; te dawne

33 Tamże, s. 133.
34 Tamże, s. 137.

koncepcje zbawienia przestały być w jakimkolwiek aspekcie przekonujące. Jak zostanie za chwilę pokazane, propozycja nowej duchowości może w takim razie opierać się na materializmie, na tym, co pozostało po wielkiej dekonstrukcji dokonanej na początku przez Nietzschego albo właśnie na nowym pojęciu transcendencji. Jednak w tym drugim przypadku, zdaje się, że Ferry ma tutaj rację, większość propozycji przerodziła się w jakąś formę religijności i następnie upadła, a w konsekwencji tych spektakularnych porażek nie należy się spodziewać, aby mogły jeszcze podobne idee powrócić. Chodzi oczywiście o komunizm, scjentyzm i patriotyzm. „Od scjentyzmu w stylu Juliusza Verne'a, poprzez XIX-wieczny patriotyzm, do komunizmu Marksa te wielkie ludzkie – zbyt ludzkie – utopie miały tę przynajmniej, nieco tragiczną, co prawda, zasługę, że podjęły dążenie do niemożliwego, czyli do ponownego wypracowania wyższych ideałów, aczkolwiek, inaczej niż to było w przypadku Greków z ich kosmosem i chrześcijan z Bogiem, nie wyszły poza ramy samego człowieczeństwa. Mówiąc wyraźniej, odkryły trzy sposoby ratowania życia – lub – co na jedno wychodzi – usprawiedliwienia śmierci przez poświęcenie życia dla wyższej sprawy: rewolucji, ojczyzny, nauki. Dzięki tym trzem «bożkom», jak powie Nietzsche, udało się uratować to, co w wierze najważniejsze: dostosowując swoje życie do ideału, poświęcając je dla niego w pewnych przypadkach, można było zachować przekonanie o tym, że jest się «zbawionym» i na ostatniej drodze uzyska się wstęp do wieczności"[35].

Powstaje więc kluczowe pytanie: w jaki sposób mówić współcześnie o zbawieniu bez odwoływania się do kosmosu, którego nowożytny człowiek nie uznaje już za swoje przeznaczenie, ani bez odwołania do Boga lub innych prób tworzenia religijności na świeckim fundamencie (jak właśnie opisany przed chwilą komunizm lub inne totalitaryzmy, które bez wątpienia muszą być odrzucone)? Czy idea zbawienia jest w ogóle możliwa do pomyślenia na gruncie czystego humanizmu? Czy może konsekwencje nowożytnych przewrotów Kartezjusza czy Kanta – rewolucyjność ich myśli – zmusza do przyjęcia innej wizji filozofii, niż ta zaproponowana przez starożytnych (i podjęta m.in. właśnie przez Ferry'ego) jako umiłowania mądrości i w konsekwencji szukania zbawienia, czyli wyrwania się z lęku przed śmiertelnością i skończonością, czyli najprościej mówiąc – odnalezienia sensu życia?

Może paść propozycja, aby to moralność wypełniła tę potrzebę duchowości. W końcu zasady moralne są niezbędne do pokojowego funkcjono-

35 Tamże, s. 184–185.

wania społeczeństw, opierają się na wzajemnym poszanowaniu względem siebie ludzi, a więc są oparte na wartości, jaką ma każda osoba. Propozycja, aby to właśnie działanie moralne stało u podstaw nowej duchowości, aby traktowanie innych ludzi jako równych i obdarzonych taką samą godnością, wydaje się być dobrym rozwiązaniem i w historii filozofii znajdujemy takie rozwiązania. Ferry jednak sprzeciwia się takiej propozycji. Stwierdza on, że w ten sposób nie jesteśmy w stanie rozwiązać żadnego z ludzkich problemów egzystencjalnych. Gdyby nagle wszyscy ludzie na świecie zaczęli przestrzegać w stu procentach praw człowieka (które są według Ferry'ego niekwestionowaną podstawą moralności współczesnych) i w konsekwencji nie byłoby już żadnych wojen, żadnych kradzieży ani innych wykroczeń, to i tak pozostałby problem sensu życia[36]. „O ile przestrzeganie praw człowieka pozwala na wspólne pokojowe życie, o tyle same z siebie nie nadają one żadnego sensu, ani nawet żadnej celowości czy kierunku, ludzkiemu istnieniu"[37].

Moralność nigdy nie zastąpi duchowości, jej celem jest regulacja relacji indywidualnych i społecznych, przez gwarantowany szacunek do drugiej osoby, natomiast duchowość jest zawsze porządkiem „zbawienia", poszukiwaniem sensu życia w konfrontacji z cierpieniem i śmiercią. „Oto dlaczego w nowoczesnym świecie, tak samo jak w dawnych czasach, trzeba było wymyślić coś poza moralnością, co zajęłoby miejsce nauki o zbawieniu. Problem w tym, że bez kosmosu i bez Boga rzecz wydaje się szczególnie trudna do pomyślenia. Jak zmierzyć się z kruchością i skończonością ludzkiego istnienia, śmiertelnością wszystkich rzeczy na ziemskim padole, brakiem jakiejkolwiek zewnętrznej i przewyższającej człowieczeństwo zasady? Oto równanie, z którym (...) musiały się zmierzyć współczesne nauki o zbawieniu"[38]. Moralność współczesna nadal jest przeniknięta duchem chrześcijańskim, alternatywą jest nowa nauka o zbawieniu, całkowicie bezreligijna[39].

Jak więc „myśleć o zbawieniu, jeśli świat nie jest harmonijnym porządkiem, a Bóg umarł?"[40]. Dokładnie takie pytanie jest tytułem jednego z podrozdziałów książki Ferry'ego. Jedna z możliwości odpowiedzi na nie to wspomniany wcześniej komunizm, choć wpisuje się w to także scjentyzm czy patriotyzm. Ogólnie mówiąc: jakaś forma religii zbawienia ziemskiego. Ferry tłumaczy, co to oznacza, w następujący sposób: „[z] grubsza, co na-

36 Por. Tamże, s. 181–183.
37 Tamże, s. 183.
38 Tamże, s. 183.
39 Por. A. Comte-Sponville, L. Ferry, *La sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps*, Paris 1998, s. 525.
40 L. Ferry, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 184.

stępuje: wobec braku możliwości zaczepienia się w porządku kosmicznym, a do tego wobec braku wiary w Boga, nowożytni wymyślili religie zastępcze, formy duchowości bez Boga (...), ideologie, które – najczęściej praktykując radykalny ateizm – mimo wszystko podpięły się pod ideały nadające sens ludzkiemu życiu, a nawet uzasadniające poświęcenie dla nich życia"[41].

Tutaj bez wątpienia trzeba się zgodzić z krytyką Nietzschego, zarzucającego tym wielkim systemom to, że są skutkiem przebiegłości religii, którą próbowały przezwyciężyć. Trudno zakwestionować to spostrzeżenie niemieckiego filozofa, że wielkie cele tych ideologii, które mają przewyższać człowieka, tak naprawdę są „bożkami", które zastąpiły miejsce, jakie dawniej zajmował kosmos czy Bóg.

Druga możliwość odpowiedzi na to pytanie wiąże się właśnie z myślą Nietzschego[42]. Jest to kluczowy myśliciel dla całej postmodernistycznej krytyki humanizmu i racjonalizmu oświeceniowego. Jeśli po nim nie jest już możliwe utrzymanie dawnych przekonań, że człowiek jest centrum świata, że stanowi zasadę wszystkich wartości moralnych i politycznych, a rozum nie jest aż tak wspaniałą i wyzwalającą potęgą, jak sądzili myśliciele XVII i XVIII wieku, to na czym teraz można oprzeć sens ludzkiego życia? Na początku warto się zastanowić, dlaczego Nietzsche dokonał tak gwałtownej dekonstrukcji oświecenia. Uważał on, że ludzie oświecenia co prawda nazywają siebie ateistami, nie chcą już wyznawać żadnej religii, ale w gruncie rzeczy nadal pozostają ludźmi wierzącymi, „ponieważ nadal wierzyli, że niektóre wartości są wyższe od życia, że rzeczywistość musi być sądzona w imię ideału, że trzeba ją przekształcać w taki sposób, by odpowiadała wyższym ideałom, jak na przykład prawom człowieka, nauce, rozumowi, demokracji, socjalizmowi, równości szans itd."[43]. Oświecenie wierzyło także w postęp, w nową rzeczywistość, przemianę ludzkości na wzór chrześcijańskich obietnic raju, który nastąpi po tym życiu[44]. Nowe królestwo z zaświatów zostało przeniesione do porządku doczesnego.

„Krótko mówiąc, w oczach postmodernistów, a zwłaszcza Nietzschego, humanizm oświecenia pozostawał nadal więźniem struktur religijnych i nieświadomie podtrzymywał je nawet wtedy, gdy uważał, że je przekroczył. Oto dlaczego również wobec niego trzeba będzie zastosować krytykę, którą rozpętał przeciwko innym, czyli zwolennikom starożytnych kosmologii i idei

41 Tamże.
42 Por. Tenże, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, dz. cyt., s. 111.
43 Tenże, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 193.
44 Por. Tenże, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, dz. cyt., s. 225.

religijnych”[45]. Już nie rozum, a instynkty i popędy stały się tym, co tworzy człowieka. W ten sposób Nietzsche odrzucił kulturę przeszłości, nie zdołał jednak zdefiniować jeszcze przyszłości. Nastał czas niepewności, kiedy człowiek nie utożsamia się już z kulturą czy imperatywami etycznymi, które otrzymał od historii. Y. Ledure nazywa czas, w jakim właśnie się znajdujemy, czasem bez tożsamości, porównując tę sytuację do ugoru czekającego na nowy siew[46]. Przyczynę tego kryzysu Nietzsche widzi w chrześcijaństwie i platonizmie. Swoją filozofię porównuje do dynamitu i uważa, że przyspieszyła ona wydobycie nowej przestrzeni antropologicznej. Filozofia Nietzschego nie tyle spowodowała, co ujawniła kryzys. W *Ecce homo* Nietzsche pisał tak: „Znam swój los. Kiedyś z moim nazwiskiem zwiąże się wspomnienie czegoś potwornego – kryzysu, jakiego jeszcze na ziemi nie było, najgłębszego konfliktu sumień, rozstrzygnięcia przeciw wszystkiemu, w co dotąd wierzono, co popierano, święcono. Nie człowiek ze mnie, lecz dynamit. Przy wszystkim tym nie ma we mnie nic z założyciela religii – religie są sprawą motłochu, po zetknięciu się z ludźmi religijnymi muszę umyć ręce”[47]. Jeśli Nietzsche symbolizuje nowoczesność, to dlatego, że jego refleksja ukazuje jej problematykę i definiuje jej wyzwania. Analizując dzieła Nietzschego, można dostrzec ogrom „zerwania” na polu kultury i etyki. Ważna część tych dzieł atakuje chrześcijaństwo, jednak obecnie nie sposób już przeprowadzić refleksji nad fenomenem religii we współczesnej kulturze bez odwołania się do nich.

Odwołując się do Nietzschego, Ferry twierdzi, że „jeśli nie ma już ani transcendencji, ani ideałów, ani możliwej ucieczki w zaświaty, choćby, po śmierci Boga, «zhumanizowanych» w formie utopii moralnej lub politycznej («ludzkość», «ojczyzna», «rewolucja», «socjalizm» itd.), *to w ramach «tego świata», pozostając na tej ziemi i w tym życiu, trzeba nauczyć się odróżniać to, co jest warte przeżycia od tego, co zasługuje na śmierć. Właśnie tu i teraz trzeba umieć oddzielić formy życia nieudane, mierne, reaktywne i osłabione, od form życia intensywnych, imponujących, odważnych i bogatych w różnorodność. (...) [Z]bawienie według Nietzschego może być tylko zdecydowanie ziemskie, zakorzenione w splocie sił tworzących osnowę życia. Nie może polegać raz jeszcze na wynalezieniu nowego ideału, jednego więcej bożka, który po raz któryś z rzędu będzie służył do sądzenia i sądzenia na nowo, i skazywania istnienia w imię rzekomo wyższej i zewnętrznej wobec niego*

45 Tenże, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 193–194.
46 Zob. Y. Ledure, *Transcendances - Essai sur Dieu et le corps*, Paris 1989.
47 F. Nietzsche, *Ecce Homo. Jak się staje, czym się jest*, tłum. B. Baran, Kraków 1996, s. 125.

zasady"[48]. Wraz z Nietzschem rozpoczyna się era nowej duchowości laickiej. Do niego właśnie nawiązuje bezpośrednio Onfray.

Duchowość nietzscheańska

Krytyka religii Onfraya jest bez wątpienia bardzo radykalna, w szczególności ta zawarta w *Traktacie ateologicznym*[49]. W przeciwieństwie do Ferry'ego czy Comte-Sponville'a, jego interpretacja posługuje się wieloma bardzo znanymi stereotypami na temat religii, takimi jak: nietolerancja religii, pochodzenie wszelkiego zła od systemów religijnych, nienawiść do życia i cielesności, pogarda życiem doczesnym, ale z pewnością dwa największe błędy, które popełnia Onfray związane są z zanegowaniem racjonalnego wymiaru religii, jak też całkowicie błędnego rozumienia, czym jest religia, jej istoty. To właśnie one, między innymi, powodują niezwykłą radykalność jego krytyki. Według Onfraya, trzeba odrzucić wszelkie przejawy transcendencji, nawet te obecne śladowo we współczesnym społeczeństwie, takie jak np. odwoływanie się do uniwersalnych praw człowieka. Przywoływanie tego, co uniwersalne, fundamentalne, jest ciągłym podtrzymywaniem wymiaru religijnego, nawet jeśli odrzucono sam Absolut. „Zachować teokrację bez Boga, podtrzymać millenaryzm bez Mesjasza, utrzymać paruzję bez Proroka, zatrzymać raj i piekło bez zaświatów (...) to niezaprzeczalnie bieg ku otchłani"[50] – konkluduje Onfray.

Nienawiść do inteligencji i wiedzy wpisana, zdaniem Onfraya, w istotę religii monoteistycznych (skądinąd tylko do nich ogranicza się krytyka *Traktatu ateologicznego)* to wystarczająca przyczyna, dla której porzucenie religijnej postawy jest wręcz czymś koniecznym i naturalnym. Jakie argumenty, jeśli o takich w ogóle można mówić w tym wypadku, starają się uzasadnić zaproponowaną tezę? Niestety w książce Onfraya nie znajdziemy ich za dużo. Przede wszystkim wskazuje na konflikt świętych ksiąg: Koranu, Tory i Biblii. Każda z nich proponuje inne rozwiązania, odwołuje się do innego Objawienia, które oczywiście nie da się w żaden sposób zweryfikować, a przez

48 L. Ferry, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 243.
49 M. Onfray, *Traktat ateologiczny. Fizyka metafizyki*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2008.
50 Tenże, *Dekadencja. Życie i śmierć judeochrześcjaństwa*, tłum. E., A. Aduszkiewiczowie, Warszawa 2019, s. 38.

to wzajemnie się wykluczają. Co więcej, żadna z nich nie może pretendować do przekazu prawdy, ponieważ znajdujemy w nich wiele sprzeczności, jak chociażby fakt, że Tora powstała w innym czasie, niż utrzymuje to tradycja judaistyczna, że Ewangeliści na pewno nie znali Jezusa, że błędnie utrzymują muzułmanie, iż Mahomet jest autorem Koranu[51]. Szkoda, że autor bezkrytycznie przyjmuje idee, które obecnie już rzadko są podtrzymywane przez zwolenników demitologizacji tekstów biblijnych. Autor pomija jakiekolwiek badania hermeneutyczne czy historyczno-krytyczne związane z księgami religijnymi. Czy można dzisiaj podtrzymywać tezę, że religia chrześcijańska twierdzi, iż świat został stworzony w sześć dni, bo tak podaje Biblia?[52] Teoria kreacjonizmu, czego nie dostrzega Onfray, nie utożsamia się z dosłownym interpretowaniem opowiadania o stworzeniu. Takich przykładów można by znaleźć wiele w pracy francuskiego ateisty, ale wszystkie one opierają się na jednym błędnym założeniu przejętym w *Traktacie ateologicznym*: istnieje tylko jeden typ racjonalności, ten reprezentowany przez nauki przyrodnicze. To jest błąd popełniany przez wielu współczesnych ateistów. Samo podanie jednej definicji racjonalności nie jest łatwym zadaniem, co np. podkreślał K. Ajdukiewicz: „Hasło racjonalizmu nie zostało bodaj nigdy wyraźnie (a więc w taki sposób, jaki racjonalizm uważa za jedynie właściwy) sformułowane"[53]. W. Stróżewski proponuje, aby pojęcie *racjonalizm* traktować jako zbiór określonych kierunków filozoficznych, w których rolę zasadniczą ogrywa np. dowodzenie w ogóle lub dowodzenie o charakterze matematycznym, ale wspólnym elementem jest teza, że „najwartościowszą władzą poznawczą człowieka jest rozum"[54]. E. Wolicka proponuje wyróżnienie w historii filozofii trzech koncepcji *ratio*: po pierwsze, *ratio* jako intuicji intelektualnej zdolnej do uchwycenia tego, co istotne, co pozwala na dotarcie do tego, co ponadempiryczne (św. Tomasz z Akwinu); po drugie *ratio* jako władza tworzenia, pojęć ogólnych (Kartezjusz, I. Kant); wreszcie trzecia koncepcja ujmuje *ratio* jako zdolność analityczno-krytyczna, jego rola sprowadza się do porządkowania danych uzyskanych z obserwacji (D. Hume, A. Comte, J. S. Mill)[55]. Oczywiście jedyna przyjęta koncepcja *ratio* przez zwolenników nowego ateizmu to *ratio* utożsamione z poznaniem charakterystycznym dla nauk szczegółowych. Paradoksalnie, jak zauważa M. Gogacz, charakteryzując

51 Tenże, *Traktat ateologiczny*, dz. cyt, s. 92–93.
52 Tamże, s. 103.
53 K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka,* Kęty-Warszawa 2004, s. 49.
54 Por. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 2005 s. 437–439.
55 Por. E. Wolicka, *Odzyskać wymiar mądrościowy*, „Znak", 527(1999)4, s. 90.

postawę skrajnego racjonalizmu, utożsamienie *ratio* z jednym typem poznania jest „jakąś radykalną wersją racjonalności, ale przez to pozbawiającą się spokojnego rozważania sprawy i pozbawiającą się słuszności. Można dodać, że w takim ujęciu racjonalizm nie zawsze jest racjonalny”[56]. Słusznie należy odcinać się od różnych form subiektywizmu i irracjonalizmu, ale nie wolno przekreślić takich źródeł poznania, jak doświadczenie wewnętrzne czy zewnętrzne. Skrajny racjonalizm, akcentując poznanie rozumowe, odrzuca np. powiązanie refleksji intelektualnej ze zmysłami jako władzą poznawczą. Dla Gogacza mamy tutaj wręcz do czynienia z kryptoirracjonalizmem, ponieważ teza o jedyności rozumu jako źródła poznania nie pochodzi od samego intelektu, lecz zaczerpnięta jest z porządku irracjonalnego[57].

Onfray ze swoją sztandarową tezą o nienawiści religii do rozumu jest w rzeczywistości wyznawcą scjentyzmu i jego poglądy są, kolejną po marksizmie, próbą stworzenia światopoglądu naukowego. Przez pojęcie światopoglądu należy rozumieć zespół twierdzeń przyjętych przez człowieka, wyznaczających jego stosunek do samego siebie, innych osób, świata zewnętrznego i Boga. Podstawowym elementem każdego światopoglądu jest próba odpowiedzi na takie pytania jak: kim jestem?, jakim zasadami kieruję się w życiu?, czy wierzę w życie wieczne?, jaki jest mój stosunek do drugiego człowieka?, co nadaje sens mojemu życiu? itp. Są to jednak pytania, na które nauki ścisłe nie są w stanie dać nam ostatecznych odpowiedzi i dlatego niemożliwe jest budowanie swojego światopoglądu tylko i wyłącznie w oparciu o wyniki nauk szczegółowych. Światopogląd naukowy jest więc pojęciem wewnętrznie sprzecznym[58]. Człowiek powinien dążyć do tego, aby jego światopogląd był możliwie racjonalny, tzn. aby przyjęte tezy był w stanie uzasadnić, ale uzasadnienie to może odwoływać się do innych form poznania niż poznanie naukowe. Błąd scjentyzmu polega między innymi na tym, że wszystkie tego typu pytania związane z sensem życia zaliczył do sfery irracjonalnej lub do domeny ludzkiej wyobraźni i w ten sposób powoduje zubożenie ludzkiej refleksji o bardzo istotny wymiar[59]. Inna konsekwencja scjentyzmu pojawia się na płaszczyźnie etycznej. Mentalność scjentystyczna bezwzględnie ufająca nauce może zniekształcić proces wartościowania etycznego, prowadząc do wniosku, iż to, co jest technicznie wykonalne, staje się tym samym dopuszczalne moralnie[60]. Argumenty oparte na mentalności scjentystycznej powołują

56 M. Gogacz, *Obrona intelektu*, Warszawa 1969, s. 28.
57 Tamże, 31.
58 Zob. S. Kiczuk, *Czy światopogląd naukowy jest możliwy?*, dz. cyt., s. 35–42.
59 Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nº 88.
60 Tamże.

się na proste rozumowanie: skoro nauka opanowała te techniki, to można je stosować. Możliwość techniczna staje się normą moralną. Całkowicie pominięta jest kwestia odniesienia się do normy personalistycznej w ocenie moralnej działania, która domaga się poszanowania godności osoby dla niej samej. Scjentyzm odrzuca głęboką, filozoficzną refleksję nad człowiekiem i nad tymi aspektami rzeczywistości, jak etyka, których nie można całkowicie podporządkować modelowi nauk przyrodniczych.

Racjonalność nie tylko nie jest sprzeczna z poznaniem religijnym, ale jest jego istotą, zwłaszcza w religii chrześcijańskiej. Racjonalność nie może stać się, jak proponuje Onfray, synonimem ateizmu. Chrześcijaństwo jest racjonalne samo w sobie i odegrało zasadniczą rolę w kształtowaniu europejskiej racjonalności. Dostrzegają to nawet sami ateiści, jak chociażby Ferry, według którego to właśnie religia chrześcijańska dokonała istotnej przemiany w rozumieniu samej filozofii: pod wpływem dysput teologicznych przestała być ona sztuką życia, a stała się analizą pojęć i konstruktów myślowych[61]. Bogactwo zmagań teologicznych zarówno starożytnych, jak i współczesnych dla Onfraya po prostu nie istnieje.

Inne zasadnicze pytanie, które należy postawić dziełu francuskiego ateisty, dotyczy jego rozumienia, a może dokładniej, doświadczania religii. Czym jest religia? Jakie są elementy konstytuujące ten fenomen? Co wyróżnia fenomen religijny od innych fenomenów? Są to pytania, na które każdy badacz religii powinien odpowiedzieć, podejmując refleksje nad religijnością człowieka. Trudno znaleźć odpowiedzi na te pytania w twórczości Onfraya. Intelektualna i rzetelna refleksja została zastąpiona opisem negatywnego doświadczenia (osobistego?), jakie mogło być udziałem autora *Traktatu ateologicznego*. Religia jest określana jako „kult śmierci", „nienawiść do cielesności i kobiet", „pogarda dla życia doczesnego", „obraza dla rozumu", „nienawiść do nauki", istota religii, zwłaszcza monoteistycznych, utożsamia się z nienawiścią. Nigdzie nie pojawia się jednak filozoficzna analiza istoty religii, Onfray pozostaje albo na poziomie sloganów i inwektyw, albo przytacza stary schemat genezy religii jako projekcji człowieka w obliczu zmagania się z tajemnicą śmierci. Oczywiście definicji religii jest niemal tyle, ile kierunków filozofii religii, nauk religiologicznych czy teorii wyjaśniających religię i coraz częściej dostrzega się, że żadna z nich nie jest na tyle ogólna, aby objąć swym zakresem wszystkie zjawiska uznawane za religijne[62]. Trudności wynikają

61 L. Ferry, L. Jerphagnon, *La Tentation du christianisme,* Paris 2009, s. 83.
62 Zob. A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 103–124.

z wielości historycznie i współcześnie istniejących religii, z charakteru samych przeżyć religijnych, z poznawczej niedostępności przedmiotu religijnego, który nigdy nie jest dany bezpośrednio, czy z powiązania religii z innymi dziedzinami życia ludzkiego. Z pewnością nie można dokonać analizy tego fenomenu, nie odwołując się do konkretnych religii, religia „sama w sobie", bez uobecnienia w nurtach historycznych, po prostu nie istnieje, choć w historii pojawiły się próby stworzenia religii naturalnej czy filozoficznej. Onfray zbyt łatwo identyfikuje istotę religii z wszelką możliwą nienawiścią, bez dokładnej analizy historycznych religii. Ale, jak zauważa I. Fernandez, jeden z krytyków koncepcji Onfraya, zasadniczy jego błąd tkwi w czymś innym: zapomina, że człowiek nie wierzy w religię, lecz przede wszystkim w istnienie Transcendensu[63]. Nie można w refleksji nad religią pominąć zasadniczego odniesienia tego fenomenu do rzeczywistości transcendentnej.

Relację religijną konstytuują bowiem działania ludzkie, które są przejawem istniejącej relacji między człowiekiem a Transcendensem. Przede wszystkim działania te przybierają postać aktów wiary, nadziei i miłości. Tomasz z Akwinu uważa właśnie te akty za podstawowy sposób urzeczywistnienia człowieczego dążenia ku Bogu. Relacja odniesienia religijnego jest również tworzona przez akty właściwe cnotom moralnym. Jednak jest jeden warunek: muszą być one kierowane przez miłość ku Bogu. Wyróżniającą się grupą wśród powyżej wspomnianych aktów są akty cnoty religijności. Dzięki nim człowiek bezpośrednio oddaje należną cześć Bogu. Akty te mogą być wyłonione przez akty innych cnót moralnych lub mogą być aktami własnymi cnoty religijności. Człowiek dzięki swej aktywności religijnej buduje relacje społeczne, co powoduje, że religia ma także wymiar społeczno-organizacyjno-prawny. Jednak ten wymiar religii jest całkowicie zależny od relacji konkretnych ludzi z osobowym Bogiem. Każdy z nich, uzewnętrzniając stosunek do Boga, posługuje się rzeczywistością znakową, taką jak sztuka, język religijny i wszelkiego rodzaju symbole.

Patrząc na historię religii, możemy zauważyć, że człowiek zawsze poszukiwał na różne sposoby relacji z drugą osobą, która by towarzyszyła mu podczas życia, pomagała mu przezwyciężyć trudy i znoje codzienności, która nadawałaby sens jego życiu. Od początku człowiek instynktownie wyczuwał, że jedyne uzasadnienie swego osobowego istnienia może odnaleźć w relacji z mocnym „Ty", w relacji z kochającą osobą. Próby, podejmowane

63 Por. I. Fernandez, *Dieu avec esprit. Réponse à Michel Onfray*, Paris 2005, s. 111.

przez ludzi, wyobrażenia sobie przedmiotu odniesienia religijnego czasem były bardzo naiwne i ograniczone[64].

Osobowy charakter przedmiotu relacji religijnej odnajdujemy prawie we wszystkich historycznych religiach. W religiach, w których występowało ubóstwianie przedmiotów kosmicznych, na ogół dany przedmiot uwielbienia był traktowany jako objawienie osobowego bóstwa. Na przykład ludzie, oddając cześć Słońcu, traktowali je jako osobowego boga, składając mu ofiary, przemawiając do niego, nawiązując z nim kontakt osobowy. W wielu religiach Chin, Indii czy Grecji przejawem dążenia człowieka do relacji z sacrum ujętym osobowo jest personifikacja zjawisk przyrody i rzeczy materialnych (w Grecji: Zeus, nimfy, bóstwa ognisk domowych; w Persji: Mitra, Indra, Prthiwi, Waruna; w Egipcie: Re-Harachte; w Indiach: Rta)[65].

Religia jest jedynie wtedy wyjaśniona w sposób uniesprzeczniający, kiedy można wskazać na pozapodmiotowe istnienie przedmiotu tej relacji, czyli osobowego boga obecnego w świecie jako przyczyna sprawcza, wzorcza i celowa. Racjonalne wskazania na konieczność istnienia takiego bytu jest możliwe tylko dzięki poznaniu metafizycznemu, dążącemu do uniesprzecznienia istnienia całej realnie istniejącej rzeczywistości.

Myślenie metafizyczne, a nawet pytania o takim charakterze nie pojawiają się jednak na kartach *Traktatu ateologicznego*. Można spotkać obecnie koncepcje, jak chociażby propozycja D. Cupitta, które starają się zaproponować religię bez odniesienia do transcendencji, ale właściwsze w takim wypadku jest mówienie o duchowości ateistycznej (jak to czyni chociażby inny ateista – Comte-Sponville) niż o jakiś rodzaju religii[66]. Religia zakłada odniesienie do rzeczywistości transcendującej obecny porządek, nawet jeśli ma on charakter bezosobowy, jak np. w buddyzmie.

Kolejnym uproszczeniem w pojmowaniu istoty religii Onfraya jest założenie, że każdy system religijny wypacza samego człowieka, redukując go do fanatycznego wyznawcy, pałającego nienawiścią do wszystkiego, co ziemskie, piękne i dobre. Nie można negować wystąpienia postaw fundamentalistycznych, ale utożsamienie wszelkiej religijności z fundamentalizmem jest daleko idącym uproszczeniem. Zachowania fundamentalistyczne mogą pojawić się w każdej religii, a szczególnie w religiach posługujących się pojęciem objawienia, są one wypaczeniem istoty religii, a nie najwłaściwszą jej formą. Fundamentalista jest przekonany, że świat, inne kultury, religie są

64 Por. M. A. Krąpiec, *Religia i nauka*, „Znak", 19(1967)7–8, s. 861–887.
65 Por. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 266–268.
66 Zob. D. Cupitt, *Po Bogu. O przyszłości religii,* tłum. P. Sitarski, Warszawa 1998.

zagrożeniem dla jego własnej wiary, więc albo on zniszczy ten zagrażający mu świat, albo świat zniszczy jego wiarę i religię. Brakuje wiary, że religia, istniejąc w świecie, może pokojowo rozprzestrzeniać się tylko i wyłącznie siłą swojej wewnętrznej prawdy. Fundamentalizm jest patologiczną reakcją obronną, spowodowaną poczuciem zagrożenia własnej tożsamości religijnej. Fanatycy religijni nie rozróżniają elementów istotnych od nieistotnych w religii, zasadniczych prawd od historycznie uwarunkowanych form jej przekazu, dla nich religia nie podlega żadnym zmianom. Niebezpieczeństwo polega więc na tym, że broniąc wiary całym sercem, często nie bronią rzeczywistych głównych zasad danej religii, ale jej wtórnych elementów i nie odwołują się do racjonalności wiary, lecz do dosłownego brzmienia zapisu tradycji religijnej. Fundamentalizm, paradoksalnie, jest przejawem nie silnej wiary, lecz słabej, która boi się rozumu i świata zewnętrznego. Ale propozycja doświadczenia ateologalnego Onfraya niewiele się różni – oczywiście, co do zasady, a nie co do treści – od stanowiska fundamentalistycznego. Jego propozycja jest takim zaangażowaniem w pewną prawdę, w tym wypadku o religii utożsamionej z nienawiścią, że zbędne staje się pytanie o jakąkolwiek inną prawdę. Sam staje się wyznawcą nienawiści, której przedmiotem jest rzekoma nienawiść religii.

Dla autora *Traktatu ateologicznego* religia nie może zawierać żadnego elementu doskonalącego człowieka, nawet jeśli odrzuca się nadprzyrodzone źródło pochodzenia religii, to jednak doświadczenia religijne przemieniają i w sposób pozytywny pozwalają się zmagać człowiekowi chociażby z trudnymi momentami życia, jakimi jest śmierć czy cierpienie. Jest to oczywiście funkcjonalne podejście do religii, ale dostrzega się jednak wartość pozytywną samej religii. Relacja religijna prowadzi bardzo często do doskonalenia ludzkiego podmiotu. Człowiek, podejmując najróżniejsze działania poznawcze, moralne, estetyczne, rozwija się, ale możliwa jest także realizacja spotencjalizowanej natury człowieka w dążeniu człowieka do zjednoczenia się z „Ty" transcendentnym. Kresem aktu religijnego jest więc zjednoczenie z Absolutem, a w konsekwencji jedna z najpełniejszych aktualizacji człowieka[67]. Przeżycie religijne jest aktem, który najbardziej angażuje i integruje osobę ludzką (zespala poznawcze, wolitywne i emocjonalne elementy natury ludzkiej). Podmiot ludzki, wchodząc w relację z podmiotem boskim, nie traci swej indywidualności, ale umacnia się, ugruntowuje, dąży ku do-

67 Por. Z. Zdybicka, *Czym jest i dlaczego istnieje religia?*, w: *Religia w świecie współczesnym*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 67–68.

skonałości. Wszelkie akty religijne kształtują osobę ludzką w najwyższym stopniu. Przez nie człowiek staje się w pełni osobą, aktualizuje ostatecznie swą potencjalność, osiąga szczęście. Takie myślenie jest jednak całkowicie sprzeczne z doświadczeniem ateologalnym.

Propozycja ateologiczna Onfraya nie ogranicza się mimo wszystko do samej krytyki, pojawia się także próba sformułowania postulatów, których celem byłoby zastąpienie religijnego podejścia do rzeczywistości. Dotychczasowa świecka moralność nadal jest przeniknięta duchem chrześcijaństwa i bardzo często w miejsce starych rytów wprowadza nowe, jak je określa autor *Traktatu ateologicznego*, „nie mniej głupawe od kościelnych"[68]. Potrzebny jest zatem ateizm w pełni ateistyczny, który nie będzie dziwną wersją ateizmu chrześcijańskiego czy ateizmu wiernego (Comte-Sponville). Na czym miałby on jednak polegać? Jakie są cechy takiego ateizmu? Już Feuerbach dostrzegał konieczność wyróżnienia dwóch odmian ateizmu: jeden, który odrzucał istnienie osobowego, transcendentnego Boga i jakiekolwiek inne zasady absolutne, oraz drugi, który tylko poprzestawał na odrzuceniu bytu transcendentnego, natomiast akceptował istnienie czegoś absolutnego, ale sprowadzanego do wymiaru czysto ludzkiego. Onfray konsekwentnie neguje oba te wymiary. Dla niego nawet prawa bioetyczne istniejące w wielu laickich państwach europejskich są podyktowane inspiracją na wskroś chrześcijańską, ponieważ wprowadzają normy odwołujące się nie do umowy społecznej, lecz do uniwersalnej prawdy o niepowtarzalności i wyjątkowości godności człowieka, a przekonanie to swoje źródło i ostateczne uzasadnienie odnajduje w refleksji religijnej. Istnienie Boga zostaje zanegowane, ale wartości chrześcijańskie pozostają nadal. Francuski ateista, pomimo niezwykłej agresji zwróconej przeciwko wartościom chrześcijańskim, zwraca uwagę na niebezpieczeństwo utożsamienia przesłania religijnego z moralnością. Każda religia proponuje kodeks etyczny, ale istota religii sprowadza się do odpowiedzi na wezwanie skierowane do człowieka przez Absolut, i dopiero z tego doświadczenia wynikają konkretne zachowania człowieka. Jak już słusznie zauważał F. Schleiermacher, doświadczenia religijnego nie można sprowadzać ani do metafizyki, ani do moralności[69]. W XX wieku np. przedstawiciele filozofii analitycznej, starając się uzasadnić sensowność języka religijnego, proponowali właśnie takie rozwiązanie. Zdaniem R. Braithwaite'a, znaczenie wyrażeń wyznaczone jest nie tyle przez sposób weryfikacji,

68 M. Onfray, *Traktat ateologiczny*, dz. cyt., s. 215.

69 Zob. F. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995.

lecz przez użycie go w danym języku. Zasadę użycia interpretuje on jednak w duchu empiryzmu, to znaczy wyrażenia muszą być używane w sposób empiryczny, czyli dający się ustalić przez badania empiryczne. Braithwaite poszukiwał więc empirycznego użycia twierdzeń religijnych, które ostatecznie utożsamia z używaniem wyrażeń języka religii jako wyrażeń moralnych. Cała doktryna chrześcijańska sprowadza się u niego do deklaracji pewnego stylu postępowania, na przykład: zdanie „Bóg jest miłością" oznaczać ma nic więcej jak tylko zachętę do przyjęcia „agapowego" stylu życia[70]. Przy takim podejściu spełnione zostaje żądanie, aby język był używany w sposób empiryczny, a więc język religii ma znaczenie, pomimo swojego subiektywnego charakteru, ale jego sens identyfikuje się z nakazami moralnymi.

Jaka jest jednak propozycja nowej, antychrześcijańskiej etyki i czym będzie się ona różniła od moralności funkcjonującej w laickich społeczeństwach Zachodu? Jak twierdzi Onfray, trzeba „przezwyciężyć laickość przeniknięta tym, przeciw czemu występuje"[71], co więcej, uważa, że zasada tolerancji wpisana w cywilizację zachodnią sprawia, że religia, magia i racjonalizm są tak samo traktowane. Trzeba odrzucić obecny relatywizm, który zrównuje magię (czyli religię) z nauką i przywrócić w dyskursie publicznym wszystkich szyderców, materialistów, hedonistów, radykałów, cyników, ateistów, sensualistów i piewców rozkoszy[72]. Ale czy na pewno ci ostatni są jedynym gwarantem racjonalności i naukowości? Czy odrzucenie z zasady jednej z możliwych postaw wobec kwestii istnienia Boga i wypływającego z tego faktu stylu życia jest rzeczywiście wyrazem „lepszej" duchowości? A może jest to prosta droga do nietolerancji i „totalitaryzmu" intelektualnego w wersji ateistycznej? Skrajny materializm zasugerowany w *Traktacie ateologicznym*, który jednocześnie wyjaśnia źródłowość świata oraz cel egzystencji człowieka poprzez odwołanie się jedynie do materii, prowadzi do przypisania tej ostatniej atrybutów właściwych absolutowi. A to z pewnością jest nie do zaakceptowania przez francuskiego „ateistę ateistycznego". Wspomniany już ateista Comte-Sponville uważa, że bardziej racjonalnym rozwiązaniem tej kwestii nie jest utożsamienie absolutu ze światem empirycznym, lecz przyjęcie stanowiska agnostycznego, określając początek świata enigmatycznym słowem „tajemnica bytu", który niekoniecznie musi być Bogiem osobowym.

70 Por. R. Braithwaite, *An Empiricists View of the Nature of Religious Belief*, w: *The Existence of God*, red.. J. Hick, London 1963, s. 228–252.

71 M. Onfray, *Traktat ateologiczny*, s. 217.

72 Tamże, s. 218.

Choć problem ostatecznego wyjaśnienia świata przygodnego nadal pozostaje bez zadowalającego rozwiązania.

Szkoda również, że w propozycji Onfraya nie pojawiają się żadne istotne propozycje, jak dzięki „postchrześcijańskiej laickości" człowiek mógłby zmagać się z problemem śmierci, sensu życia, cierpienia. Sprowadzenie całego stylu życia do hedonizmu jest bardzo prostą odpowiedzią, ale czy rzeczywiście dzięki takiej postawie znikną wszystkie odwieczne „pytania metafizyczne", w takie przekonanie należy jednak powątpiewać.

Czy sama jego radykalność jest w stanie wyeliminować stniejące tradycje religijne i „ateizm chrześcijański"? Przede wszystkim propozycja Onfraya jest wyrazem ogromnego dystansu części współczesnej kultury do tradycji klasycznej, zarówno metafizycznej, jak i religijnej. Przemiany, jakie dotknęły kulturę europejską: wojny, migracje, konsumpcjonizm, procesy sekularyzacyjne, doprowadziły do znaczącej obojętności, a w przypadku francuskiego filozofa, wręcz do wrogości wobec tradycji judeochrześcijańskiej. Niestety Onfray własną wrogość wobec religii przekształca w argument, prawie w żadnym miejscu nie odwołując się do argumentów racjonalnych, co więcej, jednostronnie przedstawia tylko jeden punkt widzenia, pomijając jakąkolwiek inną możliwą interpretację.

Zasadniczy błąd *Traktatu ateologicznego* polega na radykalnym przeciwstawieniu religii i racjonalności. Pomija coraz częściej akcentowany fakt, że relacja między wiarą a rozumem nie musi być konfliktowa. Wiara nie wyklucza racjonalności i racjonalność nie wyklucza wiary, ponadto można dostrzec wręcz odwrotny proces: ograniczając czy wręcz wykluczając jakąkolwiek przestrzeń dla wiary, zostawia się pole dla ideologii, co w konsekwencji prowadzi do podporządkowania rozumu już nie wierze, co Onfray uważa za największe możliwe zło, lecz właśnie ideologiom i utylitaryzmowi. A taka sytuacja może mieć równie groźne konsekwencje, jak zagrożenia ze strony terroryzmu o podłożu religijnym. Fundamentalizm ideologiczny jest nie mniej niebezpieczny niż fundamentalizm religijny. Marion właśnie wykluczanie otwarcia się na wiarę uważa za zagrożenie dla samej racjonalności, która w tym momencie narzuca tylko jeden paradygmat podejścia do rzeczywistości[73]. Element wiary jest częścią racjonalności, chociażby przez sam fakt, że potrzebna jest wiara w sam rozum, w jego zdolności poznawcze, w jego możliwość osiągnięcia prawdy. Niestety racjonalność zaproponowana

73 J.L. Marion, *Le croire pour le voir*, Paris 2010, s. 10.

przez Onfraya jest wiarą fundamentalistyczną w jeden paradygmat racjonalności – jego własny.

Duchowość materialistyczna

Nowoczesność może być postrzegana jak religia, a ściślej jako wiara w coś nadnaturalnego. W takim sensie rozumie ją J. Dobrowolski, uzasadniając: „Człowiek nowoczesny wierzy święcie w kilka metafizycznych obiektów, jak «Ja», «wolna wola«, «prawo naturalne», «przyrodzona godność człowieczeństwa», «prawa człowieka». To są wszystko rzeczy, których byt w ściśle naturalistycznym sensie nie może zostać dowiedziony (jak byt Boga), a bez których założenia po prostu nie można się w życiu nowoczesnym obejść. I choć oczywiście można wiedzieć, że obiekty te są niezbędnymi fikcjami, to jednak nie można żyć, przynajmniej nowocześnie, w sposób cywilizowany, tak, jakby nie istniały”[74]. Ale czy rzeczywiście jedynie skrajny radykalizm w podejściu do wszelkiej transcendencji, jaki reprezentował Nietzsche, może ustrzec przed popadnięciem w jakiś rodzaj religijności? Czy ateista musi być z definicji immoralistą? Odpowiedzi negatywnej na to pytanie udziela nam Comte-Sponville i doskonale pokazuje, że teza postawiona przez Dobrowolskiego nie zawsze jest prawdziwa. Podobny zarzut pod adresem Comte-Sponville'a kieruje Ferry, jego zdaniem nie można być do końca materialistą. „Po co zabiegać o skończenie z «idealizmem», ze wszystkimi ideałami i wszystkimi «bożkami», jeśli ten wspaniały program filozoficzny staje się... ideałem? Po co kpić z transcendencji w każdej postaci i odwoływać się do mądrości, która kocha rzeczywistość taką, jaka jest, jeśli z kolei ta miłość okazuje się doskonale transcendentna, jeśli jako cel jest całkowicie nieosiągalna zawsze, gdy okoliczności stają się trochę trudniejsze do wytrzymania?”[75].

Te problemy przezwyciężył Heidegger. „Jego myśl nie jest jednak materializmem – to znaczy filozofią wrogą samej idei transcendencji”[76]. Myśl Comte-Sponville'a nie jest tylko kontynuacją Nietzschanizmu, lecz jego wypełnieniem, doprowadzeniem do końca tego, czego sam Nietzsche nie miał

74 J. Dobrowolski, *Nowoczesność i sekularyzacja*, w: red. S. Wróbel, K. Skonieczny, *Ateizm. Próba dokończenia projektu,* Warszawa 2018, s. 165.

75 L. Ferry, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 255.

76 Tamże, s. 265.

odwagi uczynić – odrzucić wszelkie przejawy transcendencji. Nie ma miejsca na jakikolwiek ślad tego, co boskie i sakralne. Ferry stwierdza: „W krajobrazie współczesnej filozofii to Comte-Sponville jawi się jako ten, kto bez wątpienia najdalej, a także z największym talentem i precyzją intelektualną doprowadził próbę ustanowienia nowej etyki i nowej nauki o zbawieniu poprzez radykalną dekonstrukcję pretensji humanizmu do transcendentnych ideałów. Oznacza to, że nawet jeśli Comte-Sponville nie jest nietzscheanistą – odrzuca stanowczo faszyzujące tony, których Nietzschemu nie zawsze udaje się uniknąć – to i tak podziela nietzscheańskie przekonanie, że «bożki» są iluzoryczne, że należy je zdekonstruować i na drodze genealogii odtworzyć tryb ich powstawania oraz że możliwa jest jedynie mądrość radykalnej immanencji. Również jego myśl osiągnie w końcu szczyt, w jednej z wielu postaci *amor fati*, w apelu o pogodzenie się ze światem takim, jaki jest, albo, jeśli wolisz, co sprowadza się do tego samego, w radykalnej krytyce nadziei. «Mieć trochę mniej nadziei, trochę bardziej kochać» to w gruncie rzeczy w jego oczach klucz do zbawienia. Nadziei bowiem, wbrew temu, co myśli ogół śmiertelników, daleko do tego, by pomogła nam lepiej żyć; odziera ona raczej nasze życie z tego, co istotne, a co jest dane tu i teraz”[77].

Comte-Sponville w swoich poszukiwaniach związanych z problematyką Boga i religii przedstawia argumenty za przyjęciem stanowiska ateistycznego. W kwestii istnienia Absolutu proponuje nie ateizm twierdzący, że Boga nie ma, lecz specyficzną formę agnostycyzmu-ateizmu twierdzącą, że możliwa jest jedynie „wiara w nieistnienie Boga”. Nie ma możliwości sformułowania jakiejkolwiek wiedzy w kwestii istnienia Boga. Jedni wierzą, że On jest, inni wierzą, że Go nie ma. Ateizm jest formą wiary, i na pewno takie podejście całkowicie odróżnia Comte-Sponville’a od zwolenników skrajnego scjentyzmu, chociażby w wydaniu Dawkinsa. Francuski filozof ze swej strony mocno krytykuje scjentyzm, określając go również mianem systemu metafizycznego, ponieważ domaga się, na płaszczyźnie naukowej, odpowiedzi na pytania, które znajdują się poza przedmiotem badań nauki. Żadna nauka empiryczna, bo o taki typ nauki w tym wypadku chodzi, nie jest w stanie odpowiedzieć na pytania moralne, metafizyczne, a nawet polityczne[78]. Scjentysta z systemu nauk empirycznych tworzy metafizykę.

Potocznie bardzo często przeciwstawia się postawę wiary (religijnej) stanowisku ateistycznemu. Człowiek religijny „wierzy, że Bóg jest”, a ateista

77 Tamże, s. 287.
78 A. Comte-Sponville, F. Euvé, G. Lecointre, *Dieu et la science*, Paris, 2010, s. 17.

„wie, że Boga nie ma". Opozycja taka jest jednak błędna, bo w przypadku wszystkich przekonań dotyczących Boga mamy zawsze do czynienia z wiarą, i jest to wiara albo w Jego istnienie, albo w nieistnienie. Bóg nie jest przedmiotem poznania bezpośredniego, a więc wszelkie tezy wypowiadane na Jego temat (dotyczące istnienia lub nieistnienia) należą do porządku wiary. Comte-Sponville słusznie twierdzi, że jego negacja Boga jest właśnie tylko wiarą w Jego nieistnienie. Nie ma bowiem możliwości sformułowania jakiejkolwiek wiedzy w kwestii istnienia Boga, ale ważne jest, aby prześledzić racje, które prowadzą do sformułowania swojej wiary (ateistycznej lub religijnej). Comte-Sponville przedstawia swoje argumenty za „wiarą ateistyczną"[79]. Są one następujące: przede wszystkim słabość dowodów na istnienie Boga, Absolut jako zbyt prosta odpowiedź na pytanie o początek świata, istnienie zła.

Wszystkie historyczne argumentacje za istnieniem Boga są niekonkluzywne. A ponadto dlaczego Bóg ma się „chować" przed człowiekiem, czy poszanowanie naszej wolności, jak argumentuje teizm, jest wystarczającym ku temu argumentem? Pierwszy dowód omawiany przez Comte-Sponville'a i, jak dodaje, najbardziej też zwodniczy, to dowód ontologiczny[80]. Jest zadziwiający w swojej prostocie (Bóg musi istnieć, inaczej definicja Boga byłaby błędna), fascynujący, o czym świadczą wieki interpretacji rozumowania św. Anzelma, ale przez to też bardzo niebezpieczny. Oczywiście francuski filozof w swoim odrzuceniu tego typu rozumowania powołuje się na krytyki chociażby św. Tomasza, nie ma przejścia z porządku logicznego do porządku bytowego. Definicja, nawet bytu, nad który już nic więcej nie można pomyśleć, nie prowadzi do jego istnienia. Pojęcie pozostanie tylko pojęciem, niezależnie od tego, czy jego desygnat istnieje realnie, czy też nie. Krytyka jest jak najbardziej zasadna, ale Comte-Sponville nie dostrzega innej możliwości oceny tego rozumowania, chociażby jako próbę racjonalizowania przekonań teistycznych poprzez analizę spójności pojęcia Boga. Przyznaje, że jest to nawet olśniewający pomnik ludzkiego umysłu, ale nie ma nic wspólnego z racjonalnym podejściem do wiary. Istnienie Boga, jak zauważa, jest tylko przedmiotem wiary ze strony człowieka, ale jakby odmawia tej wierze jakichkolwiek podstaw racjonalnych.

Podobnie interpretuje klasyczny dowód kosmologiczny. Reasumuje go, odwołując się do wersji Leibnizowskiej[81]. Świat nie jest zdolny do podania

79 Por. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga,* tłum. E. Aduszkiewicz, s. 139–141.

80 Por. tamże, s. 89–92.

81 Por. tamże, s. 92.

racji swego istnienia, ponieważ nie jest konieczny. Musi mieć rację, która jest poza nim, a ponieważ w poszukiwaniu tej racji nie można iść w nieskończoność, trzeba przyjąć istnienie bytu, który już takiej racji nie potrzebuje, jest bytem absolutnie koniecznym i ma rację swego istnienia w sobie, a nie poza sobą. Jak z tym rodzajem argumentacji polemizuje francuski filozof? Jego zdaniem posługiwanie się zasadą racji dostatecznej nie prowadzi do konkluzji o istnieniu Boga, a jedynie do jakiegoś bytu koniecznego, zasady absolutnej, ale czy jest to Bóg osobowy, z którym możemy wejść w relację, w to już Comte-Sponville powątpiewa. Kolejny argument przeciwko dowodom kosmologicznym związany jest z odrzuceniem wniosku o przyjęciu bytu koniecznego, bo czy nie można zaproponować innego rozwiązania, np. przypadku lub samej tajemnicy bytu? Można, ale francuski filozof nie wyjaśnia, jak w takim wypadku zaproponować inną alternatywę niż racja dostateczna. Jest ona, jak większość zasad metafizycznych, przyjęta drogą intuicji, ale intuicji, która uniesprzecznia istniejącą rzeczywistość. W tym kontekście racjonalny teizm poprzez hipotezę Boga pragnie dać zbyt prostą odpowiedź na temat początku świata. Dlaczego jest raczej coś niż nic? Odpowiedź metafizyki klasycznej prowadzi do Boga, ale dlaczego nie zaproponować innej odpowiedzi – pyta Comte-Sponville. Proponuje, aby uznać po prostu, że istnieje jakieś „misterium bytu", tajemnica, której jeszcze nie potrafimy zgłębić. Sama tajemniczość bytu jako wyjaśnienie rzeczywistości nie jest jednak żadnym wyjaśnieniem, lecz zawieszeniem czy wręcz ograniczeniem czynności poznawczych człowieka.

Kolejny typ argumentacji wymagający polemiki to argument fizykoteologiczny oparty na idei porządku i celowości[82]. Jednakże rozumowanie Comte-Sponville'a sprowadza się jedynie do odwołania się do autorytetu nauki – skoro nauka jest w stanie wyjaśnić większość dostępnych w przyrodzie zjawisk, nieuzasadnione jest doszukiwanie się nadprzyrodzonych racji istniejącej harmonii – choć, jak już wspomniano wyżej, nie jest zwolennikiem skrajnego scjentyzmu. Nauka nie powinna ani stawiać, ani tym bardziej poszukiwać odpowiedzi na pytania metafizyczne.

Wniosek z przytoczonych przez francuskiego filozofa argumentów za istnieniem Boga jest bardzo prosty: brak rozstrzygających dowodów jest argumentem za nieistnieniem absolutu. Ale czy jest to rzeczywiście całkowicie uzasadniony wniosek? Argumenty za istnieniem Boga nie są dowodem w sensie matematycznym, ale trudno im odmówić spójności w procesie ich

82 Por. tamże, 97–98.

formułowania i mogą być podstawą do uzasadniania przekonań teistycznych. Twierdzenie, że lepszym wyjaśnieniem istnienia rzeczywistości jest bliżej nieokreślona tajemnica bytu czy nawet przypadek, jest mniej racjonalne niż odwołanie się do zasady racji dostatecznej i przygodności bytowej.

Dużo miejsca francuski myśliciel poświęca polemice z przekonaniem teistycznym, że słabość dowodów jest wręcz konieczna, ponieważ wynika z poszanowania przez Boga naszej wolności. Bóg powinien być wybrany przez człowieka w sposób wolny, świadomy, a nie jako wynik racjonalnej kalkulacji czy dowodu. Comte-Sponville uważa, że ma trzy powody podważające takie stanowisko. Jego zdaniem przyjęcie, iż Bóg szanuje naszą wolność w kwestii swego istnienia, prowadziłoby do wniosku, że człowiek jest bardziej wolny niż Pan Bóg, który takiej możliwości nie posiada. Jest to jednak niezrozumienie samej koncepcji wolności: czy jest ona tylko i wyłącznie zdolnością wyboru, czy też stanowieniem się podmiotu poprzez prawdę i dobro. Bóg jest wolny i Jego wolność jest właśnie źródłem i odniesieniem dla wolności człowieka. Drugi powód odrzucenia tej teistycznej propozycji o poszanowaniu wolności to przekonania Comte-Sponville'a, iż wiedza daje więcej wolności niż ignorancja. Twierdzenie, że Bóg ukrywa się dla poszanowania wolności oznacza, że ignorancja jest elementem wolności, co jednak nie jest zdaniem prawdziwym. Właśnie prawda jest zasadniczym czynnikiem konstytuującym wolność, bez prawdy wolność staje się swawolą. Ale przecież Bóg nie zostawia człowieka w ignorancji, lecz odsłania mu się poprzez Objawienie, które jest wyrazem boskiej prawdy. Jednak element relacji prawdy i objawienia u Comte-Sponville'a nie pojawia się.

Krytyczna uwaga dotyczy także niespójności koncepcji poszanowania wolności z ideą Boga jako osobowego i kochającego. Co można pomyśleć o Bogu Ojcu – ironicznie pyta się francuski filozof – który chowa się przed swoimi dziećmi? Czy jest kochający? Czy jest troskliwy? Ludzkość jest tak ułomna, że obecność Boga jest wręcz konieczna. Podobnie jak w poprzednim rozumowaniu, Comte-Sponville pomija historyczny wymiar religii, chociażby takiej jak chrześcijaństwo. Czy dla chrześcijanina Bóg jest nieobecny, czy chowa się przed człowiekiem? Ponownie odpowiedź jest diametralnie różna od tej zaproponowanej w *Duchowości ateistycznej*. Historia właściwie każdej religii to nieustanna obecność, zatroskanie Boga o tych, którym się objawił czy których wybrał. Nawet jeśli w życiu jednostkowym czy społecznym można mówić o momentach „nieobecności Boga", jak ma to miejsce na przykład w przypadku niektórych interpretacji judaistycznych Holocaustu, to zasadnicza myśl każdej religii oparta jest na przeświadczeniu o Bogu

żywym, obecnym i działającym. I w pełni jest to spójne z Jego Transcendencją i przekraczaniem naszego porządku poznania i bytowania.

Kolejny zarzut skierowany przeciwko prawdziwości zdania o istnieniu Boga jest najbardziej klasyczny, a dotyczy istnienia zła[83]. Oczywiście nie zła jako koniecznego elementu ludzkiej wolności czy natury stworzeń, lecz zła radykalnego, tego, które wyrządza największą krzywdę i jest w pewnym sensie nie do usprawiedliwienia. Jest go zbyt dużo, a dobra zbyt mało, aby podejrzewać, że istnieje Samoistne Dobro. Dostrzegalna jest zbyt wielka małość człowieka, aby utrzymywać, że Bóg jest u początku człowieka. Temu też argumentowi poświęca najwięcej miejsca, uważając go za najważniejszy w polemice z poglądami teistycznymi. Ten rodzaj argumentacji Comte-Sponville nazywa argumentami pozytywnymi.

Swoje analizy rozpoczyna od klasycznego zarzutu z nadmiaru zła. Nie samo jego istnienie, lecz jego rozmiar, potworność czy nieproporcjonalność zła w stosunku do dobra staje się zarzutem wobec teizmu. Takie rozumowanie nie ma na celu wykazania jedynie słabości religii, lecz ma być także mocną racją za przyjęciem stanowiska ateistycznego. Zło nie jest wyzwaniem dla ateisty, ale jedynie dla wierzącego. Ponieważ w pierwszym przypadku zło jest przyjęte jako coś po prostu istniejącego w świecie, natomiast dla człowieka religijnego staje się wyzwaniem dla jego racjonalności. Jak pogodzić je z istnieniem dobrego i wszechmocnego Boga? Francuski filozof twierdzi, że w relacji zło–dobro brakuje symetrii, jest za dużo zła, aby twierdzić, że u początków świata i człowieka należy doszukiwać się Dobra Absolutnego. Świat nie może być Bogiem i musi być obecna w nim niedoskonałość – jest to wyjaśnienie, z którym zgodziłby się Comte-Sponville, ale dlaczego zła jest aż tyle? Na to pytanie nie ma odpowiedzi i na pewno nie jest nią hipoteza Dobrego Boga. Jak konkluduje, „[N]a świecie jest zbyt wiele potworności, zbyt wiele cierpienia, zbyt wiele niesprawiedliwości – i zbyt mało szczęścia – żebym mógł zaakceptować ideę, że zostały stworzone przez wszechmocnego i nieskończenie dobrego Boga”[84]. Można oczywiście podjąć linię wyjaśnień zaproponowanych przez takich myślicieli jak H. Jonas czy S. Weil, ale wytłumaczenie nieproporcjonalności zła poprzez ideę słabego Boga prowadzi wręcz do negacji i odrzucenia pojęcia Boga. „Słaby Bóg”, który wycofał moc ze stworzenia, aby mogło ono w pełni i w sposób wolny realizować swoją misję, niewiele ma wspólnego z Bogiem religii i jest raczej świadectwem

83 Por. tamże, s. 119–121.
84 Tamże, s. 123.

obecności ducha w człowieku, niż przejawem istnienia realnego kochającego i działającego Absolutu. Comte-Sponville nie podejmuje dyskusji z możliwymi propozycjami rozwiązania problematyki teodycealnej (chociażby we francuskiej propozycji P. Ricœura), ogranicza się jedynie do arbitralnego opowiedzenia się za odrzuceniem teizmu z racji istnienia nieopcjonalnego zła. Np. istnienie zła jako boska tajemnica, jego zdaniem, niczego nie tłumaczy, jest jedynie przykładem oddalania radykalizmu samego pytania. U francuskiego myśliciela istnieje z kolei dysproporcja pomiędzy silną tezą o nieistnieniu Boga wynikającą z istnienia radykalnego zła a możliwymi interpretacjami podważającymi taką krytykę. Dlaczego nie analizuje rozwiązań filozofii analitycznej i całej teorii obrony wolnej woli?[85] Ta dysproporcja między zaproponowanym rozwiązaniem a innymi możliwościami jest równie duża jak pomiędzy radykalnością zła a innymi możliwościami rozwiązania tej kwestii. Niestety pomija w swoich analizach współczesnych myślicieli (np. P. Ricœura czy E. Lévinasa), dla których odpowiedź religijna wyjaśniająca skandal zła nie jest wcale tak oczywista, jak sugeruje Comte-Sponville.

Jeden z ostatnich argumentów jest związany z poprzednim, ale koncentruje się na złu obecnym w człowieku. Łatwość czynienia zła, zbyt wielka małość człowieka, słaba wola są dla Comte-Sponville'a już wystarczającym argumentem, aby powątpiewać, czy doskonały Bóg jest autorem tak „miernego" dzieła. Wiara w Boga w takim wypadku to nic innego jak pycha, przejaw megalomanii człowieka, ateizm zaś byłby znakiem największej pokory i uznaniem całej prawdy o człowieku. Nikt oczywiście nie neguje, używając Ricœurowskiego pojęcia, „ułomności człowieka", ale czy samo jej istnienie przeczy już możliwości bycia stworzonym przez Dobrego Boga? Właśnie tej zachodzącej sprzeczności francuski filozof nigdzie nie wykazuje, odwołując się jedynie bardziej do racji psychologicznych niż filozoficznych rozumowań. Szkoda, że nie podjął np. rozważań na temat hipotetycznego modelu stworzenia przez Boga człowieka, który z jednej strony byłby zdolny do wyborów, posiadał wolną wolę, a z drugiej strony nie byłby w stanie wybrać zła.

Ostatnia racja za wiarą ateistyczną, która w jego własnej drodze do takiego stanowiska była rozstrzygająca, to siła pragnienia Boga, która właśnie świadczy o iluzyjności religii. W tym wypadku jednak sam Comte-Sponville zdaje sobie sprawę z bardzo subiektywnego charakteru takiego rozumowania.

85 Zob. np. A. Plantinga, *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief of God*, Ithaca 1994.

Dlaczego jest w nas takie pragnienie? Odpowiada ono na najskrytsze potrzeby człowieka: całkowitego bezpieczeństwa, osiągnięcia doskonałego szczęścia, sprawiedliwości, życia wiecznego, a idea Boga jest doskonałym sposobem ich realizacji, zbyt jednak doskonałym – twierdzi francuski filozof – aby było to prawdziwe. Odwołuje się tutaj oczywiście do argumentacji Freuda, Nietzschego czy Feuerbacha. Bóg jest tylko projekcją naszego człowieczeństwa. Religie są zbyt optymistyczne, aby mogły być prawdziwe. Jak zauważył już sam Comte-Sponville, jest to podejście bardzo subiektywne, jednych może przekonywać, innych natomiast nie, a na płaszczyźnie czysto intelektualnej nie ma rozstrzygającego argumentu. Pozostaje jedynie wiara.

Czy zanegowanie istnienia osobowego, dobrego Boga prowadzi nieuchronnie w stronę nihilizmu? Z pewnością nie. Francuski filozof proponuje przyjęcie i ukształtowanie specyficznej postawy duchowej, którą określa mianem duchowości ateistycznej. Czym jest sama duchowość? Jest tylko i wyłącznie życiem ducha, co pozwala bardzo szeroko traktować pojęcie duchowości. Człowiek jest bytem skończonym, ale otwartym na życie ducha, na nieskończoność, i jak filozofia polega na myśleniu, tak duchowość jest na poziomie doświadczenia i przeżywania. Ateizm wcale nie neguje takiego stylu życia, co więcej, nie zaprzecza temu, że może istnieć coś, co jest absolutne. Takie rozróżnienie pojawiło się też u Feuerbacha, który rozróżniał dwa rodzaje negacji Boga: jeden, który odrzucał istnienie osobowego, transcendentnego Boga i jakiekolwiek inne zasady absolutne, oraz drugi, który tylko poprzestawał na odrzuceniu bytu transcendentnego, natomiast akceptował istnienie czegoś absolutnego. Obaj myśliciele, zarówno Comte-Sponville, jak i Feuerbach, należą do tego pierwszego nurtu. Co jednak jest rozumiane pod słowem „absolut" czy raczej „to, co absolutne"? To, co absolutne istnieje niezależne od jakichkolwiek uwarunkowań, relacji czy punktów widzenia[86]. Ale nie jest to byt osobowy, transcendentny, istniejący niezależnie od człowieka i tego świata. Absolut bowiem nie jest Bogiem. Takie stanowisko nazywa się materializmem, naturalizmem czy immanentyzmem. Z pewnością z punku widzenia filozofii nie są to stanowiska tożsame, ale łączy je jedno: odrzucenie wszelkiej osobowej nadprzyrodzoności, a to z kolei jest podstawą nowej duchowości. Materializm oznacza w tym wypadku przede wszystkim ontologiczną zależność ducha od materii, ale, jak twierdzi Comte-Sponville, nadal trzeba przyjąć istnienie wymiaru duchowego. Co więcej, należy wskazać relację między materią a duchem, ale dokładnie odwrotną niż przyjmuje ją

86 Por. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, dz. cyt., s. 144–145.

teizm. To nie materia została powołana do istnienia przez Ducha, lecz duch jest wynikiem przemian i ewolucji materii. Ale w jaki sposób to się dokonało? Czy jest możliwe, aby materia była jednocześnie materialna i niematerialna? Pytania metafizyczne pozostają tutaj bez odpowiedzi.

Z omówionego materializmu wyrasta nowa duchowość. Comte-Sponville w celu jej charakterystyki odwołuje się, paradoksalnie, do tradycyjnych cnót chrześcijańskich, a dokładniej do cnót teologalnych, zastępując je jednak własnymi propozycjami. I tak zamiast duchowości wiary proponuje duchowość wierności, duchowość nadziei zastępuje działaniem, a duchowość miłości ma być alternatywą dla duchowości strachu i podporządkowania. Doświadczenia te prowadzą jego zdaniem do mistyki, oczywiście także o charakterze niereligijnym.

Trudno jest podać jedną, wyczerpującą definicję mistyki. Wydaje się, że właściwsza jest droga wskazania kilku istotnych cech specyficznej relacji podmiotu do rzeczywistości transcendentnej, które pozwolą na wyodrębnienie zjawiska mistycyzmu spośród innych doświadczeń duchowo-religijnych. A. Kłoczowski wymienia kilka takich cech[87].

Pierwsza z nich to doświadczenie radykalnej bierności. Mistyk czuje się ogarnięty i przeniknięty przez wyższą rzeczywistość, która całkowicie go transcenduje. Czuje się „zaskoczony" przez ową rzeczywistość. To nie on Ją wybrał, przeciwnie: czuje się przez nią wybrany. Bierność mistyka podkreśla, że to, co najważniejsze, dokonuje się jakby poza nim, w odmiennej, religijnej rzeczywistości. Bierność nie oznacza całkowitej inercji mistyka, dzięki doświadczeniu duchowemu dociera on do najgłębszych pokładów swojej duszy, które wypełnione światłem stają się źródłem jego nowej aktywności.

Druga cecha „diagnostyczna" mistyki sprowadza się do tzw. idei całości. Mistyk doświadcza, że jego jestestwo jest częścią czegoś większego. Dopiero w tej całości (np. Bóg, Kosmos) odnajdzie swoją pełnię. Np. w religiach wschodnich człowiek jest częścią kosmicznego ładu, dopiero w momencie zespolenia się z nim odnajduje swoje miejsce. W przypadku religii teistycznych nie można mówić o wtopieniu się w Boga. Mistyka np. chrześcijańska nie prowadzi do utraty odrębności bytowej, lecz jedynie do pełnego spełnienia się człowieka dzięki nadprzyrodzonej relacji z Bogiem. Jedynie Bóg jest w stanie zaspokoić wszystkie pragnienia i potrzeby człowieka.

Poznanie o charakterze całkowicie odmiennym od poznania potocznego, naukowego czy filozoficznego, to trzecia charakterystyka doświadczeń

87 Por. A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Warszawa s. 22–26.

mistycznych według Kłoczowskiego. Z tej racji, że przedmiotem poznania mistyka jest rzeczywistość całkowicie odmienna od całej znanej mu dotychczas rzeczywistości, sam sposób poznania musi mieć odmienny charakter. Najczęściej mówi się tutaj o poznaniu intuicyjnym czy afektywnym. Ma ono charakter najbardziej intymny, wewnętrzny, któremu mogą towarzyszyć jakieś zewnętrzne przejawy nadprzyrodzoności, np. stygmaty.

Wreszcie ostatnią cechą doświadczeń mistycznych jest całkowita przemiana bytu. Według Kłoczowskiego, „mistyk staje się «nowym człowiekiem», rodzi się do «nowego życia», nie tylko doznaje przemiany świadomości, ale i jego postępowanie zmienia się radykalnie: pod wpływem tego doświadczenia mistyk kieruje się bowiem inną, bardziej wymagającą skalą wartości”[88]. Człowiek przeżywający tego rodzaju doświadczenia doznaje przemiany zarówno w aspekcie dynamicznym (wola), jak i poznawczym (intelekt). Jednym z najczęstszych skutków przemiany bytowej mistyka jest uporządkowanie i przemiana jego sfery zmysłowej, która zaczyna harmonijnie współpracować z pragnieniami duszy[89].

Można więc podać pewne wspólne cechy doświadczeń mistycznych, ale w większości wypadków odnoszą się one do rzeczywistości transcendentnej, nawet jeśli idea całości, bierności czy przemiany bytu mogą być zinterpretowane w sposób czysto naturalistyczny. Tak właśnie czyni nowa duchowość. Francuski filozof powołuje się na takie przykłady jak B. Spinoza czy L. Wittgenstein, a na gruncie polskim można by wymienić H. Elzenberga. Kontemplacja bezmiaru świata, kiedy człowiek doświadcza całkowitego spokoju, jego egocentryzm stają się mniej odczuwalne, gdy przenika go przeświadczenie o jedności z otaczającym go bezmiarem. Staje się znakiem tej nowej, mistycznej duchowości. Jest to jednak doświadczenie bardziej o charakterze emocjonalno-estetycznym, niż religijnym czy duchowym. Mamy tu do czynienia po prostu z „uczuciem oceanicznym”, czyli doświadczaniem siebie w jedności ze wszystkimi. Jest to typ mistyki instatycznej (od gr. *in-stasis* – „być w sobie”). Droga prowadząca do prawdziwej rzeczywistości nie wiedzie przez świat zewnętrzny, ten znajduje się w samym człowieku, jest nim nasze „ja” czy „jaźń”. Owo „ja” nie utożsamia się z jaźnią na poziomie czysto psychicznym. Droga do zjednoczenia z czymś absolutnym prowadzi poprzez wnętrze człowieka. Trzeba nauczyć się oderwania od zewnętrzności, która jest tylko iluzją i poznać duchowo

88 Tamże, s. 25.

89 Por. Ch.A. Bernard, *Le Dieu des mystiques,* t. 1: *Les voies de* l'*interiorite,* Paris 1994, s. 132–133; 525–558.

najgłębszą prawdę o swojej tożsamości z boskością. Tak mistyka zdaniem np. R. Otto pojawia się między innymi w jodze[90]. Jest to „czysta" mistyka duszy. Dusza nie jest miejscem spotkania z odrębnym od niej Bogiem, lecz celem samym w sobie. Ludzka dusza nie jest już przeniknięta Bogiem, lecz sama się Nim staje. Jest to nie tyle ekstaza, co – używając terminologii M. Eliadego – enstaza, czyli doświadczenie wewnętrzności i immanencji. I jest to doświadczanie czysto naturalne.

Według Comte-Sponville'a, w tym doświadczeniu odnajdujemy takie elementy jak: cisza, tajemnica i oczywistość, pełnia, prostota, jedność, akceptacja oraz śmierć i wieczność.

Pierwszym elementem jest cisza, która wcale nie polega na braku rozmowy, lecz na zawieszeniu pracy rozumu, w czym, jak dodaje od razu francuski myśliciel, nie ma nic irracjonalnego. Chodzi w tym wypadku o kontemplację rzeczywistości, która nie musi przekształcić się w żaden racjonalny dyskurs. Jest to kontemplacja samej prawdy-rzeczywistości. Tak rozumiana cisza jest pierwotnym kontaktem człowieka z otaczającym go światem. Comte-Sponville nie dostrzega jednak, że jednym z aspektów poznania intuicyjnego czy przedrozumowego rzeczywistości jest zdolność do tworzenia pojęć. Kontemplacja ma także charakter racjonalny i jest przejawem działania władz poznawczych człowieka. Duchowość ateistyczna w tym wypadku utożsamia się z funkcjonowaniem ludzkich zdolności poznawczych.

Tajemnica i oczywistość to kolejne elementy opisywanej duchowości, to zachwyt nad tajemnicą istnienia. Jest tylko byt, a dlaczego raczej coś niż nic – na to pytanie nie ma sensu poszukiwać odpowiedzi, skoro oczywiste jest samo istnienie. Tajemnica bytu zostaje sprowadzona do oczywistości bytu. Jest to jednak postawa, która rezygnuje z ważnego pytania poznawczego. Dlaczego nie zmierzyć się z pytaniem o istnienie, o początek istnienia, o przyczynę czy rację istnienia? Duchowość ateistyczna powstaje w pewnym sensie z lekceważenia najważniejszego pytania: dlaczego jest raczej coś niż nic? Okazuje się, że nowa duchowość w tej kwestii nie ma nic do zaproponowania, poza stwierdzeniem, iż nie ma tajemnicy bytu, jest tylko byt. Tajemnica i świat stają się jednym. I z tego doświadczania oczywistości bytu czy istnienia ma wypływać najgłębsza radość wskazująca na pełnię. Jest istnienie i tylko istnienie i czy można pragnąć czegoś więcej? Jest to z pewnością bardzo optymistyczne założenie Comte-Sponville'a, bo takie

90 Por. R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tłum. T. Duliński, Warszawa 2000, s. 165–166.

doświadczenia całkowitego wyzbycia się troski życia, przygodności, nieobecności cierpienia nie są wcale częste. Są to wydarzenia bardzo rzadkie i chyba trudno budować na nich rozwój duchowy człowieka.

Jakie są dalsze konsekwencje owego przeżycia mistycznego istnienia? Prowadzi ono do prostoty i jedności. Prostota polega na koncentracji na tym, co istotne i ważne. To, jak pisze francuski myśliciel, „być ze sobą do tego stopnia, że nie ma już siebie, bo zostało już tylko jedno, tylko akt, tylko świadomość”[91]. Konsekwencją jest jedność, która przeżywana jest na dwóch zasadniczych poziomach: jedności świata i jedności człowieka.

Jedność dotycząca całego świata była silnie obecna w całej refleksji filozoficznej, poszukiwanie jej było często zasadniczym celem poznania. W starożytności, w poszukiwaniu tzw. zasady świata, zastanawiano się, czy istnieje coś, co „scala” cały wszechświat, co leży u jego podstaw? Padały różne odpowiedzi, początkowo bardzo naiwne, np. Tales z Miletu twierdził, że podstawą wszystkiego jest woda. Skoro bez wody nie ma życia, woda jest częścią nas samych, to musi być ona ową najważniejszą zasadą – tworzywem świata. Dla Anaksymenesa było nim powietrze wypełniające każdą wolną przestrzeń – w końcu wszystko jest w nim zanurzone. A jaka jest najbardziej fundamentalna jedność? Czy jest coś, co łączy ludzi, zwierzęta, rośliny, maszyny, a także nasze myśli i marzenia? Czy istnieje wspólny mianownik dla tego wszystkiego? Tak, bo o wszystkim można powiedzieć, *że* jest i jest tym, czym jest. Najbardziej fundamentalna jedność to jedność w istnieniu i w tej jedności nieustannie sami jesteśmy zanurzeni.

Druga jedność, która także od wieków fascynowała filozofów, to jedność człowieka i w człowieku. Nasze życie jest ulotne i zmienne. Wiele różnorodnych wydarzeń składa się na historię naszego życia i wśród nich są takie, które całkowicie odmieniają, np. miłość, praca, dzieci, uczestnictwo w ważnych wydarzeniach historycznych. Zmienia się nawet sposób patrzenia na świat, interpretacji wydarzeń, a poza tym człowiek ma nieustanną świadomość procesu starzenia. Ale mimo tych ciągłych przemian (zewnętrznych i wewnętrznych) w świadomości człowieka istnieje jedność, jest w człowieku coś trwałego, coś, co się nie zmienia – mimo tylu przemian. Istnieje pewna zasada, która pozwala powiedzieć, że to, co podmiot robi (lub zrobił), to są (były) jego czyny. Owa zasada jedności nas samych to po prostu nasze „ja” – centrum, które spaja wszystkie doświadczenia. I ta jedność wpisuje nas także w tajemnice jedności istnienia.

91 Por. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, dz. cyt., s. 175.

Następnym etapem w tej duchowości jest doświadczenie wieczności, ale oczywiście nie chodzi tutaj o wieczność w rozumieniu teistycznym. Jest to przeżycie teraźniejszości, bo ani przyszłość, ani przeszłość właściwie nie istnieją. Jest tylko czas trwania, nawet wydarzenia, które minęły, są obecne w człowieku tylko jako teraźniejsze wspomnienia, a przyszłość jako teraźniejsze oczekiwania czy nadzieje. Wszystko, co istnieje w nas i poza nami jest teraźniejsze, więc teraźniejszość jest wszystkim, jest nawet wiecznością, ale wiecznością tu i teraz. Nawet idea śmierci przestaje budzić trwogę, bo istnieje teraźniejszość i nie ma sensu czekać na jakąkolwiek inną wieczność. Propozycja Comte-Sponville'a utożsamienia teraźniejszości i wieczności nie jest czymś oryginalnym, bo idea ta była obecna już i u stoików, i w tradycjach wschodnich. Można tu wspomnieć także inną propozycję duchowości bez Boga, a mianowicie tę, którą proponuje Harris. Pojawia się u niego dokładnie ta sama myśl dotycząca wieczności utożsamianej z teraźniejszością. Odwołując się do rozumowania samego francuskiego filozofa, można stwierdzić, że jest to jednak teoria zbyt optymistyczna, aby mogłaby być do końca prawdziwa i możliwa do pełnej realizacji w życiu codziennym.

Swoistym zwieńczeniem duchowości ateistycznej jest koncepcja bezwarunkowej akceptacji. Chodzi przede wszystkim o powiedzenie „tak" wszystkiemu, co się zdarza. Nie jest to aprobata dla wszystkiego, lecz przyjęcie swoistej postawy wiary niereligijnej, że wszystko, co jest, jest prawdziwe. Taka koncepcja wiary jako podstawowej ufności i akceptacja świata pojawiała się w twórczości chociażby takich filozofów jak G. Marcel, K. Jaspers, P. Tillich. Zwracali oni uwagę na istotny aspekt wiary – towarzyszy nam ona zawsze w codziennym życiu, w jego najbardziej podstawowych przejawach[92]. Wiara jest bowiem fundamentem naszego życia, a nie jakimś dodatkowym (niepotrzebnym) jej aspektem. Każdy człowiek opiera swoje życie na licznych elementach wiary-zawierzenia, wcale nie odnosząc tej wiary bezpośrednio do religii, często jako akt zaufania do drugiej osoby. Chodzi o jeszcze bardziej zasadniczą postawę, która przenika dosłownie wszystko: uprzedza każdy mój czyn, każdą moją decyzję, każdą moją myśl, a przede wszystkim wyznacza mój pierwszy, najbardziej podstawowy kontakt z otaczającym mnie światem.

W interpretacji Tillicha, wiara jest „stanem najwyższego zatroskania"[93]. Każdy człowiek o coś się troszczy, zatroskanie jest naszym podstawowym stanem życia. Mamy wiele trosk materialnych: o utrzymanie lub zdobycie

92 Por. K. Tarnowski, *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005, s. 403–448.
93 P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. z niem. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 31.

pracy, o zapewnienie spokojnego życia sobie i naszym dzieciom itp. I tyleż samo trosk duchowych: zatroskanie o dobre wychowanie dzieci, o szczęście własne i innych, o zdrowie nasze i najbliższych. Oczywiście, Tillichowi nie chodzi tutaj o zatroskanie, które będzie przejawiało się jakimś przygnębieniem, smutkiem, ciągłym narzekaniem.

Fakt, że na czymś mi aż tak bardzo zależy, że staje się to przedmiotem aż tak przenikającej troski wskazuje, że mamy do czynienia z czymś niezwykle cennym. Troszczę się, bo uważam daną osobę lub rzecz za niezwykłą, niepowtarzalną, jedyną. Tillich sądzi, że odczuwamy coś, co można nazwać troską ostateczną. Istnieje pewna „troska", która zaczyna mieć dla człowieka najwyższą wagę, dla której byłby gotów poświęcić wszystko inne. W tym momencie człowiek otwiera się na coś, co Tillich określa jako nieskończoność i bezwarunkowość. W tej ostatecznej trosce na przykład o dobro ukochanej osoby, która w tym momencie jest dla mnie dobrem najwyższym, zaczynam doświadczać, że istnieje coś, co nieskończenie mnie przerasta, czemu sam zaczynam służyć, czemu ulegam i nie ma możliwości wycofania się. W „ostatecznej trosce o miłość" jest coś więcej niż tylko dobro drugiej osoby. Służę czemuś więcej niż tej jednej, w moich oczach jedynej i niepowtarzalnej osobie. Według Tillicha, nie jestem w stanie powiedzieć i określić dokładnie, co to jest.

Rozwijając myśli Tillicha, można powiedzieć, iż wiara fundamentalna jest jakby „tłem", „horyzontem" dla całego naszego życia, dla wszystkich naszych działań[94]. Wiara fundamentalna jest najbardziej podstawową akceptacją rzeczywistości. Wyraża się w przekonaniu, że pomimo wszystko warto żyć, warto być dobrym, ufać, stawiać sobie wymagania, podnosić się z upadków, po prostu podejmować najzwyczajniejszy trud istnienia. Trzeba tak żyć, bo istnieje coś, co nie pozwala zatracić wiary, że po prostu nie można inaczej. Wiara fundamentalna jest pra-zaufaniem w obecność „czegoś więcej" w tym życiu. Nasze cele, wysiłki, troski mają pewien horyzont, ku któremu nieustannie prowadzą, który jest zawsze obecny, choć nieosiągalny. Idąc w kierunku horyzontu, nie przybliżam się do niego, ale on ciągle jest obecny, zawsze przede mną. Daleki, a jednocześnie w zasięgu wzroku. Dzięki niemu widzę wszystko inne, ku niemu wszystko odnoszę, jest tłem dla każdego mojego spojrzenia, umożliwia doświadczenie perspektywy. Podobnie jest z wiarą fundamentalną. Jej wyrazem jest chociażby silne przekonanie, że mimo obecności zła, a nawet jego wszechobecności w tym

94 Por. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*, dz. cyt., s. 421.

świecie, to jednak dobro jest tym, co jest bardziej fundamentalne, zasadnicze, silniejsze, korzystniejsze dla człowieka, bardziej naturalne. Tego przekonania nie można się pozbyć, jest ono wszechobecne. Nawet w momentach, gdy wydaje nam się, że jesteśmy całkowicie przygnębieni złem, całkowicie zrozpaczeni. Jednak to odczuwanie bólu jest tak silne właśnie dlatego, że mamy świadomość istnienia dobra. Nasze przygnębienie z powodu zła jest tęsknotą za dobrem. Może wydaje nam się ono w tym momencie nieosiągalne, dalekie i na dodatek mocno kontrastujące z naszym obecnym stanem ducha. Fundamentalna wiara raz jest w nas silniejsza, innym razem słabsza, jednak nie możemy jej do końca utracić[95].

Wiara fundamentalna „dopełnia się" w wierze religijnej, ale ten aspekt w „nowej duchowości" jest całkowicie nieobecny. Natomiast B. Welte, jeden z filozofów analizujących wiarę fundamentalną, nie widzi sensu wypowiadania się o niej, jeśli nie odniesiemy jej ostatecznie do Transcendencji o charakterze osobowym. Jego zdaniem wiara rozumiana jako fundament rzeczywistości jest możliwa ze względu na Boga i przez Niego. Taka wiara staje się „wielkim tak" powiedzianym wszystkim i wszystkiemu – pozytywnym przyjęciem całości istnienia. To jednak dokonuje się dzięki świadomości istnienia Boga jako ostatecznego źródła i dopełnienia wszelkiego dobra. Jednakże należy pamiętać, że wypowiedzenie owego „tak" nie jest przyzwoleniem na zło, w którym człowiek często jest pogrążony. Owo „nie" na zło, które należy przezwyciężać wraz z wszystkimi konsekwencjami, które ze zła wypływają, jest częścią „tak" będącego wyrazem wiary. Zła nie da się ostatecznie pokonać bez istnienia Absolutnego dobra. Zdaniem Weltego, pragnieniem człowieka jest dotarcie do takiego dobra, któremu już nic nie zagraża i ten aspekt przynależy istotowo do wiary fundamentalnej. Wiara fundamentalna jest wychodzeniem ze świata przesiąkniętego złem i wkraczaniem w świat całkiem inny, którego „dotlenienia" dokona się mocą Absolutu utożsamionego z Osobowym Dobrem. Rzeczywista wiara nie zatrzymuje się na sobie, lecz prowadzi podmiot w stronę nieskończonego Ty, który nazywa ostatecznie Bogiem[96].

Czy nowa duchowość potrafi jednak stawić czoło najważniejszemu „wyzwaniu" dla każdej duchowości, jakim jest tajemnica śmierci? Jak już zostało wspomniane, zanurzenie się w teraźniejszości ma odsunąć nieuchronność śmierci, ale czy rzeczywiście to się udaje? Śmierć, jak stwierdza Comte-Spo-

95 Por. P. Fontaine, *La croyance*, Paris 2003, s. 144.
96 Por. B. Welte, *Tajemnica i czas*, tłum., K. Święcicka ,2000, s. 165.

nville, zabierze tylko przyszłość i przeszłość, ale nie teraźniejszość. Ona nie zabiera całego człowieka, tylko jego część. W tym względzie o wiele bardziej interesująca jest propozycja np. Ricœura i jego koncepcja zmartwychwstania horyzontalnego i wertykalnego[97]. Nie tylko nasze dobro po śmierci zostanie na trwałe w innych ludziach, ale domaga się ono zmartwychwstania w innym porządku bytowania. Tylko Bóg jako Absolutne Dobro jest w stanie zebrać każdą cząstkę dobra człowieka, które było jego udziałem. Nawet najmniejsze dobro nie może być zaprzepaszczone. Nie jest to argumentacja czysto filozoficzna, ale na pewno interesujący postulat dopełnienia duchowości naturalnej duchowością nadprzyrodzoną.

Zarysowana duchowość ateistyczna, opierająca się głównie na doświadczeniu jedności z istniejącym światem, akceptacji jego istnienia i różnorodności jest, jak sam stwierdza Comte-Sponville, czymś wyjątkowym. Nie jest to typ doświadczenia codziennego, stąd odwoływanie do mistyki, która także w teizmie należy do doświadczeń o wyjątkowym charakterze. „Nowa mistyka" nie zostawia żadnego miejsca na odwołanie się do osobowego Boga. Staje się On zbędny, bo doświadczenie jedności istnienia, spokój, akceptacja wypełnia człowieka całkowicie i nie zostawia miejsca już na nic. Bóg, którego już nie brakuje, przestaje być Bogiem – konkluduje francuski filozof[98]. Na ile jednak propozycja Comte-Sponville'a rzeczywiście jest czymś wyjątkowym? W dalszej części książki zobaczymy, jak jego propozycja ma się do propozycji myślicieli współczesnych, jednak w tym miejscu nietrudno nie odnieść jej do tradycji wschodniej duchowości. Zastanawia przede wszystkim odniesienie do koncepcji *mindfulness*, której twórcą jest J. Kabat-Zinn[99]. Proponuje on, aby przyjąć system treningu duchowego zainspirowany buddyzmem, ale zupełnie pozbawić go pierwiastka religijnego. Jako osoba związana z medycyną (emerytowany w tej chwili profesor Massachusetts Medical School) chciał połączyć dobrodziejstwa praktyki buddyjskiej z osiągnięciami medycyny i sądząc po popularności jego systemu, w dużej części odniósł sukces.

Na wschodniej duchowości bazuje także Harris zaliczający się do grupy tzw. czterech jeźdźców ateizmu. On także wydał książkę zawierającą w tytule nawiązanie do duchowości ateistycznej[100], w której opisuje swoją własną drogę do duchowości bez Boga i przedstawia wartość, jaka płynie z nauczania wschodnich mistrzów. Pisze tam, że „ludzki umysł jest

97 Zob. P. Ricœur, Żyć aż do śmierci oraz fragmenty, tłum. A. Turczyn, Kraków 2008.
98 Por. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, dz. cyt., s. 198.
99 Zob. J. Kabat-Zinn, Życie piękna katastrofa, tłum. R. Skrzypczak, Warszawa 2018.
100 S. Harris, *Przebudzenie. Duchowość bez religii*, dz. cyt.

najbardziej złożonym i subtelnym wyrazem rzeczywistości, na jaki do tej pory natrafiliśmy. Dodaje to głębi pełnemu pokory poszukiwaniu «czegoś takiego jak *bycie*» sobą w teraźniejszości"[101]. Trudno oprzeć się wrażeniu, że duchowość zaproponowana przez Comte-Sponville'a, Harrisa i Kabat-Zinna mają wspólne źródło, tak więc można podważyć oryginalność propozycji tego francuskiego filozofa. Powstaje jednak pytanie, czy inni Francuzi także zdają się powielać stare wzorce, czy jednak mają coś nowego do zaproponowania, a co za tym idzie, czy duchowość ateistyczna w ogóle może mieć coś do zaproponowania nieznanego dotąd, czy jest jedynie kolejną wersją zaproponowanych już przez różne religie podejść?

Filozofia a religia

Ferry wcale nie kryje się z tym, że w jego rozumieniu filozofii, zostaje ona całkowicie przeciwstawiona religii, tak jakby nie dało się ich ze sobą pogodzić w jednym człowieku. Porównuje wręcz filozofię do węża z Księgi Rodzaju. Ponieważ filozofia chce, aby człowiek sam siebie zbawiał, jest diaboliczna i wymaga braku pokory, wiary i nadziei – które przecież w przypadku religii są niezbędne[102]. „Jeśli religia łagodzi lęki, zamieniając śmierć w iluzję, ryzykuje, że robi to za cenę wolności myślenia. Dzieje się tak dlatego, że w zamian za spokój, który – mniej lub bardziej zdecydowanie – wymaga porzucenia rozumu, żeby zrobić miejsce wierze, żąda powstrzymania krytycznej myśli i zaakceptowania wiary. (...) Raczej filozofować niż wierzyć to w gruncie rzeczy, przynajmniej z punktu widzenia filozofów, przedkładać jasność umysłu nad komfort, wolność nad ufność"[103]. Filozofia nie jest w stanie przezwyciężyć śmierci, te próby – jeśli w ogóle są możliwe – należą do nauk biologicznych i medycyny, ale „filozofia również obiecuje nas zbawić, jeśli nie od samej śmierci, to przynajmniej od strachu przed nią, jednak naszymi własnymi siłami i mocą samego rozumu"[104].

Właśnie strach przed śmiercią staje się dla człowieka przeszkodą w dobrym życiu. Nie chodzi jedynie o śmierć biologiczną, ale o „nieodwracalność

101 Tamże, s. 222.
102 Por. L. Ferry, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 24–25.
103 Tamże, s. 26–27.
104 Tamże, s. 19.

biegu rzeczy, która jest formą śmierci w samym sercu życia"[105]. Okazuje się, że według Ferry'ego, zaradzić temu problemowi mogą tylko dwie alternatywne drogi: filozofia lub religia. Obie szukają odpowiedzi „zbawienia", jednak w religii zbawia nas transcendentny Byt, a filozofia „chce, byśmy sami, o własnych siłach, wybawili się z kłopotu, za pomocą zwykłego rozumu, o ile uda nam się użyć go jak należy, czyli odważnie i stanowczo."[106] Argument, jaki podaje Ferry przeciwko przyjęciu rozwiązania religijnego, jest w pewnych punktach zbieżny z argumentem Comte-Sponville'a: „[p]rzede wszystkim (...) obietnica, którą składają nam religie, by ukoić nasz lęk przed śmiercią (...) jest (...) zbyt piękna, żeby była prawdziwa. Zbyt piękny i równocześnie mało wiarygodny jest obraz Boga, który byłby tym, kim ojciec dla swoich dzieci. Jak pogodzić ten obraz z nieznośną powtarzalnością masakr i nieszczęść, które gnębią ludzkość: jaki ojciec zostawiłby swoje dzieci w piekle Oświęcimia, Rwandy, Kambodży?"[107]. Drugi powód podany przez Ferry'ego jest najlepiej zilustrowany przez następujący fragment jego książki: „Dobre samopoczucie nie jest jedynym ideałem na ziemi. Ideałem jest również wolność. Jeśli religia łagodzi lęki, zmieniając śmierć w iluzję, ryzykuje, że robi to za cenę wolności myślenia. Dzieje się tak dlatego, że w zamian za spokój, który jak utrzymuje, przynosi, w pewnym momencie zawsze – mniej lub bardziej zdecydowanie – wymaga porzucenia rozumu, żeby zrobić miejsce wierze, żąda powstrzymania krytycznej myśli i zaakceptowania wiary. Chce, żebyśmy byli wobec Boga jak małe dzieci, nie jak dorośli, w których ostatecznie widzi jedynie aroganckich rezonerów"[108]. Trudno nie zaprotestować przeciwko takiej wizji relacji między religią a filozofią. Po pierwsze, nie można zgodzić się z francuskim filozofem, gdy mówi, że religia robi ze śmierci iluzję. Najlepszym dowodem na nieprawdziwość tego stwierdzenia jest odwołanie się do chrześcijaństwa, dla którego motyw śmierci i przezwyciężenia jej przez Chrystusa jest kluczowy. Gdyby śmierć miała być dla tej religii jedynie iluzją, to całe chrześcijaństwo straciłoby sens. Po drugie, niepotrzebna jest ta alternatywa, którą stawia Ferry, mówiąc, że albo religia, albo filozofia. W swojej opinii posuwa się na tyle daleko, iż stwierdza, że filozofia mogłaby być jak jabłko wybrane przez pierwszych rodziców na skutek kuszenia węża. W tym sensie Ferry mówi, że filozofia jest „diabelska", ponieważ w przeciwieństwie do religii, opierającej się tylko na wierze, ma

105 Tamże, s. 21.
106 Tamże, s. 25.
107 Tamże, s. 25–26.
108 Tamże, s. 26–27.

uczyć nie pokory, a pychy, a w konsekwencji oddzielać człowieka od Boga. Taka wizja zarówno religii, jak i filozofii jest mocno jednostronna, wręcz naciągana i nawet jeśli można ją zaobserwować w pewnych sytuacjach, to jest tylko i wyłącznie skutkiem błędu poznawczego.

Niezależnie jednak od tego, że trudno się zgodzić z propozycją przedstawioną przez Ferry'ego w tym miejscu, to trzeba jednak przyznać, że duchowość bez Boga, którą dalej buduje, jest warta przeanalizowania.

Według spojrzenia Ferry'ego na dzieje kultury zachodniej, można je podzielić na trzy części. Na początku był czas filozofii greckiej, kiedy to o sensie życia, możliwości zbawienia po śmierci decydował sam człowiek. Filozofowie zastanawiali się nad przygotowaniem do śmierci i to była ważna część ich refleksji. Ideałem, do którego dążono, był ład – *kosmos*. Ferry podaje przykład takiego rozumienia świata w osobie Odyseusza. Odrzucił on nieśmiertelność i wieczną młodość dla utrzymania odwiecznego porządku (człowieka śmiertelnego), nie przyjął propozycji bogini Kalipso, ponieważ jego miejsce było w Itace u boku żony i syna. Nie mógł więc naruszać tego miejsca, które zostało mu przeznczone w porządku świata, a które utracił przez wojnę.

Z przyjściem chrześcijaństwa zupełnie zmienia się perspektywa. Zbawienie nie leży już w rękach człowieka, ale Boga. Dodatkowo Bóg wcielił się w człowieka, co już całkowicie kłóci się z grecką wizją.

Na płaszczyźnie teoretycznej to przede wszystkim spersonalizowanie kosmosu jest dziełem nowej religii, nie jest on już rządzony bezosobowymi zasadami, lecz staje się przeniknięty miłością, czego wyrazem jest chociażby idea Wcielenia. Co więcej, takiego świata nie da się już poznać rozumem, wymaga już nie tylko teoretycznego poznania, lecz wiary, czyli aktu zaufania do Stworzyciela. Odebrana też zostaje pewna rola samej filozofii – przestała ona być pewnym „sposobem życia" i „ćwiczeniami duchowymi", bo rolę tę przejęło całkowicie chrześcijaństwo. Filozofia została ograniczona przez chrześcijaństwo tylko do analizy pojęć i przestała być poszukiwaniem mądrości. Z kolei na płaszczyźnie etycznej rewolucja chrześcijańska związana jest z przemianą bardzo zhierarchizowanego społeczeństwa greckiego przez wprowadzenie idei równości wszystkich ludzi wobec Boga. Człowiek, i to każdy, jest stworzony na obraz i podobieństwo i nie ma znaczenia, z jakiej klasy społecznej pochodzi. Była to największa rewolucja zaproponowana przez doktrynę chrześcijańską. Ostatnia zmiana dotyczy płaszczyzny soteriologicznej. Zbawienie jako cel życia człowieka dzięki chrześcijaństwu staje się indywidualne i świadome. Zarówno w swojej przyczynie, jak i w przezna-

czeniu – bo to Chrystus, jako osoba boska, zbawia, a adresatem propozycji zbawienia jest każdy człowiek. Radykalną nowością chrześcijaństwa jest także idea zmartwychwstania ciał, której podstawą jest bezinteresowna miłość praktykowana w tym życiu[109]. Szkoda, że francuski myśliciel nie dostrzega, że również dzisiaj istotnym elementem religii chrześcijańskiej jest propozycja osobistego zbawienia, którego źródłem jest sam Bóg. Żadna „nowa duchowość", nawet zdolna do ofiary z samego siebie, nie proponuje życia po śmierci. Nadzieja osobistego – indywidualnego zbawienia, rozumianego jako dalsze bytowanie w nowej rzeczywistości po śmierci, jest propozycją specyficznie religijną[110]. Duchowość niereligijna nie jest w stanie rozwiązać istotnego wyzwania dla każdej duchowości, religijnej czy ateistycznej, jakim jest zagadnienie śmierci człowieka.

Jako przełom w rozumieniu filozoficznego zbawienia Ferry uznaje filozofię Kanta. Na jej skutek nastąpiło przejście od moralności[111] arystokratycznej do moralności merytokratycznej. To właśnie Kant zaproponował przejście od odgórnych nakazów, co powinniśmy czynić, do pytania „w jakiej rzeczywistości zakorzenić nowy porządek, jak odtworzyć spójną międzyludzką rzeczywistość bez odwołania się do natury, która już nie jest kosmosem[112] i bez odwoływania się do natury, która ma wartość tylko dla wierzących?"[113]. Zmiany, jakie zaszły pod wpływem postawienia tego problemu, zmieniły rzeczywistość moralną, polityczną i prawną, stając się podstawą *modernitas*. „[M]ożemy się oprzeć tylko na ludzkiej woli, o ile ludzie zaakceptują fakt, **że** sami muszą się pohamować, ograniczyć; o ile zrozumieją, **że** *ich wolność musi czasem zatrzymać się tam, gdzie zaczyna się wolność drugiej osoby*. Jedynie tego rodzaju dobrowolne ograniczenie naszego pragnienia nieskończonej ekspansji i podboju może zrodzić pokojowe i pełne szacunku stosunki między ludźmi – można by powiedzieć: «nowy kosmos» jest ideałem, który musimy sami zbudować, a nie czymś naturalnym, co zostało nam dane"[114].

Ferry stawia ciekawą tezę, że wielkie filozofie są zlaicyzowanymi religiami, które wcześniej dominowały. „Nasza natura (...) sama z siebie skłania do egoizmu, jeśli więc chcę zrobić miejsce dla kogoś innego, jeśli chcę ograniczyć swoją wolność do warunków, na których da się ją pogodzić

109 Por. tamże, s. 94.

110 Interesującą analizą różnych koncepcji zbawienia, zarówno religijnych i niereligijnych jest praca I. Ziemińskiego, *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Poznań 2013.

111 Ferry używa słów *moralność* i *etyka* zamiennie, twierdząc, że w jego ich rozumieniu nie ma różnicy.

112 W sensie w jakim słowo *kosmos* rozumieli starożytni filozofowie greccy, czyli uporządkowania świata.

113 L. Ferry, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 165.

114 Tamże, s. 165–166.

z wolnością kogoś innego, muszę podjąć pewien wysiłek, nawet się zmusić, i tylko pod tym warunkiem możliwe jest ustanowienie nowego pokojowego porządku współistnienia ludzkich istot. Na tym polega cnota, w żadnej mierze, (...) nie na urzeczywistnianiu najbardziej uzdolnionej natury. To właśnie cnota i tylko ona umożliwia powstanie nowego kosmosu, nowego porządku świata, opartego na człowieku, a nie na kosmosie ani Bogu"[115]. Praca nad sobą, zarezerwowana wyłącznie dla systemów religijnych, staje się domeną filozofii, a nie religii.

„Jeśli utożsami się cnotę z naturalnymi talentami, wtedy rzeczywiście żadne istoty nie będą sobie równe. W tej perspektywie jest normalne, że buduje się świat arystokratyczny, to znaczy świat zasadniczo nieegalitarny, który nie tylko postuluje naturalną hierarchię bytów, lecz także jest związany z organizacją, w której najlepsi «będą na górze», a gorsi «na dole». Jeśli zaś przeciwnie, uznamy, że cnota nie jest umiejscowiona w naturze, lecz w wolności, wtedy wszystkie istoty będą sobie równe i demokracja narzuci się sama przez się"[116]. W konsekwencji zostaje przeniesiony akcent z całości, kosmosu, które były najważniejsze dla starożytnych, na jednostkę. „Liczy się tylko jednostka, do tego stopnia, że ostatecznie nieład jest więcej wart niż niesprawiedliwość: nie mamy prawa poświęcać jednostek po to, by chronić Całość, ponieważ Całość nie jest niczym innym jak sumą jednostek, idealną konstrukcją, w której każda istota ludzka jest «celem w sobie» i zabronione jest od tej chwili traktowanie jej po prostu jako środka do osiągnięcia celu"[117]. Tak więc, w konsekwencji, narodził się świat moralny, „w łonie którego miarą wartości jednostek, osób, jest ich zdolność do wyrwania się z logiki naturalnego egoizmu po to, żeby budować etyczny świat, który jest ludzkim wytworem"[118]. Etyka zastępuje religie, to ona odpowiada za zbudowanie nowego porządku, i to nie w rzeczywistości po śmierci, ale już tu i teraz. Ten element duchowości – przemiana doczesności – pojawi się w filozofii Gaucheta.

Ferry zwraca uwagę na ten element filozofii Kartezjusza, z którego wynika położenie nacisku na podmiot i w konsekwencji nowa koncepcja natury opartej na indywidualnej świadomości, a nie jak dotąd na tradycji. Zmieni to rozumienie prawdy, która nie jest już zgodnością intelektu z rzeczą, ale pewnością przedmiotu w stosunku do samego siebie. „A więc do

115 Tamże, s. 170.
116 Tamże, s. 171.
117 Tamże.
118 Tamże, s. 171–172.

ostatecznej prawdy nie prowadzi ani zaufanie, ani, jak w chrześcijaństwie, wiara, lecz świadomość siebie"[119]. Konsekwencją będzie odrzucenie wszelkich argumentów z autorytetu, czyli wszelkich wierzeń narzuconych przez kogoś lub, jak w przypadku religii, przez instytucje religijne. To wszystko spowoduje daleko idące zmiany właśnie w kontekście duchowości nowoczesnego człowieka ukształtowanego na tych rewolucyjnych w owych czasach ideach. Problem pojawia się z tego powodu, że po odrzuceniu kosmologicznego porządku starożytnych i porządku nadanego światu przez Boga, jak to miało miejsce w średniowieczu, koncepcja zbawienia traci swoje główne punkty odniesienia, „a więc na gruncie czystego humanizmu idea zbawienia jest właściwie nie do pomyślenia"[120].

Transcendencja w immanencji

We wprowadzeniu do książki *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia* Ferry stawia pytanie o żałobę. Czy tylko religie potrafiły dać w tym temacie pocieszenie, a *modernitas* skazuje nas jedynie na psychoterapeutów i ich tabletki? Czy współczesny człowiek może jeszcze stawiać pytania o sens życia? „[W] świecie, w którym zmalały wpływy religii i upadły wszelkie utopie osadzające nasze działania w ramach szeroko zarysowanego projektu, nie ma już miejsca, w którym rozważano by kwestię ostatecznego sensu naszych wysiłków. Niegdyś zajmowała się tym religia, dziś problem ten wydaje się nieaktualny, by nie powiedzieć śmieszny. Przeczuwamy to, zanim nawet uchwycimy rozumowo: dawne pytanie o «sens egzystencji» pachnie metafizyką. Wydaje się, że pojawia się ono w bardzo specyficznym okresie życia, czyli w wieku młodzieńczym z jego pierwszymi niepokojami, natomiast dla większości dorosłych pozostaje zamknięte w ściśle określonej sferze prywatności. Pojawia się jedynie w wyjątkowych okolicznościach, podczas żałoby czy ciężkiej choroby. A i wtedy zostaje wtłoczone w ciasną formę banałów i formułek, słusznie określanych mianem okolicznościowych..."[121].

Ferry stwierdza, że to najbardziej charakterystyczna z cech zsekularyzowanego świata, że ludzie przestali patrzeć na swoje życie w kategoriach

119 Tamże, s. 179.
120 Tamże, s. 180.
121 Tenże, *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*, dz. cyt., s. 15.

eschatologicznych, w odniesieniu do celu ostatecznego. W naszym świecie dominuje nieustanne projektowanie i wyznaczanie sobie jakichś celów, ale brak w tym postępowaniu „sensu sensów”[122]. Ferry uważa, że to poczucie braku sensu to jeden z najistotniejszych problemów laickiego świata. Wiadomo, że nie u każdego w życiu takie pytania o sens w ogóle się pojawiają, psychologia współczesna też dysponuje wieloma metodami, które pozwalają nie zakłócić naszego dobrego samopoczucia na co dzień. Ferry zwraca też uwagę na „wielkie projekty”, które się pojawiły, aby zastąpić człowiekowi miejsce religii i nadać jego życiu nowy sens. Takim projektem był np. komunizm.

A co z nurtami, bardzo popularnymi współcześnie, które każą nam szukać sensu w buddyzmie i innych tradycjach wschodnich? Ferry zwraca uwagę, że to nie jest satysfakcjonujące rozwiązanie dla człowieka nowoczesnego, dla humanisty. Nie zgadza się w tym miejscu z przemyśleniami Comte-Sponville'a na ten temat, które zostały przedstawione w poprzednim rozdziale. Sensem w buddyzmie jest zanegowanie „ja”, jednostka nie ma tu już żadnego znaczenia, a wręcz stanowi przeszkodę i na to Ferry się nie zgadza. Pisze tak: „Jako wyznawcy humanizmu nigdy nie możemy całkowicie zrezygnować z pytania o sens, mimo że świat pracy i konsumpcji, w którym żyjemy, bezustannie nas do tego skłania. Nie wyzbędziemy się pragnienia, by rozszyfrować znaczenie tego, co się nam przydarza – i kiedy uderza w nas zło, kiedy z całą absurdalnością nadchodzi śmierć, nie możemy powstrzymać się od pytania: «Dlaczego?». Jednak jako humaniści laiccy, wyzbyci złudzeń, nie możemy dać na nie odpowiedzi, nie możemy się już bowiem odwołać do owego absolutnego podmiotu, podmiotu boskiego, który dawniej się pojawiał, by ostatecznie rozwiać wszystkie nasze wątpliwości.

„Jest to sprzeczność, która określa najgłębiej nasze rozważania nad kwestią sensu w społeczeństwach demokratycznych. To właśnie tę antynomię chcieliby zlikwidować twórcy nowych form duchowości, przekonując nas, że trzeba pokochać los, mimo że przynosi on tyle zła. Tak jakby po «śmierci Boga» musiało zginąć nawet wspomnienie jakiejkolwiek transcendencji! Może jednak, zamiast uciekać przed tą sprzecznością, należałoby gruntownie ją zbadać i dokładnie przemyśleć. Być może transcendencja nie zniknęła całkowicie, zastąpiona przez «porządek kosmiczny» czy też samowładną jednostkę, lecz jedynie ulega przeobrażeniu, by dostosować się do wymogów nowożytnego humanizmu”[123].

122 Por. Tamże, s. 14.
123 Tamże, s. 27.

W tym właśnie miejscu pojawia się koncepcja transcendencji w immanencji, która będzie kluczowa dla myśli Ferry'ego. Aby ją przedstawić, należy wyjść od zagadnienia zastąpienia porządku teologiczno-etycznego humanizmem wychodzącym od podmiotu.

„W tradycyjnym świecie tzw. problemy egzystencjalne były już z góry rozstrzygnięte, natomiast w naszych demokratycznych społeczeństwach, w których obowiązuje zasada jednostkowej autonomii, występują z niespotykaną ostrością. Małżeństwo, wychowanie dzieci, wierność, stosunek do pieniędzy, do ciała, sprawy związane z postępem nauki i techniki – naszej postawy wobec tych kwestii nie normują już jasno określone i uznane zasady"[124].

Wydaje się więc, że skutkiem tego, że nowożytny humanizm wprowadził etykę skoncentrowaną na człowieku, będzie odrzucenie wszelkiej transcendencji. Dla większej części społeczeństwa, która w Europie jest dzisiaj przeważnie ateistyczna lub agnostyczna, jest to dość oczywiste. Jednak Ferry jest zupełnie innego zdania. Uważa on, że dowodem na rys „religijności" we współczesnym myśleniu ateistycznym jest ciągłe myślenie w kategoriach „tego" i „tamtego świata", które dochodzi do głosu, gdy okazuje się, że coś jest ważniejsze od życia jednostki. A przecież nawet ateiści potrafią często wskazać na wartości, które są dla nich ważniejsze niż ich życie, dla których byliby gotowi je zaryzykować. „Oto znowu transcendencja, o którą nam chodzi. Nie jest to już transcendencja Boga, który włada nami z zewnątrz, ani nawet transcendencja formalnych wartości, które – jak się wydawało – w zagadkowy sposób przekraczały egoistyczną immanencję Ja, lecz transcendencja, która usytuowana jest poza dobrem i złem, gdyż należy do porządku sensu, a nie sztywnych zasad moralnych"[125]. W konsekwencji Ferry sugeruje, że wbrew obiegowej opinii, człowiek *modernitas* wcale nie rezygnuje z głębszych podstaw swojego życia, swojej moralności, a poprzez położenie nacisku na podmiot właśnie „otwiera dostęp do autentycznej duchowości, uwolnionej wreszcie od teologii, gdyż czyniącej swoim punktem wyjścia nie dogmatyczne wyobrażenie boskości, lecz człowieka jako takiego. (...) Podstawowe wartości etyki nowożytnej, cokolwiek mówi się o tym tu i ówdzie, tak naprawdę nie mają w sobie nic oryginalnego... ani bardzo nowoczesnego. Nowe natomiast jest to, że te wartości pojmuje się, wychodząc od człowieka, a nie dedukując je z objawienia, które człowieka poprzedza i ogarnia. Inaczej mówiąc: niedefiniowalna transcendencja, o której owe

124 Tamże, s. 28.
125 Tamże, s. 32.

wartości świadczą, ujawnia się w samym człowieku, a przy tym jej istnienie daje się pogodzić z naczelną zasadą humanizmu, nakazującą odrzucenie argumentacji odwołującej się do jakiegoś autorytetu”[126].

Zasadnicza teza Ferry’ego sprowadza się do opisania dwóch procesów, które, zdaniem francuskiego filozofa, zachodzą w przestrzeni religijnej i świeckiej. Z jednej strony mamy do czynienia z humanizacją boskości, a z drugiej strony z procesem „diwinizacji” (przebóstwiania) człowieka. Humanizacja boskości to nic innego jak negacja istnienia Transcendencji, co wpisuje się we współczesną krytykę wszelkiego rodzaju metafizyki i sprowadzenie rozumienia religii do aspektu czysto ludzkiego. Religia nie jest relacją do Boga osobowego, a jest jedynie ewentualną przestrzenią osobistego rozwoju. Nadal istnieją ludzie przyjmujący istnienie rzeczywistości wykraczającej poza ten porządek, ale coraz częściej „porzucają tradycyjne dogmaty i zwracają się w stronę ideologii praw człowieka”[127]. Ewidentnie chociażby, kiedy spojrzymy, jak wybiórczo nawet ludzie praktykujący traktują zakazy i nakazy Kościoła w kwestiach moralnych. Ferry twierdzi, że propozycja prymatu prawdy w sensie prawd moralnych nad wolnością, zawarta choćby w encyklice Jana Pawła II *Veritatis Splendor*, jest nie do przyjęcia dla współczesnego człowieka. Problemy moralne nie są już rozpatrywane z perspektywy teologicznej, lecz jedynie ogólnoludzkiej. Humanizacja boskości, czyli sprowadzenie wymiaru religijnego tylko i wyłącznie do perspektywy horyzontalnej jest jednak całkowitym zanegowaniem istoty religii. Ferry proponuje zastąpienie duchowości religijnej, która i tak, jego zdaniem, nie odwołuje się już do Boga osobowego, „nową duchowością”, tożsamą z uświęceniem i człowiekiem. Mamy bowiem do czynienia dzisiaj nie z wzrostem nihilizmu, jak czasami twierdzą przedstawiciele tradycyjnych religii, zwłaszcza chrześcijańskich, czy bezbożności, lecz z autentycznym powrotem do etyki i do tradycyjnych wartości[128]. Według Ferry’ego, zasadniczym rysem „nowej duchowości” jest także koncepcja świętości, ale specyficznie definiowana, w całkowicie odmienny sposób niż w narracjach religijnych. Świętość sprowadza się ostatecznie do podkreślenia wręcz sakralnego charakteru godności człowieka. Jest ona właściwie jedyną wartością, za którą ludzie są w stanie oddać życie. Ponieważ dzisiaj człowiek nie jest wcale skłonny poświęcić swojego życia dla państwa, Boga czy jakieś ideologii. Jedynie drugi człowiek, którego kochamy, może wyzwolić w nas postawę poświęcenia, włącznie z oddaniem

126 Tamże.
127 Tamże, s. 46.
128 Por. tamże, s. 78.

za niego życia. Jest to „sakralizacja (przebóstwienie) człowieczeństwa", która zakłada «przejście od tego, co można by nazwać „transcendencją wertykalną» (są to byty zewnętrzne i ważniejsze od jednostki, usytuowane, by tak rzec, ponad nią), do «transcendencji horyzontalnej» (transcendencji innych ludzi względem mnie samego)"[129]. „Inny", choć najczęściej jest to mój „Bliski", staje się podstawowym wyznacznikiem relacji etycznych. Myśl współczesna, zdaniem Ferry'ego, odrzuca z zasady jakąkolwiek próbę „sakralnego" uzasadnienia charakteru godności człowieka. Z czego czerpie ona swoje ostateczne uzasadnienie? Czy godność człowieka nie ma swojego ontycznego – transcendentnego uzasadnienia? Tych pytań Ferry nie stawia.

Ferry jednak nie odcina się całkowicie od systemów religijnych. Jego duchowość czerpie także z chrześcijaństwa. W publikacji *La Tentation du christianisme*[130] stara się opisać procesy, jakie zachodzą pomiędzy chrześcijaństwem a cywilizacją Zachodu. Z jednej strony wiara chrześcijańska przestała funkcjonować w przestrzeni publicznej, coraz częściej sprowadzana jest do sfery prywatnej, ale z drugiej strony jest nadal silną tradycją, która stoi u korzeni naszej kultury. Nie można więc chrześcijaństwa ani ignorować, ani pomijać we współczesnym dyskursie, ponieważ eliminacja odniesienia do chrześcijaństwa prędzej czy później doprowadzi do „dekulturyzacji" Europy. Ferry, podobnie jak historyk J. Jerphagnon, stara się prześledzić wpływ chrześcijaństwa na tradycję grecką, aby z tej perspektywy odnaleźć ewentualną możliwość nowego sposobu obecności chrześcijaństwa we współczesnym społeczeństwie. Zdaniem Jerphagnona, z którym polemikę prowadzi Ferry, o „sukcesie" chrześcijaństwa w czasach starożytnych zadecydował pragmatyzm rzymski (nowa religia zdolna do zjednoczenia imperium), ale także całkowicie odmienna koncepcja religijności, która odwoływała się do indywidualnego świadectwa, posuniętego nawet do męczeństwa. Natomiast według Ferry'ego konfrontacja filozofii greckiej i chrześcijaństwa dotyczyła przede wszystkim płaszczyzny intelektualnej. „Rewolucja chrześcijańska" stała w opozycji do dwóch nurtów obecnych w filozofii greckiej; po pierwsze świat, nawet jeśli zawiera w sobie harmonię, to jednak jest bezosobowy, a po drugie cel życia zawiera się w doczesności, w dobrym życiu, a nie w poszukiwaniu życia wiecznego. Samo życie w harmonii z kosmosem pozwala na przezwyciężenie lęku przed śmiercią. Chrześcijaństwo ze swej strony zrywa z tą tradycją na trzech zasadniczych polach: teorii, moralności i zbawienia.

129 Por. tamże, s. 89.
130 L. Ferry i J. Jerphangnon, *La Tentation du christianisme*, dz. cyt..

Ferry w swojej koncepcji duchowości odwołuje się mimo wszystko do specyficznie rozumianej transcendencji, ale jest to „transcendencja w immanencji". Tak pojmowaną przez Ferry'ego transcendencję mocno skrytykował Gauchet. Ich wspólna książka *Le Religieux après la religion*[131] odzwierciedla ich debatę, w której próbują sprecyzować swoje stanowiska w kwestii nowego wymiaru religijności. Ferry powtarza swoją tezę, że tradycyjna religia, która odwołuje się do Boga osobowego, i na tej podstawie chce tworzyć prawo moralne i budować społeczeństwo, jest w zaniku. Krytyka Transcendencji o charakterze osobowym jeszcze nie oznacza, że nie ma już ludzi wierzących i praktykujących tradycyjne religie, ale zdaniem Ferry'ego i tak sprowadza się to ostatecznie do zindywidualizowanych poglądów poszczególnych osób. Z taką diagnozą zgadza się Gauchet, ale różnice między nimi pojawiają się we wnioskach, jakie wysnuwają z opisu dzisiejszej religijności. Ferry próbuje uzasadnić, że „humanizacja boskości" i „uświęcenie człowieka", procesy opisane powyżej, prowadzą do powolnego odkrywania transcendencji w immanencji. Jak ją rozumie? Sprowadza ją do konieczności przekraczania laickiej etyki, która w pewnych sytuacjach staje się bezradna, np. gdy chodzi o zagadnienia śmierci, cierpienia, sensu życia. Nie chodzi tutaj o odwołanie się do konkretnej religii, lecz do czegoś, co przekracza czysto doczesny wymiar. Transcendencja staje się horyzontem etycznym, ale o bardzo niesprecyzowanym charakterze. Niestety jest to pojęcie tak mgliste, że nie wiadomo, co ma ostatecznie oznaczać. Gauchet odrzuca natomiast każdy przejaw transcendencji, ponieważ Ferry twierdzi jednak, że „transcendencja wolności, że tak powiem, nie tylko istnieje *w nas*, lecz również *poza nami*: to nie my wymyślamy wartości, które nas prowadzą i nami poruszają, to nie my, na przykład, wymyślamy piękno natury czy moc miłości"[132]. To już sugeruje, że istnieją wartości niezależnie od nas, a to całkowicie odrzuca M. Gauchet.

131 L. Ferry, M. Gauchet, *Le Religieux après la religion*, Paris 2003.
132 L. Ferry, *Jak żyć*, dz. cyt., s. 293.

Spór o duchowość L. Ferry – A. Comte-Sponville

Dla Ferry'ego Comte-Sponville jawi się jako ten, kto bez wątpienia najdalej, a także z największym talentem i precyzją intelektualną doprowadził próbę ustanowienia nowej etyki i nowej nauki o zbawieniu poprzez radykalną dekonstrukcję pretensji humanizmu do transcendentnych ideałów. W jego oczach Comte-Sponville jest nietzscheanistą, ponieważ podziela jego nietzscheańskie przekonanie, że „bożki" są tylko iluzją oraz że należy je zdekonstruować i na drodze genealogii odtworzyć tryb ich powstawania, a także że możliwa jest jedynie mądrość radykalnej immanencji. Streszczeniem duchowości ateistycznej zaproponowanej przez Comte-Sponville'a jest jedna z wielu postaci *amor fati,* czyli apel o pogodzenie się ze światem takim, jaki jest, przy jednoczesnej radykalnej krytyce nadziei. Mieć trochę mniej nadziei, a trochę bardziej kochać, jak streszcza myślenie Comte-Sponville'a Ferry, jest propozycją nowego rozumienia zbawienia. Nadzieja bowiem, wbrew temu, co twierdzi wielu myślicieli, jest daleka od tego, by pomagała nam lepiej żyć; odziera ona raczej nasze życie z tego, co istotne, a co jest dane tu i teraz.

Jak w przypadku Nietzschego i stoików, tak i z punktu widzenia odnowionego materializmu nadzieja jest w o wiele większym stopniu nieszczęściem niż dobroczynną cnotą. Comte-Sponville uważa, że mieć nadzieję to pragnąć bez radości, bez wiedzy i bez mocy. Nadzieja jest wielkim nieszczęściem, a nie, jak zwykło się powtarzać, postawą, która mogłaby nadać życiu smak[133].

Ferry uważa, że propozycja Comte-Sponville'a sprowadza nadzieję do trzech pragnień. Po pierwsze, jest to pragnienie bez radości, ponieważ nadzieja zakłada, że tego, czego pragniemy, po prostu nie posiadamy. Jeśli spodziewam się, mam nadzieję na lepsze życie, na zdrowie, oznacza to, że tych dóbr właśnie nie posiadam. Nadzieja zawsze zakłada brak. Jest również pragnieniem bez wiedzy, ponieważ nie dysponujemy wiedzą, która pozwoliłaby nam zamienić nadzieję na proste oczekiwanie. Jeśli wiem, kiedy dobra, których nie posiadam, staną się moim udziałem, to już nie mam nadziei na nie, lecz zwyczajnie na nie czekam. Nadzieja jest także pragnieniem bez mocy, swoistą biernością, ponieważ mając moc realizacji pragnień, szybko bylibyśmy w stanie je osiągnąć. Wystarczyłoby odpowiednie działanie. Ferry

133 Por. A. Comte-Sponville, L. Ferry, *La sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps*, dz. cyt., s. 315–320.

z jednej strony przyznaje, że propozycja Comte-Sponville'a jest konsekwentna, przeprowadzone rozumowanie jest poprawne. I słusznie materialistyczny punkt widzenia zdecydowanie odrzuca nadzieję, jest ona zbyt idealistycznym myśleniem. W zamian za to zarówno materialistyczna filozofia zbawienia, jak i sam Comte-Sponville proponują ideę słynnego *carpe diem* –korzystaj z dnia dzisiejszego – jeśli warto podejmować jakiś trud, to tylko po to, żeby przeżyć to życie, które rozgrywa się tu i teraz. Jest tylko teraźniejszość, a nie przyszłość przeniknięta nieokreśloną nadzieją.

Dla Comte-Sponville'a – kontynuuje Ferry – zło, które nas dotyka, ma dwojaką postać, z jednej strony polega na spoglądaniu z tęsknotą w przeszłość, która już przeminęła, i oczekiwanie na przyszłość, której jeszcze nie ma. A zapominamy o życiu takim, jakie ono jest, w jedynej rzeczywistości, która ma wartość, ponieważ tylko ona jest naprawdę realna: rzeczywistość chwili, którą musimy się nauczyć kochać. Duchowość zaproponowana przez Comte-Sponville'a to nic innego jak miłość do świata takiego, jaki on jest, polega na przyjmowaniu tego, co przynosi teraźniejszość. Na tym polega sedno duchowości materialistycznej[134].

Ferry jednak nie podziela stanowiska Comte-Sponville'a. Ze swej strony uważa, że zatrzymał się on na pozycji materialistycznej, odrzucając wszystko, co mogłoby być transcendentne. Ferry stawia takiemu myśleniu wiele zarzutów, ale najważniejsze opisuje tak: „Materializm nie przekonuje mnie nie dlatego, że wydaje mi się niewygodny [z powodu braku transcendencji wolności lub transcendencji wartości – przyp. JS], wręcz przeciwnie. Jak powiedział Nietzsche, nauka *amor fati* jest niezrównanym źródłem pociechy, powodem nieskończonej pogody ducha. Jeśli czuję się w obowiązku przekroczyć materializm i próbować iść dalej, to dlatego, że uważam go, w dosłownym znaczeniu, za «nie do pomyślenia», za wypełniony w zbyt wielkim stopniu trudnościami logicznymi, bym mógł się nim intelektualnie zadowolić. Żeby raz jeszcze nazwać zasadę tych sprzeczności, powiem tylko, że krzyżem materializmu jest to, iż nigdy nie udaje mu się przemyśleć swojej własnej myśli (...). Materialista mówi na przykład, że nie jesteśmy wolni, ale *oczywiście jest przekonany,* że *wypowiada to twierdzenie swobodnie,* że *rzeczywiście nikt go nie zmusza,* żeby *to zrobił – ani jego rodzice, ani jego* środowisko *społeczne, ani jego biologiczna natura*. Twierdzi, że jesteśmy na wskroś zdeterminowani przez naszą historię, *ale nie przestaje zachęcać nas, byśmy się z niej wyzwolili, zmienili ją, jeśli to możliwe, przeprowadzili rewolucję!* Mówi, że trzeba kochać

134 Por. L. Ferry, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 287-289.

świat takim, jaki jest, pogodzić się z nim, uciekać od przeszłości i przyszłości, by żyć w teraźniejszości, *lecz nie przestaje, jak ty i ja, gdy teraźniejszość zaczyna mu ciążyć, starać się ją zmienić w nadziei na lepszy* świat. Krótko mówiąc, materialista wygłasza głębokie filozoficzne stwierdzenia, *ale zawsze dla innych, nigdy dla siebie samego.* Za każdym razem na nowo wprowadza transcendencję, wolność, plan, ideał, ponieważ naprawdę nie może nie uważać również siebie samego za wolnego i powodowanego przez wartości wyższe od natury i historii. Stąd bierze się fundamentalna kwestia współczesnego humanizmu: jak myśleć o transcendencji w dwóch postaciach, w nas (transcendencja wolności) i poza nami (transcendencja wartości), nie ustępując od razu przed ciosami materialistycznej genealogii i dekonstrukcji? (...) [J]ak myśleć o humanizmie wreszcie wolnym od metafizycznych iluzji, które na samym początku, w chwili narodzin nowożytnej filozofii, wlókł jeszcze za sobą?"[135].

Ferry opowiada się po stronie postnietzscheańskiego humanizmu, mówi o sobie, że jest spadkobiercą Kanta, a następnie E. Husserla i jego propozycji rehabilitacji pojęcia transcendencji jako tego, co Husserl nazwał transcendencją w immanencji. Chodzi o klasyczny przykład, jaki podaje Husserl, gdy patrzymy na pudełko zapałek, widząc jedynie trzy jego boki, mimo że jest ich sześć. Jest to przykład na to, że człowiek nigdy nie dysponuje wiedzą absolutną, że wszystko ukazuje się na niewidzialnym tle. Nasza świadomość zawsze jest „świadomością czegoś", zawsze jest ograniczona przez jakiś element świata zewnętrznego, nigdy nie osiągniemy więc wszechwiedzy. „Innymi słowy, wszelka obecność zakłada nieobecność, wszelka immanencja ukrytą transcendencję, wszystkie przedstawienia przedmiotu coś, co pozostaje wycofane"[136]. Ferry podkreśla wagę tego odkrycia: „transcendencja nie jest nowym «bożkiem», wynalazkiem metafizyka lub osoby wierzącej, kolejną fikcją jakichś zaświatów, która miałaby służyć deprecjonowaniu rzeczywistości w imię ideału, lecz jest faktem, stwierdzeniem, niezaprzeczalnym wymiarem ludzkiej egzystencji wpisanym w samo sedno rzeczywistości. Tak pojęta transcendencja lub, żeby to lepiej ująć, ta właśnie transcendencja nie ugnie się pod batem klasycznej krytyki bożków, jakiej dokonują materialiści lub różni obrońcy dekonstrukcji. W tym znaczeniu jest ona właśnie metafizyczna i ponietzscheańska"[137]. Transcendencja w immanencji powinna nadać sens ludzkiemu doświadczeniu. Najwyraźniej to widać w przypadku wrażliwości na świat wartości. Jak zauważa, to „właśnie «we mnie», w moim myśleniu

135 Tamże, s. 294–295.
136 Tamże, s. 298.
137 Tamże, s. 298–299.

lub w mojej wrażliwości ukazuje się transcendencja wartości. Chociaż owe wartości umiejscowione są we mnie (immanencja), działają jakby mimo wszystko były narzucone (transcendencja) mojej subiektywności, jakby przychodziły skądinąd. (...) [N]ie wymyślam ani prawd matematycznych, ani piękna jakiegoś dzieła sztuki, ani imperatywów etycznych. (...) Transcendencja wartości w tym znaczeniu jest jak najbardziej realna. Jednakże tym razem jest w najbardziej konkretnym doświadczeniu, a nie w metafizycznej fikcji, nie w postaci bożka, takiego jak «Bóg», «raj», «republika», «socjalizm» itd."[138]. Wartości są autentycznie transcendentne, przez co, w przeciwieństwie do skrajnego materializmu, jego propozycja odwołuje się do „humanizmu niemetafizycznego", który chce otwarcie transcendencję wartości świadomie zaakceptować. „Nie z powodu bezsilności, lecz dzięki jasności widzenia, ponieważ to doświadczenie jest bezsprzeczne, a żaden materializm nie zdaje sobie z niego w pełni sprawy"[139].

Pojawia się transcendencja horyzontalna, która w przeciwieństwie do transcendencji wertykalnej jest zakorzeniona w człowieku i otaczającej nas rzeczywistości, a nie w czymś, co znajduje się ponad naszymi głowami. Do tego sprowadza dwa najważniejsze procesy, które zachodzą we współczesnym świecie. Z jednej strony jest to humanizacja tego, co boskie, np. godność człowieka nie potrzebuje już odwoływania się i uzasadnienia w Bogu, a świat nie musi być stworzony przez boską istotę, aby zachwycać swym pięknem. Drugi proces to ruch dokładnie przeciwny, czyli ubóstwienie albo uświęcenie człowieka w znaczeniu, poświęcenie się z miłości dla osoby, którą kochamy. Dzisiaj jedynie dla ukochanej osoby godzimy się podjąć ryzyko, nawet ryzykując własne życie, z pewnością nie będziemy tego czynić, żeby bronić „wielkich pojęć", takich jak ojczyzna czy rewolucja[140].

Co do interpretacji Ferry'ego można mieć pewną wątpliwość. Czy na pewno można tak jak on proponuje uprościć dzieje myśli zachodniej? Czy można powiedzieć, że była starożytność z uporządkowaniem świata, człowiekiem jako jego element, poszukującym zbawienia w tym kosmosie, następnie wyparło tę wizję chrześcijaństwo, proponując zbawienie człowieka przez Boga i życie w innym świecie, a odpowiedzią na to było oświecenie, które jest zlaicyzowanym chrześcijaństwem i skrajnym materializmem? A następnie poprawioną wersją jest humanizm, który dostrzegł słabość materializmu i zaproponował transcendencję w immanencji? Problem polega na takim

138 Tamże, s. 300–301.
139 Tamże, s. 301.
140 Por. Tamże, s. 309–310.

a nie innym miejscu chrześcijaństwa w tej układance. Czy nie powinno ono jednak być gdzieś obok? Dlaczego humanizm nie może być chrześcijański? Czy *modernitas* i chrześcijaństwo są w sprzeczności? Ferry jakby w ogóle nawet nie stawiał tego pytania, ale jednak nawet on, na końcu książki *Jak żyć?* pokazuje, gdzie w jego myśleniu jest miejsce na Transcendencję samą w sobie, a nie tylko tę w immanencji. Transcendencja w immanencji to to, do czego mamy dostęp przez własny rozum. Ale nie jesteśmy w stanie na poziomie filozoficznym znaleźć tego przejścia do innej Transcendencji. Dlaczego jednak z góry ją odrzucać? Czy nie lepiej zostawić w tym miejscu znak zapytania i każdemu człowiekowi pozostawić samodzielną decyzję w temacie tego, czy tę transcendencję odnajdzie w sobie, czy jednak nada jej wielką literę „T" na początku? Sam Ferry zdaje się niekonsekwentny w tym miejscu, bo z jednej strony chce być jak najbardziej otwarty na wszelkie myśli, powołując się na kantowskie rozumienie rozumu rozszerzonego, a z drugiej zupełnie nie chce brać tej możliwości pod uwagę.

Wyjście religii

Marcel Gauchet w swojej monumentalnej pracy *Le désenchement du monde*[141] proponuje ogólną teorię religii, którą określa mianem „wyjścia religii". Mamy tu z pewnością do czynienia z teorią, która nawiązuje do wielkich filozoficznych interpretacji religii czasów nowożytnych (I. Kanta, G. W. F. Hegla, L. Feuerbacha, K. Marxa, F. Schleiermachera, F. Nietzsche'ego, E. Troeltscha i innych), ale też teorię odwołującą się do idei zaproponowanych przez nauki społeczne (E. Durkheima, M. Webera). Pierwszą trudnością, jaka pojawia się przy lekturze *Le désenchement du monde*, jest sama definicja religii. Według francuskiego myśliciela, odpowiedź na pytanie, czym jest prawdziwa religia, nie znajduje się w klasycznych tekstach opisujących obecny stan religii historycznych (np. chrześcijaństwa, islamu, hinduizmu itp.), lecz musimy odwołać się do początków, do czasów archaicznych czy prymitywnych społeczeństw, które – zdaniem Gaucheta – charakteryzowały się odrzuceniem dwóch porządków: historycznego oraz państwowego. Religie nie miały jeszcze historii i nie były powiązane z systemem władzy.

141 M. Gauchet, *Le désenchement du monde*, Paris 1985.

W konsekwencji tylko te społeczeństwa, które traktowały religię tylko jako systemy neutralizacji konfliktu, czyli zapobiegały podziałom społecznym, były rzeczywiście religijne[142]. Gauchet świadomie odwołuje się do Weberowskiego pojęcia „odczarowania świata", ale nadaje mu inne znaczenie. Dla Webera odczarowanie to koniec magii jako środka do zbawienia ludzi. Nie trzeba przywoływać Boga, aby świat był racjonalny i zrozumiały i aby człowiek mógł realizować swój rozwój na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej. Według francuskiego myśliciela, „odczarowanie" ma o wiele szersze znaczenie: to przede wszystkim rozpad rozumienia religii jako sposobu organizacji życia ludzkiego, całego społeczeństwa. Współczesny człowiek ma odmienną interpretację religii niż kilka wieków temu – twierdzi Gauchet – dzisiaj relacja religijna powszechnie traktowana jest jako indywidualne, metafizyczne wierzenie związane z odczuwaniem Transcendencji i odnoszące się do indywidualnego ludzkiego przeznaczenia. Jest przekonaniem, a nie organizacją społeczną. Religia przenosi nas – ale indywidualnie – do uznania zaświatów, sfery niewidzialnej. W przeszłości, przez wieki religia była czymś zupełnie innym: sposobem bycia i strukturyzacji społeczeństwa jako całości. Przekonania religijne jednostki nie miały większego znaczenia. Zanim religia została zredukowana do osobistych wierzeń i relacji z Transcendencją, miała funkcję informowania i nadzorowania życia społecznego. Ludzkość przez systemy religijne była podporządkowana panowaniu bogów. To jest początkowe i najtrwalsze znaczenie religii jako takiej – twierdzi Gauchet.

Religia oznaczała także odwoływanie się do prawa heteronomicznego, system religijny sankcjonował i zobowiązywał do przestrzegania prawa pochodzącego od Absolutu. Ta prawna zasada organizacyjna była podzielona na cztery obszary. Pierwszy to tradycja, czyli organizacja społeczeństwa na zasadzie posłuszeństwa założycielskiej przeszłości. Każde społeczeństwo jest „zadłużone" wobec wzorców zostawianych przez przodków, a za ich pośrednictwem staje się zależne od Boga. Drugi obszar związany jest z dominacją. W religii pojawia się pewien rodzaj władzy, która nakazuje bezwzględne podporządkowanie się całego społeczeństwa świętości zaświatów. Trzeci obszar praw religijnych polega na ustanowieniu systemu hierarchii, tak silnie obecnego w każdym systemie religijnym. Religia stara się uporządkować wszystkie byty, wskazując na ich nierówność i nakazując przywiązanie niższego bytu do wyższego: świat stworzony przyporządkowany jest człowiekowi, a człowiek jest zobowiązany podporządkować się bogom. Wreszcie

142 Por. tamże, s. 61.

ostatnim obszarem jest inkorporacja, czyli ustanowienie specyficznej relacji pomiędzy jednostką a grupą religijną, polegającą na poddaniu się jednostki zbiorowej całości. Te cztery dyspozycje znajdują się we wszystkich znanych systemach religijnych od ich pojawiania się aż do czasów współczesnych[143].

Na czym polega proces „wyjścia religii", który jest kluczowym pojęciem całej filozofii Gaucheta? Heteronomii, charakterystycznej sytuacji dla systemów religijnych, francuski myśliciel przeciwstawia autonomię, która ma miejsce w społeczeństwach zachodnich od czasów nowożytnych[144]. Autonomia, czy organizacja autonomiczna, jest właśnie przeciwieństwem heteronomii. Posłuszeństwo przeszłości, tradycji prowadziło do narzucania jednej wizji rozwoju całemu społeczeństwu. Co więcej, rozwój ten był podporządkowany innemu celowi, jakim było zbawienie, czyli przejściu człowieka z tego świata do rzeczywistości transcendentnej. Dzięki procesom sekularyzacyjnym dominacja transcendencji jako siły organizującej życie społeczne ustępuje miejsca władzy wyłonionej jako reprezentacja jednostek, a tym samym nie narzuconej odgórnie. Hierarchiczność wpisana w życie społeczne zaczyna ustępować zasadzie równości pomiędzy jednostkami. Człowiek traktowany jako część większej organizacji i podporządkowany „odwiecznemu porządkowi" odkrywa swoją niezależność i indywidualność. Wreszcie utrzymywanie porządku przez odwoływanie się do zasady religijnej jako swoistego „spoiwa" społeczeństwa ustępuje na rzecz porozumienia pomiędzy jednostkami, zgodnie z modelem „umowy społecznej". Wyjście religii, jak twierdzi Gauchet, polega właśnie na opisanym wyżej przejściu ze świata heteronomii do świata autonomii. Jak sam zaznacza, proces ten nie nastąpił z dnia na dzień, ale był powolny, a czasami wręcz konfrontacyjny. Co więcej, proces autonomizacji był przedmiotem wielokrotnych prób powrotu do rozpadających się form życia religijnego, zarówno w przeszłości, jak i dzisiaj. Na przykład reformacja, postrzegana dzisiaj jako jeden z wielu procesów sprzyjających sekularyzacji społeczeństw zachodnich, była początkowo pomyślana jako próba przywrócenia chrześcijaństwu jego pierwotnej czystości i powrotu do wczesnochrześcijańskiego systemu. Współczesną próbą powrotu do heteronomii religijnej jest chociażby ruch Nowej Ortodoksji. Tym, co jest wspólne dla całego ruchu, jest z pewnością powrót do myślenia z głębi tradycji i pojęć tradycyjnie chrześcijańskich, zresztą tak właśnie przedstawiciele tego ruchu rozumieją łacińskie słowo *radix*, jako sięgniecie do źródeł.

143 Por. tamże, s. 73–75.
144 Por. M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris 1998, s. 18.

Pojęcia te stają się narzędziami możliwości twórczego i niepozorowanego dialogu ze współczesnością. J. Milbank, G. Ward i C. Pickstock twierdzą, że dialog ze współczesnością nie tylko nie powinien porzucać starych pojęć chrześcijańskich, lecz wręcz musi się do nich odwoływać. Przedstawiciele radykalnej ortodoksji utrzymują, że tylko teologia chrześcijańska jest zdolna do właściwej interpretacji świata jako całości, tylko ona zdaje sobie sprawę z całej rzeczywistości, ponieważ nie pomija wymiaru transcendentnego. Przedstawiciele tego nurtu twierdzą, że trzeba obronić teologię przed niebezpieczeństwami związanymi z nowożytnością. Ta ostatnia doprowadziła do całkowitej marginalizacji. Teologia zatraciła kompetencje do stworzenia całościowej wizji świata, do bycia ogólną teorią, do opisywania wszelkiego typu doświadczeń. Nauki szczegółowe doprowadziły do sytuacji, w której teologia stała się opisem albo mglistego doświadczenia chrześcijańskiego, albo spekulacją na temat transcendentaliów, też dosyć mglistą, albo – w najlepszym wypadku – badaniami historyczno-filologicznymi. Teologia przestała opisywać rzeczywistość. W swoich pracach Milbank proponuje odmienną interpretację rzeczywistości, wskazując na istotne miejsce w niej myślenia teologicznego. Podstawowym założeniem radykalnej ortodoksji jest to, że neutralna i bezinteresowna świecka racjonalność nowożytności i tak posiada ukryty rdzeń teologiczny. Jak ukazuje Milbank w swoich pracach, nowoczesność można zasadniczo interpretować jako rozwój w teologii. Na podstawie genealogicznego opisu współczesnej świeckiej socjologii i filozofii, Milbank próbuje pokazać, w jaki sposób współczesne wykluczenie teologii zakłada perspektywę teologiczną. Z ortodoksyjnego, chrześcijańskiego punktu widzenia ten „ukryty" rozwój teologiczny w obrębie nowoczesności można rozumieć zarówno jako pogański, jak i heretycki. Jeśli chrześcijaństwo stara się szukać swojego miejsca w nowoczesności, to tylko się kompromituje[145]. Oczywiście dla Gaucheta takie próby są całkowicie chybione i nie ma odwrotu od wyjścia religii. Z drugiej strony interesujący jest przykład judaizmu, ponieważ jest to jedyna religia, według francuskiego myśliciela, która zachowała autonomię wobec systemów politycznych. Judaizm, po zburzeniu Jerozolimy, musiał na nowo zdefiniować siebie jako religię diasporyczną. Brak własnego terytorium wymusił na judaizmie radykalne odcięcie się od polityki, przez co nie miał wpływu na systemy prawne w państwach, w których Żydzi mieszkali. Ta apolityczność judaizmu jest przypadkiem wyjątkowym w historii religii[146].

145 J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reasoning*, Oxford 1990, s. 23.

146 Por. M. Gauchet, *Retour ou sortie du religieux ?*, „Philosophie Magazine", (2015) 25, http://www.marcelgauchet.fr/blog/?p=2996, dostęp 15.11.2020.

Interesujący jest także fakt, że nie tylko wielkie narracje religijne usiłują wrócić do porządku heteronomicznego. Ideologie, zwłaszcza prowadzące do społeczeństw totalitarnych, są niczym innym jak odmianami „świeckich religii", całe szczęście, coraz rzadszymi[147]. Gauchet zestawia systemy totalitarne z fundamentalizmem religijnym, zwłaszcza w kontekście współczesnego islamu. Jednym z fundamentalnych składników totalitaryzmu jest umiejscowienie się we współczesnej historii i przedstawienie się jako jedyna droga do przemiany przyszłości. Totalitaryzmy, czy powołujący się na materializm dialektyczny komunizm, czy nawiązujący do doktryny walki rasowej nazizm, proponowały prostą, skuteczną drogę do innej, lepszej przyszłości. Propozycja nowego społeczeństwa już tu na ziemi w niedalekiej przeszłości była, i niestety czasami pozostaje, siłą uwodzenia systemów totalitarnych. W przeciwieństwie do tego religijny autorytaryzm np. państwowych islamskich reżimów lub islamistycznych radykałów jest zasadniczo umieszczony pod znakiem odzyskania przeszłości, a nie przyszłości. Chodzi o przywrócenie zewnętrznych reguł przestrzegania islamu, które w przeszłości zostały objawione. Tylko bezwzględna wierność temu, co było, pozwoli przetrwać w tym świecie, który nas otacza i niejednokrotnie próbuje zniszczyć to, co religijne i święte[148]. Poza tym, co było, islam ma niewiele do zaoferowania. Prawo szariatu działa w zasadzie jak prawo ogólne dla wewnętrznej społeczności wierzących, ale w rzeczywistości nie ma nic do zaproponowania tym, którzy są na zewnątrz – twierdzi Gauchet.

Pomimo religijnego autorytaryzmu fundamentalizm i tak pozostawia znacznie większe pole manewru sumieniu niż totalitarny ucisk. W tym miejscu Gauchet docenia niejednokrotny opór systemów religijnych wobec totalitaryzmów, ponieważ właśnie wewnętrzne prawa religii stanowiły jedyną barierę dla roszczeń władzy, która twierdziła, że ma prawo całkowitego podporządkowania człowieka i społeczeństwa głoszonej przez siebie ideologii.

Czym jednak różni się proces wyjścia religii opisywany przez Gaucheta od procesów sekularyzacyjnych, które od czasów nowożytnych dynamicznie zachodzą w cywilizacji zachodniej? Co odróżnia „wyjście religii" od „sekularyzacji"?

Według Gaucheta, pojęcie sekularyzacji jest niejednoznaczne, oznacza dwa różne, a nawet sprzeczne zjawiska[149]. Pierwsze znaczenie, najbardziej

147 Por. M. Gauchet, *La condition historique*, Paris 2003, s. 367–413.
148 Por. tamże, s. 161–162.
149 Por. M. Gauchet, *Retour ou sortie du religieux ?*, „Philosophie Magazine", (2015) 25, http://www.marcelgauchet.fr/blog/?p=2996, dostęp 15.11.2020.

oryginalne, odnosi się do nowej organizacji sfery publicznej, w której religia przestaje odgrywać rolę matrycy referencyjnej, jak w czasach chrześcijaństwa, choć nie oznacza to jednocześnie, że religia musi być całkowicie „wymazana" ze sfery publicznej i przeniesiona do sfery prywatnej, co jest częstym postulatem wielu współczesnych ateistów. Tak rozumiany proces sekularyzacji rozpoczął się od renesansu, kiedy reformacja przełamuje jedność łacińskiego chrześcijaństwa i pozbawia papiestwo władzy nad zjednoczoną chrześcijaństwem Europą. Średniowieczna jedność Europy zostaje przełamana, nawet jeśli dokonuje się to za pomocą odmiennego rozumienia dziedzictwa chrześcijańskiego, ale w ten sposób nastąpiło pierwsze „uwolnienie" spod władzy papieskiej. W konsekwencji wystąpienia Lutra władcy i książęta mogli uwolnić się od lojalności wobec papieża i sfera polityczna ustanowiła swoją autonomię. W 1648 roku w dokumentach „Pokoju westfalskiego" pojawia się określenie „sekularyzacja", zdefiniowane jako wyjęcie jakiejś rzeczy, terytorium czy instytucji spod kościelnej jurysdykcji lub konfiskatę dóbr, które należały do Kościoła i przekazanie ich dla świeckich celów. Od tego czasu słowo to zaczęło występować w dyskursie publicznym na terenie Europy. Kulminacją tych procesów była rewolucja francuska, podczas której nie tylko Kościół był jawnie prześladowany, ale ukonstytuowała się państwowość odcinająca się od wymiaru religijnego. W tym samym czasie nastąpiła także sekularyzacja dziedzictwa chrześcijańskiego, które przestało odgrywać rolę punktu odniesienia dla rozwoju nauki, sztuki, kultury i wielu innych obszarów życia społecznego.

Drugie znaczenie tego pojęcia wskazuje na dokładnie odwrotny proces: oznacza wpływ tego, co religijne na każdą kulturę. Gauchet nawiązuje bezpośrednio do koncepcji C. Schmitta, dla którego wszystkie koncepcje polityczne są zsekularyzowanymi koncepcjami teologicznymi. Społeczeństwo uważa, że jest sekularyzowane, ale w rzeczywistości nadal religia odgrywa ważną rolę, choć w sposób całkowicie zakamuflowany. Jest obecne w systemach prawnych, w proponowanej hierarchii wartości czy w systemach etycznych.

Wadą pierwszej interpretacji procesów sekularyzacyjnych jest, zdaniem Gaucheta, błędne przekonanie, że wystarczy ograniczyć rolę religii, a społeczeństwo ulegnie radykalnej przemianie[150]. Przeniesienie religii do sfery prywatnej wcale nie oznacza, że systemy religijne przestały oddziaływać na społeczeństwo. Nadal to czynią, tylko że w sposób o wiele bardziej dyskretny, nadal prowadząc np. do radykalizacji indywidualnych przekonań. Druga

150 Por. tamże.

interpretacja sekularyzacji, której zwolennikiem jest Schmitt, nie wyjaśnia, jak zsekularyzowane pojęcia teologiczne funkcjonują w społeczeństwie. Czy mają jakieś znaczenie? Do czego się odwołują? Czy nadal są zakorzenione w rzeczywistości „zaświatów", czy już nastąpiło zerwanie?

Dla Gaucheta oba opisy sekularyzacji nie ujmują tego, co jest najbardziej istotne w wyjściu religii – a mianowicie radykalnej przemiany społeczeństwa. Społeczeństwo nie potrzebuje religii do niczego i musi samo się organizować bez jakiegokolwiek odniesienia (pozytywnego czy negatywnego) do systemów religijnych. Sekularyzacja, tak jak ją interpretuje Gauchet, opisując dwa różne procesy, ten związek nadal podtrzymuje.

Ponadto wyjście religii powinno stać się procesem globalnym, co powoli się dzieje, a wspierane jest przez rozwój ogólnoświatowej ekonomii[151]. Gauchet podkreśla, że globalizacja nie jest procesem tylko ekonomiczno-finansowym, ale oznacza dzisiaj dostęp wszystkich społeczeństw do narzędzi intelektualnych i materialnych wytworzonych przez Zachód oraz rozwinięte gospodarki. Poprzez naukę, technikę, ekonomię przekazuje się jednocześnie idee, które stoją u podstaw gospodarczo rozwiniętych społeczeństw; chodzi o takie wartości jak liberalizm, indywidualizm czy hedonizm. W przeciwieństwie do pierwszej globalizacji, narzuconej w ramach imperializmu kolonialnego, druga globalizacja, której doświadczamy, jest kulturową westernizacją świata i dokonuje się bez bezpośredniego narzucania zachodnich wzorców politycznych czy antyreligijnych. Zachód nie wysyła swoich przedstawicieli po całej planecie, aby głosili wszystkim: „Odejdźcie od religii!". Wystarczy intensywna dystrybucja produktów i podsycanie potrzeb materialistycznych, które same w sobie zawierają przesłanie wyjścia religii jako ukrytą wiadomość. Zewnętrzne wymuszanie porzucenia religii przez społeczeństwa, które tego procesu nie dokonały od wewnątrz, nie jest potrzebne. Proces ten sam się dokona, nawet jeśli dzisiaj jest on daleki od ukończenia.

Według francuskiego myśliciela, można mówić nie tylko o porzuceniu religii przez społeczeństwa, ale też sama religia może, a nawet powinna, przejść bardzo podobny proces, który Gauchet nazywa „wyjściem religii z samej religii"[152]. Najlepszym przykładem możliwości takiego procesu jest pojawienie się chrześcijaństwa z bardzo specyficzną ideą Mesjasza. Właśnie idea boskiego wcielenia jest przykładem potencjalnego wyjścia religii z religii. Chrystus według Gaucheta jest „odwróconym do góry nogami mesja-

151 Por. tamże, s. 415–425.
152 Por. tamże, s. 197–208.

szem”[153]. Postać mesjasza tradycyjnie była postrzegana w wielu systemach religijnych jako postać króla, zwycięzcy wysłanego przez Boga, by zjednoczyć ludzi w jego imieniu i pokonać wszystkich Jego nieprzyjaciół. Początkowo sam Chrystus był tak postrzegany przez swoich słuchaczy, a nawet przez uczniów. Ostatecznie Jezus jako człowiek-bóg jawi się jako postać bezsilna, cierpiąca, która poświadcza swoim życiem i śmiercią radykalne oddzielenie świata widzialnego od niewidzialnego. Jego przesłanie ukazane przez wcielenie podkreśla podwójną zewnętrzność: z jednej strony Boga w stosunku do świata (nie jest z tego świata), z drugiej wyższość człowieka w stosunku do stworzenia (to człowiek będzie zbawiony i on jest przedmiotem troski Boga). Gauchet, odwołując się do przykładu chrześcijaństwa, uważa, że każda religia powinna przejść proces wychodzenia od swoich form skostniałych do otwarcia się na radykalnie odmienne interpretacje. Proces wychodzenia jest zadaniem, które stoi nie tylko przed społeczeństwami, lecz także przed każdym systemem religijnym. Przejawem wychodzenia religii z religii jest także podkreślana przez wielu socjologów indywidualizacja i prywatyzacja religii. Nie tylko przestała ona spełniać kluczową rolę w społeczeństwach zachodnich, ale sprowadzenie jej do osobistych przekonań wyzwoliło „własne interpretacje” religii. Wielu wyznawców systemów religijnych nie akceptuje już starych dogmatów i ich stanowiska bardzo różnią się od tradycyjnego przesłania głoszonego przez dany system religijny (wielu katolików nie akceptuje stanowiska Kościoła w kwestii aborcji, antykoncepcji itp.). Przeszłe, heteronomiczne normy religijne zdecydowanie odłączyły się od religii rozumianej dzisiaj jako osobista wiara.

Wyjście z religii, to kluczowe pojęcie Gaucheta, opisuje proces, który zachodzi i powinien zachodzić w przestrzeni społecznej. Czy wraz z tym procesem powinna pojawić się nowa duchowość, oderwana od duchowości religijnej, duchowość autonomiczna, a nie heteronomiczna, narzucona z zewnątrz przez zaświaty? Odpowiedź Gaucheta jest oczywiście twierdząca. Porzucenie religii oznacza z jednej strony, że nadal wiemy, co to jest religijność, ponieważ ludzkość taka była przez tysiąclecia. Pozostajemy istotami wrażliwymi na wartości religijności. Negowanie systemów religijnych czy zaprzestanie uczestniczenia w rytach nie oznacza, że wchodząc do budynku lub miejsca religijnego, nie odczuwamy atmosfery pewnego sacrum. Słuchając *Pasji według św. Mateusza* J. S. Bacha, nadal odczuwamy intensywność wyrażanej w niej wiary. Byliśmy ludźmi religijnymi i – w sensie wrażliwości

153 Tamże, s. 231.

na sacrum – zawsze nimi będziemy. Ale duchowość nie polega już na wykonywaniu czynności religijnych, lecz, według Gaucheta, powinna być rozumiana niezwykle szeroko. Jest otwartością na wszelkie możliwe odpowiedzi związane z pytaniami o ludzkie przeznaczenie i kondycję egzystencjalną.

Konkretyzując, to przede wszystkim otwarcie się na wewnętrzną przestrzeń relacji z samym sobą, zwanej wewnętrznością, która jest podstawowym doświadczeniem człowieka w społeczeństwie zachodnim. Co więcej, tak rozumiana duchowość charakteryzowała początkowo religie (zwłaszcza monoteistyczne), ponieważ w indywidualnej relacji z Bogiem pojawiło się w historii intensywne doświadczenie samoświadomości i wewnętrzności. Niestety, zdaniem Gaucheta, początkowe doświadczanie duchowe szybko zostało wyparte przez religijne systemy prawno-instytucjonalne i religia odeszła od indywidualnego doświadczenia. Ale to doświadczenie bogactwa naszej „jaźni" nie tylko trwa, ale pogłębia się wraz z procesem wychodzenia religii. Dla francuskiego myśliciela potwierdzeniem tego procesu jest poszukiwanie doświadczeń duchowych gdzie indziej, np. w religiach Dalekiego Wschodu, w szczególności buddyzmu, w którym ludzie Zachodu poszukują duchowego odrodzenia. Choć z drugiej strony, zdaniem Gaucheta, w tym wypadku ma miejsce dość istotne nieporozumienie – ludzie w buddyzmie spodziewają się wzmocnienia swojego wnętrza, bogactwa duchowego, podczas gdy w tym systemie religijnym pierwotnie chodziło o wyjście poza własną „jaźń" i jej odrzucenie[154].

Innym przykładem nowej duchowości jest cała sfera wiedzy, poznania, nauki, która jest niczym innym jak tylko jedną wielką duchową przygodą[155]. Co napędza chęć poznania? Wbrew naiwnemu obrazowi, nie chodzi tylko o zdobywanie wiedzy, lecz, jak określa to Gauchet, ważne jest spotkanie z tym, co nieznane. W wiedzy istotnym elementem jest miara tego, co jest niepoznane, a co naszym rozumem chcemy odkryć. Wiedza to wręcz prawdziwe doświadczenie metafizyczne, albowiem nic nie przypomina bardziej rozmodlonego w samotności mnicha z XII wieku niż naukowiec poszukujący w swoim laboratorium odpowiedzi na pytania postawione przez otaczający świat. Obaj są podobnymi mistykami[156].

Kolejna przestrzeń dla postreligijnej duchowości związana jest ze sztuką[157]. Wielu ludzi ma dziś istotny związek z muzyką, która nie ma ab-

154 Por. tamże.
155 Por. L. Ferry, M. Gauchet, *Le Religieux après la religion*, dz. cyt., s. 71.
156 Por. M. Gauchet, *Retour ou sortie du religieux ?*, dz. cyt.
157 Tamże.

solutnie nic wspólnego ze zwykłym słuchaniem, ale jest raczej duchowym doświadczeniem. Muzyka kształtuje nasze wnętrze i otwiera na inne wartości. Mówienie, że muzyka to tylko rozrywka, oznacza całkowite przegapienie niezwykłego doświadczenia otwierającego na duchowość, refleksję, a nawet kontemplację. Przeżywanie sztuki może być częścią mistyki niereligijnej.

Sztuka wyzwala przestrzeń intelektualną i egzystencjalną, w której podmiot stara się oderwać od świata, nabrać dystansu, odnaleźć na nowo. Niezależnie od tego, czy proces wychodzenia religii zakończy się, czy nie, i tak będziemy musieli pogodzić się z istnieniem nowej duchowości, która otwiera nas na to, co jest poza nami, choć nie odsyłała do rzeczywistości transcendentnej.

Wyjście z religii kształtuje także postawę większego zaangażowania na rzecz doczesności i w przemiany świata, który nas otacza[158]. Dawne wzorce religijne, takie jak mistyka, kontemplacja, odcięcie się od świata, są już całkowicie niezrozumiałe czy wręcz szkodliwe. Miarą współczesnej duchowości jest dążenie do odnowy relacji społecznych, np. poprzez ustanowienie sprawiedliwych instytucji, odwrócenie procesów degradacji klimatycznych, ograniczenie roli czynników ekonomicznych w dostępie do dóbr technicznych, kulturalnych czy materialnych.

W kontekście nowej duchowości interesująca jest dyskusja pomiędzy Ferry'm a Gauchetem zapisana w pracy *Le Religieux après la religion*. Zasadnicze pytanie, na które obaj myśliciele poszukują odpowiedzi, brzmi: czy kres religii monoteistycznej oznacza kres religijności jako takiej, czy nie ma możliwości innego wymiaru transcendencji niż tylko Bóg osobowy, znany z Objawień? Ich odpowiedzi zaczynają się różnić w sposób zasadniczy. W dyskusji obaj próbują sprecyzować swoje stanowiska w kwestii nowego wymiaru religijności. Ferry uważa, że tradycyjna religia, która odwołuje się do Objawienia i na jego podstawie chce tworzyć prawo moralne i budować społeczeństwo, jest już w zaniku. Nie ma powrotu do religii, co oczywiście nie oznacza, że nie ma już jednostek o przekonaniach religijnych; oczywiście tacy nadal istnieją, i jest ich niemało, ale to są zindywidualizowane poglądy poszczególnych osób, i nic więcej. Z taką diagnozą zgadza się także Gauchet, ale różnice pojawiają się w ich poglądach na konsekwencje tego stanu rzeczy. Ferry usiłuje wskazać, że „humanizacja boskości" i „przebóstwienia człowieczeństwa" prowadzi do powolnego odkrywania transcendencji w immanencji.

158 Por. M. Gauchet, A. Houziaux, O. Roy, P. Thibaud, *La religion est-elle encore l'opium du people ?*, Paris 2008, s. 88.

Transcendencja staje się nieokreślonym horyzontem etycznym. Gauchet nie akceptuje nawet takiej, bardzo nieokreślonej, transcendencji, bo – jego zdaniem – nadal ma cechy transcendencji religijnej. Ze swej strony proponuje zastąpić ją „absolutem ziemskim"[159]. Jak należy rozumieć to wyrażenie? Przede wszystkim neguje jakąkolwiek formę transcendencji metafizycznej. Można jedynie wskazać na transcendowanie pewnych kategorii względem empirii, transcendencji pewnych norm, wartości wobec ludzkich doświadczeń, ale w żadnym wypadku nie przekraczają one porządku ziemskiego. W samym człowieku można wskazać wymiar absolutny, oznaczający wszystkie te aspekty jego podmiotowości, które podkreślają jego nieredukowalność do aspektów czysto materialnych, ale nie oznacza to, że „absolut w człowieku" wskazuje na konieczność przyjęcia zewnętrznego Absolutu[160]. Świat musi pozostać radykalnie immanentny.

Koncepcja Gaucheta wyjścia z religii i jego propozycja nowej duchowości wywołała ożywioną dyskusję w środowiskach filozoficznych i teologicznych[161]. Najczęstsza argumentacja przeciwników wyjścia religii głoszonej przez Gaucheta powołuje się na ciągłą żywotność chrześcijaństwa, zwłaszcza w krajach rozwijających się czy Dalekiego Wschodu[162]. Ich zdaniem, myślenie Gaucheta jest bardziej życzeniem niż opisaniem stanu faktycznego, wyjście religii w większości krajów na świecie po prostu nie dokonuje się. Krytycy podkreślają także, że wiele opisów zaproponowanych przez francuskiego myśliciela jest bardzo schematycznych czy wręcz redukcjonistycznych i wpisują się w nowożytną i współczesną krytykę religii i religijności. G. Labelle uważa, że koncepcja Gaucheta jest „neo-durkheimismem", który – powołując się na monumentalne dzieło Ch. Taylora *A Secular Age* – po prostu trzeba odrzucić[163]. Także jego koncepcja nowej – ateistycznej duchowości nie jest czymś ani oryginalnym, ani odkrywczym. Zastąpienie relacji religijnych, doświadczeń mistycznych, duchowości o charakterze wierzeniowym, dążenia do zbawienia rozumianego religijnie przez wskazanie takich działań jak zaangażowanie na rzecz ludzkości, nauka czy przeżywanie sztuki, nie jest odpowiedzią na najbardziej fundamentalne kwestie, jakimi są pytania

159 Por. L. Ferry, M. Gauchet, *Le Religieux après la religion*, Paris, 2004, s. 44.

160 Por. tamże, s. 73.

161 Zob. np. relację z tych dyskusji zawartą w pracy: *Religion, modernité et démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet*, red. F. Nault, Paris-Quebec 2008.

162 Por. J. Richard, *La fin de la religion d'après Marcel Gauchet*, w: *Le christianisme d'ici a-t-il en avenir ?*, red. J.C. Breton, J.C. Petit, Montréal 1987, s. 239.

163 Por. G. Labelle, *«Post-durkheimisme» et «sortie de la religion». La réception des travaux de Marcel Gauchet par Charles Taylor*, w: *Religion, modernité et démocratie. Em dialogue avec Marcel Gauchet*, red. F. Nault, Paris-Quebec 2008, s. 132.

dotyczące sensu życia, cierpienia czy losu człowieka po śmierci. Propozycje L. Ferry'ego czy A. Comte-Sponville'a, którzy nie unikają tych tematów, wydają się być bardziej konkretne, rzeczowe czy wręcz atrakcyjniejsze z punku widzenia człowieka niewierzącego.

Zakończenie

Chociaż temat jest głównie rozwijany przez Gaucheta i Ferry'ego, to jednak dla wszystkich omówionych autorów nowoczesność jawi się jako koniec heteronomii religijnej, podważona zostaje zasada dominacji religijnej, usankcjonowanej przez boskie objawienie. Większość omówionych ateistów nie neguje symbolicznego charakteru społeczeństwa, odwołującego się do wartości, które transcendują człowieka jako jednostkę.

Duchowość u wszystkich autorów rozumiana jest bardzo horyzontalnie jako spełnione życie, które sprowadza się do indywidualnego rozwoju. Ferry i Comte-Sponville, którzy odwołują się do pojęcia zbawienia czy tajemnicy, nie proponują pogłębionego zrozumienia tych pojęć, zbawienie utożsamiane z rozwojem ludzkości i postępem, a tajemnica oznacza bezwarunkowe i nieokreślone odniesienie się do człowieka lub natury. Jak zauważa Labbé, wszyscy francuscy ateiści radykalnie krytykujący metafizykę nadal ją w pewnym sensie zachowują[1]. Funkcja „meta" nadal jest obecna, ponieważ życie umysłu „przekracza" naturę, społeczeństwo, a nawet sam podmiot, postęp całej cywilizacji „przekracza" życie pojedynczego człowieka. Metafizyka transcendencji zostaje zastąpiona metafizyką immanencji, która jednak nie wskazuje na ostateczne uzasadnienia ani rzeczywistości, ani podmiotu. Charakter „meta" mają posiadać także nowe doświadczenia ponad-moralne, czy wręcz mistyczne, które w ostateczności sprowadzone są albo do przeżyć estetycznych albo do doświadczeń samopoświęcenia się dla innego. Ale czy takie doświadczenia mogą nadać sens całemu życiu? Czy ofiara za innych jest w stanie usensownić każde cierpienie i „przekroczyć" śmierć? Zdolność do takich zachowań, do czynów chwalebnych, heroicznych nie jest przecież normą i być nie może. Duchowość nie powinna być tylko punktowa, zawężoną do specyficznych doświadczeń o charakterze bardzo jednostkowym. Duchowość ateistyczna niejednokrotnie jawi się jako duchowość dla nielicznych. Ale z drugiej strony, paradoksalnie, duchowość ateistyczna odwołuje się do centralnej idei chrześcijaństwa jaką jest nowa koncepcja

1 Y. Labbé, *Le 'religieux' après le christianisme. Perspectives philosophiques contemporaines*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques", 94(2010) s. 112.

miłości – propozycja Jezusa sprowadza się do zastąpienia Arystotelesowskiej *filia*, nową uniwersalną miłością *agape*, całkowicie altruistyczną, zdolną do miłości nieprzyjaciół. Centralna idea wszelkiej duchowości ateistycznej, według której miłość do drugiego i stworzenia, jest drogą prowadzącą do zbawienia ziemskiego, jest nadal przeniknięta duchem ewangelicznym. A może właściwsze byłoby określenie duchowość świecka a nie ateistyczna? Nie zawsze człowiek musi swoje działanie uzasadniać odwołując się do Objawienia czy konkretnego systemu religijnego, motywacja do zaangażowania się na rzecz drugiego czy społeczeństwa nie musi mieć od razu motywacji religijnej. Czy duchowość świecka nie może być połączona z duchowością chrześcijańską? Czy to nie jest nawet dzisiaj wezwanie dla wierzących? Może właśnie zaproponowana przez francuską filozofię religii nowa duchowość może być nowym pomostem pomiędzy coraz bardziej „sprywatyzowaną" religią a zsekularyzowanym światem.

Powyższa charakterystyka wybranych przedstawicieli współczesnej krytyki religii, wskazuje na niejednorodność trzeciej fali ateizmu. Należy w nim wyróżnić trzy zasadnicze nury: pierwszy radykalny, który upatruje w religii źródło zła i wielu konfliktów. Religia powinna zostać całkowicie zastąpiona innymi formami duchowości. W tym nurcie każda bez wyjątku religia jest fundamentalizmem, co nie ma żadnego potwierdzenia w faktach. Do tego nurtu, oprócz Onfray'a, z pewnością należy także Dawkins, z przedstawioną przez siebie radykalna krytyką religii zawartą w książce *Bóg urojony*[2]. Publikacje Dawkinsa, Harrisa czy Hitchensa sprowadzają się najczęściej do jednej, bardzo prostej tezy: religia jest źródłem wszelkiego zła i dlatego trzeba ją całkowicie odrzucić. Argumentacja sprowadza się nie do rzetelnego i krytycznego rozumowania, lecz jedynie do propagandowego oddziaływania na wyobraźnię: „spróbujmy wyobrazić sobie świat bez zamachowców-samobójców, 11 września, 7 lipca, krucjat, polowania na czarownice, spisku prochowego, podziału Indii, konfliktu izraelsko-palestyńskiego, bez masakr i czystek etnicznych w byłej Jugosławii, prześladowania Żydów jako tych, którzy «zabili Pana Naszego», bez konfliktów w Irlandii Północnej, «honorowych zabójstw» i bez różnych teleewangelistów z natapirowanymi włosami i w lśniących garniturach, oskubujących łatwowiernych ludzi z ostatnich groszy («Bóg tego od was żąda!»). I wreszcie wyobraźmy sobie świat bez talibów każących burzyć starożytne posągi, bez publicznych egzekucji «bluźnierców», świat, w którym nie poddaje się kobiet karze chłosty za to, że

2 R. Dawkins, Bóg urojony, tłum. P.J. Szwajcer, Warszawa 2007.

odważyły się odsłonić kawałek ciała”[3]. A należałoby dodać od razu, a spróbujmy sobie wyobrazić świat bez wkładu religii w dziedzinie sztuki, nauki, kultury, działań charytatywnych, indywidualnych przemian ludzi. Czy religia rzeczywiście jest jedynie źródłem zła i nieszczęść? Czy religie są jedynymi źródłami przerażającego zła? Dlaczego „piewcy” utopijnego, „bezreligijnego” świata zapominają, że ideologie, chociażby komunistyczna czy nazistowska, były przyczynami cierpień milionów ludzi? O tym teksty Dawkinsa i wielu innych ateistów już dyskretnie milczą. Podobnie jak w przypadku zarzutu nietolerancyjności czy fikcyjności religii, każdy system religijny, jakby z natury, jest wrogi wobec odmienności światopoglądowej i sprowadza się do „uwodzenia umysłów” i wprowadzenia w świat całkowicie nierzeczywisty[4].

Drugi nurt traktuje religię jako użyteczną fikcję, czyli odmawia religii jakichkolwiek funkcji poznawczych, może ona jedynie pomagać człowiekowi w zmaganiu się z jego własną przygodnością. Taka „religia bez Boga” ma wymiar tylko funkcjonalny. Religia może być traktowana jako rzeczywistość sama w sobie pozytywna, ale istnienie Boga nie ma żadnego znaczenia. Z tym ostatnim twierdzeniem nie zgodzi się jednak żaden przedstawiciel religii, bo bez istnienia Boga praktyki religijne po prostu nie mają sensu.

Analiza trzeciej fali ateizmu winna być podejmowana nie tylko przez przedstawicieli filozofii religii, ale także, a może przede wszystkim, przez przedstawicieli samej religii. Religia sama w sobie nie powinna pozbawiać się wymiaru wewnętrznej krytyki i autorefleksji. Analizy te powinny dotyczyć nie tylko „dialogicznej” formy krytyki, np. w wydaniu Comte-Sponville'a, ale także tych najbardziej radykalnych jej form – Onfray'a czy Dawkinsa. Zarzuty tam formułowane są nie tyle negacją religii, lecz stają się przestrogą przed groźnym dzisiaj niebezpieczeństwem, jakim jest fundamentalizm religijny.

Konkludując, należy stwierdzić, że współczesne krytyki religii wskazują na niezwykle ważne wyzwanie intelektualne nie tylko dla samej filozofii religii, ale także dla teologii, jakim jest zagadnienie fundamentalizmu religijnego. Wszystkie współczesne nurty krytyki religii przestrzegają bowiem przed tym zasadniczym zagrożeniem. Fundamentalizm jest bowiem uwarunkowany sztywnymi strukturami poznawczymi. Opiera się na dominacji potrzeby bezpieczeństwa, na silnym lęku i poczuciu zagrożenia ze strony zewnętrznego świata. Dla fundamentalizmu podstawowym kryterium

3 Tamże, s. 10-11.

4 W literaturze przedmiotu pojawia się coraz więcej komentarzy na temat nowego ateizmu, zob. np. *Wobec nowego ateizmu*, red. I. Bokwa, M. Jagodziński, Warszawa 2011; M. Wörther, *Kein Gott nirgends? Neuer Atheismus und alter Glaube*, Würzburg 2008; J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012; Ph. Nemo, *La belle mort de l'athéisme moderne*, Paris 2012.

prawdy jest jedynie zgodność z systemem własnych przekonań oraz opinia uznawanych przez siebie autorytetów. Fundamentalizm charakteryzuje się także niską tolerancją na dysonans poznawczy, a w konsekwencji nie potrafi prowadzić dialogu. Wszelkie inne opinie traktuje jako atak na własną osobę i na reprezentowany przez siebie światopogląd. „Trzecia fala ateizmu" nie jest więc dla religii „falą tsunami", lecz falą, która może ją wznieść w stronę jeszcze większej dojrzałości religijnej.

Interesująca jest także propozycja szwajcarskiego myśliciela A. de Botton, zaproponowana w jego pracy *Religion for Atheists*[5]. Już na samym wstępie deklaruje, że nie interesuje go pytanie o prawdziwość religii, jego zdaniem religia nie jest prawdziwa w żadnym znaczeniu[6]. To pytanie nie ma sensu i w swojej pracy nie zamierza podejmować zagadnień związanych z istnieniem Absolutu, a co za tym idzie prawdziwością czy fałszywością twierdzeń religijnych. Ten problem zostawia innym myślicielom ateistycznym. Jego celem jest pokazanie, że religia może być użyteczna, interesująca, a nawet dająca pocieszenie. Co więcej, ateista jest w stanie zaczerpnąć z religii pewne idee i praktyki, i przenieść je do laickiego świata[7]. De Botton wylicza elementy religijne, które mogą zainspirować człowieka niewierzącego. Są nimi: wspólnota, życzliwość, edukacja, czułość, pesymizm, perspektywa, sztuka, architektura, instytucje.

Wspólnota religijna może być wzorcem dla postaw, dzięki którym widzimy w drugiej osobie potencjalnego przyjaciela, a nie wroga. Niestety współczesność proponuje odmienną perspektywę, w której każdy jest zagrożeniem dla każdego. Dzięki przynależności religijnej, ten, kto podziela przekonania religijne może oczekiwać pomocy i zrozumienia tylko dlatego, że jest członkiem społeczności. Jest to w dzisiejszym świecie, zdaniem de Bottona, postawa coraz rzadsza, a religia w jakimś stopniu ją kontynuuje, dlaczego więc „nowa duchowość" nie miałaby się na niej wzorować[8].

Życzliwość, kolejny postulat duchowości ateistycznej de Bottona, to nic innego jak postulat przywrócenia życiu wymiaru etycznego, wyraźnie obecnego w systemach religijnych. Oczywiście nie chodzi tutaj o wprowadzenie np. etyki chrześcijańskiej jako systemu, obowiązującego wszystkich, ale o za-

5 A. de Botton, *Religion for Atheists. A non-believers's guide to uses of religion*, London 2012, wersja e-book.
6 Por. tamże, s. 10.
7 Por. tamże, s.11.
8 Por. tamże, s. 42.

chowanie refleksji etycznej, która powinna stanowić ważny element refleksji indywidualnej i wspólnotowej[9].

Edukacja religijna może być także wzorcem dla ateistycznego społeczeństwa. Dlaczego? Ponieważ dostrzega nie tylko wiedzę, rozumianą scjentystycznie, ale troszczy się o rozwój całego człowieka, włączając w to troskę o ten element w człowieku, który religia nazywa duszą, a dzisiaj rozumiany jest raczej jako szeroko rozumiana duchowość[10]. Czułość, w religii chrześcijańskiej uosobiona chociażby w osobie Maryi, to następny element mogący zafascynować ateistę, to nic innego jak zwrócenie uwagi na emocjonalną stronę człowieka. Ona także jest ważna i nie może być zaniedbywana w nowoczesnej duchowości[11]. Paradoksalnym elementem, do którego odwołuje się de Botton, to religijny pesymizm i perspektywa. Te dwa elementy uczą nas zdrowego dystansu do rzeczywistości[12]. Niestety, ateizm jest czasami naiwnym stanowiskiem – przez wiarę w postęp, który ma wyeliminować wszelkie możliwe bolączki tego świata.

Dwa kolejne wzorce religijne, to sztuka i architektura. Zdaniem szwajcarskiego myśliciela współczesna sztuka, podobnie jak i architektura, przestały zachwycać i stały się niezrozumiałe dla człowieka, który nie jest biegły w tej materii. Sztuka przestała wzbudzać emocje, które łatwo są dzielone z innymi[13].

Ostatni postulat „religii" dla ateistów to przyjrzenie się religijnym instytucjom, skądinąd najbardziej krytykowanemu aspektowi każdej religii. De Botton dostrzega jednak ich pozytywny wymiar, to właśnie instytucje dają poczucie tożsamości i proponują ceremonie, za pomocą których urzeczywistnia się duchowość. Może warto byłoby zastanowić się nad podobnymi instytucjami w zlaicyzowanym społeczeństwie, twierdzi de Botton[14].

Projekt de Bottona stworzenia religii dla ateistów jest interesujący, ale jak zauważa A. Draguła, jest to propozycja w gruncie rzeczy sakralna, choć niereligijna[15]. Jego interpretacja nie jest krytyką religii (skądinąd krytycznie ocenia współczesny świat i ateizm), ale nie ma w niej także dostrzeżenia wartości religii jako takiej. Religia zawiera elementy pozytywne, ale pod warunkiem, że zostaną one oderwane od jakiegokolwiek odniesienia do Transcendencji.

9 Por. tamże, s. 94.
10 Por. tamże, s. 161-162.
11 Por. tamże, s. 165.
12 Por. tamże, s. 187.
13 Por. tamże, s. 207.
14 Por. tamże, s. 298.
15 Por. A. Draguła, *Ateistyczna imitacja religii?*, „Więź" 2(2018), wersja e-book.

Podsumowując rozważania frankofońskich filozofów, można stwierdzić, iż proponowana przez nich nowa duchowość jest przede wszystkim rezygnacją z wiary w transcendentnego Boga i szukaniem nieokreślonego sacrum (tego co święte, najwyższe) w immanencji. Jak pokazuje w swoich analizach A. Kubiak tak pojmowana duchowość przejawia się w wielkim bogactwie możliwych aspektów, takich jak doświadczanie sztuki i natury, doświadczenie życia po życiu, idee uzdrawiania, czy przeżycia oceaniczne jedności ze wszechświatem[16]. Nowa duchowość staje się dzisiaj popularną alternatywą dla duchowości religijnej. Nie należy jednak traktować obu duchowości jako zbiorów rozłącznych, obie te duchowości nie muszą ze sobą rywalizować. Systemy duchowego rozwoju związane z konkretnymi wyznaniami zawsze będą dostarczać inspiracji nawet dla duchowości ateistycznych. Ta ostatnia z kolei może wskazać, że poza religiami także istnieje duchowość, mogąca rozwijać człowieka. Poza religią nie ma tylko nihilizmu, jak starają się to czasami ukazać obrońcy starego porządku religijnego, czasami są rzeczywistości niemniej ubogacające.

Warto także zauważyć, że błędne jest stawianie prostej alternatywy: albo duchowość religijna, albo duchowość ateistyczna. Analiza koncepcji duchowości zaproponowana przez myślicieli ateistycznych wskazuje także, że inna duchowość niż religijna nie musi być powiązana w sposób konieczny z przyjęciem stanowiska negującego sens religii. Podobne stanowisko przyjmuje czeski myśliciel Halìk, dla którego istnieje trzecia droga duchowości, alternatywna dla religii i ateizmu. Jest to duchowość, która przeżywa swój „złoty wiek", „ale ponieważ główny nurt chrześcijaństwa był wobec niego przez długi czas wstrzemięźliwy i bardziej przywiązany do kościelnej, doktrynalno-instytucjonalnej formy, dziś na tym polu dominują synkretyczne i neognostyckie wpływy niechrześcijańskie"[17]. Należy więc stwierdzić, że może istnieć taki system rozwoju duchowego, z którego może czerpać zarówno człowieka wierzący jak i niewierzący w Boga. Przykładem takiego podejścia są np. systemy treningu duchowego jak *mindfulness*. Ćwiczenia uważności są sposobami angażowania naszej uwagi i świadomości, aby dokonać wglądu w samego siebie w celu samopoznania i zrozumienia własnej osoby. Nawet jeśli ćwiczenia uważności wyrosły z koncepcji religijnej Dalekiego Wschodu, to jednak stały się samodzielnymi systemami uzdrawiania samego siebie, które mogą stać się użyteczne zarówno dla człowieka religijnego, jak i dla

16 Por. A. Kubiak, *Duchowość Nowej Ery*, „Studia Socjologiczne", (2002)1, s. 45.
17 T. Halìk, *Wzywany czy niewzywany* dz. cyt, s. 50.

ateisty. Dlatego też rozwój duchowości ateistycznych, jest fenomenem, który ilustruje tylko inną zmianę: obok duchowości religijnej istnieje także duchowość ponowoczesna, który pretenduje do miana duchowości uniwersalnej. Bo jak słusznie konkluduje Harris: „ludzki umysł jest najbardziej złożonym i subtelnym wyrazem rzeczywistości, na jaki do tej pory natrafiliśmy. Dodaje to głębi pełnemu pokory poszukiwaniu 'czegoś takiego jak bycie' sobą w teraźniejszości"[18].

Wydaje się, że duchowość zaproponowana przez ateistów, z czysto praktycznego punktu widzenia, nie stoi w sprzeczności z duchowością religijną, np. chrześcijańską. Rady stoików, czy bazującego na nich w dużym stopniu Comte-Sponville'a mogą wręcz poprawić funkcjonowanie na co dzień każdego człowieka. Czy rada tego francuskiego filozofa, aby mieć mniej nadziei a trochę więcej kochać, może stać w opozycji do chrześcijaństwa? Ewangelia także głosi, że „dosyć ma dzień swojej troski", wydaje się więc, że życie chwilą obecną jest zdrowym dla psychiki zwyczajem. To samo tyczy się innych elementów. Tak samo propozycja Ferry'ego może być wykorzystana przez wierzących, w tym sensie, że immanencja rzeczywiście zawiera w sobie pewien wymiar transcendencji. Ferry tu się zatrzymuje, a chrześcijanin pójdzie dalej, tak samo jak Husserl szczególnie pod koniec swojego życia, który przecież jest inspiracją dla Ferry'ego. Ateiści tworzą swoje wizje duchowości, aby uzupełnić brak po religii, ale czy ich twierdzenia u podstaw nie zawierają założenia, które może być uznane za błędne? Jak widzieliśmy, w narracji Ferry'ego (i nie tylko u niego gdyż jest to dość powszechnie głoszony pogląd), chrześcijaństwo zostało wyparte przez Oświecenie i główny jego nurt ustawił się do nowego porządku w sposób obronny lub nawet wrogi. Może ta alternatywa między duchowością religijną a ateistyczną jest możliwa do postawienia tylko w sytuacji, gdy jesteśmy spadkobiercami Oświecenia zwalczanego przez religię i stoimy okrakiem nie chcąc odrzucić ani jednego ani drugiego. A co by było, gdyby Kościół nie negował od samego początku oświeceniowego postępu, ale przyjmował kolejne zdobycze nauk jako wspólne dzieło ludzkości, a nie wrogi element chcący zwalczyć religię? Może wtedy wszystko potoczyłoby się inaczej i nie obserwowalibyśmy aż tak dotkliwych podziałów i nie trzeba by było odkrywać dopiero w przeciągu ostatnich lat duchowości jako czegoś niezależnego od religii, bo taki jej rodzaj istniałby od razu?

18 S. Harris, *Przebudzenie*. dz. cyt., s. 222.

Bibliografia

Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka,* Kęty-Warszawa 2004.

Ateizm. Próba dokończenia projektu, red. S. Wróbel, K. Skonieczny, Warszawa 2018.

Baggini J., *Ateizm. Bardzo krótkie wprowadzenie*, tłum. K. Hoffmann, W. Szwebs, Warszawa 2013.

Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Watykan 2009.

Bernard Ch A., *Le Dieu des mystiques,* t. 1: *Les voies de* l'*interiorite,* Paris 1994.

Bielik-Robson A., *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000.

Bielik-Robson A., *Pusty tron miłosierdzia. Zemsta Boga Gillesa Kepela w perspektywie postsekularnej*, w: G. Kepel, *Zemsta Boga*, tłum. A. Adamczak, Warszawa 2010.

de Botton A., *Religion for Atheists. A non-believers's guide to uses of religion*, London 2012, wersja e-book.

Bronk A., *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003.

Chrzanowski G., *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2004.

Comte-Sponville A., *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga,* tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.

Comte-Sponville A., Euvé F., Lecointre G., *Dieu et la science*, Paris, 2010.

Comte-Sponville A., Ferry L., *La sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps*, Paris 1998.

Cupitt D., *Po Bogu. O przyszłości religii,* tłum. P. Sitarski, Warszawa 1998.

Człowiek wobec religii, red. K. Mech, Kraków 1999.

Dawkins R., *Bóg urojony*, tłum. P. J. Szwajcer, Warszawa 2007.

Draguła A., *Ateistyczna imitacja religii?*, „Więź" 2(2018), wersja e-book.

L'être et Dieu, red. D. Bourg, Paris 1986.

Existence of God, red. J. Hick, London 1963.

Gauchet M., *Le désenchement du monde*, Paris 1985.

Gauchet M., *La condition historique*, Paris 2003.

Gauchet M., *La religion dans la démocratie*, Paris 1998.

Gauchet M., *Retour ou sortie du religieux?*, „Philosophie Magazine", (2015) 25, http://www.marcelgauchet.fr/blog/?p=2996, dostęp 15.11.2020.

Gauchet M., Houziaux A., Roy O., Thibaud P., *La religion est-elle encore l'opium du people ?*, Paris 2008.

Giraud Th., *Une spiriruralité atheé est-elle possible ?*, Paris 2011, wersja ebook.

Gogacz M., *Obrona intelektu*, Warszawa 1969.

Ferry L., *Jak żyć?*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.
Ferry L., *La revolution de l'amour. Pour une spiritualité laique*, Paris 2010.
Ferry L., *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris 2002.
Ferry L., Gauchet M., *Le Religieux après la religion*, Paris 2003.
Ferry L., Jerphagnon L., *La Tentation du christianisme,* Paris 2009.
Fernandez I., *Dieu avec esprit. Réponse à Michel Onfray*, Paris 2005.
Fontaine P., *La croyance*, Paris 2003.
Hubaczek K., *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wrocław 2010.
Halìk T., *Hurra, nie jestem Bogiem*, pomysł i wybór tekstów A. Klich, Warszawa 2013.
Halìk T., *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi,* tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006.
Harris S., *Przebudzenie. Duchowość bez religii*, tłum. J. Żuławik, Łódź 2015.
Hick J., *Nowe pogranicze religii i nauki. Doświadczenie religijne, neuronauka i Transcendentne*, Łódź 2019.
Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Watykan 1998.
Kabat-Zinn J., Życie piękna katastrofa, tłum. R. Skrzypczak, Warszawa 2018, wersja e-book.
Kłoczowski A., *Drogi człowieka mistycznego*, Warszawa 2001.
Krąpiec M. A., *Religia i nauka*, „Znak", 19(1967)7–8, s. 861–887.
Kruszyńska S., *Zrozumieć niewiarę*, Gdańsk 2011.
Kondrat K., *Idea dialogu między religiami świata*, „Collectanea Theologica", 71(2001)2, s. 77-108.
Kubiak A., *Duchowość Nowej Ery*, „Studia Socjologiczne", 164(2002)1, s. 43-60.
Labbé Y., *Le 'religieux' après le christianisme. Perspectives philosophiques contemporaines*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques", 94(2010)1, s. 97-120.
Ledure Y., *Transcendances - Essai sur Dieu et le corps*, Paris 1989.
Leksykon duchowości katolickiej, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002.
de Lubac H., *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004.
Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010.
L'être et Dieu, red. D. Bourg, Paris 1986.
Marion J.-L., *Le croire pour le voir*, Paris 2010.
Mech K., *Filozofia w poszukiwaniu Absolutu*, „Studia Religiologica. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego", (2000)33, s. 9-15.
Milbank J., *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reasoning*, Oxford 1990.
Minois G., *Historia ateizmu*, tłum. W. Klenczon, Warszawa 2019.
de Montaigne M., *Próby*, t. I, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1985.
Motak D., *Religia–duchowość–religijność. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*, „Studia Religiologica. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego", (2010)43, s. 201-218.
Nauka – Światopogląd – Religia, red. Z. Zdybicka, Warszawa 1989.
Nemo Ph., *La belle mort de l'atheisme moderne*, Paris 2012.
Nietzsche F., *Ecce Homo. Jak się staje, czym się jest*, tłum. B. Baran, Kraków 1996.

Onfray M., *Dekadencja. Życie i śmierć judeochrześcjaństwa*, tłum. E., A. Aduszkiewiczowie, Warszawa 2019.
Onfray M., *Traktat ateologiczny. Fizyka metafizyki*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2008.
Otto R., *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tłum. T. Duliński, Warszawa 2000.
Paweł VI, *Populorum Progressio*, Watykan 1967.
Piotrowski J., *Transcendencja duchowa. Perspektywa psychologiczna*, Warszawa 2018.
Plantinga A., *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief of God*, Ithaca 1994.
Religia w świecie współczesnym, red. H. Zimoń, Lublin 2000.
Religijność i duchowość – dawne i nowe formy, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Karków 2010.
Religion, modernité et démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet, red. F. Nault, Paris-Quebec 2008.
Richard J., *La fin de la religion d'après Marcel Gauchet*, w: *Le christianisme d'ici a-t-il en avenir ?*, red. J.C. Breton, J.C. Petit, Montréal 1987.
Ricœur P., Żyć aż do śmierci oraz fragmenty, tłum. A. Turczyn, Kraków 2008.
Ruse M., *Ateizm. Co każdy powinien wiedzieć*, tłum. T. Sieczkowski, Łódź 2016.
Schleiermacher F., *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995.
Sieczkowski T., *Nowy ateizm. Rekonstrukcja światopoglądu*, Łódź 2018, wersja e-book.
Sochoń J., *Ateizm*, Warszawa 2003.
Sochoń J., *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004.
Sochoń J., *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012
Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 2005.
Szulakiewicz M., *Poszukiwania metafizyczne*, Toruń 2014.
Tarnowski K., *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005.
Tillich P., *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987.
Welte B., *Filozofia religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1996.
Welte B., *Tajemnica i czas*, tłum. K. Święcicka, Warszawa 2000.
Wobec nowego ateizmu, red. I. Bokwa, M. Jagodziński, Warszawa 2011.
Wolicka E., *Odzyskać wymiar mądrościowy*, „Znak", 527(1999)4, s.89-93.
Wörther M., *Kein Gott nirgends? Neuer Atheismus und alter Glaube*, Würzburg 2008.
Zdybicka Z., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993.
Ziemiński I., *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Poznań 2013.

Lektura książki niewątpliwie pozwala zastanowić się, czy duchowość jest właściwa jedynie przestrzeni wiary. Duchowość w wydaniu ateistycznym, jak pisze Autorka, jest zawężona „do specyficznych doświadczeń o charakterze bardzo jednostkowym", ale przy tym niepozbawionym idei chrześcijańskiej miłości. Stąd Autorka zastanawia się, czy duchowość ateistyczna nie powinna zostać nazwana raczej duchowością świecką. Współczesny ateizm dostrzega też inne pozytywne elementy religii, takie jak: wychowanie integralne, postawa względem drugiego człowieka, osiągnięcia sztuki i architektury. Tym samym, „nowa duchowość jest przede wszystkim rezygnacją z wiary w transcendentnego Boga i szukaniem nieokreślonego sacrum (…) w immanencji", choć przecież przeżycia immanentne zawierają też w sobie pewną dozę Transcendencji. Zdaniem Autorki, obok duchowości religijnej (chrześcijańskiej) może też funkcjonować duchowość ateistyczna, która służy rozwojowi człowieka i nie staje w opozycji do chrześcijaństwa.

ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz

Rozprawa Joanny Skurzak *Duchowość ateistyczna. Propozycja francuskiej filozofii religii* jest dziełem ważnym, podejmującym ważne zagadnienie duchowości w kulturze ponowoczesnej. Autorka dała się poznać jako kompetentna badaczka, życzliwa dla omawianych autorów, chociaż nie bezkrytyczna. Rozprawę cechuje rzetelność, odwaga w myśleniu i odpowiedzialność naukowca za to, co pisze. Poza tym autorka podjęła zagadnienie filozofii francuskiej, mniej znanej niż anglosaska.

ks. prof. dr hab. Piotr Moskal

www.liberilibri.pl
ISBN 978-83-63487-50-8