

Andrzej Duk OFM

<https://orcid.org/0000-0002-0061-2299>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

## Postmodernistyczne *boje z religią* – próba zarysowania problemu

### 1. Ku *nowej* religii?

Nie jest prawdą, że w dzisiejszych, w dużej mierze postmodernistycznych czasach, nikt nie oczekuje niczego od religii albo że stanowi ona zjawisko całkowicie zanikające. Nie jest też prawdą, że nie zmieniło się rozumienie religii i że wszyscy pojmują ją w jej ugruntowanym przez wieki znaczeniu. Religia jest ważna również współcześnie, ale jedynie jako naturalne zjawisko indywidualne lub społeczne, zaspokajające wybrane i przyziemne potrzeby jednostek czy poszczególnych grup. Oznacza to, że pojawił się postulat religii nowej, a zatem zrywającej z jej dotychczasowym rozumieniem (także poprzez likwidację jej instytucjonalnych struktur), adekwatnej do potrzeb i wymagań współczesnego człowieka. Postulat ten jest głoszony nie tylko przez ateistów, szczerze zatroskanych o wymiar doczesny człowieka i ludzkich wspólnot, potrafiących zauważyć wartość przestrzeni duchowej, którą niesie ze sobą religia, i wykorzystać ją dla *dobra współczesności*, ale również przez ludzi określanych mianem wierzących<sup>1</sup>. Można postawić zatem tezę, że zwolennicy *nowego* sposobu rozumienia religii doskonale widzą jej kulturotwórcze znaczenie i są

---

<sup>1</sup> Por. np. rozmowa Zbigniewa Nosowskiego z prof. Tomaszem Polakiem *Abp Paetz, papież Jan Paweł II i odpowiedzialność*, <https://wiew.pl/2020/12/04/paetz-jan-pawel-ii-odpowiedzialnosc/> (10.03.2021).

jednocześnie głęboko przekonani, iż jest ona w każdej kulturze niezbędna<sup>2</sup>. Pozostaje jednak pytanie, czy społeczeństwo odarte z *transcendentnego odniesienia* i oparte jedynie na własnych pragnieniach i intelektualnych projektach jest w stanie *wytworzyć religię*, która mogłaby być ważnym spoiwem dla *nowej kultury*? Czy może raczej takie działanie jest przyczynkiem do jej upadku, a głosiciele powyższych tez są jedynie (nie)świadomymi głosicielami prawdziwego końca *nowej epoki, religii czy kultury*, i to już w momencie jej projektowania?

Wypada dodać, że obecnie wśród tez głoszących z jednej strony naturalne zanikanie religii, a z drugiej jej nieuchronną zmianę lub rozmycie dotychczasowego znaczenia<sup>3</sup>, czyli jednak jakąś formę *trwania*, zaczyna dominować to drugie stanowisko. Co więcej, nie jest ono wcale odosobnione nawet w środowiskach myślicieli o lewicowych przekonaniach, traktujących dotąd religię jako coś, co należy raczej leczyć, a nawet unicestwić<sup>4</sup>, niż traktować jako przyczynę do ożywionej, filozoficznej dyskusji. Można przywołać tu postać np. Jürgena Habermasa, który twierdzi, że dzisiejsze tzw. „społeczeństwo zsekularyzowane” wcale takim nie jest, a religia nabiera w nim coraz większego znaczenia<sup>5</sup>. Widać to choćby w powrocie do szeroko rozumianej duchowości, wywodzącej się z religijnych przesłanek i posiadającej swoją *przestrzeń wyrazu*, której nie da się obecnie zamknąć w ramach dotychczas pojmowanej takiej czy innej konfesji<sup>6</sup>. Religia, która dla wielu lewicowych myślicieli była jedynie zbiorem niezrozumiałych i przebrzmiałych dogmatów, staje się teraz dla nich ważną spekulacją metafizyczną wyciskającą swoje immanentne piętno w świadomości człowieka. Jest ona głosem Boga „nieobecnego realnie”, ale wciąż obecnego poprzez swoje „wycofanie” czy nawet „śmierć”, poprzez ślady i fantomy „Boga z odległej przeszłości”<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Zob. np. Ch. Dawson, *Religia i kultura*, przeł. J.W. Zielińska, Warszawa 1959.

<sup>3</sup> Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 304–305.

<sup>4</sup> Znaną myśl Marksa, iż „religia jest opium ludu” (*Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w: K. Marks, F. Engels, *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846*, Warszawa 1949, s. 14) przyjmuje także Włodzimierz Lenin. Rozwija to stwierdzenie, dodając, że: „Religia, to rodzaj duchowej gorzałki...” (*Socjalizm a religia*, w: Lenin, *O religii*, Warszawa 1970, s. 38).

<sup>5</sup> Zob. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003, s. 103–115.

<sup>6</sup> Por. np. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Warszawa 2010, s. 195–242.

<sup>7</sup> A. Bielik-Robson, *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, w: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski, Warszawa 2013, s. 7–8. Zob. także:

Można bardzo ogólnie powiedzieć, że religia i dziś jest bardzo potrzebna, choć ma to być religia zupełnie inna, *nowa*, i do zupełnie innych celów przeznaczona. Religia wreszcie *odkryta* i *ujarzmiona*, czyli odarta z *sacrum*, służebna wobec człowieka i jego *wciąż nowych* potrzeb. Religia *normalna*, jak *normalne* potrafią być opowiadania oparte na baśniach, mitach czy pogańskich wyobrażeniach, ukazujących ślepy i niepewny, a przez to również przepelniony lękiem los człowieka<sup>8</sup>. Czyż nie chodzi tu zatem – choć postmoderniści humaniści byliby zapewne zbulwersowani takim stwierdzeniem – nie o coś zupełnie *nowego*, ale właściwie o coś *starego*, dobrze już znanego i na swój sposób przepracowanego oraz osobliwie wyjaśnionego przez wielu myślicieli (np. św. Bonawenturę, św. Tomasza, św. Augustyna, ale również Kartezjusza czy Kanta), jeśli, jak mawiał np. Jean-François Lyotard<sup>9</sup>, ma to być świadome cofnięcie się do czasów przedchrześcijańskich, czyli pogańskich. To przecież chrześcijaństwo, ze swoim otwarciem na *transcendentalne sacrum* i przyjęciem Bożego objawienia, jest nie tylko chronologiczną nowością wobec pogaństwa, lecz także nowością<sup>10</sup> niosącą – co prawda bardziej teologiczne niż filozoficzne – rozwiązania najbardziej podstawowych i nurtujących egzystencjalnych problemów człowieka, jak: przemijanie, ewentualność życia po śmierci czy cierpienie. A może wraz z odrzuceniem *sacrum*, odrzuca się dziś także to, co naprawdę istotne w życiu człowieka, a zajmuje się rzeczami i sprawami obiektywnie nieistotnymi, które do rangi ważnych sztucznie urastają? A może wraz z postmodernizmem pojawia się ponownie *stara jak świat* pokusa budowania raju na ziemi? Jakaż tu zatem faktyczna nowość?

Nie jest możliwe poruszyć w tak krótkim artykule zbyt wielu zagadnień związanych z postmodernistycznym postulatem *religii nowej*, dlatego zostaną tu zarysowane jedynie trzy myśli – wydaje się w miarę reprezentatywne dla tak postawionego tematu – ukazane przez Julię Kristevę, Zygmunta Baumana oraz Daniela C. Dennetta. Skupienie się na tych właśnie postaciach powinno być uważane jedynie za *pewną autorską wizję*, która – jak mniemam – nie jest tylko

---

P. Artemiuk, *God in the World of "Liquid Modernity": Zygmunt Bauman on Religion. Presentation and Criticism*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 27 (2019) 2, s. 96–98.

<sup>8</sup> Por. np. J. Szymik, *Nobel dla Tokarczuk*, <https://www.gosc.pl/doc/5981107.Nobel-dla-Tokarczuk> (15.11.2019).

<sup>9</sup> J.-F. Lyotard, J.-L. Thébaud, *Just Gaming*, University Of Minnesota Press 1985, s. 36–47 (Theory and History of Literature, 20).

<sup>10</sup> Por. np. „Człowiek w Kulturze. Pismo poświęcone filozofii i kulturze” (2000) nr 13: *Nowość chrześcijaństwa*.

biernym powielaniem istniejących już analiz<sup>11</sup>. Chodzi w niej o to, by zostawiając na boku wiele cennych dywagacji dotyczących religii w postracjonalnym świecie<sup>12</sup>, skupić się na paru, bardzo ważnych, aspektach postmodernistycznej wizji człowieka, które są charakterystyczne dla wyżej wymienionych humanistów, a mianowicie na relacji *podmiotu* do swojej świadomości, społeczeństwa oraz zjawiska ewolucji, i w tej właśnie perspektywie opisać fakt występowania religii. Jak można zapewne zauważyć, religia nie jest tu rozumiana jako określony samoistny fenomen, który rzutuje na konkretne ludzkie zachowania, ale jako zjawisko, które powstaje z naturalnych potrzeb, pragnień, wyobrażeń oraz działalności indywidualnej i wspólnotowej człowieka, i jest ich wyrazem. Podstawą rozumienia *religii nowej* jest zatem próba zrozumienia owych potrzeb czy zgłębiania szeroko pojmowanego *wnętrza* człowieka, jego budującej się i stale odkrywanej tożsamości, człowieka, który odarty z transcendentalnych odniesień próbuje realizować samego siebie. Teraz miejsce Boga zajmuje człowiek i to wszystko, co stanowi o jego aktualnym życiu. „Człowiek – bogiem człowieka”<sup>13</sup>, wypadłoby rzec nie tylko za Ludwigiem Feuerbachem, przy czym ważne jest indywidualne człowieczeństwo danej osoby, nie zaś idea człowieczeństwa, do której, jak niejednemu mogłoby się wydawać, powinna ona zmierzać, a która samodzielnie i obiektywnie nie istnieje.

Tytuł artykułu mówi o *bojach z religią*, i rzeczywiście, postmodernizm toczy różnorodną *walkę* z tradycyjnie rozumianą religią, poprzez brak jej właściwego zrozumienia lub zupełnego unicestwienia nawet wtedy, gdy postuluje jedynie jej zmianę lub wyraża się o niej z autentycznym szacunkiem. Aby lepiej zauważyć relację postmodernistycznej myśli do religii, nie wchodząc w niuanse,

---

<sup>11</sup> Należy zwrócić uwagę na wiele ciekawych prac poświęconych relacjom religii i postmodernizmu, np. bp S. Wielgus, *Postmodernizm*, w: *Katecheza*, pod red. R. Czekalskiego, Płock 2001, s. 33–48; A. Kołakowska, *Czy możliwa jest religia postmodernistyczna*, w: A. Kołakowska, *Wojny kultur i inne wojny*, Warszawa 2012, s. 219–236; J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012; U. Bąk, *Postmodernizm a religia*, „Konteksty Społeczne” 3 (2015) nr 1 (5), s. 109–120.

<sup>12</sup> Można wskazać tu choćby na próby wykorzystania postmodernizmu w szeroko rozumianej kulturze chrześcijańskiej, zob. np. K.L. Schmitz, *Postmodernism and the Catholic Tradition*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 73 (1999) no. 2, s. 233–266; *God, the gift, and postmodernism*, eds. J.D. Caputo, M.J. Scanlon, Bloomington–Indianapolis 1999; T. Matuszkiewicz, *Chrześcijaństwo epoki postmodernizmu*, <http://christianitas.org/news/chrzescijanstwo-epoki-postmodernizmu/> (21.07.2016).

<sup>13</sup> J.A. Kłoczowski OP, *Człowiek bogiem człowieka: filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979. Warto zwrócić uwagę, że podobnie czynią dziś postmoderniści. Chodzi o fakt postawienia w centrum religii człowieka i jego potrzeb.

oraz uczynić zadość współczesnym tendencjom w jej widzeniu (zanikanie religii, zmiana jej znaczenia), należy podzielić zasadniczą część pracy na dwie części. W pierwszej (zmiana rozumienia religii) skupimy się na rozważaniach Kristevy i Baumana, w drugiej (zanikanie) na teoriach Dennetta.

## 2. Tradycyjne a postmodernistyczne rozumienie religii

Jakkolwiek by nie patrzeć na dosyć złożone problemy, jakie niesie ze sobą klasycznie pojmowana religia, takie jak: definiowanie, historyczne czy kulturowe zróżnicowanie, a także opisywanie jej przez różne dziedziny nauki (socjologię, psychologię, etnologię, historię, religioznawstwo, fenomenologię i in.), jedno wydaje się w nich wspólne – zauważenie odniesienia człowieka do Transcendensu (Boga lub bóstwa), które niezwykle mocno naznacza społeczno-moralne zachowania jednostek i poszczególnych wspólnot<sup>14</sup>. W tak zarysowanej wizji religii można dostrzec nie tylko obiektywny fakt występowania samej religii, lecz także człowieka i Transcendencji, które nie są ze sobą tożsame. W klasycznie rozumianej religii podstawowym założeniem jest bowiem przyjęcie istnienia dwóch rzeczywistości: materialnej i duchowej, które nie będąc tym samym, w różny sposób odnoszą się do siebie. Oznacza to także, iż nie muszą one toczyć ze sobą żadnej *walki*, gdzie jedno wyklucza lub próbuje ostatecznie pokonać drugie, jak ma to miejsce np. w marksistowskiej teorii i – niestety – praktyce, w nieuniknionej aż do momentu zwycięstwa proletariatu walce klas. W każdej filozofii czy światopoglądzie, gdzie zakłada się istnienie tylko jednej rzeczywistości (monizm materialistyczny lub duchowy), a takim wypada nazwać postmodernizm, niemożliwe jest istnienie klasycznie

---

<sup>14</sup> Zob. np. „RELIGIA (łac. religio; od: religere – być bogobojnym; lub od: religare – związać, przywiązać; lub od: relegere – ponownie przebyć, odczytać, zastanawiać się; gr. ευσέβεια [eusébeia], θεοσεβεία [theosébeia] – bogobojność, pobożność; θρησκεία [threskéia] – kult, obrzęd) – odniesienie osoby ludzkiej do Transcendensu (bóstwa, Boga) i zdolność nawiązania z nim kontaktu; zjawisko społeczno-kulturowe realizujące relację zachodzącą między człowiekiem i Transcendensem (doktryna, motywowana religijnie moralność i obrzędowość, kult, instytucje-społeczności). Znaczenie łac. terminu „religio” już w starożytności było przedmiotem dyskusji; Cyceron wyprowadzał je z „religere” (oddawać cześć bogom), Laktancjusz z „religare” (wiązać człowieka z Bogiem), św. Augustyn – z „relegere” (dokonywać ponownych wyborów)” (Z.J. Zdybicka, *Religia*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/r/religia.pdf> (29.09.2017), s. 1). W niniejszej pracy wypada zauważyć niezwykle dla niej cenne rozumienie religii u św. Augustyna. W jego pojmowaniu religii można dostrzec fakt zmiany przez człowieka, pod wpływem kontaktu z Bogiem, swojego myślenia i postępowania. Postępowanie bowiem powinno zawsze wynikać ze spotkania z Absolutem (religijne doświadczenie).

pojmowanej religii. Człowiek nie jest w stanie nawiązać relacji z Absolutem / Bogiem (Transcendensem), a zatem kimś innym, niż on sam, gdyż ów Absolut / Bóg (Transcendens) jest zawsze jakąś *częścią, przejawem* lub *myślą* samego człowieka<sup>15</sup>.

W religijności opartej na dualistycznej wizji rzeczywistości wiara otwiera człowieka na jej sferę transcendentalną. Mówiąc językiem Sorena Kierkegaarda<sup>16</sup>, wiara prowadzi wierzącego jak Abrahama do czegoś, co jest dla niego nieznanne, ale jednocześnie indywidualnie i społecznie (wspólnotowo)<sup>17</sup>, czyli także obiektywnie, dobre. Bóg, który jawi się w tak pojmowanej religii, nie jest wrogiem człowieka, choć jest od niego potężniejszy, wyższy i zupełnie niezależny<sup>18</sup>, ale *pełnią*, od której człowiek może, jeśli chce, uczyć się właściwego myślenia i postępowania, odkrywając prawdę o świecie i sobie samym.

Myśl postmodernistyczna wyrasta z głębokiego sprzeciwu wobec różnego typu hierarchii. Charakteryzuje ją przekonanie, iż w dotychczasowej filozofii, którą można nazwać ogólnie modernizmem, królują „redukcjonistyczne antropologie” i „opresywne wizje społeczne”<sup>19</sup>, spowodowane myśleniem metafizycznym opartym na filozofii pierwszych zasad<sup>20</sup>. Obecnie natomiast trzeba myślenia zupełnie nowego, które pokona wreszcie zastane intelektualne schematy, zwane np. przez Jeana-Françoisa Lyotarda „metanarracjami”<sup>21</sup>, i pozwoli człowiekowi cieszyć się upragnioną wolnością, dzięki np. zastosowaniu metodologicznej dekonstrukcji<sup>22</sup> (Jacques Derrida). Potrzeba zatem zwycięstwa konkretności nad ideą, jednostki nad ogółem, asystemowości i paracjonalności,

<sup>15</sup> Por. M. Rusecki, *Pojęcie religii*, w: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 15.

<sup>16</sup> S. Kierkegaard, *Trwoga i drżenie*, przeł. M. Bienenstock, Kraków 2017.

<sup>17</sup> Sam Bóg poprzez swoją interwencję zabrania np. składania ofiar z ludzi. Por. np. S. Zatwardnicki, *Abraham. Meandry wiary*, Poznań 2011.

<sup>18</sup> Oczywiście nie dotyczy to tzw. religii naturalnych, w których człowiek próbuje swoimi modlitwami i ofiarami przebłagać bóstwo lub skłonić je do konkretnego działania.

<sup>19</sup> Ciekawe, że humaniści postmodernistyczni i klasycy używają bardzo podobnych słów w krytykowaniu siebie nawzajem.

<sup>20</sup> Por. np. J. Kmita, *Racjonalność „uwolniona od hipoteki metafizycznej”*, Bydgoszcz 2001.

<sup>21</sup> J.-F. Lyotard, *The postmodern condition: a report on knowledge*, transl. G. Bennington, B. Massumi, forew. F. Jameson, Minneapolis 1993 (wyd. pol. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997).

<sup>22</sup> Por. np. J. Dadlez, *Interpretacja dekonstrukcji. Nietzsche, Derrida i styl filozofowania*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 13 (2018) fasc. 1, s. 55–68.



gdyż dotychczasowy sposób myślenia doszedł do swego kresu, nie dając w pełni satysfakcjonujących rezultatów<sup>23</sup>.

Tymczasem myśl klasyczną trudno jest właściwie ująć inaczej, jak tylko przez pryzmat określonych i niekiedy bardzo zróżnicowanych, aczkolwiek obiektywnych hierarchii, choć jestem świadom, że wielu nie do końca zgodzi się z takim stwierdzeniem. Coś z czego wyrasta czy odpowiednio się łączy, ukazując np. ciąg logicznego rozumowania; ktoś od kogoś jest zależny czy jest *większy*, bardziej istotny itp. To przecież te logiczne zależności legły także u podstaw powstania systematycznej filozofii, która również dla teologii stała się mocnym, choć nie jedynym punktem odniesienia, nawet wtedy, gdy pojawiały się w teologii tendencje wolitywne, spirytualne czy irracjonalne. One również wskazywały pośrednio lub bezpośrednio na krytykowaną przez nie logikę racjonalnego myślenia, będąc *jakoś* (negatywnie) na niej oparte<sup>24</sup>.

Myśl religijna, przynajmniej jej chrześcijańska wersja, nie stoi wcale w opozycji do szeroko pojętej racjonalności, co doskonale widać np. w scholastyce czy w oficjalnych dokumentach różnych wspólnot wyznaniowych. Chyba że mówimy o tej wersji racjonalizmu, którą w czasach nowożytnych można dostrzec u Hegla, Woltera czy Nietzschego, a która leży u podstaw całego nurtu postmodernistycznego. Chodzi o racjonalność opartą na głębokiej, wręcz utopijnej wierze w rozum lub w wolną wolę człowieka, oraz praktyczną postawę wrogości, oczerniania i wykluczania z życia publicznego tych, którzy reprezentują odmienne sposoby myślenia<sup>25</sup>. Nic zatem dziwnego, iż w przyszłości spadkobiercy takiego *racjonalizmu*, których w ogromnej liczbie można spotkać

---

<sup>23</sup> Por. H. Kiereś, *Postmodernizm*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/p/postmodernizm.pdf> (12.03.2021), s. 1–2. W takim sposobie myślenia nie da się oczywiście jednoznacznie wskazać, o jakie dokładnie chodzi rezultaty. Ma nie być teraz żadnej obiektywności (metanarracji). Obiektywność jest ułudą, gdyż dla konkretnego podmiotu najważniejsze są jego własne, zmienne i chwilowe pragnienia oraz przekonania.

<sup>24</sup> Por. H. Kiereś, *Mit*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/m/mit.pdf> (10.03.2021), s. 1–6. Zob. także np. W. Dłubacz, *U źródeł filozofii. Od mitu do logosu*, „Roczniki Filozoficzne” 50 (2002) z. 2, s. 123–138. Irracjonalność postmodernizmu i np. teologii wolitywnej czy spirytualnej różni się od siebie – zaryzykuję stwierdzenie – *jakością przedmiotu irracjonalności*. W religii owa irracjonalność skierowana jest głównie w stronę transcendencji i wyraża nieogarnioność, tajemniczość, niezgłębioną Bóstwa, w postracjonalizmie jedynie *niezgłębioną tajemnicę natury* człowieka. Nic dziwnego, że mitologia pogańska (np. ślepego losu, trwogi, niepewności czy lęku) zaczyna tu odgrywać ważną rolę.

<sup>25</sup> Zob. np. Voltaire, *Pisma przeciw Polakom*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył M. Skrzypek, Warszawa 2017 (Biblioteka Kwartalnika Kronos). Widać tam np., jak poprzez nieprawdziwą argumentację, wręcz polityczne intrygi oraz ideologiczne hasła względem Polaków, próbuje się zmieniać ich mentalność, wybory i postępowanie.

w szeregach postmodernistów, będą stosować podobną postawę, argumentację i praktyczne zabiegi. Rodzi się tu jednak zasadnicze pytanie – czy takie myślenie jest jeszcze solidną nauką lub wiedzą, mądrze i roztropnie opisującą wszelkie zjawiska występujące w świecie, czy raczej pewnym rodzajem ideologii próbującej na siłę kształtować rzeczywistość?

### 3. Postmodernistyczne wizje *nowej religii*

Zarówno myśl Julii Kristevy, jak i Zygmunta Baumana charakteryzuje się *szacunkiem* do szeroko pojętej religii, głównie naturalnych potrzeb, z których się rodzi, oraz poszukiwaniem współczesnego sposobu jej rozumienia. Dotyczy to oczywiście tradycji chrześcijańskiej, z którą każde z nich w jakiś sposób miało związek<sup>26</sup>. Stosunek Kristevy do problematyki religijnej jest najbardziej *umiarkowany* spośród wizji omawianych humanistów. Nie widać tu ani tak silnego apelu o zmianę rozumienia tradycyjnej religii, jaki można zauważyć u Baumana, ani tym bardziej przeświadczenia o fakcie jej naturalnego znikania, charakterystycznego dla myśli Dennetta.

#### Kristevy religia w psychoanalitycznej służbie wobec człowieka

Nie jest łatwo opisywać myśl filozofa, który żyje i aktualnie tworzy, gdyż przynajmniej teoretycznie może on zmienić, nawet diametralnie, swoje poglądy. To, co wydaje się jednak aktualne na obecną chwilę, a co charakteryzuje bułgarsko-francuską filozofkę, językoznawczynię i psychoanalityczkę w odniesieniu do religii, to fakt jej ateizmu oraz głębokiego szacunku dla zastanej w kulturze europejskiej myśli chrześcijańskiej. Jak słusznie zauważa Jerzy Kolarzowski<sup>27</sup>, polecając pracę autorki pt. *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*<sup>28</sup>, można zaliczyć Kristevę do dosyć szeroko reprezentowanego w praktyce, choć intelektualnie

---

<sup>26</sup> Pisałem o tym już wcześniej, zob. A. Duk, *Flew i Kristevęj „poszukiwanie” Boga*, „Theofos” (2019) nr 5, s. 38–53 oraz A. Duk, *Zarys „ateizmu postmodernistycznego” Zygmunta Baumana*, „Theofos” (2020) nr 6, s. 101–119. W niniejszym artykule przedstawiam problem w nieco innym świetle. O Baumanie można powiedzieć, iż wzrastał w klimacie ateistycznym i materialistycznym, choć spotykał się oczywiście z kulturą przesiąkniętą chrześcijaństwem, którą jako socjolog próbował zrozumieć i na nowo opisać. Kristeva zaś, przez postać swojego ojca, prawosławnego chrześcijanina, oraz szkołę prowadzoną przez dominikanki, do której uczęszczała, w sposób bardzo żywy była zanurzona w kulturę chrześcijańską, choć później określała się mianem ateistki.

<sup>27</sup> J.J. Kolarzowski, *Kristeva, czyli mosty zamiast murów*, <https://kulturaliberalna.pl/2010/04/20/kolarzowski-kristeva-czyli-mosty-zamiast-murow/> (12.02.2021).

<sup>28</sup> J. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, tł. A. Turczyn, Kraków 2010.



słabo opracowanego<sup>29</sup> nurtu myślenia ateistycznego, które towarzyszyło kulturze chrześcijańskiej. Być może nie na miejscu i zbyt pochopne byłoby porównywanie jej dywagacji do filozofii i zarazem teologii Simone Weil, która przez niektórych uważana jest za „mistyczkę chrześcijańską wykraczającą poza ramy chrześcijaństwa” (o ile jest to w ogóle realnie, a nie tylko poetycko, możliwe)<sup>30</sup>, niemniej jednak widać wiele wspólnych tematów i *trosk* u obu filozofek, jak również chęć czerpania mądrości z intelektualnego skarbcza, które na przestrzeni wieków zbudowało chrześcijaństwo.

Julia Kristeva jako psychoanalityczka niezwykle ceniąca autorytet Sigmunda Freuda, nie przyjmuje jego skrajnie krytycznego stanowiska wobec religii. Przypomnijmy, że według twórcy psychoanalizy religia jest rodzajem zbiorowej nerwicy obsesyjno-kompulsywnej powstałej na skutek pierwotnego morderstwa i związanego z nim poczucia winy<sup>31</sup>. Dzięki temu ostatniemu możliwe stało się budowanie cywilizacji opartej na zakazach zabijania, tabu kazirodztwa oraz próbie sublimacji pragnień homoseksualnych w przyjaźń<sup>32</sup>. Są to jednak działania niezwykle szkodliwe dla ludzkiego ducha, od których powinien się on uwolnić dla własnego dobra, co jest oczywiście jednoznaczne z odrzuceniem religii, która je pielęgnuje i *wtłacza* w świadomość człowieka. A uwolnić się można przez psychoanalizę.

Kristeva ma zupełnie inne zdanie o religii. Choć podąża śladem swojego mistrza, który w psychoanalizie upatrywał lekarstwo dla znerwicowanego człowieka, twierdzi, iż religia chrześcijańska nie tylko nie spowodowała problemów, z których trzeba go teraz uwalniać, lecz odgrywa niezwykle istotną i pozytywną rolę w psychologii i indywidualnej terapii<sup>33</sup>. Kristeva nie jest jednak zainteresowana tzw. *obiektywną prawdą chrześcijaństwa*, czyli np. jego historycznością, postacią Zbawiciela czy prowadzeniem wiernego w *kierunku wiecznego zbawienia*, ale pojmuje je jako system symboli, czy mitów w znaczeniu

---

<sup>29</sup> Chlubny wyjątek stanowi tu praca polskiego filozofa prof. Mariana Przełęckiego pt. *Chrześcijaństwo niewierzących*, Warszawa 1989.

<sup>30</sup> J. Puciato, *Simone Weil – między herezją a świętością*, <https://www.polskieradio.pl/8/195/Artykul/424586,Simone-Weil-%e2%80%93-miedzy-hereszja-a-swietoscia> (31.08.2013).

<sup>31</sup> Zob. Z. Freud, *Totem i tabu*, przeł. J. Prokopiuk, M. Poręba, Warszawa 1993.

<sup>32</sup> Zob. także M. Stróżyński, *Psychoanaliza i chrześcijaństwo wobec przemian współczesnej kultury*, w: *Kulturowe paradygmaty końca: studia komparatystyczne*, red. J.C. Kałużny, A. Żywiołek, Częstochowa 2013, s. 85–105.

<sup>33</sup> Zob. np. J. Kristeva, *Czarne słońce: depresja i melancholia*, przeł. M.P. Markowski, R. Rzyziński, Kraków 2007.

Eliadego<sup>34</sup>, stanowiący niezwykle sprzyjające środowisko dla rozwoju psychiki, szczególnie w przepracowywaniu uczuć dziecka wobec pierwotnej utraty macierzyńskiego obiektu. Można powiedzieć, że w tym sensie chrześcijaństwo jest *historią prawdziwą*, ponieważ da się w nim dostrzec pożytek dla kultury i samego człowieka. Przydatne jest ono także w zrozumieniu i sublimacji cierpienia<sup>35</sup>, które nie jest dzięki niemu jedynie bezsensownym i niezrozumiałym balastem ograniczającym rozwój jednostki, lecz etapem koniecznym, a nawet decydującym o możliwości dostępu do – *zbawiennej* wypadałoby rzec – dla niej refleksji<sup>36</sup>.

Filozofka przyczynia się do przewartościowania negatywnego obrazu religii, który nieustannie gości w łonie pewnych nurtów filozofii nie tylko przez fakt odkrycia terapeutycznej wartości religii chrześcijańskiej, ale również poprzez dostrzeganie samego aktu wiary, od którego nie można się uwolnić, a który pierwotnie jest wpisany w naturę każdego człowieka. Wiara taka pojawia się w ludzkim *wnętrzu* i umyśle jako *wiara przed-religijna* i *przed-polityczna* zarazem i jest wyrażona postawą ufności względem ojca i matki, czyli tych, którzy pierwsi do nas mówią. Wiara to zatem coś bardziej podstawowego niż konkretne i objawione artykuły wiary religijnej, to „naturalna potrzeba”, dialog, zaufanie i zawierzenie, że zostaną wysłuchany<sup>37</sup>. W jednym i drugim *rodzaju wiary* potrzebny jest człowiekowi wzorzec, ideał, dzięki któremu będzie mógł on wyzwać się egoistycznego narcyzmu, by budować własną tożsamość i właściwe relacje ze światem<sup>38</sup>.

Zarówno w *wierze przed-religijnej*, jak i religijnej można dostrzec inny wspólny element. Jest nim *wychodzenie z siebie*<sup>39</sup>. W tej naturalnej wersji wiary dzieje się to przez słowa najbliższych, zaś w tej religijnej poprzez treści (artykuły) wiary<sup>40</sup>. Kristeva twierdzi, że po oświeceniu i rewolucji francuskiej błędem filozofii było skupienie się jedynie na poszukiwaniu naukowej prawdy, a zaniedbanie wszelkich związków z dyskursem teologicznym i religijnym, które

<sup>34</sup> M. Eliade, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.

<sup>35</sup> Zob. J. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, s. 121–124. Zob. także J. Kristeva, *Stabat Mater*, w: J. Kristeva, *Histoires d'amour*, Paris 2002.

<sup>36</sup> Por. M. Stróżyński, *Psychoanaliza i chrześcijaństwo*, s. 91–92.

<sup>37</sup> Por. J. Makowski, *Julia Kristeva, „Ta niewiarygodna potrzeba wiary”*, <https://www.dwutygodnik.com/artykul/1077-julia-kristeva-ta-niewiarygodna-potrzeba-wiary.html> (04.2010).

<sup>38</sup> Por. M. Loba, *Wierzyć według Edyty Stein*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” (2014) nr 11: *Fenomen Edyty Stein*, s. 129.

<sup>39</sup> Zob. J. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, s. 12–15.

<sup>40</sup> Zob. J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia: esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Kraków 2007.

stanowią oddzielną i autonomiczną dziedzinę wiedzy. Religia i treści, które ze sobą niesie, wchłonięte przez nauki społeczne, straciły niepotrzebnie swoją moc wyrazu. Doskonale widać to przy bliższych analizach słów określających wiarę, takich jak: *fides*, *belief* i *doxa*. Wywodzące się z subtelnej wrażliwości teologicznej i posiadające swoje określone znaczenie religijne słowo *fides* zostało zastąpione pozytywistycznym terminem *belief* czy greckim *doxa*. Tymczasem wiary (*fides*) nie należy utożsamiać ani z opinią, ani tym bardziej z niepewnym, czy wręcz fanatycznym poglądem prowadzącym do niebezpiecznych postaw i zachowań. Ona zawiera w sobie „swoisty geniusz”, który jest obecny np. w literaturze mistycznej<sup>41</sup> otwierającej także współczesnego człowieka na głębię jego duchowych przeżyć i rozterek. Zdaniem Kristevy nie tylko można, ale powinno się inkorporować, i to – oczywiście – ze znakomitym skutkiem, *święte nauki* płynące z wiary chrześcijańskiej do psychoanalizy<sup>42</sup>.

Aspekt praktyczny, który wyłania się w takiej wizji wiary i religii, może przyczynić się także do zmian społecznych. Chodzi tu głównie o problem wykluczenia, tak istotny dla całego nurtu postmodernistycznego. Kristeva widzi wspólne pole do działania zarówno dla wierzących, jak i niewierzących w budowaniu świata wolnego od niepotrzebnych, a niekiedy agresywnych i degradujących każdą ze stron, podziałów<sup>43</sup>.

### Zygmunta Baumana postulat ponadwyznaniowej etyki w miejsce religii

O ile Kristeva jest w stanie dosyć dokładnie określić, czym jest chrześcijaństwo oraz charakterystyczna dla niego wiara, o tyle dla Baumana tego typu terminy pozostają niejasną i wieloznaczną tajemnicą<sup>44</sup>. Jak sam twierdzi,

---

<sup>41</sup> Stąd zapewne nieskrywany zachwyt Kristevy postacią i myślą św. Teresy z Avila. Zob. J. Kristeva, *Thérèse mon amour*, Paris 2008.

<sup>42</sup> Por. M. Loba, *Wierzyć według Edyty Stein*, s. 127–129. Wypada wspomnieć, że pionierem odwrotnego procesu inkorporacji, psychoanalizy do chrześcijaństwa, jest Jacques Maritain. Zob. J. Maritain, *Freudianism and psychoanalysis: a Thomist view*, w: *Freud and the 20<sup>th</sup> century*, ed. B. Nelson, New York 1957, s. 230–258. Zob. także: M. Stróżyński, *Psychoanaliza i chrześcijaństwo*, s. 92–93.

<sup>43</sup> Zob. J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości: dialog wiary z niewiarą o wykluczeniu*, przeł. K. i P. Wierzchosławscy, Poznań 2012. Zob. także: G. Wierzińska, *Ponowne narodziny*, „Logos i Ehos” (2009) nr 2 (27), s. 257–270; A. Konarzewska, *Nowy humanizm, nowa humanistyka*, „Znak” (2012) nr 12, s. 114–117.

<sup>44</sup> Por. D. Słaba, *Religia, czyli „chwiejność znaczeń”*. Pytanie o współczesną formułę religijności w dyskursie postmodernistycznym, „Studia Historica Gedanensia” 7 (2016), s. 276–288.

jesteśmy w stanie w miarę klarownie wiedzieć, o czym mówimy do momentu dokładniejszej próby przyjrzenia się owym zjawiskom<sup>45</sup>. Nie jest jednak zwolennikiem tezy, by zupełnie odrzucać takie pojęcia tylko dlatego, że w nieustannie zmieniającym się świecie nie jesteśmy w stanie dokładnie określić ich znaczenia lub dlatego, że w opinii niektórych nie pasują one do współczesnych czasów<sup>46</sup>. Socjolog zauważa, że również dziś one istnieją, są ważne i określają poczynania wielu jednostek i grup społecznych. Nie dostrzega jednak w nich żadnego nadprzyrodzonego źródła, lecz jedynie relacje społeczne, a szczególnie te niedostrzegane do tej pory mechanizmy, sposoby myślenia i postępowania, które leżą u podstaw narodzin wiary i całej kultury chrześcijańskiej. To właśnie je trzeba teraz uchwycić i zidentyfikować. Zdaniem Baumana, socjologa i filozofa reprezentującego post-/neomarksistowski sposób widzenia rzeczywistości<sup>47</sup>, religia, w tym również takie zjawiska, jak „Kristeovej potrzeba wiary”, czy właściwe dla poszczególnych konfesji „treści wiary” nie są niczym innym, jak tylko intuicją granic tego, co ludzie, wspólnie, mogą robić i rozumieć<sup>48</sup>. I to właśnie *socjologiczno-kulturowe* źródło jest jedynym, z którego one wypływają.

Bauman nie zgadza się np. z Leszkiem Kołakowskim, który twierdził, iż strach pojawiający się w doświadczeniu niewystarczalności skłaniał człowieka do szukania pomocy w klasycznie pojmowanej, czyli nadprzyrodzonej religii. Socjolog twierdzi, że lęk oraz niewystarczalność rodziły się z dysonansu pomiędzy zbyt wielkimi pragnieniami a naturalnie ograniczonymi możliwościami człowieka. Dzisiejszy człowiek stawia sobie jednak o wiele skromniejsze cele i zadania. Nie są nimi żadne cele ostateczne lub takie, na których realizację trzeba długo czekać, gdyż dla *racjonalnie oczekującego* jawią się one jako zbyt dalekosiężne, bezkształtne i trudno osiągalne. Potrzebujemy praktycznych rozwiązań, nie teoretycznych debat na tematy ogólne, dlatego dużo cenniejsi są dziś nauczyciele – przewodnicy dający indywidualne, konkretne

<sup>45</sup> Zob. Z. Bauman, S. Obirek, *O Bogu i człowieku rozmowy*, Kraków 2013, s. 5–57.

<sup>46</sup> Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 277–278.

<sup>47</sup> Por. np. D. Brzeziński, *Myśl społeczna Zygmunta Baumana przed Marcem 1968: od „mechanistycznej” do „aktywistycznej” wersji marksizmu*, „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego” 11 (2014) nr 6 (32), s. 161–181; M. Burzyk, M. Jędrzejek, *Wszystkie życia Zygmunta Baumana*, „Znak” (2018) nr 752 (styczeń), s. 6–17. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego”

<sup>48</sup> Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, s. 282–283. Zob. także P. Artemiuk, *God in the World*, s. 103–104.

i aktualne wskazania swoim uczniom, niż kaznodzieje nauczający o odwiecznych i ponadczasowych wartościach tak abstrakcyjnych, że aż *nieobecnych*<sup>49</sup>.

Skupienie się przede wszystkim na celach przyziemnych nie oznacza jednak, że jesteśmy pozbawieni głębokich pragnień oraz ontologicznej troski o swoje życie. Filozof i socjolog twierdzi, że posiadając głębsze życie wewnętrzne, nie powinniśmy uciekać w sferę nadprzyrodzoną, lecz skupić się na samej formie tych przeżyć. A świadczą one nie o istnieniu żadnej transcendencji, której poszukujemy jedynie ze względu na horyzont kulturowy, i w której próbujemy znaleźć rozwiązania własnych trosk i niepewności, ale o nieskończonej i nieograniczonej mocy naturalnych sił cielesnych i psychologicznych, jakie każdy indywidualnie nosi w sobie, a które autor nazywa procesem „gromadzenia doznań” lub poszukiwaniem „szczytowych doświadczeń”<sup>50</sup>. One to zajmują miejsce obiektywnych i ogólnych prawd czy wartości. Świat nieustannie się bowiem zmienia, a to, co wydaje się w nim niezmiennie, to fakt jego płynności dotyczący także tych zjawisk, które uznawane były dotychczas za trwałe i obiektywne<sup>51</sup>. Tak jak w XVI wieku na gruzach kościelnych i hierarchicznych podstaw pewności trzeba było stworzyć nową, świecką podstawę prawdy uniwersalnej<sup>52</sup>, tak teraz należy zauważyć nie tradycyjnie rozumianą religijność, ale moc naturalnych i osobistych sił człowieka, i wykorzystać je dla dobra wspólnego i indywidualnego, bez zgubnych barier i z natury sztucznych podziałów w społeczeństwie. Według Baumana można tego dokonać, odrzucając postawę „fundamentalnego dogmatyzmu” oraz *bez-nadziejnego agnostycyzmu*, a przyjmując ogólną, bo „ponadwyznaniową etykę”<sup>53</sup>.

Ów „dogmatyczny fundamentalizm” to nic innego, jak postawa swoistego egoizmu, w której człowiek mocno zakorzeniony w świecie własnych i tradycyjnych (tj. niezmiennych) jednocześnie poglądów, nie angażuje się zupełnie w nowe wyzwania i problemy, które niesie ze sobą życie. Nie chce nadto zmieniać swoich stałych wyobrażeń, korzystając obficie z dobrodziejstw cywilizacji opartej na nowych wartościach i rozwiązaniach moralnych. Przeciwnością takiej postawy jest *bez-nadziejny agnostycyzm*, w ramach którego na skutek

<sup>49</sup> Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, s. 284–308. Zob. także P. Artemiuk, *God in the World*, s. 104–105.

<sup>50</sup> Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, s. 313. Zob. także P. Artemiuk, *God in the World*, s. 105–106.

<sup>51</sup> Zob. Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011.

<sup>52</sup> Zob. Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, Warszawa 1998, s. 108.

<sup>53</sup> Zob. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2012.

porzucenia dotychczasowych, nawet słusznych i cennych przekonań, często już na gruzach utraconego bezpowrotnie świata dotychczasowych rozwiązań etycznych, pojawia się pustka bezsensu życia, apatia czy totalny brak wiary w cokolwiek<sup>54</sup>.

Nowa, „ponadwyznaniowa etyka” nie jest jakąś nową formą lub kodeksem postępowania w *nowych czasach*, gdyż żadnych form dziś już być nie może. To raczej postulat, który jednostka powinna aktualnie realizować, a u podstaw którego leży odpowiedzialność moralna uważana przez Baumana za najbardziej osobisty i niezbywalny wyraz ludzkiej wolności oraz nieprzekazywalne i najcenniejsze z praw człowieka<sup>55</sup>. W „ponadwyznaniowej etyce” można zauważyć trzy charakterystyczne elementy: (1) wezwanie do odrzucenia wszelkich obiektywnych i ogólnych norm, które to normy można nazwać *etyką kodeksową* na korzyść autonomicznych, niepoddanych żadnej zewnętrznej ocenie, wyborów jednostkowej wolnej woli, (2) fakt niemożności ucieczki od ocen moralnych także w sytuacji niepewności czy niespełnienia, (3) oparcie etyki na teoriopoznawczej emocjonalności, a nie rozumności, co oznacza także, że z natury wymyka się ona wszelkim ocenom i dążeniom teleologicznym<sup>56</sup>. Skoro tak wygląda *wnętrze człowieka* oraz współczesna kultura, muszą pojawić się również praktyczne postulaty dotyczące religii, a mianowicie: odrzucenie monoteizmu i pojęcia prawdy obiektywnej, odejście od własnej tożsamości wyznaniowej oraz przyjęcie przez wszystkie Kościoły i wspólnoty religijne szeroko pojmowanego pluralizmu zgodnie z duchem własnej filozofii, a także osłabienie, aż do ostatecznego zaniku, wszelkich charakterystycznych dla nich struktur instytucjonalnych<sup>57</sup>. W nowej etyce (tj. nowej religii) chodzi jedynie o głęboką tolerancję i akceptację wszelkich przejawów ducha ludzkiego. Ona jest bowiem bardziej *zbawienna* niż jakakolwiek dotychczasowa religia czy treść objawiona.

---

<sup>54</sup> Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, s. 314–315. Zob. także P. Artemiuk, *God in the World*, s. 106–107.

<sup>55</sup> Zob. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 388.

<sup>56</sup> Por. np. D. Brzeziński, *Dwie dekady etyki ponowoczesnej. Analiza krytyki i ewolucji refleksji etycznej Zygmunta Baumana*, „Studia Socjologiczne” 2008 nr 3 (190), s. 9–11.

<sup>57</sup> Zob. Z. Bauman, S. Obirek, *O Bogu i człowieku rozmowy*, s. 6–10. Por. także P. Artemiuk, *God in the World*, s. 106–107.



## Dennetta odczarowanie religii?

Znamienne dla dzisiejszych czasów jest, że coraz większą rolę w *kulturze uniwersyteckiej* zaczynają odgrywać postacie uprawiające naukę w sposób popularny. Nie oznacza to jednak, że ich teksty lub głoszone tezy są trywialne lub nic nie wnoszą do dyskursu ściśle naukowego. O Dennecie można zapewne powiedzieć, że jest jednym z nich. Jak trafnie zauważa Łukasz Kurek: „Dennett pisze zabawnie i porywająco, co w jego środowisku traktowane jest jako grzech śmiertelny”<sup>58</sup>. A może autorowi chodzi o zwrócenie uwagi na ważne, także dla przeciętnego człowieka kwestie, co zawsze będzie się wiązało z przybliżeniem do siebie dwóch obrazów świata – potocznego i naukowego – które nie wiedzieć czemu coraz mocniej się rozchodzą w świecie Zachodu? Dennett jest filozofem postmodernistycznym, to znaczy tym, który próbuje łamać dotychczasowe schematy myślenia i metodologicznego postępowania, by odpowiadać na problemy współczesnego świata. Dlatego właśnie proponuje styl, w którym konkretne zagadnienie nie jest ukazywane poprzez pojęcia i definicje, lecz przez metafory, luźne wyobrażenia, skojarzenia i opowiadania. Sprawia to, że przeciwnikom trudno jest precyzyjnie zakwestionować jego dywagacje, zaś zwolennicy często „traktują go jak nieomylnego guru”<sup>59</sup>. Niestety, zbyt często idzie za daleko w słowach, które odnosi do religii i ludzi wierzących<sup>60</sup>.

Nie chodzi jednak o styl filozofowania ani o kwestie językowe, ale o stosunek Dennetta do religii, a właściwie o jego mocne twierdzenie, że jest ona zjawiskiem czysto naturalnym i ewolucyjnie zanikającym. Gruntu pod taką tezę filozofa, ale także kognitywisty, należy szukać w dwóch niezwykle istotnych dla umysłu zagadnieniach: intencjonalności i świadomości, którymi nieprzerwanie zajmuje się w swojej pracy naukowej. Szczególnie widać to w pracach: *Content and Consciousness* (doktorat), cyklu artykułów pod wspólnym tytułem *Brainstorms*, jak również *The intentional stance* oraz *Consciousness Explained*. Swoiste dopełnienie wcześniejszych analiz stanowi publikacja

<sup>58</sup> Ł. Kurek, *Daniel Dennett. Jak pogodzić naukowy i potoczny obraz świata*, [https://nauka.uj.edu.pl/aktualnosci/-/journal\\_content/56\\_INSTANCE\\_Sz8leLojYQen/74541952/137930326](https://nauka.uj.edu.pl/aktualnosci/-/journal_content/56_INSTANCE_Sz8leLojYQen/74541952/137930326) (12.03.2021).

<sup>59</sup> B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności w teorii świadomości Daniela C. Dennetta*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” (1997) nr 21, s. 81.

<sup>60</sup> Zob. np. D. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przełożyła i wstępem opatrzyła B. Stanosz, Warszawa 2017 – tam autor porównuje religię do pasożyta w mózgu; D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*, przeł. M. Furman, Ł. Kwiatek, Kraków 2014 – tam zaś porównuje Boga do Supermena; zob. również A. Nowak, *Przeciwko „filozofii” pogardy i nienawiści*, <https://wpolityce.pl/spoleczenstwo/363571-przeciwko-filozofii-pogardy-i-nienawisci> (22.10.2017).

*Darwin's dangerous idea*<sup>61</sup>, choć napisana jest w nieco innym klimacie i jak pisze Bogusław Wójcik: „Intencjonalność i świadomość są w niej ukazane jako komplementarne konstrukty procesu ewolucji, rozumianej jednak w sposób odbiegający od tradycyjnego ujęcia Darwina”<sup>62</sup>.

Punktem wyjścia analiz Dennetta dotyczących świadomości jest chęć przewyciężenia tradycyjnego, psychofizycznego dualizmu Kartezjusza. Uznawał on bowiem istnienie dwóch rodzajów substancji: myślącej (dusza) i rozciągłej (ciało), wzajemnie do siebie odniesionych także w procesie poznawczym. Amerykański filozof, odrzucając dualistyczną wizję rzeczywistości, twierdzi, że nie istnieje świadomość rozumiana tradycyjnie, czyli jako substancja umysłowa, określone centrum bądź też punkt widzenia zdarzeń mózgowych, czy też miejsce spostrzeżeń jakości wewnętrznych, prywatnych i niemożliwych do jednoznacznego zdefiniowania. Istnieje coś zupełnie innego, co można określić jako *Model liczących szkiców* (Multiple Drafts Model = MDM), czyli – bardzo ogólnie mówiąc – luźne, nieschematycznie i w różny / przypadkowy sposób powiązane ze sobą informacje, a co sprowadzić można ostatecznie do rozumienia świadomości jako pewnego rodzaju naturalnej ciągłości psychologicznej, wolnej od jakiegokolwiek, także wolitywnego centrum, w tym również od (uwaga!) subiektywnej oceny czasu<sup>63</sup>. Nic zatem dziwnego, że Dennett odmawia ostatecznie świadomości tego, co klasycznie nazywać można realnością i wolnością, a utożsamia ją – podobnie jak jest w komputerach – z wytworem wielu programów uruchomionych jednocześnie w mózgu, czyli na jednym, naturalnym sprzęcie<sup>64</sup>. Wszelkie idee zatem, w tym również idea Boga czy treści religijne, są jedynie tworem tak naturalistycznie pojmowanego umysłu (mózgu), który zawiera różne, czasem nawet *paszyczytnicze dane*<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup> D. Dennett, *Content and Consciousness*, London–New York 1999; D. Dennett, *Brainstorms: philosophical essays on mind and psychology*, Cambridge–London 1988; D. Dennett, *The intentional stance*, Cambridge–London 1989; D. Dennett, *Consciousness Explained*, New York 1991 (wyd. pol.: D.C. Dennett, *Świadomość*, przeł. E. Stokłosa, red. naukowa i posłowie M. Miłkowski, rys. P. Weiner, Kraków 2018); D. Dennett, *Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life*, New York 1995.

<sup>62</sup> B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 80.

<sup>63</sup> Por. B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 84–85.

<sup>64</sup> Por. Ł. Kurek, *Daniel Dennett. Jak pogodzić naukowy i potoczny obraz świata*, [https://nauka.uj.edu.pl/aktualnosci/-/journal\\_content/56\\_INSTANCE\\_Sz8leLojYQen/74541952/137930326](https://nauka.uj.edu.pl/aktualnosci/-/journal_content/56_INSTANCE_Sz8leLojYQen/74541952/137930326) (12.03.2021). Zob. również D. Dennett, *Od bakterii do Bacha. O ewolucji umysłów*, przeł. K. Bielecka, M. Miłkowski, Kraków 2017, s. 114–121.

<sup>65</sup> Zob. D. Dennett, *Odczarowanie*, s. 27.

Niestety autor nie zauważa, że każdy komputer trzeba najpierw odpowiednio, czyli zgodnie z kunsztem informatycznym zaprogramować, oraz że pasożyty odgrywają w przyrodzie ważną, czyli także pozytywną rolę w całości łańcucha naturalnych zależności.

Można powiedzieć, że pojęcie ewolucji, charakterystycznie rozumiane przez Dennetta (naturalizm ewolucji), jest pojęciem dla niego tak podstawowym, że aż *ubóstwionym*. Ponieważ nie widzi on żadnej różnicy pomiędzy sferą ducha i sferą materii, używa w tym samym znaczeniu twierdzeń dotyczących ewolucji w odniesieniu do świata ożywionego, jak i wytworów kultury, w tym również religii. W tej ostatniej kwestii zauważa nieuniknione i naturalne zanikanie religii, co można zaobserwować w otaczającym nas dziś świecie. O ile w biologii mówi się o genie jako przekazywalnej jednostce informacji, o tyle w kulturze taką rolę pełni „mem” – jednostka informacji kulturowej, podległa takim samym zasadom jak gen. Gen jest *przedmiotem realnym*, zaś „mem” często *mało wartościową*, bo nienaturalną, czyli właściwie *nieistniejącą* ideą<sup>66</sup>. Podobnie jak w genetyce dokonuje się zarówno przemiana, jak i zanikanie oraz powstawanie gatunków, tak również dzieje się w sferze kultury i religii. Ta ostatnia także jest pewnym „memem”, i to „memem” pustym lub nawet szkodliwym, o którym wierzący twierdzą, iż jest dany z zewnątrz, tj. od Boga, a który w rzeczywistości jest wytworem naszego, i to na dodatek, chorego umysłu<sup>67</sup>. Religie filozof rozumie bowiem: „jako systemy społeczne, których uczestnicy deklarują wiarę w nadprzyrodzony czynnik sprawczy, o którego aprobatę należy się starać”<sup>68</sup>. Niestety Dennett nie zauważa jednocześnie, a może nie chce zauważać, żadnej pozytywnej wartości samej religii, jej kulturotwórczego, czyli jednak realnego znaczenia, treści, które zawiera np. termin „Bóg”, jak również klasycznych dylematów wychwalanej przez siebie ewolucji oraz jakichkolwiek zalet odmiennej od niej teorii – kreacjonizmu, uważając ją za nieracjonalną, a jej zwolenników po prostu za nieuków<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> Widać tu daleko idące podobieństwo do relacji bazy i nadbudowy ideologicznej w filozofii marksistowskiej.

<sup>67</sup> Zob. D. Dennett, *Odczarowanie*, s. 25–29.

<sup>68</sup> D. Dennett, *Odczarowanie*, s. 31.

<sup>69</sup> Zob. D. Dennett, *Darwin's dangerous idea*, s. 46. Zob. również K. Jodkowski, *Zasadnicza nierozstrzygalność sporu ewolucjonizm – kreacjonizm*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 21 (2012) nr 3 (83), s. 201–222.

Stosunek Dennetta do religii, ale również ewolucji, czy nawet zdrowo-rozrządkowej logiki, można pokrótce prześledzić w jego polemice z Alvinem Plantingą przedstawionej na kartach niewielkiej książki: *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*<sup>70</sup>. Pracy nieco rozczarowującej, gdyż oprócz wymiany argumentów nie widać w niej żadnego nowego rozwiązania starych problemów. Warto zaznaczyć, że dla autora *Świadomości* problem religii wiąże się ściśle z problemem Boga. Nie ma zatem sensu mówić o religijności bez odniesienia do Absolutu, który nie tylko nie jest do niczego potrzebny ewolucyjnie rozwijającej się naturze, ale nawet poprzez niewłaściwy wpływ na świadomość hamuje rozwój jej i jednocześnie całej ludzkości. To właśnie dlatego konieczne jest *odczarowanie religii*, by posługiwać się pełnią świadomości. W wymienionej powyżej książce można zauważyć jedną wspólną tezę naukowców i wiele różnic. Wspólne, i dla niektórych zwolenników Dennetta zapewne zaskakujące, jest jego przekonanie, że teoria ewolucji właściwie nie wyklucza teizmu. Różnice – pobieżnie mówiąc – dotyczą interpretacji rozumienia samej ewolucji, jak również teizmu, a ściślej mówiąc takich zagadnień, jak: naukowość teizmu, celowość czy naturalizm ewolucji.

Na typowy zarzut ateistów, który podziela także Dennett, że teizm jest wewnętrznie niespójny, więc tym bardziej nie może być spójny z nauką<sup>71</sup>, Plantinga odpowiada, iż podobne sprzeczności niesie ze sobą również nauka, np. współczesna mechanika kwantowa jest niezgodna z teorią względności. Nie sposób nie zauważyć, że w świecie występuje jednak *jakaś myśl*, niezależna od naszej świadomości, w której widać *sensowność* i *celowość* doboru naturalnego, a którą trudno jest racjonalnie / naukowo wytłumaczyć samej ewolucji<sup>72</sup>. Gdyby ów dobór odbywał się na zasadzie zupełnego przypadku, jak sądzi Dennett, wszystko w przyrodzie, łącznie z jego własnymi obserwacjami i wnioskami można by było uznać za nieposiadające znaczenia<sup>73</sup>. Dziwić może także niezwykle mocna, wręcz *ponad-naturalna* (*ideologiczna?*), wiara ewolucjonistów w siły samej natury lub w nieograniczoną potęgę nauki, która w bardzo wielu przypadkach dopiero w przyszłości, jak twierdzą, na pewno będzie w stanie wyjaśnić rodzące się dziś wątpliwości. Przede wszystkim zaś należy postawić podstawowe pytanie, a według Plantingi nawet tezę, czy:

---

<sup>70</sup> D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*, przeł. M. Furman, Ł. Kwiatek, Kraków 2014.

<sup>71</sup> Zob. D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia*, s. 31.

<sup>72</sup> Zob. D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia*, s. 122.

<sup>73</sup> Zob. D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia*, s. 133–135.

„twierdzenie, iż ewolucja była procesem niezaplanowanym i niekierowanym, nie jest wbudowane w tę teorię, będąc jedynie metafizycznym dodatkiem dokładanym do niej przez ateistów z zewnątrz (s. 40)”<sup>74</sup>?

#### 4. Wnioski

Można powiedzieć, że myśl postmodernistyczna, z bardzo *specyficznymi* wyjątkami (np. Kristeva, Weil), poprzez swoje redukcjonistyczne widzenie rzeczywistości pozbawia tradycyjną religijność jej pierwotnego i źródłowego odniesienia do sfery transcendentalnej, co niestety oznacza, że przekreśla nie tylko prawdziwą wartość aktu i treści takiej wiary, ale przede wszystkim jej sens. W miejsce tradycyjnej religii postulowana jest „ponadwyznaniowa etyka”, która jawi się jako bardziej realna i potrzebna w codziennym życiu poszczególnych ludzi oraz społeczeństw. Nie są to jednak żadne nowe hasła, jak zapewne wielu by sądziło; jedynie horyzont ich występowania jest uwspółcześniony. Myślę, że postulaty postmodernistów, szczególnie te najbardziej ostre i negatywne, przyczynią się nie do osłabienia czy zaniku, ale oczyszczenia i wzmocnienia fenomenu, który krytykują, gdyż *tradycyjna wiara* przetrwała już z powodzeniem wiele podobnych ataków w przeszłości.

#### ABSTRAKT

##### Postmodernistyczne boje z religią – próba zarysowania problemu

Często pojawia się stwierdzenie, że w czasach współczesnych mamy do czynienia z silną tendencją do sekularyzacji wszelkich przejawów życia osobistego i społecznego. I rzeczywiście, jeśli chodzi o tradycyjny sposób rozumienia religii, tak właśnie jest. Niektórzy twierdzą nawet, iż religia jest zjawiskiem naturalnie zanikającym, co oznacza, że nie ma dla niej żadnej przyszłości (Dennett). Jednak wielu humanistów postmodernistycznych ma odmienne zdanie. Twierdzą oni np., że obecne czasy nie są wcale tak bardzo zsekularyzowane (Habermas), a religia także i dziś odgrywa ważną rolę w życiu jednostek (Kristeva) i społeczeństw (Bauman), co należy wykorzystać dla dobra rodzącej się nowej kultury. Jednakże tak pojmowane rozumienie *nowej religii* odartej z transcendentalnych odniesień stawia także pod znakiem zapytania trwałość i wartość opartej na niej *nowej kultury*.

---

<sup>74</sup> J. Lewandowski, *Nauka kontra religia, czyli polemika Daniela Dennetta z Alvinem Plantingą*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TI/TIA/jl\\_plantinga\\_v\\_dennett.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TI/TIA/jl_plantinga_v_dennett.html) (10.03.2021).

**SŁOWA KLUCZOWE**

postmodernizm, religia, Kristeva, Bauman, Dennett, nowa kultura

**ABSTRACT****Postmodern Battles with Religion – an Attempt to Outline the Problem**

It is often said that in modern times we are dealing with a strong tendency to secularize all manifestations of personal and social life. And indeed, when it comes to the traditional understanding of religion, this is the case. Some even argue that religion is a naturally vanishing phenomenon, which means that there is no future for it (Dennett). However, many postmodern humanists have a different view. They argue, for example, that the present times are not so secularized (Habermas), and religion also plays an important role in the lives of individuals (Kristeva) and societies (Bauman), which should be used for the good of the emerging new culture. However, this understanding of the new religion stripped of its transcendental references is also questioning the durability and value of the new culture based on it.

**KEYWORDS**

postmodernizm, religia, Kristeva, Bauman, Dennett, new culture

**BIBLIOGRAFIA**

- Abp Paetz, papież Jan Paweł II i odpowiedzialność*, <https://wiedz.pl/2020/12/04/paetz-jan-pawel-ii-odpowiedzialnosc/> (10.03.2021).
- Artemiuk P., *God in the World of „Liquid Modernity”: Zygmunt Bauman on Religion. Presentation and Criticism*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 27 (2019) 2, s. 95–111.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2012.
- Bauman Z., *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.
- Bauman Z., Obirek S., *O Bogu i człowieku rozmowy*, Kraków 2013.
- Bąk U., *Postmodernizm a religia*, „Konteksty Społeczne” 3 (2015) nr 1 (5), s. 109–120.
- Bokwa I., *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010.
- Brzeziński D., *Dwie dekady etyki ponowoczesnej. Analiza krytyki i ewolucji refleksji etycznej Zygmunta Baumana*, „Studia Socjologiczne” (2008) nr 3 (190), s. 7–41.
- Brzeziński D., *Mysł społeczna Zygmunta Baumana przed Marcem 1968: od „mechanistycznej” do „aktywistycznej” wersji marksizmu*, „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego” 11 (2014) nr 6 (32), s. 161–181.



- Burzyk M., Jędrzejek M., *Wszystkie życia Zygmunta Baumana*, „Znak” (2018) nr 752 (styczeń), s. 6–17.
- „Człowiek w Kulturze. Pismo poświęcone filozofii i kulturze” (2000) nr 13: *Nowość chrześcijaństwa*.
- Dadlez J., *Interpretacja dekonstrukcji. Nietzsche, Derrida i styl filozofowania*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 13 (2018) fasc. 1, s. 55–68.
- Dawson Ch., *Religia i kultura*, przeł. J.W. Zielińska, Warszawa 1959.
- Dennett D., *Brainstorms: philosophical essays on mind and psychology*, Cambridge–London 1988.
- Dennett D., *Consciousness Explained*, New York 1991 (wyd. pol.: *Świadomość*, przeł. E. Stokłosa, red. naukowa i posłowie M. Miłkowski, rys. P. Weiner, Kraków 2018).
- Dennett D., *Content and Consciousness*, London–New York 1999.
- Dennett D., *Darwin’s dangerous idea: evolution and the meanings of life*, New York 1995.
- Dennett D., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przełożyła i wstępem opatrzyła B. Stanosz, Warszawa 2017.
- Dennett D., *Od bakterii do Bacha. O ewolucji umysłów*, przeł. K. Bielecka, M. Miłkowski, Kraków 2017.
- Dennett D., *The intentional stance*, Cambridge–London 1989.
- Dennett D., *Darwin’s dangerous idea: evolution and the meanings of life*, New York 1995.
- Dennett D., Plantinga A., *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*, przeł. M. Furman, Ł. Kwiatek, Kraków 2014.
- Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski, Warszawa 2013.
- Dłubacz W., *U źródeł filozofii. Od mitu do logosu*, „Roczniki Filozoficzne” 50 (2002) z. 2, s. 123–138.
- Duk A., *Flew i Krystevej „poszukiwanie” Boga*, „Theofos” (2019) nr 5, s. 38–53.
- Duk A., *Zarys „ateizmu postmodernistycznego” Zygmunta Baumana*, „Theofos” (2020) nr 6, s. 101–119.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
- Freud Z., *Totem i tabu*, przeł. J. Prokopiuk, M. Poręba, Warszawa 1993.
- God, the gift, and postmodernism*, eds. J.D. Caputo, M.J. Scanlon, Bloomington–Indianapolis 1999.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.
- Jodkowski K., *Zasadnicza nierozstrzygalność sporu ewolucjonizm – kreacjonizm*, „Przełęcz Filozoficzny – Nowa Seria” 21 (2012) nr 3 (83), s. 201–222.
- Kiereś H., *Mit*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/m/mit.pdf> (10.03.2021).

- Kiereś H., *Postmodernizm*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/p/postmodernizm.pdf> (12.03.2021).
- Kierkegaard S., *Trwoga i drżenie*, tł. M. Bienenstock, Kraków 2017.
- Kłoczowski J.A., OP, *Człowiek bogiem człowieka: filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979.
- Kmita J., *Racjonalność „uwolniona od hipoteki metafizycznej”*, Bydgoszcz 2001.
- Kolarzowski J.J., *Kristeva, czyli mosty zamiast murów*, „Kultura Liberalna” <https://kulturaliberalna.pl/2010/04/20/kolarzowski-kristeva-czyli-mosty-zamiast-murow/> (12.02.2021).
- Kołąkowska A., *Czy możliwa jest religia postmodernistyczna*, w: Wielgus S. bp, *Wojny kultur i inne wojny*, Warszawa 2012, s. 219–236.
- Konarzewska A., *Nowy humanizm, nowa humanistyka*, „Znak” (2012) nr 12, s. 114–117.
- Kristeva J., *Czarne słońce: depresja i melancholia*, przeł. M.P. Markowski, R. Rzyziński, Kraków 2007.
- Kristeva J., *Potęga obrzydzenia: esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Kraków 2007.
- Kristeva J., *Stabat Mater*, w: J. Kristeva, *Histoires d’amour*, Paris 2002.
- Kristeva J., *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2010.
- Kristeva J., *Thérèse mon amour*, Paris 2008.
- Kristeva J., Vanier J., *(Bez)sens słabości: dialog wiary z niewiarą o wykluczeniu*, przeł. K. i P. Wierzchosławscy, Poznań 2012.
- Kurek Ł., *Daniel Dennett. Jak pogodzić naukowy i potoczny obraz świata*, [https://nauka.uj.edu.pl/aktualnosci/-/journal\\_content/56\\_INSTANCE\\_Sz8leL-ojYQen/74541952/137930326](https://nauka.uj.edu.pl/aktualnosci/-/journal_content/56_INSTANCE_Sz8leL-ojYQen/74541952/137930326) (12.03.2021).
- Lenin W., *Lenin, O religii*, Warszawa 1970.
- Lewandowski J., *Nauka kontra religia, czyli polemika Daniela Dennetta z Alvinem Plantingą*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TI/TIA/jl\\_plantinga\\_v\\_dennett.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TI/TIA/jl_plantinga_v_dennett.html) (10.03.2021).
- Loba M., *Wierzyć według Edyty Stein*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” (2014) nr 11: *Fenomen Edyty Stein*, s. 123–131.
- Liotard J.-F., *The postmodern condition: a report on knowledge*, transl. G. Bennington, B. Massumi, forew. F. Jameson, Minneapolis 1993 (wyd. pol.: *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997).
- Liotard J.-F., Thébaud J.-L., *Just Gaming*, University Of Minnesota Press 1985 (*Theory and History of Literature*, 20).
- Makowski J., *Julia Kristeva, „Ta niewiarygodna potrzeba wiary”*, <https://www.dwutygodnik.com/artykul/1077-julia-kristeva-ta-niewiarygodna-potrzeba-wiary.html> (04.2010).

- Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Warszawa 2010.
- Maritain J., *Freudianism and psychoanalysis: a Thomist view*, w: *Freud and the 20th century*, ed. B. Nelson, New York 1957, s. 230–258.
- Marks K., Engels F., *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846*, Warszawa 1949.
- Matuszkiewicz T., *Chrześcijaństwo epoki postmodernizmu*, <http://christianitas.org/news/chrzescijanstwo-epoki-postmodernizmu/> (21.07.2016).
- Nowak A., *Przeciwko „filozofii” pogardy i nienawiści*, <https://wpolityce.pl/spoleczenstwo/363571-przeciwko-filozofii-pogardy-i-nienawisci> (22.10.2017).
- Przełęcki M., *Chrześcijaństwo niewierzących*, Warszawa 1989.
- Puciato J., *Simone Weil – między herezją a świętością*, <https://www.polskieradio.pl/8/195/Artykul/424586,Simone-Weil-%e2%80%93-miedzy-hereszja-a-swietoscia> (31.08.2013).
- Rusecki M., *Pojęcie religii*, w: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992.
- Schmitz K.L., *Postmodernism and the Catholic Tradition*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 73 (1999) no. 2, s. 233–266.
- Słaba D., *Religia, czyli „chwiejność znaczeń”. Pytanie o współczesną formułę religijności w dyskursie postmodernistycznym*, „Studia Historica Gedanensia” 7 (2016), s. 276–288.
- Sochoń J., *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012.
- Stróżyński M., *Psychoanaliza i chrześcijaństwo wobec przemian współczesnej kultury*, w: *Kulturowe paradygmaty końca: studia komparatystyczne*, red. J.C. Kałużny, A. Żywiołek, Częstochowa 2013, s. 85–105.
- Szymik J., *Nobel dla Tokarczuk*, <https://www.gosc.pl/doc/5981107.Nobel-dla-Tokarczuk> (15.11.2019).
- Wielgus S. bp, *Postmodernizm*, w: *Katecheza*, pod red. R. Czekalskiego, Płock 2001, s. 33–48.
- Wierzińska G., *Ponowne narodziny*, „Logos i Ethos” (2009) nr 2 (27), s. 257–270.
- Wójcik B., *Metodologiczne niespójności w teorii świadomości Daniela C. Dennetta*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” (1997) nr 21, s. 79–106.
- Voltaire, *Pisma przeciw Polakom*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył M. Skrzypek, Warszawa 2017.
- Zatwardnicki S., *Abraham. Meandry wiary*, Poznań 2011.
- Zdybicka Z.J., *Religia*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/t/religia.pdf> (29.09.2017).