

Recenzja rozprawy doktorskiej  
magistra Mateusza Kuty

*Między immanentnym a transcendentnym miejscem religii w ponowoczesności*  
*Perspektywa postsekularna*

napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Karola Tarnowskiego

Praca doktorska pana Mateusza Kuty Jelinka składa się ze *Wstępu*, trzech rozdziałów zatytułowanych kolejno: *Religia – między substancjalną a funkcjonalną definicją religii*, *Sekularyzacja: między mitem a rzeczywistością*, *Religia i jej miejsce/miejsca w postsekularnym świecie*. Rozdział pierwszy składa się z dwóch podrozdziałów zatytułowanych: *Definicje substancjalne* oraz *Funkcjonalna definicja religii*. Drugi rozdział podzielony jest na dwa podrozdziały: *Cogito ergo sum: stał się podmiot – lewica postheglowska na tropie sekularyzacji* oraz *Sekularyzacja jako pluralizacja. Zbawienie? Jako jedna z możliwości?* Trzeci rozdział również zawiera dwa podrozdziały: *Religia jako spirytus movens rewolucji* oraz *Religia w czasach transformacji – duchowość nowej ery*. Pracę wieńczy *Zakończenie* oraz *Bibliografia*. Każdy z rozdziałów kończy się podsumowaniem, na które składają się wnioski z przeprowadzonych badań, oraz uwagami, które są próbą wypracowania własnego stanowiska w badanych kwestiach.

Na początek pozwolę sobie na kilka uwag, dotyczących całości pracy. Koncepcja pracy nie budzi krytycznych uwag. Jej kompozycja jest w miarę przejrzysta. Pomysł na pracę jest bardzo interesujący. Autor w swojej dysertacji rozważa związek zachodzący między pojmowaniem tego, czym jest religia a refleksją nad zjawiskiem sekularyzacji. Innymi słowy, chce pokazać, że sposób pojmowania religii w istotny sposób wpływa nie tylko na sposób rozumienia procesu sekularyzacji; tego, jak głęboko ten proces sięga, w jakim zakresie wpłynął na duchowe/religijne losy zachodu, itp. Praca zasadnie pokazuje związek zachodzący pomiędzy przyjmowaną przez danego myśliciela, *explicite* bądź *implicite*, definicją religii a jego rozumieniem procesów sekularyzacji. Jeśli np. przyjmiemy taką definicję religii, zgodnie z którą religia jest pewnym nieusuwalnym wymiarem w człowieku funkcjonującym w różnych obszarach ludzkiej aktywności, czasem bardzo odległych od zinstytucjonalizowanych

Kościółów i religijnych wspólnot, to możliwe jest głoszenie poglądu, że współczesnym wyrazem religijnego wymiaru jest np. kapitalizm z jego kultem pieniądza, konsumpcji, albo ekologia z jej szczególnym stosunkiem do natury, czy też rozpowszechniony kult własnej cielesności. Z drugiej strony, jeśli twierdzimy, że do istoty religii należy odniesienie człowieka do tak czy inaczej rozumianej transcendencji, to wszystkie formy ludzkiej duchowości kwestionujące takie odniesienie zostaną uznane za niereligijne.

Warto także podkreślić, że Autorowi nie brakuje zdolności i umiejętności podsumowania badanych wątków w taki sposób, że zostaje uchwycone to, co w nich ważne. Nazwałbym to umiejętnością wglądu w istotę opisywanych koncepcji, fragmentów rozważań, itp. Doktorat ujawnia także zdolność do spojrzenia z dystansu na wybrane przez siebie koncepcje rozumienia zjawiska sekularyzacji, co pozwala mu na wyciągnięcie bardziej ogólnych wniosków dotyczących całości badanych koncepcji. Jest to warte podkreślenia nawet wtedy, gdy są to wnioski zbyt powierzchowne.

Trzeba także zwrócić uwagę na zakres przeprowadzonych przez Doktoranta badań. Pan Mateusz Kuta porusza się po rozległym obszarze badawczym. Jest to bezsprzecznie zaleta jego pracy. Mamy w rozprawie szeroką paletę filozoficznych koncepcji rozważających procesy sekularyzacyjne w ramach duchowej przestrzeni zachodniej kultury. Zakres omawianej problematyki pozwala na wysunięcie wniosku, że autor pracy przyswoił sobie najistotniejsze publikacje badanych myślicieli dotyczących kwestii sekularyzacji. Na kartach dysertacji odnajdujemy bogatą paletę nazwisk, filozofów, myślicieli z różnych szkół i kierunków, który współtworzą filozoficzną refleksję skupioną wokół problematyki sekularnej i miejsca religii w życiu współczesnego człowieka, zwłaszcza Zachodu. Głównymi bohaterami rozprawy są Slavoj Žižek, Giorgio Agamben, Alain Badiou, Charles Taylor, Tomáš Halík.

Niestety skonstruowanie dobrego programu pracy to jedno, a jego realizacja to drugie. Rozprawa ma bardzo wiele istotnych mankamentów, na które chcę zwrócić uwagę w dalszej części mojej recenzji. Zacznę od podstawowego. Jej podstawowym mankamentem są bezsprzecznie nieustanne powtórzenia: omawianych zagadnień, wyrażanych wcześniej poglądów; bywa, że autor „cytuje” samego siebie. Dysertacja pana Mateusza Kuty to praca tysiąca i jednego powtórzenia. W moim niekrótkim już naukowym życiu nigdy nie spotkałem się z rozprawą doktorską, która tak ulegałaby manierce powtarzania tych samych wątków, czasem nawet przy użyciu tych samych sformułowań i słów. Co więcej słowo powtórzenie w świetle tej pracy wydaje się eufemizmem. Wybrane wątki są w pracy *wielokrotnie* przywoływane. Jest to nie tylko bezcelowe, ale dodatkowo sprawia wrażenie mówienia „w kółko” o tym samym, daje powód do podejrzeń, że autor nie do końca panuje nad zebrany materiałem. Pozwolę sobie

na kolokwializm i powiem, że z tego powodu praca sprawia wrażenie, iż autor mówi, co wie, zamiast wiedzieć, co mówi. Nachalna powtarzalność prowadzi do jeszcze jednej konsekwencji. Rozprawa doktorska liczy sobie prawie 400 stron (398), a mogłaby być o prawie połowę krótsza; nie tylko w niczym nie umniejszyłoby by to jej wartości, ale byłoby dowodem dyscypliny myślenia i pisania. Krótko mówiąc, praca jest kolejnym dowodem, że ilość nie przeradza się w jakość; w tym przypadku jest wręcz odwrotnie.

Cały pierwszy rozdział Autor poświęca kwestii definiowania religii, stosując przy tym klasyczny podział na definicje substancjalne i funkcjonalne. Przyjęcie takiej perspektywy jest istotne z punktu widzenia całości pracy. Ten podział będzie stanowił w dalszej części rozprawy heurystyczną zasadę porządkującą analizowane koncepcje sekularyzacyjne. Warto jednak zauważyć i przypomnieć jednocześnie, że w dziejach nauk o religii mamy bardzo wiele prób porządkowania definicji religii. Badania poświęcone systematyzacji definicji religii można uznać wręcz za osobny dział religioznawstwa. Literatura z tego zakresu (także ta, powstała na gruncie filozofii religii) pokazuje różnorodność w tej kwestii. Niestety pan Mateusz Kuta nie odwołuje się do tych badań. Można przypuszczać, że Doktorant nie pokusił się o kwerendę w tej sprawie. Nie znalazłem w pracy żadnych odniesień do szerszego kontekstu podziałów definicji funkcyjnych w obszarze nauk o religii. W Polsce kwestią definiowania filozofii religii już w latach osiemdziesiątych zeszłego stulecia zajmowała się siostra Zofia Zdybicka, czy też w ramach innego podejścia do zjawiska religii Zygmunt Poniatowski. Na marginesie warto przypomnieć, że siostra Zdybicka wyróżniła trzy typy definicji religii: definicje genetyczne, strukturalne oraz funkcjonalne. Rozważając te kwestie warto także zapoznać się z dyskusją, która toczyła się wokół definicji religii analizowanego przez autora Clifforda Geertza.

Rzecz jednak nie w tym, aby przywoływać różne typologie definicji religii. Autor ma pełne prawo korzystać z typologii, którą uznał za optymalną z punktu widzenia jego badań. Osobnej uwagi wymaga jednak odpowiedź na pytanie, czy biorąc pod uwagę badane koncepcje sekularyzacyjne jest to podział adekwatny. Pytanie jest więc takie: czy zastosowany przez niego podział na definicje funkcjonalne i substancjalne jest z punktu widzenia analizowanych w pracy myślicieli i ich sposobu pojmowania religii optymalny? Mam, co do tego duże wątpliwości. Zastosowany podział skłania do tego, by te wątpliwości wypowiedzieć. Nie dotyczą one, co chcę podkreślić, samego podziału, ale zakresu jego stosowalności.

Pierwsza część rozdziału I poświęcona jest substancjalnym definicjom religii. W mojej ocenie próba umieszczania Taylorowskiego sposobu rozumienia religii - dotyczy to także sposobu, w jaki religię pojmuje Halik - w ramach substancjalnych definicji religii przypomina stosowanie wobec ich myślenia Prokrustowego łoża. I to, co najmniej z dwóch powodów.

W moim przekonaniu, to, co przez religię rozumieją obaj wspomniani filozofowie nie mieści się w ramach definicji substancjalnych nawet przy bardzo rozszerzonym sposobie pojmowania substancjalności. Autor rozprawy rozpoczyna badania poświęcone substancjalnym definicjom religii od analizy pojęcia substancji przywołując arystotelesowsko-tomistyczne jej pojmowanie odsyłające do pojęcia bytu. Dalsze, bardzo zdawkowe rozważania w tej kwestii (na dwóch kartkach rozprawy Doktorant przywołuje kilka postaci myśli nowożytnej i współczesnej – w ramach tego przywołania Hilary Patnam okazuje się Patmanem) rozmywiają znaczenie pojęcia substancji czyniąc z niego „pojęcie techniczne”, „służące do określenia elementu integrującego dane zjawisko” (s. 25). Sprawia to wrażenie, że według p. Mateusza Kuty pojęciu substancji można przypisać, jeśli nie dowolne, to bardzo szerokie i ostatecznie niedookreślone znaczenie. Budzi to uzasadniony niepokój. Myślę, że ze względu na obecne w pracy analizy poświęcone Taylorowi i Halikowi byłoby o wiele lepiej używać podziału definicji religii na definicje funkcjonalne i esencjalne; co więcej, wydaje się, że intencja Doktoranta jest właśnie taka, by pokazać, że do istoty religii w rozumieniu wspomnianych myślicieli przynależy ujawniająca się w niej ludzka zdolność do wykraczania poza faktyczność świata, jakieś otwarcie na transcendencję.

Dodatkowo, bardzo dyskusyjne wydaje się stosowanie „substancjalnej” terminologii w stosunku do fenomenologicznych koncepcji religii, o których w dużym uproszczeniu można powiedzieć, że rezygnują one z pojęcia substancji, a jednocześnie zawieszają tezę o istnieniu substancjalnego Transcendentnego bytu. Fenomenologia bada to, co ujawnia się w religijnym doświadczeniu, świadoma, że odsyła ono w stronę tego, co doświadczeniu się wymyka. Warto także zauważyć, że współczesna fenomenologia nawiązująca do Jean-Luc Mariona radykalizuje ideę fenomenologicznej redukcji i w efekcie przesuwając akcenty z badań nad tym, *co* w religijnym doświadczeniu się *daje* w stronę tego *jak* się *daje*. W efekcie, pytając o sposób w jaki fenomen się ujawnia, Marion nie tylko bierze w nawias kwestię istnienia tego, co wykacza poza to doświadczenie, ale także rezygnuje z pytania o istotę religijnego fenomenu jako takiego. Trzeba nadmienić, że Marion pojawia się w tej, części pracy, która poświęcona jest substancjalnym definicjom religii. Na marginesie tej kwestii pojawia się zdanie poświęcone Marionowi, z którym nie mogę się zgodzić. Autor pisze: „Dla nas jest istotne podkreślenie <substancji> religii, a raczej pewnego wspólnego fenomenu wszystkich religii: mówiąc językiem Jean-Luc Mariona, <fenomenu przesyczonego>, jakim jest Bóg”. Z całą mocą trzeba powiedzieć, że Bóg dla Mariona nie jest żadnym fenomenem przesyconym. To, co daje się w religijnym objawieniu (Starego i Nowego Testamentu), co jednocześnie zawiera w sobie nadmiar tego, co jakościowe (niemożliwość do zniesienia), tego, co ilościowe (nieujmowalność), nadmiar

samodoznaniowości Marion nazywa fenomenem przesyconym. Zarazem pozostając na gruncie fenomenologicznej analizy, która przeszła drogę redukcji (jak mówi, im więcej redukcji tym więcej donacji) nie może i nie utożsamia, pozostając w zgodzie ze swoją metodą, fenomen przesycony z Bogiem. Powyższe uwagi skłaniają mnie do wyrażenia wątpliwości czy pan Mateusz Kuta dostatecznie rozumie różnicę między ufundowanym na redukcji transcendentalnej fenomenologicznym „nastawieniem” a „substancjalnymi” ujęciami religii jako takiej. Potwierdza to fragment pracy na s. 123, gdzie mówi się, że o Taylorze „nie sposób nie podjąć próby przebadania prac myślicieli, którzy przyjmują <istnienie czegoś poza> jako istoty religii”. Zdać nie to samo w sobie pozostaje niejasne, ale czy nie jest tak, że do istoty religii przynależy *wiara* (przeświadczenie) w istnienie czegoś poza. Podsumowując wątek Mariona, trzeba stwierdzić, że na gruncie jego fenomenologii da się co najwyżej powiedzieć tak: *możliwe jest, iż w doświadczeniu religijnym objawia się Bóg, od razu dodając, że objawienie jest tylko „uchyleniem rąbka” tajemnicy, że to, co się objawia wykracza poza to objawienie.*

W jakim zakresie powyższa uwaga dotycząca anamorficznej fenomenologii Mariona odnosi się do myśli Taylora i Halika pozostaje otwartym pytaniem. Warto przypomnieć, że pojęcie transcendencji, które odsyła do czasownika *transcendere* nosi w sobie czasownikowy wymiar przekraczania, przejścia, wykraczania poza; wskazujący na pewien ruch, czyn, a zarazem na jakąś granicę, która tak, czy inaczej, zostaje przekroczona. Transcendencja w sensie rzeczownikowym oznacza to, co w ten czy inny sposób *wykracza poza*, jest właśnie tym *poza*; jest, jak mówił Pseudo-Dionizy Areopagita, owym *hiper – ponad*. Ale zarazem transcendencja będąc owym *ponad*, nosi zarazem w sobie relacyjny wymiar, pośrednio wskazując na to, co ona właśnie jako transcendencja transcenduje. Transcendencja „nosi” niejako w sobie to, co zostaje przez nią *przekroczone*. Innymi słowy transcendencja może być pomyślana w powiązaniu z tym, co ona transcenduje, *poza co* ona wykracza.

Na kanwie tych rozważań warto także przypomnieć, że pojęcie transcendencji pozostaje pojęciem wieloznacznym. Po pierwsze dlatego, że transcendencja może być pojmowana epistemologicznie (np. „Boga nikt nigdy nie widział”), w tym sensie, że wykracza ona poza ludzką zdolność mówienia, doświadczenia, pojmowania, itp. Transcendencja (niekoniecznie religijna) jest czymś *więcej niż* (przypomina się łacińskie *plus quam*) to, co człowiek jest zdolny wypowiedzieć, doświadczyć, pojąć; ona wychyla się poza ludzkie szeroko pojmowane zdolności rozumienia. Można też pojmować transcendencję jako to, co wykracza poza całość świata, poza naturę w sensie greckiej *fizis*. Jeśli natura jest szczególnym „zbiorem” rzeczy uwarunkowanych, jak mówi Heidegger, kontyngentnych, to transcendencja jest tym, co nieuwarunkowane, nie z tego świata, a zarazem tym, co ten świat warunkuje. Transcendencja w stosunku do świata

jest tym, co radykalnie inne, różne, niewspółmierne (np. Bóg jest poza światem). Zarazem warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden sposób pojmowania transcendencji. Pojęcie transcendowania opisuje także człowieka, jego zdolność wykraczania poza pewne *tu i teraz*. Transcendencja wydaje się być sposobem być wyrażania otwarcia na *coś więcej*; jak mówi pewna zdumiewająco krótka definicja religii, która myślę, że bliska jest obu myślicielom: religia to coś więcej (*something more*). Krótko mówiąc, człowiek to byt transcendujący siebie i swój świat. Tym, ku czemu człowiek transcenduje może być także Transcendencja, w tym dwojakim rozumieniu, o którym pisałem powyżej. Rozprawa przytacza sposób, w jaki transcendencję pojmuje Taylor: 1/ „relacja z czymś, poza zwykłym życiem”, 2/ „wiara w istnienie czegoś poza”, 3/ transcendencja jako zdolność człowieka do wykraczania poza biologicznie dane życie (s. 136). Warto podkreślić, że Taylor rozumie transcendencję fenomenologicznie. Taylor nie analizuje transcendencji w przywołanym wyżej sensie rzeczownikowym (jak czyni to np. wspomniany powyżej Dionizy Pseudo-Areopagita), ale ujmuje ją w sensie czasownikowym, jako transcendowanie: jako ruch podmiotu (człowieka religijnego) opisywany jako relacja z czymś poza, jako wiara w coś poza, wreszcie jako ruch podmiotu *poza*. Wszystko to nie tylko bardzo komplikuje sposób rozumienia transcendencji, ale zarazem stanowi dodatkowe wyzwanie, aby usytuować twórczość Taylora w ramach zastosowanego podziału definicji religii.

Pojęcie transcendencji nie zostało w pracy dostatecznie przemyślane, poddane jakiegokolwiek głębszej analizie. Wydaje się, że pogłębione badania nad transcendencją pozwoliłyby na lepsze zrozumienie tego, jak religię pojmują obaj myśliciele (Taylor, Halik).

Druga część rozdziału II poświęcona jest funkcjonalnej definicji religii. W podrozdziale pojawia się cała plejada myślicieli, którzy stanowią w zamierzeniu autora egzemplifikację funkcjonalnego podejścia do religii. Autor, zwykle w kilku zdaniach, przytacza funkcjonalne podejście Karola Marksa, Zygmunta Freuda, Émila Durkheima, Maxa Webera, Thomasa Luckmanna; poświęca więcej uwagi Walterowi Benjaminowi, Maxowi Horkheimerowi, Erichowi Frommowi, znaczące fragmenty podrozdziału poświęcone są Slavojowi Žižkowi, Jacquesowi Derridzie oraz Cliffordowi Geertzowi. Trzeba podkreślić, że obydwie podrozdziały poświęcone substancjalnemu i funkcjonalnemu podejściu do religii kończą się krytycznym stanowiskiem autora wobec każdego z tych podejść. Podrozdział poświęcony funkcjonalnemu podejściu do religii nie wymaga wielu krytycznych uwag. W moim przekonaniu niepotrzebnie pojawiają się w nim wątki poświęcone Walterowi Benjaminowi oraz Slavojowi Žižkowi, ponieważ są ponownie przytaczane w dalszej części pracy, co pogłębia wspomniany powyżej zarzut powtarzalności.

Rozdział II zatytułowany *Sekularyzacja pomiędzy mitem a rzeczywistością* poświęcony jest koncepcjom dotyczącym procesu sekularyzacji. W podrozdziale I pojawiają się wizje sekularyzacji sformułowane przez, jak to Autor określa, lewicę postheglowska, do której przynależy myśl Žižka, Agambena i Badiou. Myślę, że przydałoby się szersze uzasadnienie dla takiego przyporządkowania, ale jest to kwestia drugorzędna.

Autor rozpoczyna rozważania poświęcone sekularyzacji od postawienia kluczowych pytań, w których pytanie o to, czym jest sekularyzacja przeplata się z pytaniem o jej źródła. Wśród nich pojawia się pytanie jak dalece zrozumienie zjawiska sekularyzacji może być wyjaśnione za pomocą powszechnie stosowanej w badaniach nad religią różnicy pomiędzy sferami *sacrum* i *profanum*? Powiązanie procesów sekularyzacyjnych z rozdziałem na te dwa obszary prowadzi prostą drogą do tezy, że sekularyzacja to zanik sfery *sacrum* i rozszerzanie się sfery *profanum*. Takie rozwiązanie nasuwa szereg trudności; rozróżnienie *sacrum* i *profanum*, które funkcjonuje przecież w obrębie każdej religii nie nadaje się do opisu procesów, które przemieniły zachodnią duchowość. Różnica między *sacrum* i *profanum* jest, by tak rzec, zjawiskiem wewnątrzreligijnym. Zjawisko sekularyzacji wymyka się temu rozróżnieniu; sekularyzacja w swej radykalnej postaci jest właśnie zakwestionowaniem tego rozróżnienia, jego anihilacją. Autor przytacza stanowiska kwestionujące związek różnicy między *sacrum* a *profanum* a procesem sekularyzacji odwołując się m.in. do myśli José Casanovy.

Ze względu na własne badania poświęcone filozoficznym podstawom duchowych przemian, których jesteśmy spadkobiercami ze szczególną uwagą wczytywałem się w te fragmenty rozdziału, które pośrednio wiążą proces deiteizacji i deaksjologizacji świata naturalnego z procesem tworzenia się idei uwolnionego ze związków z boskością naturalnego rozumu. Pokartezjański rozum, obdarzony samym tylko „naturalnym światłem” bada naturalny świat. Jednak początków procesu „naturalizacji” rozumu i jego związków z naturalnym światem można szukać już u Tomasza z Akwinu.

W dalszej części II rozdziału Autor grupuje koncepcje sekularyzacyjne według przyjętego przez siebie klucza, podziału definicji religii (sposobów jej pojmowania) na funkcjonalne oraz substancjalne. Stosowne analizy pokazują, że myślicieli funkcjonalnych łączy przekonanie, iż nieodłączną częścią procesu sekularyzacji jest odrzucenie idei transcendencji. Žižek wiąże sekularyzacyjne procesy dekonstrukcji religii ze śmiercią Chrystusa na krzyżu, który swoją ofiarą redukuje „transcendencję do aktu czystej miłości do człowieka”. Dla Badiou, w rozumieniu Doktoranta, sekularyzacja to zakwestionowanie takiej ontologii, która ufundowana jest na idei jedności (Bóg, Jedno, itp.), na skłonności podmiotu do „liczenia za jedno”. Wreszcie Agamben przez sekularyzację rozumie proces, w którym religijny wymiar w człowieku

(„religijna energia”) nie znika, lecz przemieszcza się „obsadzając” (mówiąc językiem Freuda) różne obszary ludzkiej kultury, także te całkowicie pozbawione odniesienia do boskiej Transcendencji (np. struktury, idee, na których ufundowany jest kapitalizm). Podstawowa myśl, która łączy analizowanych przez Doktoranta „funkcjonalistów” jest następująca: sekularyzacja oznacza proces dekonstrukcji idei Transcendencji, ale religijny wymiar w człowieku nie zniknął; „religijna energia” nie kieruje człowieka w stronę boskiej Transcendencji, lecz ujawnia się pod postacią nowych form kulturowych w immanentnym świecie, w świecie ludzkiej doczesności. Religii wymiar dochodzi do głosu tam, gdzie pewnemu aspektowi ludzkiego świata zostaje przydzielona jakaś nadwyżka sensu, np. pieniądz nie jest tylko środkiem płatniczym, ale staje się przedmiotem pożądania, uwielbienia, itp.

Zarazem spoza tej myśli wyłania się o wiele głębsza, bardziej fundamentalna intuicja. Postheglowska lewica (jak określa ich Doktorant) rozumie człowieka jako byt zdolny do tworzenia struktur sensu (świat sensu). Człowiek nadaje znaczenia rzeczom i zdarzeniom temu, co dane jest w jego doświadczeniu. Można za Heideggerem powiedzieć, że człowiek otwarty jest na samego siebie i na świat, a do jego otwartości przynależy sens (znaczenie) tego, na co się otwiera. Teza to niebył oryginalna, ale za nią skrywa się kluczowa dla postheglowskiej lewicy myśl. Człowiek posiada nie tylko zdolność do nadawania sensu (znaczenia) rzeczom i zdarzeniom, ale także do tworzenia znaczeń wykraczających poza te zdarzenia i rzeczy. Ów nadmiar znaczenia, który nie odsyła już do zmysłowego świata, do tego, co daje się empirycznie zweryfikować, ta ludzka zdolność do tworzenia nadmiaru znaczenia ujawnia się w obszarze szeroko pojmowanego języka religii (tworząc takie pojęcia jak np. Bóg, zbawienie, łaska, opatrność), jak również poza nim (np. wiara w postęp, tworzenie metaforycznych światów, okrywanie praw rządzących światem, przydzielane światu pozaludzkiemu ludzkich cech, itd.). Rzecz w tym, że ów nadmiar znaczenia może mieć dla człowieka nie tylko szczególną wartość (wagę) zdolną do angażowania wszystkich jego władz/wymiarów (wolę, emocje, intelekt, itd.), ale także rościć sobie pretensje do wskazywania na coś, co realnie istnieje. Innymi słowy, ludzkie wytwory, pojęcia oraz powiązany z nimi nadmiar znaczenia (sensu) nie tylko nabiera mocy trwania (trwa przez wieki), ale także rości sobie prawo by wskazywać na coś istniejącego, co wymaga szczególnego zaangażowania i poświęcenia. Warto jeszcze raz podkreślić, ten nadmiar ujawnia się nie tylko w religii, ale także w świecie poza religijnym, tam, gdzie przydzielamy quasi-religijne znaczenie np. pieniądzu, widząc w nim najistotniejszą w naszym życiu wartość.

W ten sposób ów nadmiar sensu nabiera szczególnej wartości a zarazem posiada zdolność do zapanowania nad człowiekiem. W efekcie odsłania się przed nami człowiek jako istota zdolna do tworzenia znaczeń, które nieustnie się od niego wyalienowują, stając się



idolami zdolnymi do zapanowania nad swoim twórcą. Rodzi się opresyjny świat idoli zniewalający swojego twórcę. Oto człowiek – twórca idoli, którym ulega, którym się podporządkowuje; człowiek, który potrzebuje takiego Pana-Władcy (Wielkiego Innego), przed którym mógłby uklęknąć. Nietrudno zauważyć, że za taką koncepcją człowieka skrywa się ateistyczna metafizyka. Te fragmenty doktoratu, które podprowadzają pod taką diagnozę myśli nazywanej postheglowska lewicą uważam za szczególnie istotne.

W końcowej części rozdziału pojawiają się analizy poświęcone koncepcjom sekularyzacji Taylora i Halika. Doktorant pokazuje, że Taylor dopatruje się źródeł procesu sekularyzacji zarówno po stronie pojmowania podmiotu, jak również w sferze publicznej, a także po stronie przemian ekonomiczno-społecznych. Rozprawa dość szczegółowo przywołuje Taylorowskie analizy poświęcone dziejom narodzin współczesnego podmiotu przywołując jej główne punkty zwrotne: Augustyński zwrot w stronę życia wewnętrznego podmiotu, protestancki indywidualizm, podmiot Kartezjański podmiot, oświecenie, romantyzm, Nietzscheańską dekonstrukcję podmiotu i jej recepcję w ramach postmodernizmu, wreszcie tzw. humanizm wyłączny. Analizy poświęcone Taylorowi wieńczy teza o pluralistycznym wymiarze współczesnej duchowości, w ramach której religia stała się tylko jedną z możliwych ofert budowania sensu ludzkiego świata.

Ciekawa jest także obecna w tej części pracy interpretacja myśli Tomáša Halika, którego twórczość sytuuje się pomiędzy funkcjonalnym a substancjalnym pojmowaniem religii. Cytuję: „Religię wedle Halika możemy definiować jako fenomen integrujący społeczeństwo lub rozbity nowoczesny podmiot pozostający w relacji do *sacrum* determinującego formę i charakter tej integracji”. Trudno uniknąć przekonania, że ta definicja religii ma charakter funkcjonalny. Zarazem religia jest pojmowana jako podstawowy, nieusuwalny wymiar człowieka, „wpisany w jego naturę”. Trudno oprzeć się wrażeniu, że interpretacje pana Mateusza Kuty pokazują, iż myśl Halika wymyka się podziałowi na funkcjonalne i substancjalne pojmowanie religii. Stanowi to zarazem dodatkowy przyczynek w dyskusji nad zasadnością przyjętego w pracy podziału.

Kolejne etapy postępującej sekularyzacji, które analizuje Halik zasadniczo pokrywają się z tezami Taylora. Halik szczególne znaczenie przypisuje rewolucji kontrkulturowej z lat sześćdziesiątych zeszłego stulecia (ruch hippisowski, itp.). Efektem tych procesów jest z jednej strony dechrystianizacja, z drugiej zaś wchodzenie wymiaru religijnego w inne obszary życia społecznego: pojawia się religia „cosizmu” – coś w tym jest, religia rozumu, kult technologii - technologiczny Wielki Inny, niektóre ruchy ekologiczne o quasi-religijnym charakterze, Wielki Inny mediów społecznościowych, itp.

Podsumowując II rozdział pracy, chciałbym ponownie wrócić do zarzutu nieustanego powtarzania w rozprawie tych samych wątków. Rozdział drugi krąży wokół pytania, jak należy pojmować sekularyzację. Natomiast rozdział III ewidentnie skupia się na problematyce przyszłości religii w dobie postsekularnej. Pomysł, aby rozdzielić te dwa wątki jest w pełni uzasadniony, co więcej z punktu widzenia naszych współczesnych duchowych rozterek ma szczególne znaczenie i kulminuje w kluczowym dla wielu z nas pytaniu - co dalej religio? Dokąd zmierza europejska kultura duchowa tak głęboko osadzona w tradycji chrześcijańskiej? Czy chrześcijaństwo, a zwłaszcza szczególnie bliski nam Kościół Katolicki przetrwa, a jeśli tak, to w jakim kształcie? Wszystko to są palące kwestie i warto zaznaczyć, że rozprawa doktorska pośrednio do nich się odnosi. Czyni to rozprawę pana Mateusza Kuty bardzo dziełem interesującym i punktu widzenia tych rozterek „na czasie”.

Niestety rozważania poświęcone z jednej strony kwestii znaczenia procesu sekularyzacji, z drugiej zaś problematyce przyszłości religii nakładają się na siebie tworząc wrażenie wspomnianego już wcześniej chaosu interpretacyjnego. Szkoda, ponieważ konsekwentne trzymanie się założonego planu badań rozdzielającego te dwie kwestie uczyniłoby pracę bardziej klarowną i znakomicie podniosłoby jej jakość.

Rozdział III ostatni krąży wokół pytania o przyszłość religii po procesie sekularyzacji. Każdy z myślicieli w odmienny sposób widzi przyszłość religii. Myśliciele zakwalifikowani do obozu lewicy postheglowskiej, traktujący religię jako zjawisko społeczne, wiążą pewne nadzieje związane nie tyle z religią, co raczej z religijnym wymiarem, który uwolniony z kontekstu tradycyjnych instytucji religijnych może się stać fundamentem rewolucyjnego czynu znoszącego wszelkie formy opresyjności. Rewolucyjny czyn potrzebuje „wiary” w możliwość zdekonstruowania wszelkich możliwych idoli, które człowiek uwolniony spod wpływu religii nieustannie tworzy. Badiou wprowadza ideę immanentnego rewolucyjnego mesjanizmu po to, aby przełamać panujący powszechnie technokratyczny kapitalizm, który rządzi się tylko zasadą zysku. Również w koncepcji Slavoj Žižka energia religijna i związana z nią wiara zostaje włączona w rewolucyjny projekt kwestionujący każdą postać idola zdolnego do zapanowania nad człowiekiem, niezależnie od tego, czy będzie to tradycyjna religia, współczesny kapitalizm z jego kultem pieniądza, czy też kult nauki, postępu, itp. Według Agambena, aby uwolnić współczesność ze związków z religią musi się dokonać proces profanacji, za sprawą którego poszczególne obszary ludzkiego życia zostaną pozbawione wszelkich religijnych odniesień. Nie chodzi więc o sekularyzację, ale o profanację, która jest faktycznym procesem wyzwolenia człowieka spod wpływu owego nadmiaru znaczenia (panujących nad nim idoli). Zarazem jednak Agamben poszukuje inspiracji dla przeprowadzenia procesu profanacji w pismach św.

Pawła, odczytując w nich ideę mesjanizmu bez nadchodzącego Mesjasza. Ponowne przyjście Chrystusa nigdy nie nastąpi. Czas mesjański jest raczej sposobem przeżywania czasu. Obecność Mesjasza, który już się pojawił (paruzja) jest możliwa tylko jako obecność rozwleczone (para-uzja), wydłużająca się; jest dana w sposobie przeżywania terażniejszości. „Czas skrócony jest” po to, by, póki mamy czas, „wyzyskiwać chwilę sposobną” (Ef, 5; 16) czyniąc dobro (Ga 6; 10). Religijny wymiar wciąż obecny w człowieku posiada w sobie rewolucyjną moc zdolną budować nowy porządek społeczny. Do tej mocy odwołują się wspomniani wyżej badacze.

Osobnego komentarza domaga się cały szereg analiz i uwag zawartych w rozprawie, które trudno określić inaczej niż filozoficzne lapsusy. W pracy pojawia się wiele sformułowań i stwierdzeń, które można tak określić. Warto kilka z nich przytoczyć:

s. 91 – „Žižek uważa, że religia stanowi naturalną predylekcję człowieka, wyrażającą się w wierze, do (sic!) porządku symbolicznego”

s. 95 – Tym jednym gestem Cantor, a za nim Badiou sprowadzili nieskończoność na ziemię”

s. 109 – „Aparat religijny służy jako pierwotny podział rzeczywistości tworzący jego strukturę przez wydzielenie: stref ludzi, czynności czy też pożywienia, tworzący tym samym przestrzeń życiową wobec nagiego bytu”

s. 114 – zdanie, które jest całkowicie pozbawione sensu – „Właśnie to postmodernistyczne stronnictwo, które często bywają identyfikowane z myślicielami lewicy heglowskiej, nie oddaje jej myśli, gdyż sprowadzając wszystko do gry, ostatecznie może doprowadzić do uprawomocnienia kolejnej absolutyzacji, poprzez zrównanie i zdemokratyzowanie wszystkich opowieści.”

s. 118 – „Nowoczesność dzieli przestrzeń na „skarlaną (sic!) i świecką”

s. 133 – „Wiara dotyka całej egzystencji, począwszy od postawy teoretycznej na temat świata do określenia jednostkowego losu. Jej związek jest tak głęboki, że kreśli ramy tego, co Taylor nazywa dobrem”

s. 133 – „Można zaryzykować stwierdzenie, że niefilozoficzne założenia metafizyczne określają horyzonty doświadczenia świata”

s. 156 – „... myśliciele oświeceniowi odchodzili od deistycznej (sic!) filozofii Boga” – raczej teistycznej

s. 167 – „Taka była cena wcielenia w życie ideału wiecznego pokoju, w innym przypadku wszelkie roszczenia denominacji (sic!) mogłyby doprowadzić do rozsadzenia całego modelu”

s. 247 – „Pierwszy z zaprezentowanych przedstawicieli lewicy postheglowskiej za fundament swoich prac wybrał osobliwą ontologię, która wskazywała na bezzasadność przyjmowania wszelkich ontologicznych koncepcji, co *de facto* w praktyce oznacza opowiadanie się za trwaniem systemu opartego na strukturach panowania”

s. 249 – „Dla Žižka filozoficznym zapleczem jest mieszanka Marksa z Heglem po wizycie u psychoanalizy” – zabawne zdanie.

s. 280 – „Wedle tej narracji fundamentem zaistnienia (sic!) w historii ludzkość (sic!) jakiegokolwiek społeczności zwartej i trwałej jest możliwe tylko w oparciu o religijne fundamenty”.

s. 284 – „Ekonomia to plan działania Boga i Jego plan zbawienia, jednak byt Boga w nim nie uczestniczy, lecz widzimy tylko Jego działanie. Doszło w tym wypadku do aberracji i oddzielenia praktyki od bytu”

Na stronie 311 aż roi się od „dziwnych” sformułowań:

„Ostatnie sto lat znacząco wpłynęło na siłę religii na masy. o (sic!) ile elity intelektualne czy też polityczne tzw. świata zachodniego co najmniej od Oświecenia miały ambiwalentny stosunek do religii, o tyle masy nadal były z nią związane”. Dalej czytamy: „Masowe zaistnienie powszechnej ambiwalencji wobec treści tradycyjnej religii wypchnęło to zjawisko poza orbitę sfery publicznej, a to na pewno dokonało pozycjonowania religii w roli obskurantkiej ideologii, stojącej na krawędziach nowoczesnego życia społecznego”. I jeszcze poniżej: „Jednak marginalizacja instytucji religijnych wcale nie dokonała prostego wyjścia (sic!) z religii, odrzuciła tylko jedną z jej form”.

Oto „intrygujący” fragment ze strony 313: „Tak naprawdę jest to analiza procesu sekularyzacji i procesu i wskazanie potencjalnego miejsca religii w XXI wieku. w (sic!) wyznaczeniu tego miejsca nasze spojrzenie będzie początkowo skierowane na wschód (sic!), gdzie wsłuchamy się w prorocstwo czeskiego duchownego i myśliciela Tomáša Halíka”.

Filozoficzne lapsusy, które zestawilem powyżej są wyłącznie wybranymi przykładami. Ich ilość daleko wykracza poza powyższy zbiór. Cytowanie ich wszystkich niepotrzebnie wydłużyłoby niniejszą recenzję. Nie można też pozostawić bez komentarza licznych błędów edytorskich, stylistycznych i gramatycznych. Poleganie na Wordzie jako jedynym systemie korekty tekstu zwykle źle się kończy dla samego tekstu. Liczne literówki, które dotyczą zwykle końcówek wyrazów z oczywistych względów nie mógł „wyłapać” edytor tekstu. Poza tym w rozprawie wielokrotnie pojawia się dziwna maniera rozpoczynania zdania z małej a nie wielkiej litery. Całość rozprawy z pewnością powinna przejść głębszą korektę stylistyczną i gramatyczną; niektóre błędy są na tyle istotne, że utrudniają wręcz zrozumienie treści poszczególnych

zdań. Warto pamiętać, że wobec pracy doktorskiej, pisanej zwykle przez wiele lat, formułuje się oczekiwania jakie mamy wobec „potencjalnej” książki.

Podsumowując swoje rozważania chciałbym zwrócić uwagę, że mamy w pracy dwa podstawowe sposoby pojmowania religii, które odsyłają do dwóch typów definiowania religii. Podejście substancjalne według Autora głosi, że ze zjawiskiem sekularyzacji mamy do czynienia tam, gdzie duchowość zamyka się w obszarze immanencji; religia znika tam, gdzie nie ma odniesienia do transcendencji. Podejście funkcjonalne kwestionuje związek między religią a otwarciem na transcendencję. Religia, a właściwie religijny wymiar nie potrzebuje transcendencji; jest obecny w obszarze szeroko pojmowanej duchowości immanencji, daje o sobie znać w różnych obszarach ludzkiej aktywności, które z tradycyjnie pojmowaną religią nie mają zasadniczo nic wspólnego. Religijny wymiar funkcjonuje np. w systemie kapitalistycznym, w ramach nurtów ekologicznych, w obszarze relacji do samego siebie (którą Michael Foucault określał jako duchowość troski o samego siebie).

Ważna i godna namysłu jest główna teza pracy głosząca, że do pewnego stopnia, rozumienie procesów sekularyzacyjnych rozstrzyga się już na poziomie sposobu pojmowania religii, a mówiąc zgodnie z logiką doktoratu, na poziomie „definicji” religii.

### *Konkluzja*

Przedstawione powyżej krytyczne uwagi dotyczące recenzowanej pracy doktorskiej nie wpływają na ogólną pozytywną ocenę pracy. Pozytywna jest też moja ocena ogólnej koncepcji pracy. Autor podejmuje bardzo istotne wątki dotyczące procesu sekularyzacji w świetle dwóch możliwych sposobów pojmowania czym jest religia. Kompetencje Doktoranta w zakresie badanej przez niego problematyki zasadniczo nie budzą wątpliwości. Oceniana przeze mnie praca stanowi istotny znaczący wkład w badania nad wybraną przez Autora problematyką. Pozytywna ocena całości dzieła stanowi wystarczającą podstawę dla wniosku recenzenta o wszczęcie dalszych kroków w przewodzie doktorskim pana Mateusza Kutę.

Krzysztof Mech