

ANTONI TORZEWSKI*

METAFIZYKA I SEKULARYZACJA –
KILKA UWAG O GIANNIEGO VATTIMA TEZIE
DOTYCZĄCEJ ŚMIERCI BOGA

Słowa kluczowe: metafizyka, sekularyzacja, Vattimo, śmierć Boga, postmodernizm,
filozofia współczesna, filozofia religii

Keywords: metaphysics, secularisation, Vattimo, death of God, postmodernism,
contemporary philosophy, philosophy of religion

*Albowiem Dobroć ma serce człowiecze
I Litość ludzkim wzrokiem na nas patrzy.
Miłość to ludzka forma boskiej siły,
Pokój w człowiecze jest odziany szaty.*

[...]

*Bo tam, gdzie Dobroć, Miłość, Litość mieszka,
Tam najwyższego Boga przebywanie*
(Blake, 1991, s. 34)

* Antoni Torzewski – student Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Interesuje się filozofią religii, hermeneutyką, dyskusją wokół myśli postnowoczesnej oraz nowożytną tradycją niemiecką.

Address for correspondence: Casimir the Great University, Department of Administration and Social Sciences, Institute of Philosophy, Ogińskiego 16, 85-092 Bydgoszcz, Poland. E-mail: antoni.torzewski@gmail.com.

– Ale wiesz, co się nie zmienia chłopcze?

– Tak mistrzu?

– Nie zmienia się to, że najgorszym naszym przekleństwem, naszym, czyli jedyne­go prawdziwego Kościoła, będzie wizja szczęśliwego, sytego i bezpiecznego ludu. Gdyż taki lud ani nie będzie miał o co Boga prosić, ani czego się lękać. A kiedy nie będą się bali i kiedy nie będą błagali o zmianę swej mizernej kondycji, wtedy staną się na tyle niezależni, by rozejrzeć się wokół siebie. A my nie chcemy, by lud boży miał czas oraz chęć na rozglądanie się wokół siebie.

(Piekara, 2010, s. 120)

Wprowadzenie

Pojęcie śmierci Boga wiąże się przede wszystkim z Nietzschem, od którego wyrażenie to pochodzi¹ oraz z przedstawicielami teotanatologii – Gabrielem Vahanianem (1961), Thomasem Altizerem (1966), Pauliem van Burenem (1968), Richardem Rubinsteinem (1992) czy Johnem Caputo (2006). Filozofia zorientowana na śmierć Boga może stanowić jeden z licznych przykładów oddziaływania filozofii w kulturze popularnej. 8 kwietnia 1966 roku, na okładce magazynu „Time” pojawiło się pytanie: „Czy Bóg umarł?” („Is God Dead?”)². Natomiast główny artykuł owego wydania poświęcony był właśnie teotanatologii i problemowi statusu religii w Ameryce. Obok jednak myślicieli zajmujących się teotanatologią, znajduje się również włoski filozof Gianni Vattimo, który nie jest kojarzony wprost z tezą o śmierci Boga, lecz zajmuje ona istotne miejsce w jego myśli. W pierwszej części niniejszego tekstu postaramy się rozjaśnić znaczenie śmierci Boga u Vattima – obalić kilka istniejących mitów dotyczących rozumienia tej tezy, tj. wskazać, czym ona nie jest, a także ukazać, jaką hermeneutykę śmierci Boga prowadzi włoski myśliciel. W drugiej natomiast postawimy zarzuty krytyczne wobec jego koncepcji. W kolejnych częściach tego tekstu przyj­rzy­my się zwłaszcza pojęciom metafizyki i sekularyzacji, które są niezwykle istotne dla koncepcji Vattima.

¹ Nietzsche używa wykrzyknienia „Bóg umarł!” kilka razy w swej twórczości (por. np. Nietzsche, 1906, sekcje: 108, 125, 343; Nietzsche, 1908, przedmowa, sekcja 2).

² Por. <https://time.com/isgoddead> (10.10.2019).

Czym śmierć Boga nie jest

Ukazując, czym śmierć Boga w filozofii Vattimo nie jest, można wyróżnić przynajmniej pięć negatywnych płaszczyzn: 1) po pierwsze należy stwierdzić, że kiedy Vattimo mówi o śmierci Boga, nigdy nie głosi tezy ateistycznej – że Boga nie ma; 2) po drugie nie jest to również teza roszcząca sobie prawo do bycia prawdziwą; 3) po trzecie nie jest to teza normatywna, głosząca, że należy żyć tak, jakby Boga nie było; 4) po czwarte nie jest to także (pozornie paradoksalnie) teza teologiczna, tj. teza, której przedmiotem jest Bóg; 5) wreszcie po piąte nie jest to teza społeczno-kulturowa (czy socjologiczna), oznaczająca wpływ sekularyzacji społecznej na życie we współczesnym świecie.

1) Vattimo w swych rozważaniach nie podejmuje się w ogóle argumentacji na rzecz istnienia Boga, co jednak nie świadczy o jego ateistycznych przekonaniach. Bóg zajmuje w filozofii religii Vattima istotne miejsce, jednak Jego istnienie przyjmowane jest jako założenie, a nie dowiedziony pewnik. Włoski filozof nie wyobraża sobie jakiegoś rodzaju chrześcijaństwa bez Boga, lecz wciąż przypomina o szczególnym charakterze Jezusa (por. Vattimo, 1999). Bóg jednak u Vattimo nie jest tym samym Bogiem metafizyki, którego możemy „znać” z pism Augustyna, Anzelmia czy Tomasza. Jest to bowiem Bóg uniżony, Jezus, który dokonał aktu *kenosis*³. W tym właśnie sensie Vattimo będzie używał stwierdzenia „Bóg umarł”. Nie jako proklamacji ateizmu⁴, lecz jako stwierdzenia, że zmieniła się hermeneutyka Boga, bowiem nie jest On rozumiany już zgodnie z założeniami klasycznej metafizyki, a pojmuje się Go w ramach postmodernistycznej filozofii religii oraz hermeneutyki i myśli Heideggera. Jak pisze sam Vattimo: „[...] śmierć Boga oznacza głównie koniec stabilnej struktury Bytu, a więc również koniec możliwości stwierdzania istnienia bądź nieistnienia Boga” (Vattimo, 2012, s. 46).

2) Cała myśl włoskiego filozofa wyrasta z tradycji zorientowanej na krytykę klasycznej definicji prawdy (m.in. Nietzsche, Heidegger, Gadamer).

³ Vattimo zapożycza to pojęcie od św. Pawła i używa do swej „słabej” interpretacji chrześcijaństwa (por. np. Vattimo, 1999, s. 55).

⁴ Vattimo pisze o tym wprost, omawiając rozumienie (z którym sympatyzuje) wyrażenia „Bóg umarł” u Nietzschego: „Ogłoszenie przez Nietzschego, że »Bóg umarł« nie jest tezą ateistyczną, taką jak »Bóg nie istnieje«” (Vattimo, 2002, s. 3).

Vattimo, za wspomnianymi myślicielami, uznaje dziejową antropologię i istnienie przesądów (Gadamer) czy prestruktury rozumienia (Heidegger), czego nie da się, według niego, uniknąć, tj. zdystansować się i uzyskać obiektywnego punktu widzenia pozwalającego na jednoznaczne orzekanie o czymkolwiek. Jak pisze Vattimo: „[...] dotąd filozofowie wierzyli, że opisują świat, teraz trzeba go interpretować...” (Vattimo, 2011b, s. 24). Przyjmując takie założenia, musimy stwierdzić, że „nie ma faktów, są tylko interpretacje” (Vattimo, 2011b, s. 12), a zatem wszystkie wygłaszane twierdzenia nie mogą być przedmiotem logicznej oceny w kategoriach prawdy bądź fałszu (włącznie z twierdzeniem o tym, że „nie ma prawdy”). Nie dzieje się tak tylko z tego powodu, iż narzędzia logiczne odnoszą się, wedle Vattima, jedynie do pewnego wycinka rzeczywistości⁵ (do którego niektóre twierdzenia należą, a niektóre nie), lecz również dlatego, że nikt nie jest w stanie osiągnąć takiego poziomu abstrakcji i obiektywności, aby uznać, czy są one w ogóle adekwatne do czegośkolwiek poza samą logiką. Powracając do twierdzenia o śmierci Boga – zgodnie z przyjmowaną przez Vattima epistemologią twierdzenie to nie rości sobie praw do bycia prawdziwym. Jest jedynie (albo aż) interpretacją, którą można, lecz nie trzeba przyjmować. Decyzja co do tego pozostaje w gestii pojedynczego człowieka, a nie obiektywnych praw logiki.

3) Już w XVIII wieku znana była teza, że zgodnie z wymogami prawa moralnego człowiek musi żyć tak, jakby Boga nie było. Stanowisko takie przyjmował Immanuel Kant i wyrażał je wprost m.in. w *Religii w obrębie samego rozumu*⁶. Człowiek, który zachowuje się tak, jakby Bóg istniał, nigdy nie będzie w stanie być tak dobrym, jak ten, który działa tak, jakby Boga nie było. Dzieje się tak dlatego, że po pierwsze, zakładając istnienie Boga, możemy również zakładać istnienie łaski, a wtedy może się okazać, że wszystkie nasze dobre moralnie uczynki powodowane były nie przez nas samych, lecz przez Boga, a zatem jesteśmy zwolnieni z odpowiedzialności za nasze czyny, przez co jako konkretni ludzie nie jesteśmy ani źli, ani dobrzy moralnie (por. Kant, 1993, s. 78). Po drugie natomiast, nawet nie uznając

⁵ Jak pisze Vattimo: „[K]ażde stwierdzenie może być zweryfikowane lub sfalsyfikowane jedynie w obrębie horyzontu (otwarcia, paradygmatu, języka), który z kolei nie może być zweryfikowany” (Vattimo, 2003, s. 34).

⁶ „Nie jest istotne, co Bóg czyni albo czynił dla świętości człowieka. Ważne jest, co człowiek ma czynić, aby był godnym pomocy Boga” (Kant, 1993, s. 76, por. także: Kant, 1993, s. 52, 114, 242).

łaski bożej, możemy stwierdzić, że zawsze w naszym działaniu towarzyszy nam myśl o możliwej nagrodzie (zbawienie) bądź karze (potępienie). Zatem działając dobrze moralnie, tak naprawdę naszą motywacją nie jest samo prawo moralne, lecz możliwe konsekwencje naszych działań, co czyni nawet dobre zewnętrznie działanie neutralnym w sensie pobudek i zatem również neutralnym w ogóle, ponieważ dla Kanta to właśnie motywacja posiada decydujące znaczenie. Odnosząc to stanowisko do filozofii Vattima, należy stwierdzić, że głoszona przez niego śmierć Boga nie może być rozumiana w przytoczonym wyżej kontekście, ponieważ włoski filozof – mimo wielu podobieństw do Kanta – inaczej pojmuje Boga: nie jako tego, który wymierzy nam karę bądź zagwarantuje nagrodę, ale jako tego, który jest naszym przyjacielem i umożliwia nam dobre działanie przez swój przykład i śmierć na krzyżu⁷. Działając tak, jakby Boga nie było, pozbywamy się także, zgodnie z myślą Vattima, całego kodeksu moralnego (czy lepiej – wszystkich wartości), którego dostarcza Jezus. Co więcej, Vattimo, w przeciwieństwie do Kanta, nie uznaje jakiegos wewnętrznego nam prawa moralnego, a zatem odarcie się z wartości chrześcijańskich prowadziłoby tylko do degradacji moralnej.

4) Jak już wspomnieliśmy, Vattimo nie podejmuje w swych pismach rozważań dotyczących istnienia bądź nieistnienia Boga. Nie pojawiają się w nich także kwestie dotyczące atrybutów Boga, sposobów Jego działania w świecie czy wreszcie Jego natury. Jeśli jednak Vattimo zaczyna czasem pisać na te tematy, to służą one jedynie jako środek do celu, jakim jest refleksja na temat społeczeństwa i problemów filozofii praktycznej. Włoski filozof bowiem nie jest zainteresowany teologią naturalną ani objawioną, co widać wyraźnie po stworzonych przezeń dziełach. Teza zatem o śmierci Boga w filozofii Vattimo nie jest tezą z zakresu teologii, lecz, jak wspomnieliśmy, z zakresu refleksji nad przemianami w samej filozofii czy w hermeneutyce Boga. W związku z tym również Vattimo nie jest raczej zaliczany do grona teoanatomów.

5) Rozważania na temat sekularyzacji są silnie obecne we współczesnej filozofii. Wyróżnia się wiele jej odmian, np. sekularyzację polityczną,

⁷ Co prawda Jezus w filozofii Kanta również występuje jako ten, który umożliwia dobre działanie, lecz istnieje również jako ten, który nagradza i karze (por. Kant, 1993, s. 109). Vattimo natomiast pisze o Jezusie jako przyjacielu niezwiązanym z nagrodą bądź karą (por. Vattimo, 1999, s. 55).

społeczną, ostrą, otwartą, liberalno-pluralistyczną (por. np. Taylor, 2007 oraz Taylor, Maclure, 2011), a także wskazuje się na odmienną semantykę pojęć takich jak: sekularyzacja, sekularyzm, laicyzacja, demitologizacja, odczarowanie. Na dość ogólnym poziomie jednak można stwierdzić, że sekularyzacja to między innymi proces zaniku obecności i znaczenia religii – a także Boga – w życiu konkretnych jednostek, tj. społeczeństwa. Vattimo podejmuje rozważania na temat sekularyzacji. W istocie stanowią one ważną część jego filozofii. Nie należy jednak rozumieć jego tezy o śmierci Boga w kontekście (domniemanego) zjawiska społecznego, jakim jest sekularyzacja w podanym wyżej sensie. Włoski myśliciel bowiem twierdzi, że owszem, zanik religii jest obecny we współczesnym świecie, lecz jest to jedynie zanik religii instytucjonalnej, tj. Kościoła (a nie takie znaczenie sekularyzacji uznaje Vattimo). Tradycja religijna natomiast i wartości, jakie ze sobą niesie, są, wedle włoskiego myśliciela, obecne w kulturze nawet bardziej niż dotychczas. Zatem można stwierdzić, że coraz bardziej popularna dziś teza o desekularyzacji nie znosiłaby tezy o śmierci Boga, bowiem dotyczy ona zupełnie innego obszaru rozważań, mianowicie problematyki społecznej. Podczas gdy teza o śmierci Boga dotyczy przede wszystkim przekształceń w hermeneutyce Boga.

W filozofii Vattimo zatem stwierdzenie, że Bóg umarł, nie oznacza ani tezy ateistycznej, ani nie jest to teza prawdziwościowa, normatywna, teologiczna, ani również socjologiczna. Jak wobec tego rozumieć śmierć Boga w rozważaniach włoskiego filozofa? W jakich kontekstach teza ta występuje i w ramach jakiej dziedziny filozoficznej jest usytuowana?

Czym śmierć Boga jest

Wraz z wyjaśnieniem, czym śmierć Boga nie jest w filozofii Vattima, poruszyliśmy już nieco tematykę niniejszej części tekstu. Śmierć Boga jest niezwykle bogatym znaczeniowo problemem i to nie tylko w kontekście myśli Vattima. Przedstawimy zatem tylko fragment tego, co kryje się za omawianą tezą, lecz będzie to fragment istotny i oddający ducha myśli włoskiego filozofa. Analogicznie do zagadnienia „czym śmierć Boga nie jest”, można wyróżnić co najmniej kilka odrębnych – lecz również w pewnym sensie połączonych ze sobą – określeń tego, czym jest śmierć Boga u Vattima, mianowicie: 1) interpretacją; 2) tezą dotyczącą przemian hermeneutycznych

i kulturowych; 3) zjawiskiem pozytywnym; 4) zjawiskiem powiązaniem ze szczególnie rozumianą sekularyzacją i dobrobytem społecznym; 5) powrotem do wartości chrześcijańskich; 6) zerwaniem z przemocą metafizyki.

1) Nurt krytycznie nastawiony do klasycznej definicji prawdy, do którego zaliczyć można również Vattima, proponuje używanie pojęcia „interpretacja” w miejsce pojęcia „teza” czy „hipoteza”. Teza bowiem rości sobie prawo do bycia prawdziwą bądź fałszywą, podlega ewaluacji logicznej, która prowadzić ma do jednoznacznych wniosków, tj. do odpowiedzi na pytanie: czy dana teza jest prawdziwa czy fałszywa? Interpretacja natomiast takiego roszczenia już w sobie nie zawiera. Z góry wiadomo, że jest to stwierdzenie nie głoszące, że „jest tak a tak”, ale że „może być tak a tak”. Interpretacja zatem zawiera w sobie pewnego rodzaju możliwość dialogu i ma otwarty charakter w przeciwieństwie do tezy. Śmierć Boga u Vattima jest właśnie interpretacją, nie zaś tezą. „Ogłoszenie śmierci Boga – pisze włoski myśliciel – jest albo prawdziwym ogłoszeniem, albo, w naszym języku, podjęciem działania w ramach ciągu zdarzeń, w który jesteśmy włączeni i którego nie opisujemy obiektywnie, lecz interpretujemy go” (Vattimo, 2011b, s. 17). Teza o śmierci Boga może być oczywiście krytykowana z wielu perspektyw, ale nigdy nie wykaże się zarówno jej absolutnej fałszywości, jak i prawdziwości. Co zatem może skłaniać nas do przyjęcia bądź odrzucenia tej interpretacji? Wydaje się, że jedynie względy praktyczne, tj. konsekwencje społeczno-moralne, które da się wywieść z tezy o śmierci Boga.

2) W części zatytułowanej „Czym śmierć Boga nie jest”, w punkcie pierwszym, staraliśmy się wykazać, że śmierć Boga u Vattima nie może być rozumiana jako głoszenie ateizmu, a następnie, w punkcie czwartym, że nie należy ona do teologii. Wskazaliśmy już, że jest to stwierdzenie w ramach obserwacji przemian w hermeneutyce Boga. Śmierć Boga należy jednak również do szczególnie pojętej filozofii kultury. Vattimo bowiem w swych rozważaniach stara się raz za razem wykazać, że postmodernizm (czy używając słów samego Vattima – „myśl słaba” albo hermeneutyka) to myśl, która stanowi najbardziej odpowiednią filozofię do obecnych czasów: „[...] hermeneutyka nie może być filozofią metafizyczną, będącą potwierdzeniem »wiecznie« interpretacyjnej struktury bycia i rzeczywistości, lecz może się jedynie prezentować w formie filozofii, która koresponduje z sytuacją świata powszechnej komunikacji” (Vattimo, 2006, s. 131). Śmierć Boga (będąca u Vattimo częścią myśli postmodernistycznej) zatem miałaby wyrażać wynik procesu, który wraz z sekularyzacją obecny jest współcześnie, a mianowicie

procesu zmiany obrazu Boga w społeczności wierzących. Coraz częściej bowiem, jak wskazuje Vattimo, myśli się o Bogu nie jako o wszechmocnym, wszechwiedzącym, panującym stwórcy, który sędzi sprawiedliwie, lecz jako o przyjacielu, który kocha. Śmierć Boga więc to śmierć pewnego obrazu Boga, który dominował aż do czasów współczesnych – to właśnie oznacza, że teza o śmierci Boga należy do filozofii kultury. Stwierdzenie śmierci Boga „nie było ani nie chciało być deskryptywną wypowiedzią metafizyczną dotyczącą nieistnienia Boga; było narracyjną interpretacją historii naszej kultury, mającą pokazać, że wiara w Boga nie jest już potrzebna ani nawet »moralnie« możliwa – przynajmniej wiara w Boga tradycji onto-teologicznej” (Vattimo, 2011b, s. 121). Przemiana hermeneutyki Boga natomiast będzie podobnym zjawiskiem, lecz dokonującym się zwłaszcza w ramach filozofii, nie zaś w społeczności wierzących.

3) Włoski filozof zwraca uwagę, że śmierć Boga to zjawisko, które winno być rozumiane pozytywnie z perspektywy chrześcijaństwa. Wyraża ono bowiem wewnętrzne dążenie chrześcijaństwa do sekularyzacji: „sekularyzacja jest [...] istotnym aspektem historii zbawienia, co zauważali także inni filozofowie nowożytni, a na długo przed nimi także Joachim z Fiore” (Vattimo, 2003, s. 35). Obie powyższe tezy (czy lepiej – interpretacje) mogą wydawać się niespójne logicznie, jednak należy podkreślić, że w filozofii Vattima mają one sens oraz zachodzi stosunek logicznego wynikania między konkretnie pojętym chrześcijaństwem, sekularyzacją oraz śmiercią Boga. Sekularyzację rozumie Vattimo jako proces oddalania się od *sacrum* (które to pojęcie włoski filozof wiąże ściśle z przemocą [por. Girard, 1993; Vattimo, 1999]), „proces »odpływania«, który wycofał współczesną laicką cywilizację od jej sakralnych źródeł” (Vattimo, 1999, s. 41). *Sacrum* jest czymś niepożądanym – aby nie powiedzieć „złym” – a więc każdy proces mający na celu jak największe oddalenie się od *sacrum* jest czymś pożądanym. Głównym zaś przesłaniem chrześcijaństwa jest, wedle Vattimo, odrzucenie przemocy, a zatem odrzucenie *sacrum*. Co więcej, można powiedzieć, że tym, czym dla Platona był Arystoteles, tym dla Boga-ojca był Jezus – sprowadził on myśl „na ziemię”, zsekularyzował zastaną wizję religii, przenosząc ciężar rozważań z nieosiągalnej sfery niebiańskiej na dobre moralnie życie na ziemi. Jezus, jak i całe chrześcijaństwo, jest tym, co zawiera w sobie sekularyzację, tj. odrzucenie przemocy *sacrum*. Wracając zaś do śmierci Boga – ona również stanowi część procesu sekularyzacji, a zatem w pełni wpisuje się w chrześcijaństwo. Zrywając bowiem z obrazem Boga jako wszechmocnego

Pana na rzecz Boga jako przyjaciela, który kocha, dokonuje się postęp w sekularyzacji, czyli postęp w odrzuceniu przemocy – „odczarowanie przybiera także postać rezygnacji z przemocy” (Vattimo, 2006, s. 102). Z tego właśnie powodu Vattimo rozumie śmierć Boga pozytywnie, lecz nie jako zjawisko uderzające w chrześcijaństwo, a takie, które w pełni wpisuje się w jego charakter: „sekularyzacja jako »pozytywny« fakt podkreślający rozpad sakralnych struktur chrześcijańskiego społeczeństwa [...] powinien być rozumiany nie jako porażka czy oddalenie się od chrześcijaństwa, lecz jako pełniejsza realizacja jego prawdy [...]” (Vattimo, 1999, s. 47).

4) Sekularyzacja jest jednym z najistotniejszych fenomenów we współczesnej filozofii. Często wiąże się ten proces z rozwojem myśli, nie przez przypadek bowiem sekularyzacja zaczęła być coraz bardziej obecna w czasach nowożytnych, które cechowały się gwałtownym rozwojem filozofii niezależnej od religii. Proces ten oczywiście kulminuje w czasach współczesnych, kiedy to wprost już poddaje się w wątpliwość, czy rozważania dotyczące religii mogą być częścią filozofii, czy szerzej – nauki. Istnieją tacy myśliciele⁸, którzy utrzymują stanowisko głoszące, iż postępująca sekularyzacja jest wprost powiązana z rozwojem nauki i myślenia. Tezę tę głoszą zazwyczaj przeciwnicy religii, traktujący sekularyzację (pojętą już nie jako odrzucenie przemocy *sacrum*, ale w ogóle odseparowanie się od religii i jej zanik) pozytywnie. Przytoczony przez nas jako motto fragment autorstwa Jacka Piekary, wyobrażający rozmowę na temat największego zagrożenia dla religii, wyraża w oczywisty sposób nastawienie przyjmujące powyższą tezę, że sekularyzacja jest wynikiem rozwoju myślenia. Odnosząc zaś wspomniany fragment do myśli Vattimo, można by stwierdzić, że człowiek wypowiadający słowa o zagrożeniu dla religii jako „rozglądaniu się wokół siebie” to zwolennik klasycznej metafizyki i obrazu Boga jako wszechmocnego Pana. Włoski filozof jednak, interpretując sekularyzację jako odrzucenie przemocy, ukazuje, że „rozglądanie się wokół siebie” nie stanowi wcale zagrożenia dla religii, a wręcz przeciwnie – pozwala na pełniejszą jej realizację. Vattimo pisze wprost o „sekularyzacji jako kontynuacji zbawczego działania wypływającego z chrześcijańskiego objawienia” (Vattimo, 2002, s. 119). Wyrazem zaś tak pojętej sekularyzacji jest, jak już wspomnieliśmy, śmierć Boga pojęta jako zjawisko pozytywne.

⁸ Mam na myśli przede wszystkim koncepcje oświeceniowe, pozytywizm czy marksizm.

5) Śmierć Boga jako część sekularyzacji prowadzi do konkretnej wizji religii. Można zatem zapytać: jaka religia jawi się po śmierci Boga? Co zostaje z religii po sekularyzacji? Jak zmiana obrazu Boga wpływa na religię? Otóż Vattimo odpowiada dość dokładnie na wyżej postawione pytania. Kluczowe bowiem dla niego staje się pojęcie miłości, które najpełniej wyraża religię chrześcijańską i zarazem stanowi granicę sekularyzacji. Powtórzmy: chrześcijaństwa nie można zsekularyzować w takim stopniu, aby pozbawić go pojęcia miłości. Dla Vattimo religię po śmierci Boga, religię po sekularyzacji stanowią wartości, które za sobą niesie, tj. przede wszystkim miłość, lecz również tolerancja, miłosierdzie, dialog oraz dezaprobata dla wojen czy ubóstwa. „Chrześcijańskie dziedzictwo powracające w »myśli słabej« to przede wszystkim przykazanie miłości oraz odrzucenie przemocy” – pisze Vattimo (1999, s. 44). Zwraca się tu uwagę przede wszystkim na praktyczne (etyczne) konsekwencje religii, nie zaś na jej warstwę metafizyczną, z której przecież została już odarta. Vattimo podkreśla, że dopóty można niemalże dowolnie interpretować religię – i wręcz należy ją interpretować, bowiem każdy musi odnaleźć chrześcijaństwo dla siebie, tu i teraz (por. Vattimo, 1999, s. 66) – dopóki zachowuje się przykazanie miłości (por. Vattimo, 2005, s. 51). Taka sama wizja chrześcijaństwa wynika również, wedle Vattimo, z przekształcenia się obrazu Boga z wszechmocnego Pana w przyjaciela, który kocha. Jezus bowiem, wedle włoskiego filozofa, ukazuje, że najważniejsze jest właśnie przykazanie miłości, a wszystko, co inne, jest niejako wtórne i podległe interpretacji. „Przyszłością chrześcijaństwa, a także Kościoła, jest stać się religią czystej miłości” (Vattimo, 2007, s. 45) – pisze Vattimo.

6) Vattimo, który czerpie zarówno z Nietzschego, jak i z Heideggera, poświęca dużo uwagi problemowi metafizyki. Tak jak Heidegger, włoski filozof krytykuje metafizykę ze względów praktycznych, tj. twierdzi, że metafizyka powoduje przemoc albo przynajmniej, że dostarcza teoretycznej podstawy i zarazem usprawiedliwienia dla przemocy (por. np. Vattimo, 1998, s. 142; Vattimo, 2007, s. 43, 93; Vattimo, 2011b, s. 42). Religia natomiast (przynajmniej w pewnym okresie) przesiąknięta jest klasyczną metafizyką, co skłania Vattimo do bycia krytycznym również wobec niej. Włoski filozof wskazuje na związek religii z przemocą (metafizyką)⁹, odwołując

⁹ „[...] przemoc w chrześcijaństwie utrzymuje się i włada dopóty, dopóki zachowuje ono swe mnogie połączenia z metafizyką” (Vattimo, 2002, s. 115).

się do przykładów świętych wojen oraz absurdałnej, w jego oczach, etyki dotyczącej np. prokreacji, kapłaństwa kobiet czy stosunków pozamałżeńskich i homoseksualnych. Dzięki jednak idei śmierci Boga możliwe jest *Verwindung* metafizyki (por. Vattimo, 2002, s. 12). Dzięki niej również religia zostaje odarta z metafizyki, co sprawia, że staje się ona pozbawiona tendencji opresyjnej, która powodowana była przez metafizykę. Vattimo twierdzi, że jego koncepcja – myśl słaba – „jest najlepszą odpowiedzią, której możemy udzielić na przemoc i dyskryminację” (Vattimo, 2007, s. 109). W nawiązaniu do interpretacji *sacrum* jako przemocy można stwierdzić, że to właśnie metafizyka związana jest z owym *sacrum* w ramach religii, a sekularyzacja to zarazem oddalanie się od *sacrum*, jak i oddalanie się od metafizyki. Religia po sekularyzacji, po zniesieniu *sacrum* i metafizyki, to, jak wspomnieliśmy, religia miłości czy religia nie-przemocy. Śmierć Boga zatem może być również rozumiana jako prowadząca do zerwania z przemocą metafizyki (por. Vattimo, 2005, s. 54).

Śmierć Boga w filozofii Vattimo ma wiele kontekstów i może być rozumiana w związku z podejmowanym przez włoskiego filozofa problemem sekularyzacji i metafizyki. Śmierć Boga to interpretacja, która ma podłoże normatywne i prowadzi do konkretnego rozumienia religii jako zorientowanej na przykazanie miłości i nie-przemocy, religii, która odarta jest z metafizyki i z *sacrum*, która opowiada się za miłosierdziem i tolerancją oraz dialogiem.

Uwagi krytyczne

Vattimo przedstawia ciekawą interpretację zarówno śmierci Boga, jak i religii, która konstytuuje się po zmianie obrazu Boga. Warto jednak zwrócić uwagę na kilka kwestii, jakie wydają się problematyczne w kontekście filozofii religii włoskiego myśliciela. Nie będziemy w tym tekście przeprowadzać krytyki jego stanowiska z perspektywy klasycznej metafizyki (co, wydaje się, byłoby najłatwiejsze), lecz postaramy się ukazać możliwe nieścisłości, pozostając w obrębie filozofii samego Vattimo. Innymi słowy – postaramy się wykazać sprzeczność między niektórymi założeniami włoskiego myśliciela a tym, co on sam proponuje w ramach filozofii religii. W tym celu postawimy trzy pytania: 1) po pierwsze, czy nie jest tak, że filozofia religii Vattimo przyjmuje formę historiozofii i tworzy się przez

to kolejna metanarracja, której włoski myśliciel chciałby uniknąć; 2) po drugie, czy zważając na istotność pojęcia miłości w jego filozofii nie panuje w niej, zawarty *implicite*, antysemityzm; 3) wreszcie po trzecie, czy religia proponowana przez Vattimo jest w ogóle religią.

1) Ukazywanie dziejów jako realizowanie się pewnego prawa historycznego, jako pewien postęp ludzkości to oczywiście pomysł znacznie wcześniejszy niż filozofia prezentowana przez Vattimo. Już Joachim z Fiore (choć niektórzy wskazywaliby św. Augustyna¹⁰) proponował uchwycenie dziejów jako jednolitego, sensownego procesu rozwoju społecznego, na który patrzy się przez pryzmat religii. Później koncepcje historiozoficzne możemy znaleźć u takich filozofów, jak Lessing, Vico, Hegel itd. Jednak w odniesieniu do Vattimo szczególnie ważny będzie właśnie Joachim z Fiore. Filozofia dziejów tego ostatniego zakłada trzy epoki w rozwoju ludzkości: epokę Ojca, epokę Syna i epokę Ducha (jak nietrudno zauważyć, jest to koncepcja czerpiąca z chrześcijańskiej doktryny trynitarniej). Epoka Ojca to okres obejmujący dominację Starego Testamentu, czyli trwający do Jezusa. Epoka Syna jest epoką dominacji Nowego Testamentu i wedle Joachima, miała skończyć się w XIII wieku. Po niej nastąpić zaś miała epoka Ducha, w której ludzie są wolni, Kościół instytucjonalny przestaje być potrzebny, a światem rządzą święci-mnisi żyjący w specjalnych klasztorach. Ponieważ Joachim zakładał postęp, a nie regres ludzkości w dziejach, kolejne epoki będą lepsze od poprzednich. Epoka Ojca to najgorszy z trzech okresów w dziejach ludzkości. Panuje w niej niewola i niezrozumienie. Jednak wraz z nadejściem epoki Syna, i później epoki Ducha, ludzkość staje się coraz bardziej wyzwolona i coraz bardziej rozumna¹¹. Vattimo często nawiązuje

¹⁰ Jako argument przeciwko Augustynowi jako pierwszemu filozofowi dziejów przytacza się stanowisko, według którego w *Państwie bożym* Augustyna wbrew pozorom nie widać wprost historiozofii. Staje się ona widoczna dopiero po poddaniu tego dzieła konkretnej interpretacji, która jednak nie jest jedyną powszechnie przyjętą.

¹¹ Bardzo zbliżone do koncepcji Joachima są zapatrywania Lessinga, Kanta czy Feuerbacha. Lessing również zakładał trzy stadia rozwoju ludzkości – etap dziecięcy, młodzieńczy i dojrzały – wraz z następowaniem których rozwija się także ludzkość przede wszystkim w aspekcie moralnym (co Lessing wiąże ściśle z religią). Kant natomiast i Feuerbach (mimo wielu istotnych różnic) nie uprawiają wprost filozofii dziejów, lecz obaj analizują przejście judaizmu w chrześcijaństwo i następnie piszą o religii przyszłej. U Kanta będzie to panowanie prawa moralnego, u Feuerbacha emancypacja ludzkości (jednak zarówno koncepcja Kanta, jak i Feuerbacha zorientowana jest na moralność). W tym kontekście można stwierdzić, że Vattimo, nawiązując do Joachima, nawiązuje do

do Joachima z Fiore, ponieważ uważa, że „[...] żyjemy w epoce Ducha; mianowicie w epoce, w której dzięki nauce i technologii można poradzić sobie bez metafizyki i metafizycznego Boga, w nihilistycznej epoce, w której nasza religijność może się w końcu rozwinąć w formę miłosierdzia, które nie zależy już od prawdy” (Vattimo, 2011a, s. 127)¹² ani dogmatów i instytucjonalnego Kościoła¹³. Założenia, które przyjmuje włoski myśliciel, nie pozwalają mu jednak uprawiać historiozofii, ponieważ jest to przykład myślenia totalizującego, absolutnego i metafizycznego. Owo myślenie wyrażające się w metanarracjach Vattimo stara się zawsze zwalczać i wykazywać ich opresyjny charakter. Wydaje się jednak, że istnieją przesłanki, które wskazują, że Vattimo właśnie taką metanarrację proponuje (por. np. Vattimo, 2007, s. 100; Vattimo, 2011b, s. 62). Ze względu na swego mentora – Hansa-Georga Gadamera¹⁴ – nie dziwi fakt, że włoski filozof bierze pod uwagę dzieje i nie ma zamiaru uprawiać filozofii oderwanej od historii. Czym innym jednak jest branie historii pod uwagę, a czym innym ukazywanie praw nią rządzących. Vattimo oczywiście nic takiego nie robi wprost. Mimo to z jego koncepcji religii można wysnuć pewne wnioski świadczące właśnie o uznaniu pewnego prawa rządzącego historią. Włoski filozof pisze bowiem o historii jako o historii sekularyzacji. Zauważa, że wraz z postępem dziejów postępuje także sekularyzacja (bądź demitologizacja czy odczarowanie, co dla Vattimo jest bliskoznaczne z sekularyzacją). Co więcej, sekularyzację tę można potraktować jako pewnego rodzaju wynik boskiego planu. Bowiem to właśnie Jezus jest tym, który sekularyzuje (por. Vattimo, 1999, s. 48). Sekularyzacja jest także tym, co charakteryzuje chrześcijaństwo jako takie. Zatem postępująca w świecie sekularyzacja to

o wiele bogatszej tradycji obejmującej wiele wieków filozofii. Można by również spytać, w jakim stopniu odkrycie powiązań między Vattimo i Kantem (w kwestii filozofii religii) wpisywałoby się w tezę Stephena Hicksa, który postmodernizm wywodzi właśnie od królewieckiego filozofa (por. Hicks, 2016).

¹² Podobnie pisze Vattimo w dziele *After Christianity*: „[N]asza cywilizacja [...] oferuje nam szanse zrealizowania królestwa ducha [...]” (Vattimo, 2002, s. 54; por. także: Vattimo, 2002, s. 68).

¹³ Również w innym tekście Vattimo przyrównuje koncepcje Joachima do współczesnego rozumienia chrześcijaństwa, pisząc o zasadniczym znaczeniu epoki Ducha, „która podkreśla nie literę, ale ducha objawienia; już nie służy, a przyjaciele; już nie groza czy wiara, ale miłosierdzie [...]” (Vattimo, 2002, s. 31).

¹⁴ O relacji Vattimo z Gadamerem można przeczytać w autobiografii włoskiego myśliciela (por. Vattimo, Paterlini, 2011).

nic innego, jak wypełnianie się Jezusowego przesłania dążącego do zdemitologizowania chrześcijaństwa aż do granicy, którą stanowi miłość (por. np. Vattimo, 2002, s. 51; Vattimo, 1999, s. 64). W tym miejscu dochodzimy do praktycznego, moralnego wymiaru wiary. Religia po śmierci Boga to, jak już wspomnieliśmy, miłość oraz zanik dogmatów i instytucjonalnego Kościoła, który właśnie dlatego zanika, ponieważ każdy człowiek przyjmujący zasadę miłości (prawo moralne) staje się częścią tego, co Kant nazywał niewidzialnym Kościołem albo w rezultacie – państwem bożym na ziemi (por. Kant, 1993, s. 168, 187). W kontekście historiozoficznym filozofia religii Vattimo podobna jest do licznych teologii śmierci Boga, które „są teologiami historii opowiadającymi wielką opowieść dotyczącą tego, w jaki sposób przechodzimy od religii Ojca w judaizmie przez religię Syna w Nowym Testamencie ku religii Ducha w nowoczesności (Altizer) lub ponowoczesności (Taylor), co stanowi Opowieść Ostateczną” (Caputo, 2007, s. 69). John Caputo, omawiając filozofię Vattima, wskazuje, że jest ona „usytuowana [...] w heglowskim spojrzeniu na historię jako transkrypcję, transmisję i translację bardziej solidnego [*robust*] i świętego Ducha” (Caputo, 2007, s. 84). Można zatem postawić wobec włoskiego myśliciela zarzut dotyczący popadania w metafizykę oraz tworzenia kolejnej metanarracji, co oczywiście nie byłoby niczym niepożądanym z perspektywy klasycznej metafizyki, lecz stanowi sprzeczność z założeniami samego Vattima, który wszelkim metanarracjom zarzuca opresyjność. Włoski filozof zdaje sobie sprawę z metanarracyjnego charakteru koncepcji Joachima, o czym świadczą może zdanie: „Wydaje się zatem, że metanarracja Joachima również stała się nie do utrzymania” (Vattimo, 2002, s. 43). Chcąc jednak wykorzystać tę koncepcję do naświetlenia własnego pomysłu, pisze, że jeśli oderwiemy ją od metafizyki obiektywności, „możemy skonstruować postmodernistyczne doświadczenie religijne w świetle nauk Joachima” (Vattimo, 2002, s. 43). Mimo to jednak Vattimo zdaje się nie spełniać własnego postulatu o odmetafizycznieniu Joachima i uprawiać kolejną metanarrację w sposób przedstawiony powyżej.

2) Wskazaliśmy już w niejednym miejscu, jak istotną rolę w filozofii religii Vattimo odgrywa miłość. Jest ona tym, czego nie da się zdemitologizować czy zsekularyzować. Stanowi granicę interpretacji oraz najważniejsze przesłanie religii (por. Vattimo, 2011b, s. 63–64). Biorąc jednak pod uwagę nasze rozważania dotyczące obecności historiozofii u Vattima, można zastanowić się, czy włoski myśliciel nie przejawia, znowu zawartego

implicite, antysemityzmu. Może pojęcie miłości, którego używa, jest tym samym, o którym Feuerbach pisał, że jest to miłość jedynie w obrębie współwyznawców, niewykraczająca jednak poza ramy własnej religii (por. Feuerbach, 1959, s. 409) i tym samym nieobejmująca judaizmu. Nie jest więc to miłość powszechna – jak się o tym mówi – ale ograniczona i wąska. Przytoczone wyżej koncepcje historiozoficzne Joachima, a w szczególności Lessinga i Kanta, przedstawiały judaizm jako religię Ojca, religię dzieciństwa, która cechowała się bardzo prymitywną moralnością zorientowaną na nagrodę i karę w życiu doczesnym (por. Lessing, 1959, s. 535–540; Kant, 1993, s. 157). Judaizm był także pierwszym etapem rozwoju religii, bowiem ludzie nie byli jeszcze gotowi na przesłanie innego, wznioślejszego rodzaju, jakim jest moralność chrześcijańska. Szczególnie widoczny staje się antysemityzm w koncepcji Lessinga, gdzie autor ukazuje naród żydowski jako „najbardziej nieokrzesany, najbardziej zdziczały” (Lessing 1959, s. 533). Połączywszy już filozofię religii Vattima z historiozofią, możemy postarać się odnaleźć w jego pismach wątki zdradzające zawarty *implicite* antysemityzm. Włoski myśliciel traktuje judaizm również jako dość prymitywną religię Ojca, która musi zostać zastąpiona przez wzniolejszą religię Syna, tj. chrześcijaństwo. Nie może być inaczej, ponieważ, aby dojść do koncepcji *kenosis* Boga, dzięki czemu najistotniejsza staje się miłość, należy wziąć pod uwagę chrześcijaństwo, a nie judaizm. Czy jednak na pewno tak jest? Wydaje się bowiem, że myśl żydowska również jest w stanie sprostać temu „zawołaniu o miłość”, np. jest to możliwe w kontekście filozofii Levinasa, w której funkcję Vattimowskiego *kenosis* może pełnić „odbicie” twarzy Boga w twarzy Innego (por. Levinas, 1998). Nie ma zatem podstaw, aby twierdzić, że jedynie w chrześcijaństwie możliwa jest owa powszechna miłość. Jak zwraca uwagę Caputo: „Od Joachima z Fiore, przez Hegla, Schellinga i Feuerbacha aż do współczesnych myślicieli śmierci Boga, te teologie kreślą przejście z transcendencji do immanencji, od alienacji i wyobcowania do powrotu (*homecoming*), od Boga jako zdystansowanego i surowego Ojca do Boga wpierw jako Syna i brata, następnie jako ducha miłości. Ktoś musi być »czarnym charakterem« (*bad guy*) („religią Ojca”) w tej opowieści, a jest nim nieuchronnie judaizm” (Caputo, 2007, s. 79). Tak samo jest właśnie w przypadku Vattimo, w którego koncepcji także ukazane jest przejście, o którym mówi Caputo.

3) Wobec Gianniiego Vattima koncepcji religii można postawić jeszcze jeden zarzut, który może wydawać się oczywisty, lecz mimo to istotny. Zarzut

ten stawiany był większości takich wizji religii, które były w pewien sposób redukcjonistyczne; mam tu na myśli np. redukcję religii do moralności u Lessinga (por. Lessing, 1959) czy redukcję religii do doświadczenia religijnego u Kierkegaarda (por. Kierkegaard, 1972). Zarzut, o którym tu mowa, wyrazić można w pytaniu: czy prezentowana przez danego autora religia może być jeszcze nazywana religią? Odpowiedź nasza, również w przypadku Vattima, zależeć będzie od przyjmowanej definicji religii. Określenie jednak, czym jest religia, stanowi chyba jedną z najbardziej dyskusyjnych kwestii w filozofii religii. W encyklopedii PWN możemy np. znaleźć taką oto definicję: religia jest to „zjawisko różnorodnie definiowane i opisywane z wielu perspektyw, najczęściej jako relacja człowieka do *sacrum*” (zob. Encyklopedia PWN). Ze względu na problemy z jednoznaczną definicją religii postaramy się zatem jedynie ukazać, czy koncepcja religii Vattima może być zaliczona do koncepcji redukcjonistycznych, gdyż to umożliwi nam zadanie pytania, na ile taka religia jest religią (na które to pytanie nie będziemy udzielać odpowiedzi w tym tekście). Wraz ze śmiercią Boga (postępującą sekularyzacją) religia odzierana jest coraz bardziej z dogmatów, z *sacrum*, oddzielana od Kościoła jako instytucji. Jak wskazaliśmy, tym, co zostaje na końcu tego procesu, jest jedynie miłość. Na tej podstawie można stwierdzić redukcyjny charakter filozofii religii Gianniego Vattimo i zarazem ukazać, z czego włoski myśliciel rezygnuje, a co wydaje się być istotnym aspektem religii (niekoniecznie prowadzącym do przemocy). O doświadczeniu religijnym rzadko kiedy możemy przeczytać w pismach Vattimo. Owszem, to pojęcie pojawia się niekiedy, lecz używane jest w specyficznym kontekście, mianowicie raczej w kontekście moralnym czy społecznym. Doświadczenie religijne u Vattimo to doświadczenie miłości, lecz nie miłości Boga czy miłości w relacji człowiek–Bóg, lecz doświadczenie miłości między ludźmi. Relacja człowieka z Bogiem natomiast wydaje się być albo mało istotna, albo jedynie „skutkiem ubocznym” relacji z ludźmi, tzn. przez miłość między ludźmi mogą dostrzec miłość Boga do ludzi czy, jak w przywołanym wierszu Williama Blake’a stwierdzić, że „miłość to ludzka forma boskiej siły”. W filozofii Vattimo zatem niemalże nie zwraca się uwagi na relację człowieka z Bogiem, na doświadczenie religijne rozumiane nie w kontekście moralno-społecznym, ale w kontekście bardziej mistycznym czy po prostu nastawionym na transcendencję. Wielu filozofów zarówno współczesnych, jak i żyjących w innych epokach argumentowało za doświadczeniem religijnym jako istotą religii albo chociaż jako niezwykle ważnym jej aspektem

(por. np. Kierkegaard, 1972; Schleiermacher, 1995; James, 2011). W filozofii Vattimo natomiast tego aspektu brakuje. Możemy zatem zapytać, czy religia ukazana przez włoskiego myśliciela może jeszcze być nazywana religią, skoro brakuje w niej w tak istotnych aspektów, jak doświadczenie religijne pojęte jako doświadczenie transcendencji, doświadczenie *sacrum*?

Vattimo w swych rozważaniach przedstawia religię w ciekawy, kontrowersyjny dla niektórych, sposób, lecz dzięki temu wystawia się również na wielorakie uwagi krytyczne skupiające się m.in. na kwestiach uprawiania metafizyki, antysemityzmu czy czynienia religii nie-religią. Można oczywiście wytoczyć jeszcze wiele argumentów zarówno krytycznych, jak i apologetycznych wobec koncepcji Vattimo, lecz należy również stwierdzić, że jest to koncepcja niezwykle płodna i interesująca.

Podsumowanie

Przywołane przez nas na początku dwa fragmenty: wiersza Williama Blake'a, zatytułowanego *Boski wizerunek*, oraz prozy Jacka Piekary o tytule *Ja inkwizytor*, ukazują dwa rozumienia religii – jedno, jakie Vattimo przypisywałby klasycznej metafizyce oraz drugie, jakie występuje w samej koncepcji włoskiego myśliciela. Fragment z Piekary, przedstawiający rozmowę dotyczącą zagrożenia dla religii, wyraża obawy klasycznej metafizyki wobec sekularyzacji. Obawa ta polega na stwierdzeniu, że społeczeństwo dobrobytu zniesie religię, ponieważ nie będzie ona do niczego już potrzebna. Natomiast wiersz Blake'a to religia po sekularyzacji, religia po śmierci Boga, która powraca do wartości, a nie do dogmatów i instytucji Kościoła. Jest to także wizja społeczeństwa dobrobytu, które nie pozbywa się religii – wbrew obawom klasycznej metafizyki – lecz przeformułowuje ją i dokonuje jej hermeneutycznej transformacji. Blake wskazuje na „ludzkie” oblicze chrześcijańskich wartości, na ich „ludzki” desygnat, który Boga spotyka tylko tam, gdzie panują Dobroć, Miłość, Litość. Bóg ten jednak rozumiany jest nie jako Bóg klasycznej metafizyki, Bóg panujący i srogi, ale jako Bóg-przyjaciel czy wręcz bóg-przyjaciel, bóg-miłość, bóg po *kenosis*, bóg interpretacji. Taki właśnie obraz Boga wyłania się z – miejscami może nazbyt skomplikowanej – koncepcji Gianniiego Vattimo. Włoski myśliciel nastawiony jest na filozofię praktyczną, co widać szczególnie w jego stosunku do religii – ma

ona bowiem przynosić społeczne korzyści, ma być ruchem zwalczającym przemoc i prowadzącym do ogólnego dobrobytu.

Filozofia Vattima wymierzona jest w metafizykę, lecz nie ze względu na jej „nienaukowość” albo bezsensowny język, jak chcieliby pozytywiści, lecz dlatego, że metafizyka nieodłącznie związana jest z przemocą. Środkiem natomiast do *Verwindung* metafizyki jest, wedle Vattima, śmierć Boga rozumiana jako sekularyzacja i „odprzemocowienie” religii. Dlatego właśnie pojęcie śmierci Boga jest tak istotne dla włoskiego myśliciela. Dzięki *kenosis* Boga postulat filozofii praktycznej, jaki stanowi „walka” z przemocą, może zostać spełniony.

Bibliografia

- Altizer, T. (1966). *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: Westminster Press.
- Blake, W. (1991). *Boski Wizerunek*. W: W. Blake, *Poezje wybrane* (s. 34). Tłum. Z. Kubiak. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Caputo, J. (2006). *The Weakness of God*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, J. (2007). *Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event*. W: W. Robbins (red.), *After the Death of God* (s. 47–88). New York: Columbia University Press.
- Encyklopedia PWN. *Religia* [hasło]. Pobrano z: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/religia;3966983.html> (10.10.2019).
- Feuerbach, L. (1959). *O istocie chrześcijaństwa*. Tłum. A. Landman. Warszawa: PWN.
- Girard, R. (1993). *Sacrum i przemoc*. Tłum. M. Plecińska, J. Pleciński. Poznań: Brama.
- Hicks, S. (2016). *Zrozumieć postmodernizm: sceptycyzm i socjalizm od Rousseau do Foucaulta*. Tłum. P. Kostyło, K. Nowak. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- James, W. (2011). *Doświadczenia religijne*. Tłum. J. Hempel. Warszawa: Aletheia.
- Kant, I. (1993). *Religia w obrębie samego rozumu*. Tłum. A. Bobko. Kraków: Znak.
- Kierkegaard, S. (1972). *Bojaźń i drżenie*. Tłum. J. Iwaszkiewicz. Warszawa: PWN.
- Lessing, G.E. (1959). *Wychowanie rodzaju ludzkiego*. W: G.E. Lessing, *Dzieła wybrane*. T. 3. Tłum. H. Kahanova. Warszawa: PIW.

- Levinas, E. (1998). *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrżności*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nietzsche, F. (1906). *Wiedza radosna*. Tłum. L. Staff. Warszawa: Jakób Mortkowicz.
- Nietzsche, F. (1908). *Tako rzecze Zaratustra: książka dla wszystkich i dla nikogo*. Tłum. W. Berent. Warszawa: Jakób Mortkowicz.
- Piekara, J. (2010). *Ja, inkwizytor. Wieże do nieba*. Lublin: Fabryka Słów.
- Rubinstein, R. (1992). *After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Schleiermacher, F.D.E. (1995). *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*. Tłum. J. Prokopiuk. Kraków: Znak.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Ch., Maclure, J. (2011). *Secularism and Freedom of Conscience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Vahanian, G. (1961). *The Death of God*. New York: George Braziller.
- Van Buren, P. (1968). *The Secular Meaning of the Gospel*. London: Pelican.
- Vattimo, G. (1998). *Ponowoczesność i kres historii*. Tłum. B. Stelmaszczyk. W: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów* (s. 128–144). Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Vattimo, G. (1999). *Belief*. Stanford: Stanford University Press.
- Vattimo, G. (2002). *After Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Vattimo, G. (2003). *After Onto-Theology: Philosophy between Science and Religion*. W: M. Wrathall (red.), *Religion after Metaphysics* (s. 29–36). New York: Cambridge University Press.
- Vattimo, G. (2005). *The Age of Interpretation*. W: S. Zabala (red.), *The Future of Religion* (s. 43–54). New York: Columbia University Press.
- Vattimo, G. (2006). *Spoleczeństwo przejrzyste*. Tłum. M. Kamińska. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji.
- Vattimo, G. (2007). *Toward a Nonreligious Christianity*. W: W. Robbins (red.), *After the Death of God* (s. 27–46). New York: Columbia University Press.
- Vattimo, G. (2011a). *Nihilism, Sexuality, Postmodern Christianity*. W: L. Alcoff, J. Caputo (red.), *Feminism, Sexuality, and the Return of Religion* (s. 124–129). Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Vattimo, G. (2011b). *Poza interpretacją*. Tłum. K. Kasia. Kraków: Universitas.

- Vattimo, G. (2012). *Dialectics, Difference, Weak Thought*. W: G. Vattimo, P.A. Rovatti (red.), *Weak Thought* (s. 39–52). Albany: State University of New York Press.
- Vattimo, G., Paterlini, P. (2011). *Nie być Bogiem*. Tłum. K. Kasia. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

METAPHYSICS AND SECULARISATION –
A FEW REMARKS ON GIANNI VATTIMO’S THESIS
ABOUT THE DEATH OF GOD

Summary

The death of God thesis is a significant one when it comes to the contemporary philosophy of religion. In this article we will try to present this thesis in the light of Gianni Vattimo’s philosophy in order to clarify the meaning of the death of God and also to criticise it. The article will be divided into three sections. The aim of the first one will be to show the ways in which the death of God thesis should not be understood. The aim of the second will be to present the actual meaning of the thesis. And the third one will be devoted to the critique of Gianni Vattimo’s philosophy of religion which constitutes itself as a result of accepting the death of God thesis.