



KATARZYNA SZKARADNIK
UNIwersytet Śląski

WOBEC CYWILIZACJI HIPOTETYCZNEJ. SPAEMANN, (PO)NOWOCZESNOŚĆ, POSTSEKULARYZM

Chociaż Robert Spaemann należy do czołowych filozofów współczesnych skupiających swój namysł wokół etyki chrześcijańskiej, to dotyczący go referat – którego poszerzoną wersję stanowi niniejszy artykuł – wygłosiłam podczas IX Zlotu Filozoficznego w panelu poświęconym nie filozofii religii czy etyce, tylko filozofii kultury. Sama jego treść powinna wykazać zasadność tego przyporządkowania, wynikającą z faktu, że koncepcja Spaemanna stanowi intrygujące spojrzenie na współczesną (nie)rzeczywistość (zaznaczoną tu negacją wyjaśnię dalej), czyli to, co nazywa on cywilizacją hipotetyczną. Przedstawię jego zapatrywania na pewne kluczowe dylematy (po)nowoczesności i rozważę, czy można łączyć jego myśl z nurtem postsekularyzmu.

Najpierw wszakże wypada uprzedzić nasuwające się przypuszczenie, że bohater tego tekstu *a priori* diagnozuje społeczeństwa zachodnie przez pryzmat teologii katolickiej. Otóż, jak się wydaje, mimo głębokich związków z Kościołem rzymskim oraz niechęci do podążania przezeń za przemianami obyczajowymi (tendencjami liberalizującymi) Spaemann nie ma na celu forsowania doktryny, dzieli się raczej własnymi, unikającymi uproszczeń intuicjami. Mówi o sobie, iż charakteryzuje go bardziej krytycyzm i sceptycyzm aniżeli dogmatyzm, aczkolwiek w epoce dominacji krytycyzmu sceptycyzm winien zwracać się w pierwszej kolejności w stronę obowiązujących kryteriów krytyki [Spaemann 2009e, 278]¹. Na marginesie pozwolę sobie na osobiste zastrzeżenie, że nie będąc tej

¹ Przypisy, które nie występują bezpośrednio przy nazwiskach, również odsyłają do prac Spaemanna.

konfesji co rzeczony myśliciel, nie jestem skłonna podchodzić do jego idei bezkrytycznie, lecz właśnie pomimo to niektóre z nich uważam za cenne w filozoficznej refleksji nad kulturą i warte prześledzenia.

Wyjść poza kredowe koło subiektywności

Zasygnalizowane zostały dwa węzłowe dlań problemy tej refleksji: (nie)rzeczywistość oraz podważanie pewników aktualnie rozpowszechnionej krytyki, czyli tego, co pozostaje poza jej ambicjami demaskatorskimi. Oba splatają się w pojęciu nowoczesności, do której Spaemann [2012d, 6-7] zdaje się podchodzić niczym „mistrzowie podejrzeń” pokroju Nietzschego czy Marksa, badający ukryte determinanty myślenia i regulujące je czynniki: „Zrozumienie *nomosu* obecnego bycia, świadomości czasu na podstawie horyzontu, który nie jest zdefiniowany przez tę świadomość, jawiło mi się zawsze jako zadanie filozofii. Dlatego dzisiaj filozofia musi być *explicite* lub *implicite* **teorią nowoczesności** [podkr. K.Sz.]”. Ów *nomos* – prawo wytyczające ramy praktyk społecznych, kulturowego funkcjonowania *hic et nunc* – przypomina *epistemy* w ujęciu Foucaulta, tyle że Spaemann, jakby spoglądając sponad autora *Archeologii wiedzy*, stara się na swój sposób „zdekonstruować” również jego własny dyskurs jako jeden z aksjomatów dzisiejszej humanistyki. Występując przeciw oczywistościom kojarzonym z szeroko rozumianym postmodernizmem (acz sam nie używa tego pojęcia wytrychu, którym myśliciele chrześcijańscy niejednokrotnie obejmują wszelkie niepokojące ich zjawiska współczesnego świata), pragnie on podążać za Sokratesem w kwestionowaniu tego, co mówią wszyscy [Spaemann 2012d, 8], wszak nie każdy nad daną kwestią osobiście się zastanawiał, często przyjąwszy za dobrą monetę slogany zaakceptowane przez autorytety. Trzeba zaznaczyć, że o ile ateńczyk był swoistym burzycielem i wolnomyślicielem, o tyle wierzył w prawdę obiektywną (metaforycznie mówiąc: przez duże „p”), zastąpioną obecnie mnogością równoważnych, a zarazem równie pozbawionych metafizycznego fundamentu prawd indywidualnych. Podobnie jak Sokrates zatem – wbrew Foucaultowskiemu [2006, 63] zwątpieniu w łączność słów z rzeczami – Spaemann argumentuje, że człowiek zdolny jest przekraczać siebie ku rzeczywistości obiektywnej, a przy tym poznawalnej.

Nasze (po)nowoczesne myślenie dogłębnie naznaczyła teza Hume’a, iż nie potrafimy wydostać się z zakłętego kręgu własnych pojęć

czy wyobrażeń², a miniony wiek jeszcze zradykalizował owo przeświadczenie – zamiast mianowicie postrzegać myślenie jako odsłanianie (się) tego, co jest (na zasadzie *adaequatio intellectus et rei*), dostrzeżono w nim funkcję władzy i samopotwierdzenia. Choć Spaemann broni filozofię przed taką redukcją do światopoglądu danego autora, to jednocześnie przyklaskuje jej anarchiczności i nierozstrzygalnym kontrowersjom [2012b, 60], pod warunkiem że nie prowadzą one do niezobowiązującego bełkotu pod dewizą „*anything goes*”. Nie chodzi o drapowanie się filozofów w szaty naukowców, stosowanie hermetycznej terminologii czy elitarystyczne pojmowanie swojej działalności, przeciwnie – winni oni zajmować się nie tym, co naukowo mierzalne i powtarzalne, ale *vita brevis*. Warto zauważyć, iż mimo bankructwa nadziei niektórych filozofów na znalezienie ostatecznych rozwiązań (a tym bardziej tzw. pierwszych zasad), jak też dosyć powszechnej zgody na traktowanie własnych idei jako niewyróżnionej części uniwersum dyskursu³, filozofii w dalszym ciągu przypisuje się cele poznawcze (choćby na zasadzie negatywnej – „rozjaśniania myśli” [Wittgenstein 1970, teza 4.112]), w czym wyraźnie kontrastuje ona z odwołującą się do pozaracjonalnych przesłanek religią. W jaki sposób relację obu dziedzin postrzega Spaemann? Otóż wybiera stanowisko poniekąd podobne do tomistycznego modelu „dwóch dróg” – wedle autora *Odwiecznej pogłoski* wiara nie wyjaśnia wszystkich tajemnic, filozofia natomiast nie jest w stanie zasymilować wiary; nie powinna jednak arbitralnie się na nią zamykać, lecz również na tym polu naśladować Sokratesa, którego sam Spaemann mianuje swoim przewodnikiem na drodze ku wydobyciu się z platońskiej jaskini pozoru [2009a, 110-111]. Przecież gdybyśmy byli w sobie „uwięzieni”, *de facto* nie moglibyśmy tego wiedzieć (paradoks solipsyzmu), jeśli zaś, przykładowo, neurolog twierdzi, że prawda oznacza po prostu stan umysłu, to wszak traktuje ową tezę jako prawdziwą w sensie zgodności z faktami.

² Do renesansu tego twierdzenia oraz nieufności wobec języka postrzeganego jako neutralne medium komunikacji w znacznym stopniu przyczynił się m.in. Nietzsche [1993, 181-199].

³ Warto przywołać tu np. znaną konstatację Baumana [1998, 269-298], iż współcześnie filozofowie zmuszeni są ustąpić ze stanowiska ekspertów-„prawodawców” za sprawą wzrastającej opiniotwórczej roli autorytetów nieintelektualnych.

O niedogodności hipotetyzmu

Niemniej jednak niemiecki myśliciel zauważa, że analogicznie do filozofów także naukowcy często nie roszczą sobie prawa do stawiania „twardych”, kategorycznych tez, dystansując się wobec swych ustaleń w obawie przed ich zdyskredytowaniem przez gwałtowny postęp wiedzy. Co więcej, postawę tę przejmują zwykli ludzie w odniesieniu do własnych przekonań. Tego rodzaju asekuracja (typowa dla współczesnych mieszkańców Zachodu), mająca dzięki ujmowaniu wszystkiego w cudzysłów uchronić przed zawodem, prowadzi do sytuacji, którą moglibyśmy powiązać z tzw. ponowoczesnym nomadyzmem [Bauman 2000, 133-155]. „Nasuwa się myśl – sugeruje bowiem Spaemann [2012e, 231] – że aby uchronić się przed losem wypędzenia z domu, najlepiej będzie w ogóle się nie zadomawiać”.

Owo zjawisko uważa on za znamienne dla wspomnianej w tytule niniejszego szkicu cywilizacji hipotetycznej, za której sztandarowy slogan winno by uchodzić hasło: „wszystko mogłoby być całkiem odmienne”. Brak stanowczości sądów przydaje się w dochodzeniu do porozumienia i ma zalety, kiedy utożsamiamy go z antydogmatyzmem, lecz autor *Kroków poza siebie* nie waha się określić tego ostatniego stanowiska mianem „ostatniej formy europejskiego uniwersalizmu”, odmawiając mu głównej jego chluby, czyli tolerancji, skoro przekonania, których nie chcemy pozostawić pod osąd nieskończonemu dyskursowi, ów antydogmatyzm opatruje z góry etykietą „fundamentalizmu” [Spaemann 2009b, 192-194]. W tym przypadku wyraźnie widać, że również idee liberalne – podobnie jak inne – suponują fałszywość pozostałych, aczkolwiek otwartość na odmienne idee wydaje się konieczna (na to przystają wszyscy głosiciele dialogu jako nieodzownego medium naszego społecznego i międzykulturowego funkcjonowania w „epoce interpretacji” [Vattimo 2010, 53-66; Zabala 2010, 13]⁴), by mogły one twórczo się łączyć lub konfrontować zgodnie z własną mocą, pomimo braku gwarancji, że górę weźmie najlepsza

⁴ Vattimo podkreśla za Nietzschem, że interpretacyjność jest sposobem ludzkiego doświadczania świata, jednak nie poczytuje jej za rodzaj uniwersalnej metafizycznej struktury, lecz podkreśla jej dziejowe „usytuowanie”, a zatem związek z tradycją (przekazem) określonych wspólnot i z historią nowoczesności (por. też przypis 7).

ewentualność⁵. Wszelako zdaniem Spaemanna nie należy zdawać się wyłącznie na dyskurs czy Habermasowskie „działanie komunikacyjne”, będące dlań forum, które może testować normy, korygować, rozjaśniać czy kontaminować wnoszone przez uczestników prawdy, ale ich nie wytwarza [2009e, 279]. Wbrew opinii zwolenników trybunału, jakim miałyby być powszechna (?) racjonalna komunikacja, przekonania nie są tym, co dostosowujemy do swoich zachcianek, co leży w naszym interesie, a te istotnie wartościowe bywają osadzone głębiej aniżeli hipotezy przyjęte przez dyskutantów na danym etapie rozmowy. „Miłosierdzie Antygony, *daimonion* Sokratesa [...] czy imperatyw kategoryczny Kanta nie były rozumiane jako wynik konsensu obywateli” – przypomina niemiecki filozof [2012e, 241].

Hipotetyzacja przekonań, a w rezultacie także rzeczywistości jako niesamoistnej – trwającej w zawieszeniu i muszącej podlegać ustawicznej weryfikacji – ma konsekwencje praktyczne zarówno wobec drugich (ponieważ działania, inaczej niż dyskurs, są ostateczne, nieodwołalne), jak i dla postrzegania siebie. Jeśli bowiem świadomość (czy raczej intersubiektywny rozum komunikacyjny) wyznacza to, co „istnieje”, to sama, na zasadzie dialektycznego odwrócenia, pada ofiarą wszechobecnej przypadkowości i niesamoistności – poglądu, iż to byt ją określa, warunki zewnętrzne i kauzalizm determinują człowieka wedle zasad statystyki. W świetle owej tezy podmiot nauki można bez żadnych „strat” odtworzyć jako jej przedmiot [Spaemann 2012d, 14], skutkiem ubocznym staje się też wówczas problem tożsamości osobowej – nieobecny, póki istniało normatywne pojęcie doskonałości człowieka jako takiego, zaś kryterium opinii stanowiła poznawalna prawda [Spaemann 2009i, 155-156]⁶. Tożsamość ponowoczesną opisuje się w kategoriach płynności, fragmentaryczności, mozaikowatości etc., tymczasem tożsamość *ex definitione* winna umożliwiać (samo)identyfikację, a nie rozmywać się w „być może” – brak poczucia własnej oraz cudzej spójności i ciągłości wprowadza w

⁵ Trzeba pamiętać, że często nie tyle „wewnętrzna siła” idei decyduje o ich przyjęciu przez odbiorcę, ile różne – nie zawsze uczciwe – chwytły retoryczne ich propagatorów.

⁶ Por. też np. twierdzenia Baumana, podkreślającego, że nasi przodkowie mogli odwołać się do „standardów, których nie wolno było łamać, ale które dawały bezpieczeństwo [...] – my już nie mamy stałych [...] przepisów na życie, nie wiadomo, co jest koniecznością, a co przypadkiem, to gra, w której ważne są tylko ruchy i pokerowa twarz” [Bauman 2000, 140-141].

codzienne życie niestabilność i fundamentalny lęk [Giddens 2001, 76-77, 93, 138]. W tym miejscu dostrzega Spaemann [2009d, 143-144] – niczym *gros* myślicieli chrześcijańskich – potrzebę religii, przywracającej człowiekowi godność⁷, inaczej labilnej tożsamości grozi

nieograniczone wysuwanie subiektywnych roszczeń i gotowość bezwarunkowego [...] podporządkowania się tym mechanizmom, które [...] ich zaspokojenie [...] obiecują. Religia wydaje się tym *residuum*, które stoi na drodze doskonaleniu społeczeństwa *beyond freedom and dignity* [określenie behawiorysty B. F. Skinnera – przyp. K.Sz.], tj. takiemu [...], które rezygnuje z pojęcia dobrego życia, przekształcając je w funkcję zachowania stanu rzeczy.

W „dobrym życiu” chodzi o cenność właściwego przeżywania go niezależnie od określonych celów. Spaemann [2009e, 304] nieco przewrotnie powołuje się na Sartre’a, wedle którego ateista okazałby się hipokrytą, jeśli prócz skutków czynu miałby na względzie życie piękne moralnie, podczas gdy chrześcijanin czuje się odpowiedzialny za własne życie jako zwierciadło Boga, może być więc nieegoistycznie zainteresowany samą postacią działania.

Potrzeba luki w pancerzu (po)nowoczesności

Czy autor *Odwiecznej pogłoski* nie wprowadza tutaj *deus ex machina*? Jak się wydaje – i co stanowi główną tezę tego artykułu – jego myśl można wpisać w zróżnicowany, acz coraz wyraźniej dochodzący do głosu w ostatnich dwóch dekadach nurt intelektualny określany mianem postsekularyzmu, którego istotą byłoby zakwestionowanie dychotomii „religijne” – „niereligijne”, a co za tym idzie, pogłębienie namysłu nad fenomenem religii i samej wiary oraz nad teologią z perspektywy współczesnej filozofii i aktualnych przeobrażeń

⁷ Warto przywołać tu np. Johna D. Caputo i Gianniego Vattimo, o których będzie mowa przy okazji postsekularyzmu, a którzy są też wiązani z tzw. hermeneutyką radykalną. Akcentując ontyczną niestabilność, upływ (*flux*) czy osłabienie bytu, godność człowieka dostrzegają oni właśnie w pogodzeniu się z brakiem metafizycznych pewników, przystaniu na przygodność i trwałe niedookreślenie, porzuceniu pragnienia komfortu poznawczego [Caputo 1987, 188]. Jak piszą Vattimo i Peter Engelmann w *Jenseits vom Subject*: „Taka koncepcja bytu, życiowo-upadająca, tzn. śmiertelna, [...] lepiej oddaje znaczenie doświadczenia w świecie, w którym [...] nie ma już [...] rozróżnienia pomiędzy pozorem a bytem. Nasz świat zawiera jedynie [...] grę zjawisk, istności, które pozbawione są wszelkiej substancjalności tradycyjnej metafizyki” [cyt. za: Potępa 1997, 99].

społeczno-kulturowych; próby zrozumienia procesu dziejowego, nowoczesnej emancypacji jednostki i przesłanek wspólnotowości przez pryzmat na nowo dziś podejmowanych związków historii z eschatologią, sekularyzacji z objawieniem. Za znamienne można uznać w tym kontekście propozycje z domeny teologii politycznej, czy też inspiracje mesjanizmem, wyrażane w rozmaitych koncepcjach odwołujących się do idei „Boga (jeszcze) nie-obecnego” [Bielik-Robson 2008]⁸.

Ze względu na szerokość tego nurtu z konieczności pominię część jego odnóg⁹, skupiając się na – ważnym w odniesieniu do Spaemanna – punkcie widzenia pewnej grupy jego przedstawicieli, z którego „nowoczesność okazuje się epoką, w której dominuje nie imperatyw sekularyzacji za wszelką cenę, ale właśnie subtelny model negocjacji między transcendencją a immanencją, gdzie stawką jest ocalenie ludzkiej wolności” [Bielik-Robson 2013, 12]. Niektórzy posuwają się dalej, twierdząc, iż gmach nowoczesności z pominięciem sfery religijnej sprawia wrażenie zbudowanego na piasku [Bogalecki, Mitek-Dziemba 2012, 28], albo – gdyby zastosować inne porównanie – ta pierwsza okazuje się drogą emancypacji wiodącą ostatecznie w ślepy zaułek. Mimo rozpowszechnionego współcześnie oporu wobec „wielkiej narracji emancypacyjnej” [Lyotard 1997, 174-175] sporo przesłanek nowoczesności przetrwało w jej późnej fazie, nazywanej też ponowoczesnością (stąd na potrzeby niniejszego tekstu przyjęto zapis „(po)nowoczesność”, oddający dialektykę obu epok). Jakże byłyby więc owe po dziś dzień żywe podwaliny doby nowoczesnej?

Zdaniem Spaemanna szansę zrozumienia rzeczzonej epoki zyskuje ten, kto zrozumie rolę nauki w całości bycia-w-świecie, co nie jest proste dlatego, że przewodnia idea nowoczesności powoduje

⁸ Notabene, przywołana praca ta nosi wymowny tytuł: „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*.

⁹ Istnieje wiele prób klasyfikacji myślicieli wiązanych z postsekularyzmem [por. np. McLennan 2010, 4]. Nie sposób charakteryzować tu koncepcji ich wszystkich, stąd poprzestanę na odesłaniu do kilku sztandarowych, przetłumaczonych już pozycji, których same tytuły można uznać za symptomatyczne: *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa* [Žižek 2006]; *Kruchy absolut, czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo* [Žižek 2009]; *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie* [Taubes 2013]; *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian* [Agamben 2009]; *Bóg bez bycia* [Marion 1996].

paradoksalne konsekwencje. Oto osiągnięta wiedza może być zaledwie tymczasowa; bazując na sprawdzalnych hipotezach, ślizga się po powierzchni fenomenów, a odrzuca wgląd w istotę. W kontekście kluczowego tu zagadnienia religijności okazuje się, iż alternatywę dla wiary w Boga, opozycję wobec niej tworzy nie tyle sama nauka, ile jej epistemiczny punkt dojścia, czyli stwierdzenie irracjonalności świata, uwikłania jego elementów w sieć (w istocie przypadkowych) uwarunkowań, za czym idzie – jak konkluduje filozof [2009h, 280] – konstatacja ludzkiej bezradności oraz wykluczenie rozumienia rzeczywistości, co kłóci się z naszą autopercepcją jako racjonalnych i decydujących o sobie. Jak już wspomniano, nowoczesność nie stawia pytania o prawdę jako taką (innymi słowy „w stanie czystym”), lecz o polityczne, społeczne, biologiczne zaplecze przekonań; ponadto usuwa wiarygodne probierze wyborów, pozostawiając ludzi ślepyimi. Metafora ta wydaje się szczególnie trafna przy charakterystyce poglądów Spaemanna, gdyż właśnie wierzącym w byt transcendentny bywa niejednokrotnie przypisywane zaślepienie. Sam myśliciel, by zilustrować aktualne dylematy towarzyszące podejmowaniu decyzji, przywołuje przykład wyboru spomiędzy dwóch kopert, z których jedna zawiera czek na imponującą kwotę, natomiast druga – wyrok śmierci, a komentuje go następująco:

Przymus wyboru bez wiedzy o tym, co się wybiera, jest najsakrajniejszą formą braku wolności. I odwrotnie – nie można mówić, że decyzja nie była wolna, tylko dlatego, że każdy może przewidzieć, na co padnie wybór. Gdyby wolność była równoznaczna z nieokreślonością, to należałoby powiedzieć, że wszyscy ludzie, którym dana jest wizja Boga, tracą wolność. Nie znajdują bowiem żadnego powodu, aby opowiedzieć się przeciw Bogu [Spaemann 2012c, 256].

Nie chodzi jedynie o religię, lecz także o normy, racje nieodzowne do działania. Uznając korzyści z cywilizacji hipotetycznej (poluźnienie gorsetu przymusu instytucjonalnego, nowe horyzonty doświadczenia), Spaemann utrzymuje, iż obdarza ona wolnością, jednak natychmiast ją odbiera, ponieważ nie oferuje kryteriów tłumaczących, czemu robić raczej to niż tamto, a tylko wyjaśnia, dlaczego robimy to, co robimy (bo tak ukształtowały nas geny, tak funkcjonuje nasz układ nerwowy, tak wpłynęło na nas wczesne dzieciństwo...). Innymi słowy: podaje **przyczyny**, lecz nie dostarcza **powodów**. Pojawia się wszakże wątpliwość, czy opowiedzenie się za wiedzą niehipotetyczną – jak czyni

Spaemann – nie przeczy ideałowi społeczeństwa otwartego [Popper 2006]. Filozof dowodzi, że również ono opiera się na nieusuwalnych przekonaniach (takich jak prawa podstawowe), a żeby na przykład narażać życie w imię walki z totalitaryzmem, trzeba upatrywać w tym sens:

Aby wzbudzić [...] motywację, nie wystarczy ćwiczenie racjonalnego rozwiązywania problemów. Potrzebny jest horyzont w postaci sensu, którego w ogóle nie można ująć, jeśli pojmie się go jako falsyfikowalne hipotezy. [...] ktoś, kto wobec swoich wszystkich przekonań zajmowałby krytyczny dystans, dla swoich bliźnich byłby istotą pozbawioną tożsamości i dziejów. Jemu samemu brakowałoby zaś pewności, bez której pewne formy krytyki nie są możliwe. Kryteria krytyki stawałyby się bowiem dla niego niepostrzeżenie czystymi hipotezami [Spaemann 2012e, 237].

Cywilizację hipotetyczną zadowala tymczasem odpowiedź na pytanie, na jakiej zasadzie coś działa i w jaki sposób da się to sfunkcjonalizować. Pod kątem wymiernych skutków oraz użyteczności patrzy się zarówno na pracę (która nie ma sensu *per se*, lecz z uwagi na oczekiwany wynik i zysk), jak i na człowieka, który musi nieustannie potwierdzać swoją przydatność, przekwalifikowywać się i zmieniać role, by nie zostać zastąpionym. Reguła „może być tak, ale równie dobrze inaczej, potraktujmy to jako wersję testową” wiedzie do desubstancjalizacji więzi międzyludzkich¹⁰ (po co ryzykować zaangażowanie, skoro jutro można rozpocząć nową kartę życia), lecz także nadwężenia więzi o charakterze bardziej fundamentalnym. Głos Spaemanna współbrzmi tu z tym, co Tadeusz Sławek [2012, 16] pisze o postsekularyzmie jako potrzebie takiej luki w świecie, która „łączy nas z byciem tego, co istnieje; wciąga na powrót tam, skąd myśl prowadzona przez [...] »matematyczne przyrodoznawstwo« wyprowadziła człowieka”.

Zgubne skutki deteleologizacji

Wbrew pozorom niemiecki myśliciel postrzega wspomnianą alienację w pierwszej kolejności nie jako odłączenie od Boga, ale można rzec: w sposób radykalnie historyczny, jeśli odwołamy się do etymologii

¹⁰ W kwestii zastąpienia mentalności „długiego trwania” przez mentalność „krótkiego trwania” w odniesieniu do zatrudnienia i związków międzyludzkich por. też np. Bauman 2006, 227 i nn.

słowa „radykalny”, czyli ‘sięgający do korzeni’. U owych korzeni natrafimy na więź człowieka z naturą, którą (według rozmaitych koncepcji umowy społecznej itp.) ludzie zerwali, by odtąd wieść żywot we wspólnotach rządzących się określoną polityką, jak również – kalendarzem. Spaemann śledzi ewolucję pojęcia natury ze szczególnym uwzględnieniem Rousseau, w którego pismach (oraz życiu) skryształizował się zasadniczy dylemat nowożytności: pomiędzy przynależnością *homo sapiens* do natury i do społeczeństwa. Dawniej przyrody nie rozumiano wszak „naturalistycznie” – zawierała ona w sobie, co podkreślał Arystoteles, zasadę ruchu, wewnętrzny cel, a paradygmatem takiego jej wyobrażenia był, rzecz jasna, człowiek. Niemniej stopniowo ewoluowało ono ku wizji natury jako biernego przedmiotu, podległego prawom mechanicznym, co, jak przekonuje Spaemann, okazuje się złudnym wyzwoleniem z antropomorfizmu, ponieważ o przyczynie sprawczej także mówimy, opierając się na (nie zawsze świadomej) analogii do działającego podmiotu ludzkiego.

W perspektywie natury, która pozbawiona jest teleologii, samozachowanie i samorealizacja stoją ze sobą w sprzeczności; człowiek nie może postrzegać siebie jako istoty przyrodniczej, a zarazem osoby, lecz „albo rozwijać historyczną samoświadomość w hermeneutycznej fenomenologii, albo »rekonstruować« siebie na podstawie przyrodniczych warunków swej genezy i traktować swoje samodoświadczenie jako sposób opanowywania świata w celu zachowania życia” [Spaemann 2006a, 111]. Po jednej stronie zatem podejście egzystencjalistyczne, akcentujące „projektowanie” własnego bycia, sferę wewnętrzną, introspekcję i poczucie czasowości; po drugiej sytuowałyby się scjentyzm, który przyzwala na tego typu „idealistyczne” dywagacje, gdyż one same nie pretendują do miana twierdzeń obiektywnych. Jak wspomniano, owa dychotomia uwypukla się, zdaniem niemieckiego filozofa, w czasach Rousseau – historia przestaje już być zawarta **w naturze człowieka** niczym Arystotelesowska entelechia, lecz staje się jego emancypacją z natury [Spaemann 2011a, 34], a nie dość, że „wyjście” z tej ostatniej jest przypadkowe, to jeszcze nie dysponujemy miarą ani celem postępu. Oznacza to

[albo] ciągłą rewolucję, wszelka instytucja bowiem stanowi represję tak rozumianej natury, albo konsekwentne poddanie anarchicznej natury instytucjonalnym warunkom jej przetrwania. Rousseau [...] wewnętrźnie przeżył

obydwie możliwości – „lewicową” i „prawicową” [...] sta[jąc] się ojcem wszelkich nowoczesnych modernizmów i antymodernizmów: rewolucji i restauracji, liberalnego państwa prawa i populistycznej dyktatury, przeciwnej zasadzie autorytetu pedagogiki i totalitaryzmu [...] [Spaemann 2011b, 11-12].

Arystoteles [1968, ks. II, 8] nie utrzymywał, że w samej przyrodzie istnieje świadomość, natomiast uważał procesy organiczne za urzeczywistnianie wewnętrznej teleologii, form potencjalnie już zawartych w bycie. Rozwijając intuicje Stagiryty, Spaemann [2006b, 58] ironizuje: „Nagłe włączenie – wraz z człowiekiem – kategorii celu w przyrodę rozumianą wyłącznie przyczynowo stawia przed wiarą w cuda większe wymagania niż teleologiczne mówienie o procesach przyrodniczych” i podkreśla, iż bycie-skierowanym-na oraz dążenie napotykamy nie tylko w formie racjonalnej woli, lecz także instynktu czy popędów [2006a, 119], odczuwania bólu etc. W tym kręgu zagadnień – zdecydowanie bardziej aniżeli w kwestiach *stricte* religijnych – tezy autora *Kroków poza siebie* mają charakter postulatyczny. „Jeśli człowiek rozumie siebie przez odniesienie do przyrody, która [...] nie jest rozumiana przez analogię do człowieka, to wraz z przyrodą staje się przedmiotem pozbawionej podmiotu manipulacji” – przestrzega [2006b, 57]. Spojrzenie na przyrodę sugerowane przezeń osobiście nie jest ukierunkowane na praktyczne wykorzystanie, lecz takie jej **przyswojenie**, abyśmy byli w stanie realizować przynależność do niej bez wyrzeczenia się rozumienia siebie jako działających [Spaemann, Löw 2008, 17-18], odzyskali poczucie zadomowienia w świecie, a zarazem mogli czuć się istotami otwartymi na bezwarunkowe doświadczenia estetyczne tudzież poznawcze [2006a, 118-119]¹¹.

Jego poglądy są przeto zbieżne z nawoływaniami chociażby zwolenników ekologii głębokiej [Devall, Sessions 1995]¹², występujących przeciwko upatrywaniu w człowieku „pana i posiadacza przyrody” [Descartes 1970, 72]; równocześnie zaś dystansuje się on wobec idealistycznego postrzegania istoty ludzkiej jako diametralnie odmiennej od tego, co naturalne, fizyczne. Opisany wcześniej dualizm samorozumienia i nauki uważa Spaemann za nieunikniony, aczkolwiek

¹¹ Podkreśla on również, że to, co bezwarunkowe (np. coś dobrego, a nie „dobrego do”), nie może pojawić się w ramach poszukiwania uwarunkowań.

¹² Symptomatyczny jest podtytuł owej pracy: *żyć w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*.

przestrzega przed absolutyzacją „warunków powstania” życia czy świadomości, ponieważ bycie samoistne oznacza właśnie emancypację z owych warunków [2009g, 74-75]. Z drugiej strony proponuje – zamiast materialistycznego lub idealistycznego redukcjonizmu – teleologię przyrody jako jej *sui generis* hermeneutykę, która zmierza do rozumienia poprzez „stopienie horyzontów”, utożsamienie się z procesami przyrodniczymi¹³. Do hermeneutyki zbliżałoby też teleologię ryzyko w interpretacji oraz niemożliwość precyzyjnego przewidywania [Spaemann 2006b, 53-54]. W samym myśleniu niemieckiego etyka można dostrzec pochylenie się nad temporalnością ludzkiego bycia, ukontekstowionym, „usytuowanym” jego doświadczeniem, nacisk na rozumienie własnego położenia, na wzmiankowane *vita brevis*, którego horyzont należy odczytywać z perspektywy istnienia „tu-oto”.

Ocalić nowoczesność

Rzecz jasna, w zarysowanym wyżej ujęciu teleologii na podobieństwo hermeneutyki – mimo wszelkich zastrzeżeń do takiej analogii – bliższy byłby Spaemann klasycznemu, Gadamerowskiemu pojmowaniu tej ostatniej niż proponowanemu na przykład przez Giannię Vattimo, który podejmuje perspektywizm Nietzschego [Potępa 1997]. Jak wspomniano, autor *Granic* nie zamierza zgodzić się z tezą, iż wszystko jest interpretacją, chociaż potrafi wykorzystać ową tezę, by obrócić ją przeciwko nowoczesności, gdy pisze:

Spod nowoczesnego światopoglądu można się wyzwolić nie przez „antymodernistyczną decyzję” [...], lecz jeśli w ogóle jest to możliwe, to przez **oświecenie** [podkr. K.Sz.], tj. [...] proste odkrycie, że sieć, w którą uwikłane jest myślenie, jest tylko siecią pomyślaną. [...] Nowoczesność [...] nie dysponuje żadnymi argumentami, opiera się na *petitio principii*. Jeśli ktoś zignoruje ten paradygmat i [...] nadal pyta o prawdę, a słów „dobry” i „zły” [...] używa bez cudzysłowu, ten nie spotyka się z kontrargumentami, lecz z banalną formą zastraszenia: tak dzisiaj nie można już mówić, myśleć ani pytać [Spaemann

¹³ Trzeba tu wnieść zastrzeżenie, że pojęcie hermeneutyki zostaje przez Spaemanna wyrwane z macierzystego kontekstu i traci związek z określoną koncepcją filozoficzną, stając się po prostu synonimem postawy empatycznej, otwartej i „rozumiejącej”. Z takim rozszerzeniem tej kategorii trudno się jednak zgodzić, choćby ze względu na zasadniczą rolę, jaką dla myślicieli hermeneutycznych odgrywa język (słowo); do tego, co Gadamer nazywa „fuzją horyzontów”, dochodzi wszak w toku rozmowy (do której zalicza się też lektura tekstu).

2012d, 8].

Nowoczesność odsłania się przeto jako konstrukcja, aczkolwiek zapomniała ona o tej swojej cesze, uznawszy wytworzone przez siebie normy za absolutne. Jak zauważa Sławek [2012, 14], choć nie możemy żyć bez jej osiągnięć, to aby „prze-żyć”, a nie tylko biologicznie przetrwać (przypomina się opozycja samozachowania i samorealizacji), potrzeba nam pewnego naddatku. Nie da się jednakże niczego do świata dodać, nie odbierając mu wcześniej uznania własnej rutyny za jedyną opcję oraz bezrefleksyjnej zgody na ów porządek. W świetle takich założeń nurt postsekularny chce przemyśleć na nowo (podskórną) obecność religii w społeczeństwach Zachodu; jak wyjaśnia Agata Bielik-Robson [2010, 70], „nie tylko [...] nie walczy z nowoczesnością, ale uważa się za jej najwierniejszą sojuszniczkę: broniąc oświecenie przed nim samym, przypomina mu o jego właściwej stawce”. Spaemann stawia sobie identyczny cel: pragnie bronić oświecenie przed jego własną dialektyką abstrakcji.

Aby ocalić nowoczesność – tłumaczy z kolei Sławek – trzeba w jej zwycięstwie rozpoznać znamiona porażki [...], sprzeciwić się „swojskiemu”, to zaś może dokonać się tylko za sprawą „obcego”. Tym „obcym” jest, najogólniej rzecz ujmując, „duch”, [...] wyparty przez instytucje ucieleśniające rzeczywistość, będącą niczym więcej jak tylko konstelacją przedmiotów do wykorzystania, [...] pozbawionych tajemnicy [Sławek 2012, 12].

Widać w tych słowach wyraźną współbieżność z myślą autora *Odwiecznej pogłoski*. Trzeba tu dodać, że nawet „obrazoburczy” Nietzsche przestrzegał przed krachem wszelkiej duchowości, w obliczu którego pojawia się „ostatni człowiek”, z braku poczucia sensu zajęty jedynie łatwymi przyjemnościami; by przeto zachować autotranscendencję, autor *Jutrzenki* stworzył ideę nadczłowieka, wedle Spaemanna [2009c, 61-62] – funkcjonalną namiastkę idei Boga. Religii jednak nie można, zdaniem omawianego myśliciela, sprowadzić do funkcji, przykładowo do recepty na przygodność, gdyż dopiero w religii przygodność się ujawnia. To, że konkretne zdarzenie nie jest ściśle zdeterminowane, nie implikuje automatycznie „możliwości” alternatywnego biegu rzeczy, chyba że w grę wchodzi wolne podmioty – przecież to odnośnie do ludzkiego działania możemy snuć hipotezy

kontrafaktyczne.

Myśl, [...] że prawa przyrody są przygodne, mogła pojawić się tylko w kontekście idei, że źródłem świata jest wolna decyzja. [...] Ateistyczne radzenie sobie z przygodnością [...] polega na [jej] likwidacji [...]. Jest jednak – może z powodów psychologicznych – niemożliwe. Ludziom trudno rozstać się z myślą, że rzeczy mogłyby być inne, niż są. To jednak może znaczyć tylko to, że ludziom trudno się rozstać z myślą o Bogu [Spaemann 2009f, 24-26].

Dostrzeganie przygodności wokół siebie zakłada więc antycypację sensu, który uzmysławia człowiekowi, że fakty to nie wszystko [tenże 2009d, 137-138].

Ortodoksja czy postsekularyzm?

Przedstawione dotąd poglądy pozwalają wiązać niemieckiego filozofa z postsekularyzmem, chociaż prąd ten kojarzy się głównie z namysłem postmetafizycznym (na przykład „teologią słabości Boga” Johna D. Caputo [2012]), podczas gdy Spaemann broni metafizyki. Niemniej, jak wspomniano, nurt postsekularny jest szeroki i obejmuje różnorodnych myślicieli, począwszy od lewicowych aktywistów typu Alain Badiou po tzw. Radykalną Ortodoksję. Otóż wypada zaznaczyć, że w znacznie większym stopniu niż w tym ostatnim ruchu – uważającym teologię za „dyskurs rządzący” filozofią, polityką etc., zaś chrześcijaństwo za jedyne rozwiązanie problemów współczesności [Oliver 2010, 43] – właśnie u Spaemanna można zauważyć „twórczy i niepozorowany dialog ze współczesnością” [Woźniak 2010, 16]. Ponieważ podobnie jak myśliciele kojarzeni z hermeneutyką (również ponowoczesną, „radykalną”) wychodzi on z założenia, że nie wolno ignorować znaków czasu [Zawadzki 2006, XIV]¹⁴, nie potępia w czambuł aktualnej epoki i przejawia ambiwalentny stosunek do „końca” (zdawałoby się, piętnowanej przez siebie) nowoczesności. Rzeczony koniec mógłby bowiem oznaczać kres jej zdobywczego – a ostatecznie wiodącego na manowce – marszu, ale też, z drugiej strony, „ocalenie [jej] ludzkiej treści [...] przez inne samorozumienie, [...] przypomnienie nie ustanowionych przez nowoczesność naturalnych i historycznych

¹⁴ Warto w kontekście *signum temporis* spojrzeć na namysł Vattimo nad fenomenem „powrotu religii” właśnie w czasach obecnych i nad sekularyzacją jako pozytywnym komponentem dziejów chrześcijaństwa [por. Vattimo 2005, 119].

treści, z których żyje [...]” [Spaemann 2012d, 16].

W związku z tym, co powiedziano o zapatrywaniach niemieckiego etyka na problematykę natury, za nieodzowne uważa on przemyślenie na nowo pojęcia władzy oraz przyznanie także innym istotom „bycia wsobnego”. Ów postulat myślenia symbiotycznego [tenże 2006b, 58], widzenia przyrody jako poniekąd podobnej do ludzi, ma głębokie konsekwencje etyczne. I chociaż zajmuje on przeciwne stanowisko niż na przykład Peter Singer, jeśli chodzi o status osoby [por. Singer 2003 i Spaemann 2001], to jego myśl żywo przypomina coraz popularniejsze współcześnie idee holistyczne czy ekofilozoficzne, kiedy zapytuje w odniesieniu do przyrody, „czy swojskość w kręgu przyjaciół [nie] jest bardziej pożądana od pewności uzyskanej dzięki stopniowemu opanowywaniu tego, co obce” [Spaemann, Löw 2008, 16], oraz kiedy, pragnąc oddać sprawiedliwość sferze pozaludzkiej, odrzuca antropocentryzm (któremu można by przypisać dewizę: „natura dla nas”) na rzecz antropomorfizmu (natura – *per analogiam* do człowieka – w pewien sposób autonomiczna). Byłby to zarazem postsekularny powrót do jedności w wielości¹⁵ i racja przemawiająca za istnieniem Stwórcy:

Jeśli Bóg jest [...], [w]ówczas wyjaśnienie „naturalne” nie jest równoznaczne z redukcjonizmem, ponieważ sama natura zawdzięcza swoje istnienie odwiecznej wolności, a wraz z pojawieniem się w niej wolnych [...] i poczytalnych istot jedynie powraca do tego, czym jest u źródła [Spaemann 2009f, 38].

Zarazem Spaemann nie twierdzi, że żyjemy na najlepszym ze światów, i pospołu z takimi myślicielami jak Vattimo akcentuje w chrześcijaństwie rolę nie tyle dogmatów, ile praktycznego wezwania do *caritas* oraz *pietas* [Vattimo 1997, 137], przesłania odpowiedzialności i współczucia – nieuwarunkowanie dobra pozwala, według niego, na wolę zaangażowania się w troskę o świat z nadzieją, iż nie jest to absurdalne z winy absurdalności rzeczywistości, z kolei miłość oznacza dlań swego rodzaju praktykowanie prawdy: stawanie się drugiego „rzeczywistym dla mnie” [Spaemann 2009h, 290]. Zgadzałoby się to z

¹⁵ Owa jedność przypomina „Ogarniające” Jaspersa, ale byłaby też tym, co np. Aldo Gargani [1999, 151-152] określa mianem *tertium*, boskości nie jako transcendencji, lecz tła codziennego życia.

taką definicją postsekularyzmu, w myśl której ów nurt nie ma na celu restytuowania dogmatów, lecz aktywne współbycie z innymi w warunkach (po)nowoczesności, powiązane z refleksją nad jej „innym wymiarem” (by odwołać się do tytułu znanej książki Louisa Dupré), albo, inaczej mówiąc, „rekonfigurowanie doświadczenia religijnego jako istotnego elementu splotu okoliczności [...], w jakich podejmujemy ważne postanowienia i będące ich konsekwencją działania” [Sławek 2012, 22].

Co prawda postsekularyzm częstokroć czerpie ze słownika postmodernistycznego, nie tylko o bliżej niedookreślonej boskości, lecz także o chrześcijańskim *sacrum* wyrażając się w metaforycznych kategoriach wydarzenia, pustyni [Vitiello 1999, 167], śladu, pragnienia etc., jednak nawet u bardziej ortodoksyjnego Spaemanna [2012a, 294] odnajdziemy podobne intuicje:

Dobra religia – to być może taka [...], w stosunku do której pragniemy, aby była prawdziwa. [...] Mamy [...] skłonność do *wishful thinking* i to prowadzi nas często do złudzeń [...], jednak tylko w wypadku [...] przypadkowych prawd. Z pragnieniami, które są konstytutywne dla człowieka, jest raczej tak, że są one silnym argumentem za prawdziwością swojej treści. Oaza na pustyni może być halucynacją, której ulega spragniony [...], [ale] coś takiego jak pragnienie nie istniałoby w ogóle bez wody. Czy wieczna pogłoska o Bogu nie może być sposobem, w jaki daje o sobie znać Bóg?

Spaemann ma świadomość, że tzw. dowody na istnienie Boga nie są „naukowe”, lecz mają charakter argumentów *ad hominem*, zakładają konkretnego człowieka jako odbiorcę oraz przyjęcie pewnych hipotez. A należą do nich również kwestie językowe. Gdy niemiecki filozof snuje rozważania nad czasem zaprzyszłym, *futurum exactum*, można w tym rozpoznać rozwinięcie solilokwium św. Augustyna [1999, ks. I (XV 27-30) i ks. II (II 2)] poświęconego wieczności prawdy. Otóż stwierdzić, że coś jest teraz, to zarazem powiedzieć, iż będzie istniało w przyszłości jako „przeszłe”, nawet jeśli zniknie świadome życie. I *vice versa*: gdyby kiedyś miało stać się prawdą, że piszącej niniejsze słowa oraz ich czytelnika tu nie było, *de facto* nie ma nas już teraz. Jaką przeto realność posiada minione? Wedle Spaemanna [2009h, 291-292; także 2001, 139-150] niezbędna okazuje się świadomość, która przyjmuje w siebie wszystko, co się wydarza:

Żadne słowo nie może być potem od-powiedziane, żaden ból od-cierpiany, żadna radość od-przeżyta. Co się wydarzyło, może być wybaczone, ale nie można sprawić, żeby się [...] od-stało. Jeśli [...] [istnieje] rzeczywistość, to *futurum exactum* jest nieuniknione, a wraz z nim postulat realności Boga.

Osobliwy to argument – z faktu, że tu-oto-jesteśmy i wbrew Szestowowi wierzymy, że nie da się tego anulować, wynikałoby istnienie Boga¹⁶. Nie podejmę się obalania tej logiki, pozostając przy konstatacji pewnej dwuznaczności: wedle Spaemanna religia zarazem wprowadza przygodność (czyli „świat mógłby być urządzone inaczej”) i sprzeciwia się przygodności postawionej na piedestale (jak w „cywilizacji hipotetycznej”), przekonując przy tym: to, że tu (i – co równie ważne w kontekście postsekularyzmu – teraz) jesteśmy, ma sens. Nawet jeśli nie wierzymy w ów sens religijny, niewątpliwie sensowny jest namysł nad kulturą i nad przygodnością, także ten proponowany przez Spaemanna, który mimo filiacji z określonym Kościołem wpisuje się we wrażliwość postsekularną, wskazującą na (po)nowoczesną potrzebę *something more*. Kleszcz nie wie o świecie zewnętrznym względem niego, „ludzie zrobili natomiast taki krok poza siebie, [...] że mogą wiedzieć o perspektywiczności swego odniesienia do świata i właśnie dlatego mogą ją przekraczać” [Spaemann 2012c, 245]. I Spaemann nie tylko jako chrześcijanin, ale też jako filozof przekonuje, że owo przekroczenie nie prowadzi w nicość.

¹⁶ Warto przypomnieć, że według Szestowa odwrotnie – Bóg jest zdolny wbrew „koniecznym prawdom” rozumu odwrócić los, zmieniając również to, co już się stało.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G., 2009, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic!
- Arystoteles, 1968, *Fizyka*, przeł. i wstęp K. Leśniak, Warszawa: PWN.
- Augustyn, 1999, *Soliloquia*, [w:] tegoż, *Dialogi filozoficzne*, przeł. A. Świderkówna (i in.), Kraków: Znak, ss. 239-305.
- Bauman, Z., 1998, *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Tanalska, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wybór i oprac. R. Nycz, Kraków: Baran i Suszczyński, ss. 269-298.
- , 2000, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa: Sic!
- , 2006, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bielik-Robson, A., 2008, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków: Universitas.
- , 2010, *Powrót mesjańskiej obietnicy, czyli nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, [w:] M. M. Bogusławski, A. Kucner, T. Sieczkowski (red.), *Filozofia. Ogląd, namysł, krytyka?*, Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski.
- , 2013, *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, [w:] A. Bielik-Robson, M. A. Sosnowski (red.), *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, ss. 5-37.
- Bogalecki, P., Mitek-Dziemba, A., 2012, *Drzewo Poznania. Wprowadzenie do myśli postsekularnej*, [w:] P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba (red.), *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, Katowice: Wydawnictwo FA-art, ss. 25-51.
- Caputo J. D., 1987, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- , 2012, *Widmowa hermeneutyka. O słabości Boga i teologii wydarzenia*, przeł. A. Malinowska i J. Soćko, [w:] P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba (red.), *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, Katowice: Wydawnictwo FA-art, ss. 121-162.

- Descartes R., 1970, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa: PWN.
- Devall, B., Sessions, G., 1995, *Ekologia głęboka. Życ w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, przeł. E. Margielewicz, Warszawa: Pusty Obłok.
- Foucault, M., 2006, *Słowa i rzeczy*, przeł. T. Komendant, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Gargani, A., 1999, *Doznanie religijne jako wydarzenie i interpretacja*, przeł. E. Łukaszyk, [w:] *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo* [...], Warszawa: „KR”, ss. 135-162.
- Giddens, A., 2001, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: PWN.
- Lyotard, J.-F., 1997, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Marion, J.-L., 1996, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków: Znak.
- McLennan, G., 2010, *The postsecular turn?*, „Theory, Culture, Society”, 4, ss. 3-20.
- Nietzsche, F., 1993, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] tegoż, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków: Inter-Esse, ss. 181-199.
- Oliver, S., 2010, *Krótki kurs radykalnej ortodoksji*, „Znak”, 662-663, ss. 21-43.
- Popper, K. R., 2006, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, W. Jedlicki, t. 1-2, Warszawa: PWN.
- Potępa, M., 1997, *Nihilizm i hermeneutyka w filozofii G. Vattimo* [w:] *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, red. A. Przyłębski, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, ss. 81-108.
- Singer, P., 2003, *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Sławek, T., 2012, *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu* [w:] P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba (red.), *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, Katowice: Wydawnictwo FA-art, ss. 9-24.

- Spaemann, R., 2001, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- , 2006a, *O pojęciu natury ludzkiej*, [w:] K. Michalski (red.), *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków: Znak, ss. 105-121.
- , 2006b, *Teleologia naturalna i działanie*, [w:] tegoż, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, przeł. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa, ss. 44-61.
- , 2009a, *Chrześcijaństwo i filozofia nowożytna*, [w:] tegoż, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, przeł. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa, ss. 79-111.
- , 2009b, *Czy uniwersalistyczne religie powinny zrezygnować ze swojej misji*, [w:] tegoż, *Odwieczna pogłoska...*, ss. 187-205.
- , 2009c, *Dowody na istnienie Boga po Nietzschem*, [w:] tegoż, *Odwieczna pogłoska...*, ss. 41-63.
- , 2009d, *Funkcjonalne uzasadnienie religii i religia*, [w:] tegoż, *Odwieczna pogłoska...*, ss. 113-151.
- , 2009e, *O obecnym stanie chrześcijaństwa*, [w:] tegoż, *Odwieczna pogłoska...*, ss. 277-315.
- , 2009f, *Odwieczna pogłoska*, [w:] tegoż, *Odwieczna pogłoska...*, ss. 9-40.
- , 2009g, *Pochodzenie i inteligent design*, [w:] tegoż, *Odwieczna pogłoska...*, ss. 65-78.
- , 2009h, *Racjonalność a wiara w Boga*, przeł. M. Wiertelowska, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 23, ss. 277-292.
- , 2009i, *Tożsamość religijna*, [w:] tegoż, *Odwieczna pogłoska...*, ss. 153-186.
- , 2011a, *Egzystencja naturalna a egzystencja polityczna* [w:] tegoż, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, przeł. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa, ss. 13-44.
- , 2011b, *Wprowadzenie*, [w:] tegoż, *Rousseau – człowiek czy obywatel...*, ss. 3-12.
- , 2012a, *Czym jest dobra religia*, [w:] tegoż, *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje*, przeł. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa, ss. 293-295.
- , 2012b, *Kontrowersyjna natura filozofii*, [w:] tegoż, *Kroki poza siebie...*, ss. 42-60.
- , 2012c, *Prawda i wolność*, [w:] tegoż, *Kroki poza siebie...*, ss. 243-259.
- , 2012d, *Próby myślenia całości*, [w:] tegoż, *Kroki poza siebie...*, ss. 3-16.

- , 2012e, *Przekonania w cywilizacji hipotetycznej*, [w:] tegoż, *Kroki poza siebie...*, ss. 223-242.
- Spaemann, R., Löw, R., 2008, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, przeł. A. Półtawski, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Taubes, J., 2013, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, przeł. P. Graczyk (i in.), Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego.
- Vattimo, G., 1997, *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. B. Stelmaszczyk, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków: Baran i Suszczyński, ss. 128-144.
- , 2005, *Historia zbawienia, historia interpretacji*, przeł. A. Zawadzki, „Teksty Drugie”, 4, ss. 113-120.
- , 2010, *Wiek interpretacji*, [w:] R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, red. Santiago Zabala, przeł. Sławomir Królak, Kraków: WUJ, ss. 53-66.
- Vitiello, V., 1999, *Pustynia, ethos, opuszczenie. Przyczynek do topologii religijności*, przeł. E. Łukaszyk, [w:] *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo [...]*, Warszawa: „KR”, ss. 163-204.
- Wittgenstein, L., 1970, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN.
- Woźniak, R. J., 2010, *Radykalna Ortodoksja: próba opisu*, „Znak”, 662-663, ss. 10-20.
- Zabala, S., 2010, *Wprowadzenie. Religia poza teizmem i ateizmem*, [w:] R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, przeł. S. Królak, Kraków: WUJ, ss. 9-36.
- Zawadzki, A., 2006, *Wstęp*, [w:] G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków: Universitas, ss. V-XXI.
- Žižek, S., 2006, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz: Branta.
- , 2009, *Kruchy absolut, czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, przeł. M. Kropiwnicki, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

ABSTRACT

IN THE FACE OF HYPOTHETIC CIVILIZATION. SPAEMANN, (POST)MODERNITY, POSTSECULARISM

Robert Spaemann is one of the leading contemporary philosophers whose thought is focused on Christian ethics. Despite his bonds with the Catholic Church he does not use philosophy to “prove” a doctrine but proposes individual ideas avoiding reductions. His reflections on people’s naturalness and historicity, teleology, paradoxicality of science do not lead to simple solutions but are the consequence of participation in the society of contingency. The authoress of this sketch considers if Spaemann’s thought could be inspiring for non-Catholics, as well as ponders over its connections with postsecularism, working out the modernity in respect of religiosity. This article shows what appears from his interpretations to the critical members of (post)modern society and where today is a place for heading for “the immortal rumor”. The authoress explains how Spaemann argues for the potential of anthropomorphic view and human ability to go beyond himself – which does not lead into nothingness.

KEYWORDS: Robert Spaemann, postsecularism, postmodernity, teleology, postmodern religion