

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – Dyskusje

POST MORTEM DEI. TRACTATUS ANTHROPOLOGICUS

Jan Krasicki, *Po „śmierci Boga”. Eseje eschatologiczne*, Homini. Kraków 2011.

W roku 1703, na wydziale teologicznym Uniwersytetu w Rostocku¹, odbyła się teologiczna dysputa, której przedmiotem było zagadnienie: Czy można w ramach chrześcijańskiej ortodoksji uznać za prawomocne zdanie *Bóg umarł*, które występuje w wielkopiątkowych hymnach kościelnych? O ile dysputa ta odbywała się w zamkniętym gronie teologów uniwersyteckich i była przede wszystkim debatą *fachowców*, o tyle to, co się stało ponad 150 lat później, miało już znacznie większy zasięg i znaczenie. Człowiek Szalony Fryderyka Nietzschego przyszedł do ludzi i ogłosił im straszną, hiobową wręcz, wieść: *Bóg umarł*. Zdanie to, wypowiedziane ustami jednego z najważniejszych filozofów i myślicieli kultury europejskiej stało się dla wielu teoretycznym punktem *archimedesowym* ich rozważań. Czyni tak i dzisiaj Jan Krasicki, wrocławski filozof i teolog (nie boję się tego słowa tutaj użyć), w swej najnowszej książce *Po „śmierci Boga”. Eseje eschatologiczne* wydanej w krakowskim wydawnictwie Homini. I już na samym jej początku deklaruje:

Obecne w tytule nawiązanie do Nietzscheńskiej frazy *Gott is tot* nie wynika bynajmniej z zamiaru posłużenia się zapożyczoną figurą stylistyczną. Idea Boga oraz odniesienie do Absolutu organizowały od podstaw tożsamość i świadomość Europy, wyznaczając tok i sens dziejów Zachodu. [...] W tym kontekście wydarzenie „zniknięcia” Boga z horyzontu ideowego Europy pozostaje wyzwaniem domagającym się zrozumienia, a zarazem – o czym przekonują bohaterowie prowadzonych rozważań – zobowiązuje do podejmowanej ciągle i na nowo wielorakiej jego interpretacji (s. 7).

Jak dziś można rozumieć i interpretować zdanie Człowieka Szalonego? Chciałbym tutaj zestawić propozycję Jana Krasickiego z odczytaniem Nietzscheńskiej wypowiedzi dokonywanej przez ks. Tomasza Halika, gdyż wydaje się, że oba pomysły dopełniają się. Czeski teolog i filozof zwraca uwagę na to, że Fryderyk Nietzsche „bezlitośnie diagnozował w naszych kazaniach obecność «ducha ciężkości», zwłaszcza tzw. moralizmy, czyli trucizny pesymistycznego, zapyziałego moralizatorstwa”². To prowadziło do tego, że jego diagnoza, aktualna w końcówce XIX wieku, stała się, jeszcze mocniej,

¹ Zob. T. Halik, *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, tłum. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2004, s. 323.

² Por. T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. A. Babuchowski, WAM, Kraków 2009, s. 25.

aktualna w końcówce wieku XX, a może i nadal, w początkach wieku XXI, jest to ważny punkt odniesienia. Jan Krasicki pisze:

Proklamowane przez Nietzschego w *Wiedzy radosnej* wydarzenie (*Ereignis* – Heidegger) «śmierci Boga», skupiając w sobie całość dziejowego doświadczenia Zachodu, sprawia, że poza jego kontekstem każdy znaczący współczesny dyskurs teologiczny, filozoficzny, antropologiczny, moralny, społeczny czy polityczny stał się niemożliwy (s. 24).

Cóż więc takiego *odkrył* Nietzsche? Człowiek Szalony staje na rynku wielkiego miasta niczym Paweł z Tarsu, Apostoł Narodów, na ateńskim Areopagu. Jednak, o ile Paweł przychodzi do ludzi wierzących, a przynajmniej religijnych, o tyle Człowiek Szalony przychodzi już do ludzi niewierzących i niereligijnych, choć być może tego jeszcze nieświadomych, przychodzi, by ich obudzić. Z jednej strony, jak pisze Tomasz Halik, „Szaleniec przybývający jako herold śmierci Boga, zjawnia się, by drażnić nie ludzi wierzących, ale niewierzących – Nietzsche swoją wieścią na nowo czyni problem z ich oczywistego ateizmu”³. To nietzscheańskie *budzenie* jest w pewnym stopniu *uwalnianiem od iluzji*. „Tak jak – pisze Jan Krasicki – sam zapis o «wartościach chrześcijańskich» w preambule konstytucji europejskiej nie sprawi, że zaczną one obowiązywać, tak samo zapis o Bogu nie sprawi, iż ten Bóg będzie «żył». Ponad sto lat po jego «śmierci» Nietzsche ani nas nie umoralnia, ani nie gorszy, lecz po prostu uwalnia od kolejnej iluzji” (s. 27). Śmierć Boga bowiem, bez cydzysłowu czy w nim, jak nieustannie podkreśla wrocławski filozof, okazuje się być śmiercią Boga *w człowieku* (s. 7) i śmiercią, która zaczyna się na ziemi (s. 41).

Podkreślając fakt, że Fryderyk Nietzsche uwalnia nas od kolejnej iluzji, Jan Krasicki sam, posiłkując się lekturą przemyśleń Krzysztofa Michalskiego, uwalnia nas od *kolejnej* iluzji. Omawiając bowiem problem polskiej religijności i polskiego chrześcijaństwa, Jan Krasicki odnosi się do dość często słyszanej i przywoływanej tezy, że w Polsce jest (i będzie) inaczej, niż w Europie, choćby dlatego, że polski Kościół jest silny, a ludzie nadal chodzą, przynajmniej w niedzielę i święta, do kościoła. Jednak jest to złudne. Samo bowiem *chodzenie lub nie do kościoła* nie jest tym, co da nam właściwą odpowiedź na pytanie *Kiedy Bóg umarł, i czy teza ta, głoszona przez wielu w Zachodniej Europie, będzie miała realizację w Polsce*. Bowiem zarówno to, czy ktoś chodzi do kościoła czy nie, nie pokrywa się z tym, że Bóg umarł lub żyje (s. 28). A to prowadzi do mocnej, i chyba nie bardzo zaskakującej u Krasickiego tezy, będącej kolejną demaskacją, którą Autor przywołuje w swej książce: „Czy w sytuacji duchowej i religijnej dzisiejszej Europy nie jest tak, że – co podkreślali Karl Bath, Karl Jaspers i Mikołaj Bierdiajew – to sama religia chrześcijańska, a nie «wrogowie» chrześcijaństwa (tacy jak Nietzsche), jest «przyczyną» procesu nazywanego «śmiercią Boga», czyli Bóg «umarł» przez chrześcijaństwo i samych chrześcijan?” (s. 34). I choć w tekście książki Jana Krasickiego jest to pytanie, wydaje się, że jest to jedna z głównych tez jego esejów, pokazująca to, że zdanie Nietzschego powinniśmy czytać tak: „Bóg umarł. To myśmy Go zabili”. Ks. Tomasz Halik doda:

³ T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, WAM, Kraków 2006, s. 286.

Dramatyczną wieść o «śmierci Boga», którą Nietzsche ogłosił ustami człowieka oszalałego („*der tolle Mensch*”), zastąpiła cicha, słodka „śmierć Boga w języku”⁴.

Już nie chodzi o to, że *ta hipoteza* nie jest potrzebna w języku nauki, ale o to, że jest ona człowiekowi całkowicie zbędna także w życiu.

Nie jest jednak tak, że cała książka Jana Krasickiego ma wydźwięk pesymistyczny. Trójdzielna struktura pokazuje, że wrocławski filozof stara się nam zapożyczyć swoiste *drogi wyjścia* z pętli, jaką nałożyliśmy sobie śmiercią Boga. Pierwsza część książki, poświęcona analizie nietzscheańskiej frazy *Gott is tot* pokazuje, że doświadczenie na sobie śmierci Boga i jej konsekwencji pozbawia człowieka przede wszystkim idolatrycznych i humanistycznych złudzeń. Druga część poświęcona jest zagadnieniu *wolności*, która – zdaniem Autora, za ks. Józefem Tischnerem – jest darem, ale zarazem i zagrożeniem, a to prowadzi Jana Krasickiego (i nas, jego czytelników) do trzeciej części książki, poświęconej dziedzictwu kultury i myśli rosyjskiej, odczytywanej w perspektywie przedstawionego w części pierwszej rozumienia nietzscheańskiej frazy o „śmierci Boga”. Krasicki powraca tutaj do swych ulubionych filozoficznych bohaterów: Mikołaja Bierdiajewa, Włodzimierza Sołowjowa, Fiodora Dostojewskiego, ale również Anioła Ślązaka czy tradycji mistycznej. I chce nam pokazać, że „w każdym akcie duchowej wolności przybliżamy bowiem albo oddalamy nadzieję na «koniec» rzeczy, który jest jednocześnie Nowym Początkiem” (s. 9).

Eseje Jana Krasickiego, eseje eschatologiczne – dodajmy wyraźnie, pragną nas przybliżyć do odpowiedzi na fundamentalne tutaj pytanie: Czy człowiek przeżyje śmierć Boga? Wrocławski filozof prowadzi nas do tej odpowiedzi poprzez specyficznie stawiane *milowe ślupy* swej refleksji. Po pierwsze zauważa, za jednym ze swych filozoficznych mistrzów, ks. Józefem Tischnerem, że o wolności nie można mówić, bez odnośnienia się do problemu zła, bowiem człowiek jest człowiekiem właśnie dlatego, że jest „zdolny do zła” (s. 94). Po drugie, wskazuje, że wolność poza Bogiem, czego Krasickiego nauczyli Rosjanie, jest jedynie chaosem (s. 96). Warto tutaj przypomnieć, że rozumiane po grecku stworzenie świata (i człowieka) to właśnie przejście od chaosu do kosmosu, czyli porządku. I tylko w kosmosie, czyli poza chaosem, możliwy jest człowiek, możliwa jest jego wolność. A to prowadzi, jak zaznacza Krasicki, do odkrycia, że to „wiera w człowieka jest fundamentem wolności” (s. 97). Po trzecie wrocławski filozof pokazuje, że dobra, jakim jest Bóg, ale również jakim jest wolność, nie tworzy się, ale przyjmuje jako dar (s. 105). A to odkrycie jest możliwe wtedy, kiedy nauczymy się, albo lepiej: kiedy powrócimy do „umiejętności czytania znaków” (s. 107). I teraz stawiane jest jedno z najważniejszych pytań tych esejów: Czy człowiek przeżyje śmierć Boga? Jednak Krasicki nie idzie prostą drogą, pomny na to, że wąska i wyboista jest droga do prawdy. Za Reinerem Marią Rilke stawia jeszcze ważniejsze pytanie: Czy Bóg przeżyje śmierć człowieka? Tutaj pokazuje się to, co wyczytał Krasicki choćby z lektury Mikołaja Bierdiajewa, a co przecież jest poniekąd prawdą chrześcijaństwa: Bóg i człowiek są odwiecznie ze sobą złączeni w zadziwiającej *dialektyce* (s. 202 i n.). Dlatego wyraźnie podkreśla: „Bóg nie da się pojąć bez człowieka (i odwrotnie). Wydarzenie «Boga» jest każdorazowo moim własnym. W wydarzeniu «Boga» jestem zaangażowany nie tyle poznawczo, ile egzystencjalnie; jeśli umiera jakaś część

⁴ Tamże, s. 78.

Boga, umiera tyle samo mnie. Te dwa akty: akt «narodzin» i akt «zgonu»; te dwie śmierci i dwoje narodzin, emergencja oraz zejście Boga i człowieka są nierozdzielne» (s. 221).

Śmierć Boga pociąga za sobą śmierć człowieka. Ale jednocześnie śmierć człowieka, pociąga za sobą śmierć Boga. Dlatego nie tylko Bóg umiera w człowieku, ale i człowiek umiera bez Boga. Stąd, eseje Jana Krasickiego to *eseje eschatologiczne*, dotyczą bowiem tego, co ostateczne, dotyczą tego, co za Nietzschem, można byłoby nazwać *człowiekiem ostatnim*. Stąd też, eseje Jana Krasickiego to jakże wymowny i proroczy – nie boję się tego słowa – *Tractatus Anthropologicus*.

MACIEJ MANIKOWSKI
(Wrocław)

ZNAMIONA ŚWIĘTOŚCI: WSZECHŚWIAT, EWOLUCJA, CZŁOWIEK

World as Sanctuary. The cosmic philosophy of Henryk Skolimowski, David Skrbina, Juanita Skolimowski, Creative Fire Press, Detroit 2010.

Książka stanowi zbiór artykułów, poświęconych Henrykowi Skolimowskiemu i jego filozofii. Została wydana w celu upamiętnienia osiemdziesiątych urodzin tego filozofa.

Skolimowski to emerytowany profesor, który początkowo był wykładowcą na Politechnice Łódzkiej. Swoją karierę naukową kontynuował następnie na czterech zachodnich uniwersytetach: University of Oxford, University of Cambridge, University of Southern California, University of Michigan. Zasłynął jako twórca ekofilozofii. Jest autorem około 40 książek i 450 publikacji naukowych, spośród których najważniejsze znajdują się w bibliografii zamieszczonej na końcu omawianej publikacji.

Wolumen ten składa się z dwudziestu jeden artykułów i jednego wywiadu z jubilatem. Większość z zamieszczonych tutaj artykułów dotyczy szczegółowych zagadnień systemu filozoficznego amerykańskiego profesora. Są w nich poruszane problemy z zakresu eko-filozofii, eko-kosmologii, spirytualizmu, humanizmu, a nawet estetyki czy kognitywistyki. Znajdują się tu także artykuły, w których autorzy przedstawiają swoje osobiste wrażenia, jakie wynieśli, ze spotkań z profesorem Skolimowskim.

Autorami artykułów zamieszczonych w zbiorze są: David Lorimer, *Henryk Skolimowski: Eco-Philosophy and a New Renaissance (Henryk Skolimowski: Eko-filozofia i nowy Renesans)*, Ashwani Kumar, *This Beautiful Earth (Ten piękny glob)*, Konrad Waloszczyk, *The Philosophy that is a Song (Filozofia, która jest jak pieśń)*, Frank Lyons, *Shining a Light on Humane Architecture (Blask zhumanizowanej architektury)*, Anna-Maija Raeste, *Cosmic Dancer in the Sanctuary (Kosmiczny tancerz w sanktuarium)*, Mauri Lehtovirta, *Towards the Sacred Universe (Odkryć świętość wszechświata)*, Zlatica Plašienková, *Undistorted Mirrors of Skolimowski's Eco-Philosophy (Ekofilozofia Skolimowskiego w zwierciadle prawdy)*, David Skrbina, *The Flower and the Bulldozer: Eco-Philosophy in the Context of World History (Kwiat i buldożer: ekofilozofia w kontekście historii świata)*, Vir Singh, *Skolimowskian Philosophy and the*

Unfolding Cosmos (Filozofia Skolimowskiego i ewolucja wszechświata), Juanita (Joan) Skolimowski, *An Unfinished Portrait of a Philosopher (Niedokończony portret filozofa)*, Michael Eckel, *The Eyes of Children (Oczami dziecka)*, Barbara Czochralska, *Meeting a Different Man / Silent Gliding (Spotkanie z odmieńcem cicho szybującym w przestworzach)*, Zbysław Petryka, *Friendship Bridges Chemistry and Eco-Philosophy (Przyjaźń chemika z ekofilozofem)*, Scott Woodley, *An Essay in Honor of Henryk (and Joan) Skolimowski (Esej dedykowany Henrykowi i Joannie Skolimowskim)*, Anna Kalinowska, *The Magic Bouquet of Biodiversity (Magia bioróżnorodności)*, Leonard Bass, *The Cosmic Philosophy of Henryk Skolimowski (Kosmologia Henryka Skolimowskiego)*, Ingemar Warnstrom, *A Philosopher Possessing Wisdom (Filozof obdarzony mądrością)*, Chuck Barbieri, *Learning the Courage to Stand Up for Your Beliefs (Miej odwagę bronić swoich przekonań)*, Bi-Ma Andén, *Can We be Anything but Cosmic Beings? (Czyż nie jesteśmy stworzeniami wszechświata?)*, Kostas Vlastaris, *Eco-Philosophy, the Sustainable Philosophy (Ekofilozofia jako filozofia wieczysta)*, Jackie Fortino, *Guided Home (Jak u siebie w domu)*.

Powyższe artykuły pogrupowane są w trzy sekcje, których myśl przewodnią stanowi specyficznie pojęta duchowość, przepelniająca wszelki byt i zasadę jego rozwoju, którą jest ewolucja, nadając im znamiona świętości. Tematem przewodnim większości artykułów zgromadzonych w pierwszej sekcji, zatytułowanej: *Cosmic Philosopher* jest duchowość, która wyznacza cel ewolucji wszechświata. Celem tym jest wytworzenie umysłowości człowieka zdolnej do pojednania z naturą. Większość artykułów zgromadzonych w sekcji zatytułowanej: *Love & Light* dotyczy duchowości, która przejawia się poprzez miłość i światło. Miłość jest wszechogarniającym uczuciem, pozwalającym w sposób pokojowy koegzystować człowiekowi z przyrodą. Światło jest tożsame z mądrością człowieka, która daje mu siłę do przeciwstawiania się scjentystycznym i technologicznym modelom myślenia, prowadzącym ludzkość, poprzez degradację środowiska naturalnego, do globalnej zagłady. Artykuły zgromadzone w sekcji trzeciej zatytułowanej: *Guided Home*, przedstawiają duchowość, jaka pojawi się w świecie człowieka w pełni pojednanego z naturą, żyjącego zgodnie z założeniami ekofilozofii, do których należą min. świadomość ekologiczna, świadomość zorientowana na zachowanie każdej formy życia, świadomość indywidualnej odpowiedzialności, świadomość zdrowego trybu życia, świadomość istnienia zjawisk trans-fizycznych. Będzie to duchowość mistyczna, pozwalająca odczuwać człowiekowi rozumiejącą jedność z przyrodą i wszechświatem.

Tym, co najciekawsze w niniejszej książce, jest wywiad z profesorem Skolimowskim. Wywiad ten zatytułowany *Henryk Skolimowski in Dialogue with Himself: on His 80th Birthday*, przedstawiony jest w formie monologu. Czytając go odnosi się wrażenie, jakby profesor sam zadawał sobie pytania i na nie odpowiadał.

Pytania i odpowiedzi, które pojawiają się w niniejszym monologu są niezwykle ważne dla zrozumienia nie tylko ekofilozofii, ale także postawy życiowej, jaka wiąże się z byciem ekofilozofem. Ekofilozof wyrzeka się przede wszystkim postaw konformistycznych, dąży do zachowania humanizmu, godności i dumy właściwych człowiekowi, do duchowego zjednoczenia z naturą i wszechświatem.

Takim nonkonformistą niemalże przez całe swoje życie naukowe był (i jest) profesor Skolimowski. Jego nonkonformizm polega na wierze w to, iż wszechświat i ludzki umysł przepelnione są duchem, posiadającym cechy psychiczne. Za sprawą tego ducha ludzki umysł jest związany z wszechświatem, stanowi część wszechświata. Ludzki

umysł posiada zdolność komunikowania się z wszechświatem. Możliwe są nawet dialogi z gwiazdami, które jubilat niejednokrotnie już prowadził. Z powodu takich przekonań twórca ekofilozofii był zawsze postrzegany przez profesjonalnych filozofów jako odmieniec, dziwak, szarlatan. Sam nawet przyznaje, że zawsze postrzegał siebie jako szaleńca, który chce zmienić świat na lepsze.

Skolimowski deklaruje, że jego spirytualizm, chociaż nastawiony opozycyjnie wobec techniki, nie odrzuca osiągnięć technologicznych i naukowych. Filozof uważa, iż rozwój nauki i techniki powinien być stopniowo ograniczany. Myślenie scjencyistyczne powinno być stopniowo wypierane z obszaru głównej aktywności kulturowej i zastępowane różnego rodzaju formami aktywności duchowej. Ekofilozof uważa, że nauki i technologii nie można poddać humanizacji, toteż muszą one zostać wyparte i zastąpione humanistycznymi formami aktywności.

Uważam, że powstrzymanie ekspansji nauki i technologii jest zadaniem niemożliwym do wykonania we współczesnych społeczeństwach. Żadna forma aktywności duchowej nie odciągnie uwagi ludzkości od nauki i technologii. Od rozwoju tych dziedzin uzależniona jest władza, panowanie i kontrola, które stanowią podstawę systemów współczesnych społeczeństw. Współczesna re-spirytualizacja, która oznacza powrót ludzkości do różnego rodzaju wierzeń religijnych, mitologicznych czy magicznych, nie będzie w stanie wyprzeć myślenia scjencyistycznego. Jest ona jedynie wyrazem lęku wywołanego brakiem absolutnego sensu życia. Pozycja nauki nie została przez to osłabiona, a wręcz wzmocniona, gdyż nauka, jak w epoce pozytywizmu, znów może walczyć z zabobonami. O czym przekonał się Skolimowski „na własnej skórze”, gdy w 1982 roku we Włoszech w Villa Serbelloni, nad jeziorem Como, na elitarnym sympozjum, jego sposób rozumienia ewolucji przepełnionej pierwiastkiem duchowym był zwalczany przez noblistów z zakresu biologii.

Myślę, że nauka i technologia mogłyby zostać wyparte przez aktywność duchową jedynie w świecie po globalnej katastrofie, jaką może przynieść ludzkości np. wojna nuklearna czy uderzenie asteroidy. Jednakże Skolimowski nie zakłada, że nastąpi jakakolwiek globalna katastrofa. Jest naiwnym optymistą, choć zdaje sobie sprawę z tego, że taka katastrofa zagraża ludzkości. Wierzy w to, że jego ekofilozofia zmieni świadomość ludzkości nastawionej na sukces materialny, z którym wiąże się eksploatowanie środowiska naturalnego do celów utylitarnych i skieruje jej aktywność na rozwój duchowy.

Zbiór ten stanowi bardzo dobre wprowadzenie do filozofii ekologicznej Skolimowskiego. Jednakże autorzy większości artykułów zamieszczonych w tej księdze jubileuszowej, zwłaszcza tych podejmujących szczegółowe zagadnienia ekofilozofii, piszą w sposób emfaticzny o dokonaniach filozoficznych Skolimowskiego i w sposób bezkrytyczny odnoszą się do głównych zagadnień jego myśli ekofilozoficznej, co wydaje się zrozumiałe biorąc pod uwagę charakter książki. Ponadto można stąd zaczerpnąć wiedzę nie tylko na temat podstawowych zagadnień ekofilozofii, ale także na temat tego, jakim człowiekiem na co dzień był (i jest) jubilat, któremu zostało poświęcone studium.

MARCIN ANDRZEJ MAŁOŃ
(Rzeszów)

NIE NADUŻYWAĆ BOGA

Gian Enrico Rusconi, *Non abusare di Dio*, RCS Libri, Milano 2007, s. 172.

Już sam tytuł prezentowanej książki brzmi niezwykle prowokująco i zdradza intencje autora, zamierzającego wywołać dyskusję na temat charakteru współczesnego, nowoczesnego, europejskiego społeczeństwa. Jest rzeczą oczywistą, że osiłą dyskusji i nierzadko sporu będzie rola i wartość religii, miejsce, jakie powinna zajmować w życiu publicznym. Pewną odmiennością stanowi fakt, że autor nie reprezentuje żadnej z dwóch dziedzin, dla których ten temat, przynajmniej we Włoszech i w Polsce, wydawał się zarezerwowany w pierwszej kolejności – nie jest ani filozofem, ani teologiem. Rusconi jest profesorem nauk politycznych Uniwersytetu w Turynie, podejmującym tematykę etyczną i polityczną przez pryzmat analiz historyczno-społecznych.

Złożona z siedmiu rozdziałów książka promuje ideał społeczeństwa, w którym wszystkie koncepcje światopoglądowe będą istnieć w sposób równoprawny, bez podkreślania wartości żadnej z nich. Rusconi nieukrywaną sympatią darzy ideał państwa neutralnego światopoglądowo, szukając argumentów w najgłębszych podstawach ludzkiej wolności i autonomii świadomości. Jego zdaniem, każde otwarcie przestrzeni dyskursu publicznego na argumenty religijne („Ludzi Kościoła”) zagraża fundamentalnym elementom stanowiącym o istocie człowieka, przede wszystkim wolności świadomości i myślenia. W dalszej konsekwencji obecność argumentacji odwołującej się do doktryn religijnych (powoływania się na wolę Boga, boskie prawo, itp.) stwarza zagrożenie dla podstaw świeckości, dla fundamentów państwa świeckiego. Rusconim nie kieruje żadna niechęć ani uprzedzenie wobec religii. Autor przedstawia się jako rzecznik i obrońca ludzkiego rozumu, autonomii jednostki, która w dyskursie publicznym może kierować się i podlegać wyłącznie argumentom racjonalnym, intersubiektywnie podzielanym przez wszystkich uczestników przestrzeni publicznej. Siłą rzeczy żadna religia, nawet najpopularniejsze w Europie chrześcijaństwo, nie jest w stanie spełnić tego warunku. Poglądy Rusconiego są zarysowane jasno i wyraźnie: broniona przez niego ludzka „natura” ma charakter świecki, tzn. opiera się na wolnym od ideologii, nieskrepowanym jakimikolwiek przesądami rozumie. Zatem bogactwo osoby ludzkiej jest tworzone wyłącznie przez świeckie wartości. Religia ma charakter wtórny i plasuje się w tym ujęciu jedynie jako jedna z ideologii, na dodatek przeciętnie uzasadnionych historycznie i w ogóle nieopartych na rozumie. Dlatego tak ważna jest laickość, której naczelnymi zasadami są autonomia sądenia, a tym samym moralna odpowiedzialność za swoje czyny, oraz wolność jednostkowej świadomości.

Kluczową płaszczyzną ścierania się idei państwa zsekularyzowanego z państwem przyznającym religii wyróżnioną rolę jest etyka. Na polu etyki zarysowuje się kluczowa różnica między laickością a religijnością, rzutująca następnie na specyfikę funkcjonowania tych dwóch koncepcji państwa. W religii instancją rozstrzygającą jest Bóg oraz tradycja i nauczanie Kościoła, które ogniskuje się wokół woli i przykazań Boga. Laickość natomiast jest synonimem autonomii moralnej. W przeciwieństwie do religii jedynym kryterium rozstrzygającym i drogowskazem postępowania jest racjonalność, która przejawia się m.in. w poznaniu naukowym, w refleksji, krytycznym podejściu do wszelkich zagadnień diskutowanych i rozstrzyganych w życiu publicznym. Rusconi sprzeciwia się religijnej interpretacji rzeczywistości, w myśl której usunięcie transcendentnej pozbawia jednostkę moralnych kryteriów zachowania, a także rodzi relatywizm

wartości i neguje świętość natury ludzkiej. Jeżeli w ogóle można mówić o świętym charakterze ludzkiej natury, to wyłącznie w kontekście jej racjonalności, gwarantowanej i eksponowanej przez świeckość.

Na tle takich poglądów autora na temat ludzkiej osoby i etyczności postulat wyraźnego oddzielenia kościoła od państwa pojawia się jako coś spodziewanego i oczywistego. Na tym ma polegać sekularyzacja, wskazująca na odmienne, specyficzne kompetencje państwa i kościoła. Państwo staje się świeckie (zsekularyzowane) wówczas, gdy w jego usankcjonowaniu i funkcjonowaniu nie ma jakichkolwiek odniesień religijnych i transcendentnych. Niemniej religie nadal istnieją i zrzeszają znaczną część obywateli poszczególnych państw. Zatem rodzi się uzasadnione pytanie o możliwość udziału religii w życiu publicznym państwa zsekularyzowanego, które z natury nie może odwoływać się do treści niezwiązanych z powszechnie akceptowanymi przez ogół obywateli czystym rozumem i doświadczeniem. Rusconi akceptuje wskazane przez Habermasa trzy warunki, które religia musi spełnić jako wymogi otwierające jej drogę do pełnoprawnego uczestniczenia w demokratycznych procesach życia publicznego. Religia musi: zrezygnować z przekonania o posiadaniu monopolu, wyłączności na prawdę; zaakceptować autorytet nauki; uznać prymat prawa świeckiego w życiu publicznym. Powyższe warunki wydają się uzasadnione i rozsądne z punktu widzenia a-ideologicznego, neutralnego światopoglądowo państwa, odwołującego się wyłącznie do kryteriów racjonalności ogólnie akceptowanych, mających źródła w doświadczeniu, obserwacji, badaniach naukowych. Dla religii takie warunki zdają się być nie do zaakceptowania, szczególnie pierwszy i trzeci. Trudno nawet sobie wyobrazić, aby polski episkopat przed sejmowym głosowaniem w sprawie *in vitro* ogłosił, że uznaje pluralizm w kwestii wartości, wcale nie promując etyki katolickiej, co więcej, w publicznej sferze stanowienia prawa państwowego uznaje ważność prawa świeckiego.

Dlatego Rusconi broni z zaangażowaniem ważności procesu sekularyzacji państwa. Dla autora ważność i atrakcyjność sekularyzacji nie polega na kulcie świeckości, lecz na najwyższej wartości wolności i jej obronie, na wartości prawa do swobodnego, nieskrępowanego „groźbami mąk piekielnych” prawa wyboru i samostanowienia o sobie. Chodzi o to, aby czynnikiem rozstrzygającym był człowiek, jego rozum, wola i emocje, a nie abstrakcyjne, odległe idee, na dodatek nieakceptowane przez wszystkich i w wątpliwy sposób usankcjonowane. Rusconi podkreśla bezcenną wartość pluralizmu w życiu publicznym. Po wiekach wojen i przemocy generowanych przez różnice światopoglądowe koncepcja państwa, w którym na równi współwystępują rozmaite wizje życia, koncepcje dobra czy teorie natury ludzkiej powinna być pożądana przez każdego „miłującego pokój” człowieka.

KONRAD SZOCIK
(Kraków)

EUGENIO LECALDANO – *ETYKA BEZ BOGA*

Eugenio Lecaldano, *Una etica senza Dio*, Gius. Latera d Figli, Roma–Bari 2006, s. 109.

We współczesnych włoskich debatach filozoficznych problematyka związana z filozofią Boga i religii cieszy się sporą popularnością. Różne zagadnienia filozoficzne i społeczne są dyskutowane w perspektywie dialogu między teizmem a ateizmem.

Etyka jest jednym z wpisujących się w ten dyskurs tematów, być może najczęściej podejmowanym ze względu na żywo dyskutowane zagadnienia bioetyczne. Eugenio Lecaldano, włoski filozof wykładający obok historii filozofii również filozofię moralną, w pracy *Un Etica senza Dio* (Etyka bez Boga) konfrontuje dwie koncepcje etyczne: stanowiska wyprowadzające zasady etyczne z postanowień i woli Boga oraz koncepcje abstrahujące od religii, o charakterze naturalistycznym i racjonalistycznym.

W pierwszej z dwóch części Lecaldano przedstawia dwa zagadnienia, ujęte w osobnych rozdziałach. Cechą tej pracy jest możliwość poznania, a co najmniej domyślenia się zawartych w niej idei już na podstawie tytułów rozdziałów. Są na tyle wymowne, że właściwie nie wymagają komentarza. Pierwszą część rozpoczyna rozdział pod tytułem *Błędy, w które popadają Ci, którzy utrzymują, że Bóg jest konieczny dla etyki*, wskazujący na trudności związane z racjonalnym i empirycznym uzasadnieniem istnienia Boga. Zatem Lecaldano punktem wyjścia dla swojej krytyki etyki opartej na religii i teizmie czyni brak oczywistości i powszechnej akceptowalności dla istnienia Boga. Nie ma sensu przytaczanie uwag formułowanych przez czołowych filozofów nowożytności zwracających się ku agnostycyzmowi i ateizmowi. Reprezentatywne dla przełomu XVIII i XIX stulecia, szczególnie przenikniętego myślą krytycznie ustosunkowaną do tradycyjnej, chrześcijańskiej filozofii o wydzwięku teistycznym są słowa Heinego, które streszczają kantowską krytykę podstaw racjonalnego uzasadnienia istnienia Boga, a zatem nie tylko religii objawionej, ale również deizmu: *Czy słyszycie dźwięk dzwonka? Przykłęknijcie – oto niosą święte oleje umierającemu Bogu*¹.

Lecaldano, odwołując się do krytycznych stanowisk myślicieli tamtej epoki, podziela ich przekonania o problematycznym statusie istnienia Boga, które może być jedynie przedmiotem wiary, a tym samym nie spełnia kryterium intersubiektywnego uzasadnienia i nie jest powszechnie podzielane przez każdego człowieka.

W drugim rozdziale pierwszej części, zatytułowanym: *Jak można stworzyć etykę bez żadnego odniesienia do Boga?* autor z jednej strony prezentuje podstawowe idee związane z autonomiczną, niezależną od religii ideą, z drugiej natomiast podkreśla trudności i zagrożenia generowane przez systemy etyczne szukające swojej legitymizacji w idei Boga. Druga część książki Lecaldano zawiera wyłącznie fragmenty z prac filozoficznych XVIII i XIX wiecznych autorów, podnoszących w duchu ateizmu i sceptycyzmu problem braku racjonalnego i empirycznego uzasadnienia dla istnienia Boga, krytykujących związenie etyki z nakazami Boga, krytykujących Objawienie, czy przedstawiających historyczno-społeczną genezę religii.

Najbardziej interesujące są poglądy autora wskazującego na konieczność rozdzielenia etyki od religii, opracowania zasad niezależnych od jakichkolwiek ideologii, z systemami religijnymi na czele. Lecaldano świadom jest trudności podejmowanego przez siebie zadania. Wskazuje na zdominowanie dyskursu publicznego zarówno we Włoszech, jak i w USA przez koncepcje religijne, które punktem odniesienia czynią orzeczenia zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa, wyprowadzając je z rzekomo posiadanego przez hierarchię kościelną wglądu w wolę Boga. Zdaniem Lecaldano, etykę posiadać mogą jedynie agnostycy i ateści, ponieważ dysponują wglądem w istotę ludzkiej egzystencji, nie będąc skrupowanymi żadnymi, przyjmowanymi tradycyjnie ideami. Dla autora kluczową kwestią jest autonomiczny charakter etyki, który zostaje

¹ H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przeł. T. Zatorski, Kraków 1997, s. 108.

zanegowany w przypadku uznania boskiego pochodzenia systemu etycznego. W postulowaniu podstaw etyki autonomicznej Lecaldano nawiązuje do Kanta i Milla. Wskazuje na konieczność dokonania rozróżnienia kompetencji między moralnością a prawem, które może regulować jedynie działania odnoszące się do innych i tym samym mogące im zagrażać. W ślad za Kantem przypomina o wartości wzajemnie wiążących się ze sobą świadomości, odpowiedzialności i autonomii. Fundamentem autonomicznej etyki jest zarówno niezależność jednostki, jak jej odpowiedzialność w relacjach z innymi. Jedną z przyczyn popularności religii było przeniesienie ciężaru odpowiedzialności z jednostki na działanie złych sił i grzechu pierworodnego, z drugiej gwarancja odkupienia grzechów w zamian za wypełnienie zalecanych rytuałów. O prawdziwej odpowiedzialności można mówić dopiero po wyzwoleniu etyki z więzów religii.

Autor dużo uwagi poświęca zreferowaniu negatywnych skutków powodowanych przez etykę religijną. Nihilizm jest jednym z nich. Związywanie moralności z Bogiem, uzależnienie jednostki od Boga, pozbawienie jej kryteriów rozróżniania dobra od zła skutkuje moralnym bezprawiem w sytuacji „śmierci” Boga, gdy religijne normy etyczne tracą wartość. Jednostka zostaje przez religię okaleczona i zubożona, ponieważ wierząc w prawdziwość i jedyność kościelnej nauki o Bogu nie wypracowała w sobie mechanizmów moralnych odwołujących się do jej własnego rozumu, woli czy uczuć. W takiej sytuacji wszelkie aberracje stają się możliwe. Dlatego Lecaldano postuluje umocowanie podstaw etyczności w samym człowieku, powiązanie etyki z jednostką, a nie wiązanie norm z abstrakcyjnymi ideami, które na dodatek nie są powszechnie akceptowalne.

Drugim poważnym zagrożeniem dostrzeganym przez Lecaldano jest nietolerancyjna, zabarwiona fanatyzmem postawa osób wierzących w Boga. Przekonanie o boskim usankcjonowaniu „własnych” norm etycznych rodzi postawę nietolerancji, uprzedzenia i co najmniej niechęci wobec osób nie podzielających religijnego systemu etycznego bądź wyznawców innych religii.

Podsumowując, Lecaldano jest rzecznikiem autonomii myślenia, które przejawia się m.in. w umiejętności konstruowania norm etycznych przez wolną, niezależną od religijnych doktryn jednostkę. Wskazuje na bliskość i pokrewieństwo z ludzką naturą etyki autonomicznej, uwzględniającej predyspozycje i zdolności człowieka. Aktualność i żywość podejmowanego przez Lecaldano tematu może być szczególnie interesująca dla polskiego czytelnika. Niedawne debaty polityczne wokół *in vitro* były doskonałym przykładem ścierania się dwóch odmiennych punktów widzenia: naukowego z religijnym. Wiele innych zagadnień bioetycznych, przede wszystkim eutanazja i aborcja, wywołuje kontrowersje w pierwszej kolejności właśnie z powodu konfliktu ze stanowiskiem prezentowanym przez zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo, podzielanym przynajmniej przez część wierzących.

KONRAD SZOCIK
(Kraków)