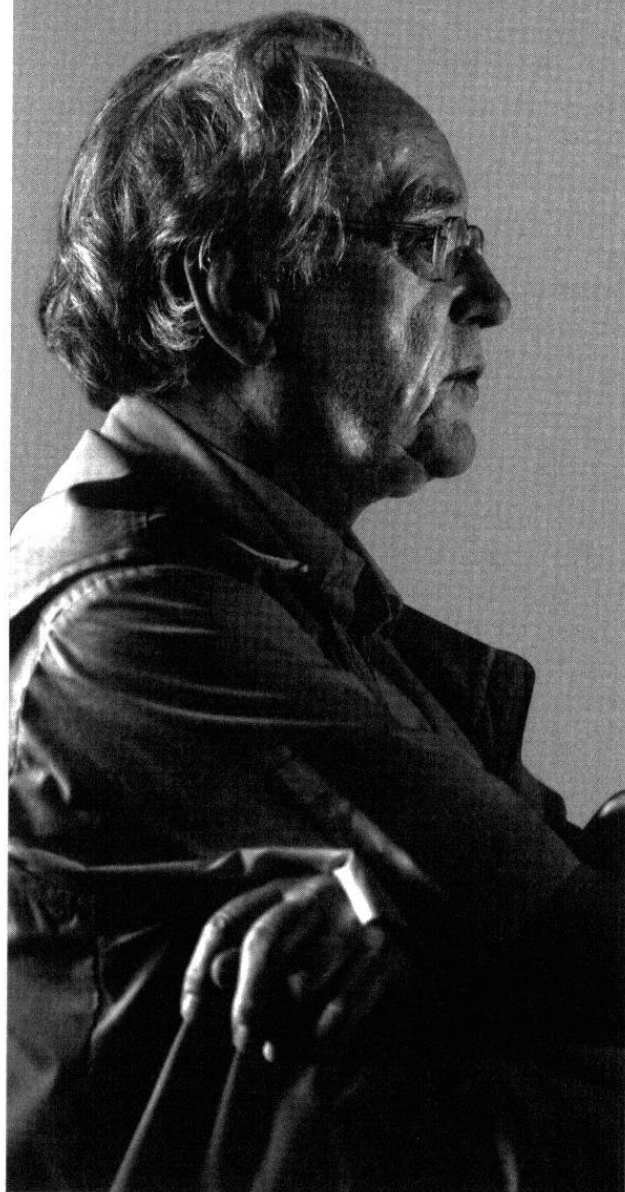


Autorka stara się, by niewierze nie pozostawić wyłącznie jej negującego oblicza, lecz przedstawić ją także w jej „pozytywności”

Karol Tarnowski



FOT. BOGDAN KRĘŻEL

NIEWIARA

Dwugłos o książce Sabin Kruszyńskiej *Zrozumieć niewiarę*

KAROL TARNOWSKI

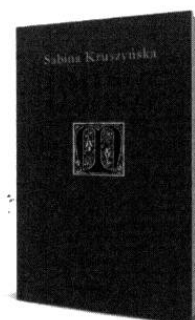
Z dziejów zachodniej kultury

Problem ateizmu, w szerokim sensie, jest fundamentalnym wyzwaniem naszych czasów. Zapominamy o nim jednak – i słusznie – w obliczu wspólnej ludzkiej kondycji, stając wobec konkretnych problemów praktycznych, które domagają się współdziałania wierzących i niewierzących, i nieraz tej współpracy rzeczywiście dowodzą. We współczesnym świecie wiara i niewiara – co wykazywał wielokrotnie Charles Taylor – „prywatyzują” się w łonie pewnego zasadniczego konsensu zachodniego świata. Stanowią go tzw. prawa człowieka, których podstawowym składnikiem jest tolerancja, pozostawienie pełnej wolności wyznania jednostkom. Wiara i niewiara jawią się więc jako prywatny „apanaż” poszczególnych członków uformowanej na modłę zachodnią globalistycznej wspólnoty. W ten sposób wydają się one tracić na znaczeniu, co pozwala wielu bagatelizować przypadki wciąż obecnych uśmierceń za wiarę, z reguły z ręki tych, dla których idea praw człowieka sama jest prywatnym apanażem Zachodu. Trzeba było ataku na World Trade Center, żeby uświadomić ludziom – w tym czołowym myślicielom, jak Jürgen Habermas – wagę religijnego składnika życia społecznego. Jedną bowiem z podstawowych form współczes-

nego ateizmu jest pewien ateizm obojętności, obejmujący zarówno wierzących, jak i niewierzących, a świadczący o społecznej marginalizacji – zawsze w ramach zachodniej wspólnoty – życia religijnego.

ATEIZM ODMIENIONY

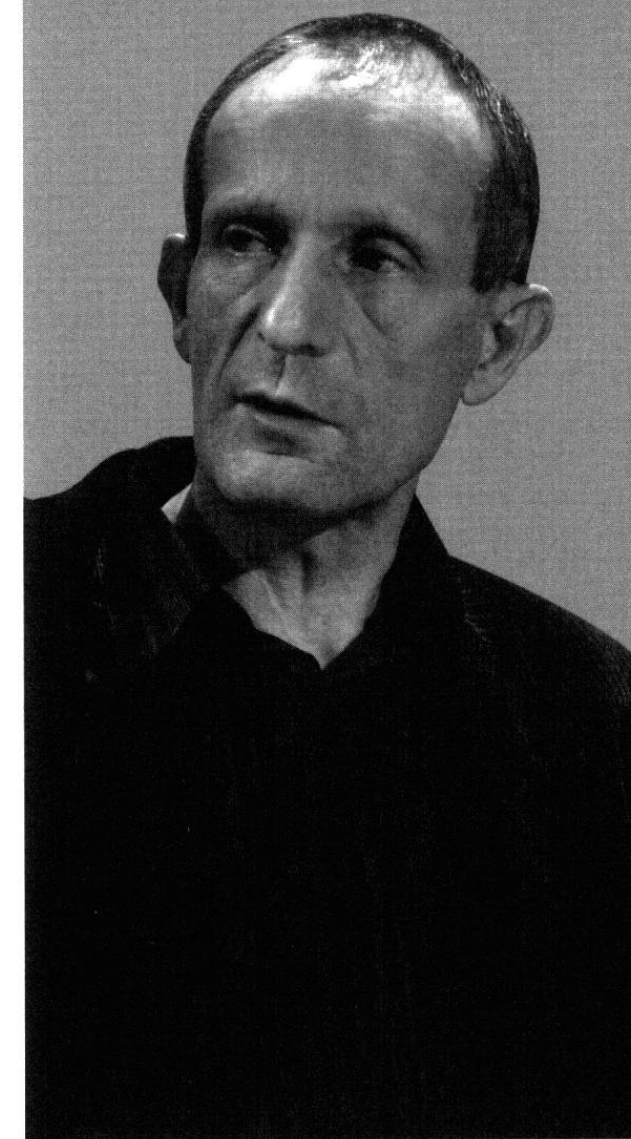
Ateizm nie pokrywa się pod względem semantycznym z religijną niewiarą – co słusznie podkreśla w swej opasłej książce *Zrozumieć niewiarę* Sabina Kruszyńska. Dotyczy on *expressis verbis* figury Boga, natomiast niewiara może odnosić się do życia religijnego *sensu largo*. Jeśli uwzględni się ściśle antropologiczny sens wiary i niewiary – czego autorka w zasadzie nie robi – to zarysowują one dwie różne dominanty psychologiczne i duchowe, które w dużej mierze decydują o podstawowej *Stimmung* w ludzkim życiu: wiara jest wyrazem postawy przede wszystkim afirmującej, niewiara zaś krytycznej i negującej, co nie wyklucza oczywiście rewersów po obu stronach. W postawach tych figura Boga niekoniecznie jest na pierwszym planie, choćby dlatego że nie każda religia jest teistyczna. Autorka interesuje się jednak nie-



Sabina Kruszyńska
Zrozumieć niewiarę.
Filozoficzne wyznania
niewiary w nowożytnej
myśli francuskiej
słowo / obraz terytoria,
Gdańsk 2011, s. 432

Dzisiaj istotny „ruch teoretyczny” w sprawie zrozumienia obecności i nieobecności religii w kulturze dokonuje się za sprawą nauk kognitywnych oraz analiz socjopsychologicznych

Tomasz Polak



FOT. KAROL SEREWSKI/EAST NEWS

Wiara i niewiara zarysowują dwie różne dominanty psychologiczne i duchowe, które w dużej mierze decydują o podstawowej *Stimmung* w ludzkim życiu: wiara jest wyrazem postawy przede wszystkim afirmującej, niewiara zaś krytycznej i negującej, co nie wyklucza oczywiście rewersów po obu stronach

wiarą jako negacją – w mniejszym lub większym zakresie – przesłania chrześcijańskiego, a więc doktryn i praktyk Kościoła, przede wszystkim Kościoła katolickiego. Bierze pod lupę nowożytnie dzieje niewiary w myśli francuskiej; jest to studium z dziejów kontynentalnej zachodniej kultury, gdzie relacje wiary i niewiary były wyjątkowo wyraziste i dramatyczne. Zaletę książki stanowi m.in. podprowadzenie czytelnika na próg idei praw człowieka w jej francuskim wydaniu z 1789 r., a następnie porównanie tej idei z jej powojenną wersją z 1948 r. W tym aspekcie praca ta jest interesująca nie tylko jako studium fragmentu dziejów kultury, ale także jako rodzaj wprowadzenia do współczesnej filozofii politycznej i jej antropologiczno-kulturowych podstaw. Podstawy te tropi autorka właśnie w specyficznej francuskiej niewierze, której filozoficzny status stara się we wstępie dość precyzyjnie określić.

Kruszyńskiej zależy na tym, żeby niewierze nie pozostawić wyłącznie jej negującego oblicza, lecz przedstawić ją w jej „pozytywności” zgodnie z pewnymi paradygmatami. Na początku przypomina, że czym innym jest niewiara, a czym innym ateizm: ta pierwsza jest bardziej nieokreślona, ten drugi względnie określony. Za ateistę można uznać buddystę, ateizm może być negacją danej figury boga albo Boga w ogóle, może być także słaby („nie wierzę, że są bogowie”) albo mocny („wierzę, że bogowie lub Bóg nie istnieją”); może istnieć wreszcie ateizm ignorancji, np. w sytuacji ideologicznego terroru. Jednak w każdym z tych trzech przypadków ateizm jest „niewiarą w prawdziwość twierdzenia, że Bóg istnieje” (s. 25). Jeśli tak, to ateizm nie jest jednak radykalnie różny od niewiary. W rezultacie autorka rozwija – w ślad za francuskim hasłem internetowym – szeroki wachlarz odmian ateizmu, którego nie sposób tu w całości przytoczyć (ateizm pozytywny, negatywny, agnostyczny,

antyklerykalny, antyreligijny, ideologiczny, logiczny, filozoficzny, teoretyczny, praktyczny itp.). Okazuje się, że ateizm łatwo przemienia się w niewiarę rozumianą jako „powiedzenie »nie«” (s. 36). Ze względu na wielość możliwych obiektów negocjowania niewiara w tym aspekcie może obejmować „nie”: dogmatowi, religijnemu autorytetowi, zasadom religijnej moralności, religijnej „wzniosłości” (*sacrum*), wreszcie religijnym niepokojom. W rezultacie wszystkie

te rodzaje niewiary oznaczają przede wszystkim niewiarę buntu. Ale obok nich autorka – w ślad za książkami o ateizmie Étienne’a Gilsona, a także de Lubaca – wyróżnia niewiarę intelektualnej obojętności (s. 40), pod którą autorzy ci rozumieją pewien rodzaj wzdarcia wyższości wobec religii, wreszcie – przypadek skrajny – niewiarę chęci brukania świętości (s. 43) czy wręcz niewiary do Boga i religii.

WALKA O WOLNOŚĆ

W oczach niewiary – w każdym razie niewiary buntu – tkwi pozytywna aksjologia wolności. Nie ma wątpliwości, że siłą tak rozumianej niewiary jest apologia ludzkiej wolności rozumianej przede wszystkim jako wyzwolenie od tego, co głoszone jako wyższe od niej samej i z tej racji domagające się bezwzględnej posłuszeństwa. Bóg, dogmat, moralność, Kościół – oto niektóre nazwy na alienacyjne twory, którym niewiara mówi „nie”. Szczególnie historia Kościoła, a przede wszystkim nowożytnych wojen religijnych z jej krwawymi epizodami, jest tu kołem napędowym buntu i zarazem pozytywnej apologii zwykłego, pozbawionego światopoglądowych napięć, „libertyńskiego” i ludycznego życia. Punkt wyjścia i „żywiol” europejskiej niewiary tkwi więc w niechęci do religii w imię wolnego, nieskrępowanego dogmatami i nietolerancją świeckiego życia, ale jej punktem dojścia jest ostatecznie oświeceniowo-rewolucyjna Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela.

Książka Kruszyńskiej – której nie sposób tu streszczać – jest rozpisaniem tej „walki o wolność” na szereg barwnie scharakteryzowanych, indywidualnych sylwetek myślicieli i ich duchowych przygód: od Rabelais’go poprzez Montaigne’a, Bayle’a, Voltaire’a do Rousseau. Eseje autorki są bardzo interesujące i erudycyjnie

świetnie podbudowane. Widzimy perypetie osobiste myślicieli, ich wzajemne polemiki i potępienia ze strony przede wszystkim oficjalnego, kościelnego otoczenia; szczególnie może interesujące wydają się pod tym względem spory dwóch wielkich libertynów – Voltaire’a z Rousseau. Bardzo ciekawe są także ściśle laickie kontrpropozycje stylu życia u Rabelais’go i Montaigne’a: komizm i prześmiewczość u pierwszego, apologia prywatności jako reakcja na wojny religijne u drugiego – oto francuskie, w pewnym sensie w pełni pozytywne, jakkolwiek minimalistyczne, wersje niewiary.

Jednakże wraz z oświeceniem zaczyna się ideologia i radykalna, wojująca laickość, której zwieńczeniem jest rewolucja francuska z jej manifestacyjną wrogością w stosunku do (głównie katolickiego) Kościoła i religii w ogóle. I choć jej owoc stanowi Deklaracja Praw, historia tej wznoszącej laickości nie może nie budzić niepokoju. Jest tak, jakby gwałty wojen religijnych zakonserwowały się i pogłębiały w świadomości europejskiej, wydając ponure owoce – najpierw rewolucyjnego terroru, a następnie obu wojen światowych i totalitaryzmu niemieckiego i rosyjskiego, wreszcie – „pełzającego” terroru laickiego państwa. Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela oraz następujące po niej działania państwa mają piętno doktrynersko antyreligijne i antykościelne, czym – jak przypomina autorka – Deklaracja różni się radykalnie od Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r. Dzieje porewolucyjnej Francji są nadzwyczaj burzliwe i trudno powiedzieć, żeby niewiara na etapie politycznej walki z religią przynosiła wymarzone powszechne szczęście nareszcie wolnych obywateli; terror rewolucyjny skierowany m.in. przeciwko klerowi, zakaz składania ślubów zakonnych itp. jest wszystkim, tylko nie czynną apologią wolności. Autorka niezwykle skrupulatnie i obiektywnie opisuje dzieje porewolucyjnej Francji i nie pozostawia złudzeń co do owych politycznych rezultatów niewiary.

TRUDNE DZIEDZICTWO OŚWIECENIA

Paradoks tej sytuacji polega na tym, że to panowanie, czy wręcz dyktat niewiary, dokonało się w imię wiary w człowieka i jego wolności. Ten zasadniczy punkt sprawia, że chrześcijaństwo i Kościoły nie były w stanie przyswoić sobie dziedzictwa oświecenia, które niewątpliwie stoi u podstaw rewolucji francuskiej. Dziedzictwo to – pomimo wszystkich zastrzeżeń i antyklerykalnych jadów obecnych m.in. w niektórych odłamach masonerii – wprowadziło po raz pierwszy w krwioobiegu spo-

łeczny i kulturowy ideę wolności i równości, a więc *de iure* uniwersalizm praw człowieka, które stały się stopniowo, pomimo wszystkich *dementi*, społeczną rzeczywistością. Problem w tym, że (1) oświecenie definiowało człowieka przez abstrakcyjny rozum z pominięciem jednostkowych i kulturowych różnic, wynikających z sytuacji historycznych. Wskutek tego (2) poza obrębem praw człowieka znalazły się elementy ujednostkawiające, w tym życie religijne. (3) Rewolucja francuska, która miała realizować prawa człowieka, skutecznie kompromitowała w oczach Kościoła ziarna uniwersalizmu i kantowską ideę „powszechnego pokoju”. To rozejście się oficjalnego chrześcijaństwa z nowoczesnym świeckim społeczeństwem miało katastrofalne skutki dla obecności Kościoła w życiu współczesnych społeczeństw. Bowiem niewątpliwie podstawowym wyzwaniem stało się dla Kościoła ustawienie niewiary i ateizmu na równych prawach z wiarą i jej instytucjonalnymi organami, a w ślad za tym uprawomocnienie w życiu społecznym światopoglądowego i moralnego relatywizmu.

Autorka w zakończeniu przenosi całe zagadnienie na teren Polski. Słusznie zauważa, iż „można mieć nadzieję, że swoista polska sytuacja będzie sprzyjała wypracowaniu takich intelektualnych narzędzi, które pozwolą przekroczyć (pominąć) »rewolucyjno-republikańską« fazę i zbudować nowy (nowocześniejszy) model relacji wiara – niewiara” (s. 390). Chodzi nie tylko o niepokoje związane z obecnością Kościoła w życiu publicznym, ale przede wszystkim o kulturę dialogu, która zakłada wzajemną całościowość (a nie tylko polityczną *sensu largo*) afirmację wierzących i niewierzących w duchu – prawdziwego tym razem – uniwersalizmu.

Książka Sabiny Kruszyńskiej o francuskiej niewierze znacząco przyczynia się do lepszego rozumienia laickiej, a nawet libertyńskiej tradycji we francuskiej kulturze, a przez to oświetla nasze własne współczesne niepokoje. Dzieło jest erudycyjnie imponujące, choć niełatwe w czytaniu, m.in. z powodu stylistycznej maniery niezmiernie długich okresów zdaniowych ze zdaniem wtrąconymi. Jest to jednak bardzo ciekawa i pouczająca lektura, a trud w nią włożony niewątpliwie się opłaca. ■

■ KAROL TARNOWSKI – filozof, profesor UPJP II i członek PAU, redaktor miesięcznika „Znak”. Zajmuje się współczesną filozofią francuską, filozofią Boga i religii, a także postsekularyzmem

TOMASZ POLAK

Niewiara szukająca rozumienia

Wrażenie, jakie pozostaje po lekturze książki Sabiny Kruszyńskiej *Zrozumieć niewiarę*, dobrze oddaje już samo jej motto zaczerpnięte z Jana Jakuba Rousseau: „Człowiek prawdziwie wierzący, który wie, że niewierny jest też człowiekiem i być może człowiekiem zacnym, może bez popełnienia zbrodni interesować się jego losem” (*List do arcybiskupa de Beaumont*).

Za sprawą tych słów natychmiast znajdujemy się w perspektywie, której istnienie ludzie niewierzący rejestrują ze zdumieniem, czasem z bólem, czasem ze złością, a ludzie wierzący najczęściej i w ogromnej większości nie rejestrują wcale – ujmując rzecz najkrócej: to niewierzący są „problemem” dla świata jako całości, problemem, który stwarzają normalnej części świata, czyli wierzącym. Ci zaś rozwiązują ten problem następująco: z jednej strony, lokalizując niewierzących w przestrzeni własnej skali moralnej, z drugiej, traktując ich stan jako brak czegoś, co „naturalnie” być powinno – czyli wiary. Na poziomie prymitywnym jest to problem społeczny, moralny, polityczny itp., na poziomie bardziej subtelnym czy oświeconym – problem intelektualny. Tak czy inaczej: problem. Wierzący jako tacy problemem (do rozwiązania) już nie są.

WIELOWIEKOWY SPÓR

Że taka perspektywa istnieje, jest oczywiste. Że nadal ma istotne znaczenie – też. Trudność powstaje dlatego, że autorka, która – jak rozumiem – przytacza owe słowa Rousseau aprobująco, sama w istotnym zakresie pozostaje w wyznaczanej przez nie perspektywie. Nie chcę być niesprawiedliwy. To pewnie nie do uniknięcia, kiedy przedmiotem zainteresowania i płynącej z niego

tak obszernej i analitycznej książki jest wielowiekowy spór i związana z nim walka – a to znaczy także emocje i urazy, których spór ów stał się źródłem. Mówię o tym, ponieważ zasygnalizowana słowami Rousseau perspektywa pozostaje dla Kruszyńskiej istotna do końca. Cała dokonana w tej książce praca prowadzi do konkluzji dotyczących możliwości uporania się z napięciem wywoływanym przez (rosnącą) obecność niewierzących w przestrzeni (zdominowanej dotąd przez) wierzących – nawet jeśli autorka zdaje sobie sprawę, że wyznaczniki statystyczne i instytucjonalne jednego i drugiego kręgu osób w europejskiej przestrzeni publicznej najwyraźniej już się odmieniły, a i w Polsce zaczynają się odmieniać.

To oczywiście nie tylko perspektywa autorki, ale wciąż jeszcze dominanta kulturowego napięcia między wiarą a niewiarą. Z tej samej perspektywy Jan Woleński – jeden z niewielu polskich intelektualistów, którzy w sporze, o jakim tu mowa, aktywnie, badawczo uczestniczą – polecając w ramach akcji „Gazety Wyborczej” propagującą amerykańską ideę „książki wspólnej dla uniwersytetu” pracę Juliana Bagginiego *Atheism. A Very Short Introduction*, swoją rekomendację uzasadnia faktem, że książka ta wprowadza w świat ponad 800 mln ludzi nam współczesnych, których nie należy lekceważyć, a zarazem musi się bronić przed zarzutem ateizacji studentów za pośrednictwem takiej lektury.

Owocem pogłębionego kontaktu z książką Sabiny Kruszyńskiej jest przekonanie, że mamy do czynienia z solidną analizą historyczno-filozoficzną istotnego zjawiska kulturowego: filozofii rewolucyjno-republikańskiej typu francuskiego z jej krytycznym czy wręcz wrogim stosunkiem do religii, a w szczególności do obecności religii i jej instytucji w życiu publicznym. Tak zapewne napisano by w recenzji akademickiej. To jest niewątpliwie książka akademicka we właściwym i pochlebnym znaczeniu tego słowa – analityczna, systematyczna, dobrze udokumentowana i otwierająca obszary dotąd (przynajmniej polskiemu czytelnikowi) mało znane. Otrzymujemy osadzoną na dobrze nakreślonym tle filozoficzno-kulturowym, społecznym i politycznym panoramę postaci i myśli – od François Rabelais’go przez Michela de Montagne, libertynów, Pierre’a Bayle’a, Voltaire’a i Rousseau – uwieńczoną rozdziałem pokazującym drogi instytucjonalizacji światopoglądu rewolucyjno-republikańskiego we Francji ostatnich dwu stuleci, a za jej sprawą w znacznej części intelektualnej i instytucjonalnej kultury europejskiej.

KRYTYCZNE WYZWANIE NIEWIARY

Najważniejsze zdania tej książki – pokazujące jej ważność w polskiej perspektywie kulturowo-religijnej – padają w moim przekonaniu w zakończeniu, kiedy autorka odnosi dokonaną przez siebie szczegółową analizę procesów, jakie zaszły we wspomnianym obszarze, do specyficznej sytuacji polskiej. Mówi o niej tak: „W Polsce (...) nie udało się (jak dotąd?) wypracować własnych, oryginalnych, dostosowanych do własnych potrzeb oraz lokalnej tradycji sposobów rozwiązywania nieuniknionego napięcia między wiarą religijną i jej pozytywnymi zinstytucjonalizowanymi formami a religijną niewiarą i takimiż jej formami, sposobów zauważalnie wykraczających poza kulturowy schemat proponowany przez »filozofię rewolucyjno-republikańską« z jej pragmatycznymi wzorcami »walki« wiary politycznej z wiarą religijną”. I dalej: „Na razie w żadnej dziedzinie życia w Polsce nie można się dopatrzeć znaków wyraźnie zwiastujących pojawienie się intelektualnej niezależności (odrębności, swoistości), a dotychczasowe doświadczenie uczy, że zmiany w polskiej mentalności dokonują się przede wszystkim pod naporem idei zewnętrznych. Można mieć nadzieję, że nowe, czyli inne niż laickie, wzorce relacji między religią a państwem oraz nowe narzędzia opisywania i rozładowywania napięcia między wiarą a niewiarą wkrótce powstaną w krajach, gdzie zrodziły się te wciąż jeszcze obowiązujące. Do nas dotrą one z opóźnieniem” (s. 387–388, 390).

Rozumiem, skąd takie sceptyczne przekonanie – historia polskich intelektualnych sporów o religię, rzeczywiście skromna w porównaniu z ogromnym materiałem pokazanym w ramach analizy myśli francuskiej, uzasadnia ów sceptycyzm. Rzecz jednak w tym, że zauważona i zapowiadana przez autorkę w ostatnich akapitach jej książki zmiana perspektywy, w moim i nie tylko moim przekonaniu, okaże się (już się okazuje) o wiele bardziej radykalna. Oznacza ona koniec sporu o publiczną obecność niewiary czy wiary, a początek diagnozy, która pozwoli zrozumieć, dlaczego spór ten się w nowożytności europejskiej pojawił, dlaczego trwał tak długo i dlaczego tyle energii w jego ramach pochłaniał odnawiający się wciąż antagonizm wobec „krytycznego wyzwania”, jakim obecność niewiary była dla religii. Ważne jest, że zręby tej diagnozy nie pojawiają się już na drodze, którą postępowano dotąd po obu stronach sporu: racjonalizującej analizy filozoficznej o tak ewidentnie różnych założeniach, że oczywistym jej skutkiem

było nieprzystawanie do siebie nawzajem filozoficznych światów, które z założeń tych powstawały. Dzisiaj istotny „ruch teoretyczny” w sprawie zrozumienia obecności i nieobecności religii w kulturze dokonuje się za sprawą nauk kognitywnych (kognitywna teoria religii), a także za sprawą analiz socjopsychologicznych, rozpoznających środowiskowe i indywidualne uwarunkowania ideologiczne, rodzące się z nich struktury świadomościowe (mity i fantazmaty indywidualne i społeczne, a także luki percepcyjne) oraz odpowiadające im działania.

SCHYŁEK „NIENORMALNOŚCI”

Diagnoza taka nie była możliwa dla żadnej ze stron sporu, który opisuje Kruszyńska, jak długo sami zainteresowani tkwili w owym sporze i przywiązaniu do jego klasycznej metody. Było tak zwłaszcza dlatego, że antagonizm czynił każdą z jego stron dla drugiej zjawiskiem nienormalnym w kategoriach jej własnej i dla niej oczywistej racjonalności. Dzisiaj trzeba raczej powiedzieć, że właśnie pojawienie się wewnątrz cywilizacji europejskiej tak silnego napięcia wokół tych jej elementów, które w znacznej części jej historii i dla większości owej historii uczestników wydawały się czymś oczywistym i koniecznym, było (z natury rzeczy jedynie przejściową) fazą „nienormalności”. Faza ta właśnie się kończy.

Z tego punktu widzenia książka Kruszyńskiej pozostaje ważna jako element „kontekstowy” rodzącej się nowej diagnozy obecności i nieobecności religii w kulturze europejskiej i jako świetne wprowadzenie w istotne obszary i zjawiska, które owej diagnozie powinny podlegać, a zarazem stanowi swego rodzaju ostatnie słowo kończącego się świata – czego świadomości autorka daje wyraz, zaznaczając, że starała się podprowadzić czytelników do czasu przełomu. ■

■ TOMASZ POLAK (do kwietnia 2008: Tomasz Węclawski) – ur. 1952, prof. dr hab., wykładowca Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, współtwórca tamtejszej Pracowni Pytań Granicznych, zajmuje się kwestiami granicznymi filozofii, teologii, religioznawstwa i teorii społecznej. Wybitny teolog (w latach 1997–2003 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej), autor ważnych publikacji, m.in. 3-tomowego *Królowania Boga* oraz podręcznika do chrystologii: *Chrystus naszej wiary*, były katolicki prezbiter, były rektor Archidiecezjalnego Seminarium Duchownego w Poznaniu, były dziekan PWT w Poznaniu, a potem Wydziału Teologicznego UAM. Sygnatariusz listu informującego o przypadkach molestowania kleryków przez abp. Juliusza Paetza. W 2007 r. odszedł z kapłaństwa, a następnie złożył akt apostazji