

Wstęp

Tytuł książki wskazuje na zamiar podjęcia badań nad próbami wkraczania filozofii na miejsce zajmowane dotąd w ludzkim życiu przez religię, przy czym mam na myśli życie poszczególnych ludzi, a nie procesy przebiegające w sferze kultury. Tytuł ten nie jest jednoznaczny z uwagi na wieloznaczność określeń „filozofia” i „religia”. Muszę jednak na początku przystać na ich obieguowe rozumienie, by móc przejść do interesującego mnie zagadnienia, a dopiero w toku wyводу okaże się, iż filozofia wkraczająca na miejsce religii dość wyraźnie różni się od jej zwykłego pojmowania, zaś religiami, które ustępują miejsca filozofii, są przede wszystkim chrześcijaństwo i judaizm. Wspomniane próby zainicjowane zostały przez Nietzschego, a następnie podjęte przez wybitnych filozofów współczesności. Pragnę się skoncentrować na rezultatach pracy najwybitniejszych spośród nich, dołączając do ich grona Quentine’a Meillassoux, którego pozycja filozoficzna jest już znacząca, choć jego filozoficzny dorobek nie dorównuje jeszcze osiągnięciom takich filozofów, jak Nietzsche, Heidegger, Adorno, Deleuze czy Derrida. Jego filozoficzny projekt ukierunkowany jest jednak bezpośrednio na zagadnienie radykalnej nadziei (choć autor nie używa określenia „radykalna” i mówi po prostu o nadziei tożsamej z nadzieją religijną) i dlatego jest bardzo interesujący z punktu widzenia podjętego tu tematu.

We wstępie warto poświęcić chwilę na rozjaśnienie tytułowego pojęcia „nadzieja radykalna”. Pojęcie to obecne jest w ostatnich latach w myśli anglosaskiej (jako *radical hope*) i znajduje różnorakie konteksty zastosowań odnoszące się do badań zarówno ciężkich schorzeń (np. w książce Turnera Kelly’ego *Radical Hope. 10 Key Healing Factors from Exceptional Survivors of Cancer & Other Diseases*), w opracowaniach poświęconych kształceniu (por. Kevin M. Gaunon, *Radical Hope: A Teaching Manifesto*), jak też jako określenie postawy życiowej wskazanej w trudnych czasach (por. Carolina De Robertis, *Radykalna nadzieja. Źródła odwagi i siły w niebezpiecznych czasach*).

Na gruncie filozoficznym pojawiło się ono w obszarze filozofii kultury na określenie nadziei, która wydaje się czymś niedorzecznym, co można oddać za pomocą wyrażenia „nadzieja mimo wszystko” (por. Jonathan Lear, *Nadzieja rady-*

kalna. Etyka w obliczu spustoszenia kulturowego), a więc w odniesieniu do sytuacji, w której spełnienie nadziei wykracza poza aktualną zdolność rozumienia. W związku z tym nadzieja ta może się wydać nadzieją pustą, gdyż zupełnie wykracza poza znany nam świat, co przypomina sytuację nadziei religijnej. W odróżnieniu od niej, nadzieja filozoficzna nie wykracza jednak poza świat ku transcendencji, lecz oczekuje spełnienia w sferze doczesności, choć w bliżej nieokreślony sposób. Nie jest ona też pozbawiona treści, gdyż motywuje do podejmowania pewnych działań albo przynajmniej do określonej postawy życiowej.

Do tak rozumianej nadziei nawiązuje podtytuł książki. Jednak w odróżnieniu od przywołanego powyżej autora, nie chodzi w niej o problematykę etyczną czy też kulturową, lecz o specyficzny wymiar ludzkiego istnienia, który dotąd wiązany był z religią, a którego urzeczywistnienia można od pewnego czasu poszukiwać przy pomocy środków przysługujących filozofii. Nadzieja ta nie jest irracjonalna, choć wykracza poza współczesną wiedzę o świecie, a co za tym idzie i aktualną możliwość pełnego zrozumienia jej treści, ale niepojmowalność ta nie jest całkowita i może zostać powiązana z treściami wiedzy. Urzeczywistnienie nadziei radykalnej staje się zatem możliwe do pomyślenia bez przywoływania idei o charakterze religijnym. Filozofia zastępuje tu religię, oferując wizję spełnienia tego, co jest przedmiotem ludzkich marzeń, a na co istniejący świat nie pozwala liczyć.

Z uwagi na to, że tytuł niniejszej książki może prowadzić do podstawowych nieporozumień, konieczne jest wyjaśnienie, jak rozumieć owo wkroczenie filozofii na miejsce religii, które sformułowane zostało w pracach Hegla i Feuerbacha. Idea zastąpienia religii przez filozofię może się kojarzyć z postulatem zwłaszcza drugiego spośród nich. W *Zasadach filozofii przyszłości* Feuerbach twierdził, że nowa, proponowana przez niego filozofia wkroczy na miejsce religii i tym samym odegra zasadniczą rolę w życiu duchowym. Religię traktował on jako wyraz uświadomienia sobie przez człowieka własnej istoty. Był przekonany, że religia została już zanegowana zarówno w życiu ludzi, jak i w sferze nauki, a ludzie praktycznie przestali już być chrześcijanami. Dlatego w naszych czasach rolą filozofii staje się odpowiedzenie na potrzeby ludzkości, tzn. zastąpienie religii w jej roli uzmysłowienia człowiekowi jego istoty.

Wkroczenie filozofii na miejsce religii odnosiło się zatem do aspektu świadomościowego związanego z naszą samowiedzą. Feuerbach przypisał sobie posiadanie niekwestionowanej wiedzy zarówno na temat potrzeb ludzkości, jak i nieaktualności treści chrześcijańskich w życiu duchowym współczesnych mu ludzi. Nie brał on w ogóle pod uwagę innych kultur ani religii innych niż chrześcijaństwo. Absolutyzował też rolę filozofii w ludzkim życiu, co zbliżało go do przedstawicieli filozofii metafizycznej. Podobnie jak oni uniwersalizował on swój

punkt widzenia i wypowiadał się w imieniu całej ludzkości, nie biorąc pod uwagę doświadczeń innych kręgów kulturowych. Idea wkraczania filozofii na miejsce religii wydawała mu się ideą oczywistą i mogącą liczyć na powszechną aprobatę. Występował on przy tym, podobnie do całej poprzedzającej go tradycji metafizycznej, w imię prawdy. Ujmował ją – trzeba przyznać – jako prawdę ludzką, w odróżnieniu od prawdy czysto myślowej, czy też abstrakcyjnej, co skłaniało go do zdecydowanej krytyki religii – przede wszystkim chrześcijaństwa traktowanego przez niego, za Heglem, jako najwyższa postać religijności, a zarazem jako forma religijności dominująca w sferze kultury.

Proponowana w niniejszej książce idea wkraczania filozofii na miejsce religii nie łączy się z tak dalekosiężnymi zamiarami. Nie zamierzam wypowiadać się na temat obecności religii w życiu współczesnych ludzi ani też nawiązywać do perspektywy gatunkowej, gdyż taki punkt widzenia jest dziś w filozofii czymś problematycznym, specyficznym dla tradycji metafizycznej, która znalazła się w kryzysie. Równie problematyczne jest absolutyzowanie znaczenia filozofii dla ludzkiej samowiedzy, gdyż i ta skłonność cechuje metafizyczny sposób myślenia. Dlatego ideę wkraczania filozofii na miejsce religii ograniczam do nadziei o charakterze radykalnym, czyli nadziei, która dotąd odwoływała się do religii, a więc nadziei na spełnienie – i osiągnięte dzięki temu szczęście – określane w religii jako zbawienie oraz na powszechną sprawiedliwość.

Zamiarem książki nie jest więc, wbrew Feuerbachowi, krytyka religii, a w szczególności chrześcijaństwa. Nie ma bowiem podstaw dla twierdzenia, że wiek religii ostatecznie przeminął, czy też właśnie przemija. Wizje przyszłości nie są czymś pewnym i dlatego prawomocność tego rodzaju przewidywań jest zasadniczo problematyczna. Zbieżność hasła wkraczania filozofii na miejsce religii z tym, co odnajdujemy w myśli Feuerbacha, nie oznacza zamiaru nawiązania do jego poglądów, gdyż czas jego filozofowania dawno przeminął, a ponadto nie był on w stanie, nie do końca z własnej winy, wyrazić swych poglądów w sposób w pełni zrozumiały, nie mówiąc już o ich rozwinięciu i wykończeniu.

Idea wkraczania filozofii na miejsce religii może też być kojarzona z poglądami Hegla. Ukazał on, iż w sensie myślowym, tzn. z punktu widzenia ducha absolutnego, filozofia wkracza na miejsce zajmowane przez religię, ale wcale nie prowadzi to do konieczności negowania tej ostatniej (negacja dialektyczna różni się przecież od zwykłej negacji), gdyż pozostaje ona prawdą pewnego etapu rozwoju tego ducha. Perspektywa filozofa reprezentującego punkt widzenia ducha absolutnego nie jest przecież czymś powszechnym. Tak jak wkroczenie religii na miejsce sztuki nie oznaczało zaprzestania rozwoju sztuki i nie podważyło jej znaczącego miejsca w kulturze, tak też jest w przypadku relacji pomiędzy filozofią a religią. Punkt widzenia myślenia, interesujący filozofa metafizycznego, należy więc odróżnić od punktu widzenia człowieka jako żywej i ograniczonej

istoty, o czym Feuerbach zdawał się zapominać, pragnąc zuniwersalizować swój własny punkt widzenia. Z tego względu to on, a nie Hegel okazuje się filozofem abstrakcyjnym.

Nie przeczy to jednak temu, że z punktu widzenia nadziei obecnych w ludzkim życiu, Hegel, zapominający w swej filozofii o rzeczywistych ludziach, jest abstrakcyjny, gdyż ma im do zaoferowania jedynie perspektywę pojednania z aktualną postacią ducha, co wcale nie zaspokaja ich rzeczywistych marzeń. Propozycja ta staje się równoznaczna z postawą rezygnacji, nieobcej zresztą samemu Heglowi, na co wskazują jego biografowie. Perspektywa metafizyki nie stwarza bowiem przesłanek dla możliwości rozwinięcia wizji spełnienia ludzkich pragnień.

Zamiar wyjścia filozofii nadziei radykalnej poza dyskurs metafizyki nie pozwala ani na nawiązywanie do Hegla, ani do Feuerbacha. Nadzieja ani nie może zostać ograniczona do sfery abstrakcyjnego myślenia, jak jest to u Hegla, ani też być nadzieją wzniosłą, ale pozbawioną realnej treści, jak staje się w myśli Feuerbacha. Nie powinna być kierowana jedynie do samych filozofów, jak jest w przypadku Hegla, ani też w sposób abstrakcyjny do wszystkich ludzi, jak jest u Feuerbacha, gdyż wtedy ulega trywializacji, stając się czymś zupełnie nieokreślonym. O ile u Hegla trafna jest idea wkroczenia filozofii na miejsce religii nienegująca tej ostatniej, o tyle u Feuerbacha słuszna wydaje się próba uwzględnienia perspektywy rzeczywistych ludzi. Nie był on w stanie zamiaru tego urzeczywistnić, w wyniku czego doprowadził do zanegowania istniejącej aktualnie religii. Poszukiwana filozofia nadziei radykalnej nie może zatem być ani filozofią metafizyczną, ani filozofią prezentującą uniwersalny punkt widzenia i występującą w imię obiektywnej prawdy, gdyż zarówno pierwsza, jak i druga budzi dziś zasadnicze wątpliwości.

W odróżnieniu od powyższych ujęć, proponowany przeze mnie sens wkroczenia filozofii na miejsce religii jest nawiązaniem do rozumienia tego określenia przez Diltheya. Idąc za Heglem, mówił on o postępie ducha w historii, polegającym według niego na przechodzeniu ku bardziej swobodnemu niż religijne nastawieniu wobec życia i świata, wyrażającemu się w działaniach artystów i filozofów. W odróżnieniu od Hegla, dostrzegł on, że przejście pomiędzy religią a filozofią ma charakter płynny, a ponadto nie wyklucza dwukierunkowego przechodzenia pomiędzy religijną a filozoficzną formą światopoglądu u konkretnych ludzi. O ile wszelki światopogląd zmierza ku przekształceniu się w światopogląd filozoficzny, o tyle w życiu człowieka może występować tendencja odwrotna. Dilthey dostrzega to, co łączy religię i filozofię (chodzi tu o próbę rozwiązania zagadki świata i życia), a więc pragnienie zaspokojenia pewnej potrzeby duchowej, do którego dochodzić może w różny, nieprzewidywalny z góry sposób na poszczególnych etapach życia człowieka. Przyjęcie historycznego punktu widze-

nia, odnoszącego się do ducha, nie podważa więc przekonania, iż religia jest czymś decydującym dla całej ludzkiej historii, a więc o jej zanegowaniu nie może być mowy, tym bardziej że filozofia nie jest w stanie wykluczyć z siebie elementów pośredniczących pomiędzy nią a religijnością.

Od całokształtu filozoficznych dokonań Diltheya dzieli nas już spory dystans czasowy, a jego ujęcie filozofii pod wieloma względami nie stanowi aktualnej samowiedzy filozoficznej, np. z uwagi na jego nawiązanie do metafizyki (traktuje on byt jako właściwy przedmiot filozofii, co jest przesłanką jej autonomii, a także zaznacza, iż filozofia dąży do powszechnej ważności). Mimo wszystko zauważa on, że w filozofii nowożytnej wymóg dążenia do takiej ważności podlega rozluźnieniu (np. u Montaigne'a), co stanowi otwarcie ku innemu sposobowi filozofowania, rozwiniętemu na gruncie filozofii hermeneutycznej, do powstania której w znacznym stopniu się on przyczynił. Jego ujęcie relacji pomiędzy filozofią a religią odpowiada intencjom mojej książki z uwagi na to, że dalekie jest od jednostronnego rozumienia, na czym polega wkroczenie filozofii na miejsce religii. Nie narusza ono historycznej i kulturowej roli religii, ani też nie skłania do wyrzekania się religii na rzecz filozofii, gdyż jest zaadresowane do filozofów zdolnych do samodzielnego określania swego nastawienia do świata i życia, nie okazując przy tym braku szacunku tym, którzy tego nastawienia nie podzielają. Dilthey wskazuje, że odejście od wiązania własnego życia z religią nie musi wcale prowadzić do pograżania się w nihilizmie (sądzi tak wielu spośród tych, których życie przebiega w bliskim z nią związku), gdyż dzięki filozofii możemy odzyskać to, co dotąd zapewniała swym wyznawcom religia.

Stworzenie filozofii nadziei radykalnej byłoby urzeczywistnieniem stojącego obecnie przed ludźmi zadania wskazanego przez jednego ze znaczących współczesnych filozofów. W jednej ze swych prac Charles Taylor formułuje następującą tezę: „w erze nowożytnej, wraz ze słabnięciem poczucia przynależności do kosmicznego porządku idei, gdy perspektywa teologiczna przestaje być bezpośrednio dostępną lub akceptowaną podstawą dla naszego życia, rośnie poczucie, że zadanie afirmacji życia, znalezienie źródła immanentnej wartości spada na nas”¹. W mocy filozofa nie jest zrealizowanie tego zadania, zwalniające jego odbiorców od konieczności włączenia się w jego realizację, ale podejmowane przez niego wysiłki, których efektem byłaby wspomniana filozofia, z pewnością staną się dla nich znaczącym ułatwieniem. Zarazem jednak z uwagi na to, że nie wszyscy są gotowi na podjęcie tego zadania, filozofia ta może się wydać dziwna i niepotrzebna. Z jej budowaniem łączą się więc specyficzne trudności i od ich rozważenia trzeba będzie rozpocząć.

¹ Ch. Taylor, *Humanizm i nowoczesna tożsamość*, przeł. D. Lachowska, S. Nowotny, w: K. Michalski (red.), *Człowiek w nauce współczesnej*, Paris 1988, s. 191.

W niniejszej książce zamierzam uwzględnić dokonania sześciu filozofów – Nietzschego, Heideggera, Adorna, Deleuze’a, Derridy i Meillassoux. Dorobek tych myślicieli uważam za znaczący dla próby stworzenia filozofii nadziei radykalnej, czyli filozofii, której zbudowanie byłoby wyrazem wkroczenia filozofii na miejsce religii w zarysowanym sensie tego określenia. Omówienie poglądów wspomnianych filozofów przedstawię w porządku historycznym, gdyż wielu z nich odwołuje się do rezultatów osiągniętych przez swych poprzedników i klucz historyczny jest tu w pełni uprawniony, choć odstępy czasowe między ich twórczością nie są duże.

Druga część tytułu stanowi zapowiedź wstępnej oceny prób wkroczenia filozofii na miejsce religii. Sugeruje, że żadna z podjętych prób nie zakończyła się pełnym sukcesem i filozofia nadziei radykalnej nie została dotąd zbudowana, gdyż żadnemu z rozważanych filozofów nie udało się w pełni odejście od religii. Rozwinięta została jedynie idea takiej filozofii. Niektórzy z filozofów poprzestają na wskazaniu, że posiadanie nadziei, o której dotąd mówiły religie, nie jest czymś nonsensownym z uwagi na jej rzekomą sprzeczność z rozumem, gdyż sprzeczności tej można unikać. Droga wiodąca ku tej filozofii zostaje zatem przez nich jedynie zapoczątkowana.

W książce nie ograniczam się do omówienia stanowisk poszczególnych filozofów, ale podejmuję również własną próbę skrócowego zarysowania poszukiwanej filozofii. Zarys ten pojawi się w Zakończeniu i będzie nawiązywał do osiągnięć szóstki rozważanych filozofów, a także Blocha, którego dokonania nie powinny być pomijane. Jego poglądy przypomniane zostaną we Wprowadzeniu, w którym wskażę różnego rodzaju zagrożenia stające przed próbami tworzenia filozofii nadziei radykalnej oraz rozważam związek nadziei radykalnej z filozofią i zastanawiam się, czym była nadzieja w ramach metafizycznego pojmowania filozofii. We wspomnianym zarysie własnej koncepcji odwołam się do idei obecnych w ramach filozofii hermeneutycznej, która wydaje się właściwą podstawą dla filozofii nadziei radykalnej. Udokumentowanie tego przekonania zaprezentowane zostanie w ostatnim fragmencie książki.