

KAZIMIERZ KONDRAT

ŚWIATOPOGLĄD I RELIGIA W UJĘCIU STANISŁAWA KOWALCZYKA

W licznych rozprawach naukowych Stanisława Kowalczyka problem światopoglądu, w szczególności światopoglądu chrześcijańskiego, i problem religii jest osadzony badawczo w perspektywie antropologiczno-personalistycznej. Personalistyczny wymiar jego dociekań filozoficznych nad naturą człowieka, wartości, religii, Boga, kultury i życia społecznego nawiązuje do wielowiekowej tradycji badawczej, w zasadzie chrześcijańskiej, i stanowi strukturalny fundament przeprowadzonych analiz. Jest to jedna z podstawowych cech charakterystycznych publikacji filozoficznych Profesora. Druga przejawia się w polemiczno-krytycznym nastawieniu badawczym Autora wobec różnorodnych form redukcjonizmu, sceptycyzmu i relatywizmu naukowego, widocznego szczególnie w czasach nowożytnych i współczesnych, w koncepcjach człowieka, wartości i religii.

Celem artykułu jest po pierwsze syntetyczne przedstawienie problematyki światopoglądu i religii w pracach Stanisława Kowalczyka; po drugie pokazanie społecznych konsekwencji filozoficznego ujęcia tej problematyki.

1. PROBLEM ŚWIATOPOGLĄDU I RELIGII

Zagadnienia związane ze światopoglądem i religią zostały szczegółowo, w sposób systematyczny i przejrzysty, wyłożone w fundamentalnym dziele S. Kowalczyka: *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego* (Wrocław 1986; wyd. I –

Dr hab. KAZIMIERZ KONDRAT, prof. UwB – Instytut Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku;
adres do korespondencji: Pl. Uniwersytecki 1, 15-420 Białystok.

Wydawnictwo ODiSS, Warszawa 1980). Pojawiają się one również w jego innych publikacjach książkowych, m.in. *Drogi ku Bogu, Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych, Zarys filozofii człowieka, Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, oraz w licznych artykułach.

W pierwszej części artykułu omówię kolejno następujące zagadnienia: 1) Pojęcie światopoglądu; 2) Elementy strukturalne (treściowo-formalne) światopoglądu; 3) Struktura światopoglądu chrześcijańskiego; 4) Problem dialogu światopoglądowego; 5) Problem genezy i funkcji religii; 6) Religia a inne dziedziny (filozofia, nauka, moralność, kultura, życie społeczno-ekonomiczne).

1.1. POJĘCIE ŚWIATOPOGLĄDU

Zestawiając, porównując i poddając analizie różne definicje terminu „światopogląd” zawarte w filozoficznych i popularno-naukowych publikacjach poświęconych temu zagadnieniu, Kowalczyk dokonuje systematyzacji i uściślenia znaczenia tego pojęcia. Definiując najpierw ogólne znaczenie tego terminu, rozróżnia następnie jego sens subiektywny (podmiotowy) i obiektywny (przedmiotowy). W znaczeniu ogólnym (etymologiczno-treściowym) „światopogląd” jest poglądem człowieka na całość rzeczywistości, globalną interpretacją i oceną świata obejmującą elementy zarówno ontologiczne, jak i aksjologiczne. Elementy ontologiczne stanowią m.in. tezy o genezie i naturze kosmosu i człowieka, o sensie życia, natomiast elementy aksjologiczne obejmują m.in. normy etyczno-społeczne wyznaczające postępowanie ludzi¹.

Subiektywne ujęcie światopoglądu jest, zdaniem Kowalczyka, typowe dla nauk psychologicznych i socjologicznych. W tym znaczeniu mówi się o czymś poglądzie na świat. Podmiotem może być zarówno indywidualny człowiek, jak i określona grupa społeczna: rodzina, klasa, naród, organizacja religijna, partia polityczna, szkoła filozoficzna itp. Na pierwszym planie występują czynniki

¹ S. K o w a l c z y k, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1986, s. 7. Sam termin jest pochodzenia niemieckiego: *Weltanschauung*, i pojawił się w literaturze filozoficzno-teologicznej pod koniec XVIII i na początku XIX w., głównie w pismach F.D.E. Schleiermachera, G.W.F. Hegla i W. Diltheya (zob. *Philosophisches Wörterbuch*, t. 2, Leipzig: Herausgegeben von Georg Klaus und Manfred Buhr 1974, s. 1287-1289); zob. A. P o d s i a d, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2000, kol. 866-868. W języku niem. występuje inny termin: *Weltbild*, który jednak treściowo i zakresowo różni się od *Weltanschauung*, ponieważ odnosi się do naukowego obrazu świata będącego wynikiem syntezy nauk przyrodniczych, głównie biologicznych i fizycznych (zob. hasło „Weltbild” w: *Philosophisches Wörterbuch*, t. 2, s. 1289n.).

związane z zespołem przekonań, postaw, praktyk i wyznawanych wartości oraz psychiczne (myślone, wyobrażeniowe, uczuciowe, wolitywne). Gdy np. mówimy o chrześcijańskim światopoglądzie w sensie subiektywnym, to akcentujemy głównie postawę człowieka spełniającego określone praktyki religijne i akceptującego określony model etyczny².

W sensie obiektywnym (obiektywno-doktrynalnym) światopogląd jest „uporządkowanym logicznie i merytorycznie zbiorem twierdzeń ontologicznych, aksjologicznych i ewentualnie religijnych, orzekających o naturze całej rzeczywistości oraz wskazujących na sens życia ludzkiego”³. Tak zdefiniowany światopogląd można rozumieć w sposób zawężony albo szeroki. W sensie zawężonym jest to „uzasadniony (przedmiotowo lub podmiotowo) zbiór sądów (ewentualnie i reguł) dotyczących całokształtu rzeczywistości”⁴. Jednak „zespół sądów doktrynalno-teoretycznych nie stanowi jeszcze całości światopoglądu jako systemu, ponieważ występują w nim różnorodne normy etyczne i społeczne, czasem także polityczne i estetyczne”. Z drugiej strony „teoretyczne założenia światopoglądu – systemu prowadzą do wytworzenia określonych kodeksów moralnych i wzorców ideowych, inspirujących sumienie oraz postępowanie zwolenników tych teorii. Tak na przykład światopogląd chrześcijański łączy się organicznie z etyką ewangeliczną, światopogląd zaś marksistowski z ekonomiczno-socjalnym modelem komunizmu”⁵. W związku z powyższym szerokie rozumienie światopoglądu implikuje „zbiór najogólniejszych przekonań, dotyczących natury świata, człowieka i społeczeństwa, miejsca człowieka w świecie, sensu jego życia, oraz powstałych na gruncie tych przekonań wartościowań i ideałów wyznaczających postawy życiowe ludzi i wyznaczających linię ich postępowania”⁶.

Do istoty światopoglądu należą składniki zarówno racjonalne, jak irracjonalne. To rozróżnienie wynika, zdaniem Kowalczyka, z jego złożoności – obok elementów doktrynalnych zawiera on bowiem elementy pozadoktrynalne (wolicjonalno-dążeniowe, emocjonalne itp.). Połączenie tych elementów występuje w każdym światopoglądzie, „ponieważ do jego całości należą różnorodne twierdzenia: filozoficzne, ideologiczne, przyrodnicze, przekonania naukowe, uogólnienia osobistych wycinkowych doświadczeń itp. Filozofia nie jest w stanie odpowiedzieć jednoznacznie oraz wyczerpująco na niepokojące człowieka ‘pytania ostateczne’.

² S. K o w a l c z y k, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, s. 8.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 8; por. A. S t ę p i e ń, *Racjonalność katolicyzmu*, „Więź” 1960, nr 7-8, s. 177.

⁵ S. K o w a l c z y k, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, s. 9.

⁶ Tamże, s. 9 (Autor powołuje się na hasło „światopogląd”, w: *Encyklopedia powszechna*, t. XI, Warszawa 1968, s. 335).

Tym bardziej nauki empiryczno-przyrodnicze nie są w stanie, tak ze względu na swój przedmiot, jak i stosowane metody, racjonalnie uzasadnić wszystkich tez światopoglądu”⁷. Dlatego trudno się dziwić, twierdzi Kowalczyk, że istnieją strefy peryferyjne światopoglądów, gdzie można wyróżnić opcje przy współdziałaniu czynników wolicjonalno-emocjonalnych. Obok uzasadnionych intersubiektywnie twierdzeń światopogląd zawiera domenę osobistych przekonań powiązanych z tezami filozoficznymi czy przyrodniczymi.

1.2. ELEMENTY STRUKTURALNE ŚWIATOPOGLĄDU

Podsumowując dotychczasowe rozważania nad kwestią światopoglądu w ujęciu Kowalczyka, postawmy pytanie: jakie są jego cechy wspólne (konstrytutywne)? Odpowiedź na to pytanie jest równoznaczna z określeniem formalno-treściowej struktury światopoglądu. Po pierwsze, na poziomie doktrynalno-obiektywnym każdy światopogląd zawiera zbiór twierdzeń ontologicznych dotyczących genezy i natury świata oraz życia ludzkiego. W wymiarze indywidualnym jest on zespołem zasad porządkujących całość myśli człowieka, a więc to, co człowiek wie, co przeżył, w co wierzy. Po drugie, światopogląd zawiera zbiór twierdzeń aksjologicznych i określoną etykę, czyli zespół zasad moralnych określających, jak człowiek powinien w życiu postępować. Po trzecie, znajdują się w nim odpowiedzi na tzw. pytania egzystencjalne, czyli graniczne, dotyczące celu i sensu życia, cierpienia, śmierci, miłości itp. Po czwarte, światopogląd składa się z elementów pozadoktrynalnych (irracjonalnych), związanych ze sferą emocjonalną, wolitywną, dążeń, przeżyciowo-kontemplacyjną, wyobrażeniową itp. Są to cztery podstawowe wymiary strukturalne światopoglądu o charakterze ogólnym. Każdy z nich zawiera ponadto szereg zagadnień szczegółowych, będących rezultatem krzyżowania się kwestii doktrynalnych, jak również wynikających z niesłychanej złożoności życia ludzkiego zarówno w sferze indywidualnej, jak i zbiorowej.

Kowalczyk zwraca również uwagę na formalne właściwości światopoglądu. Pod względem formy światopogląd zawiera metajęzykowe twierdzenie, że jest bezwzględnie prawdziwy i jedyny. Światopogląd nie może być relatywistyczny bądź sceptyczny, jest on bowiem zawsze bezwzględny. Jego podstawowa cecha to absolutyzm, to znaczy, że jest on stanowiskiem, z którego wszystko jest osądzane i oceniane. Druga cecha formalna światopoglądu to jego niedowodliwość. Światopogląd jest sprawą wiary, nie nauki. W nauce przyjmuje się twierdzenia spraw-

⁷ Tamże, s. 15. Por. M. R u s e c k i, *Ku pojęciu światopoglądu*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusecki, TN KUL, Lublin 1989, s. 11-33.

dzalne, to znaczy takie, które ktoś inny potrafi zrozumieć. Są to tzw. twierdzenia intersubiektywnie komunikatywne, tj. sprawdzalne przez co najmniej dwie różne osoby i dotyczące faktów zachodzących w świecie.

Wynika stąd jasno, że światopogląd naukowy nie istnieje. Światopoglądu jako całości nie da się w sposób racjonalno-naukowy, tzn. obiektywny, uzasadnić. Dlatego nie można uzasadnić np. pochodzenia świata, powstania życia na Ziemi (choć z punktu widzenia nauki można stawiać hipotezy dotyczące genezy świata oraz różnych form życia na Ziemi), istnienia życia po śmierci, sensu cierpienia itp. Co prawda, poza wiarą i aktem woli, które decydują o przyjęciu takiego czy innego poglądu na świat, stoi zawsze pewien typ uzasadnienia. Dzieje się tak dlatego, że człowiek zdrowy umysłowo nie potrafi uznać za prawdziwe zdania, które jest dla niego ważne, bez jakiejś racji, bez jakiegoś uzasadnienia rozumowego. W przypadku światopoglądu uzasadnienie to nie jest podobne do naukowego⁸. Na tę cechę światopoglądu zwrócił już uwagę niemiecki uczony Wilhelm Dilthey, który zajmował się psychologią światopoglądów. W jednej z jego rozpraw znajdujemy następujący fragment: „[...] potężne typy światopoglądów – samowładne, niedowodliwe, niezniszczalne trwają obok siebie. Pochodzenia swego nie mogą zawdzięczać żadnemu dowodowi, gdyż nie można ich za pomocą żadnego dowodu wyprowadzić. Poszczególne etapy i konkretne postacie danego typu zostają odrzucone, ale ich korzenie nadal tkwią w życiu i wydają coraz to nowe formy”⁹.

Prof. S. Kowalczyk przeprowadza interesujące poznawczo rozróżnienie między światopoglądem i nauką. Zasadniczo uznaje twierdzenie, że „istnienie irracjonalnych elementów w strukturze światopoglądu wyklucza możliwość istnienia światopoglądu naukowego”. Przyznaje jednak, że „światopogląd racjonalny nie powinien zawierać twierdzeń niezgodnych ze współczesnym stanem wiedzy, w tym także z osiągnięciami nauk przyrodniczych. Jeżeli spełnia ten warunek, można go nazwać światopoglądem naukowym w szerokim znaczeniu terminu »naukowy«”. Niemożliwy jest jednak – zdaniem Kowalczyka – światopogląd naukowy w tym znaczeniu, „aby był oparty wyłącznie na wynikach nauk empiryczno-przyrodniczych. Nauki takie dają wycinkowy jedynie obraz świata, a światopogląd jest interpretacją poznawczą całej rzeczywistości. Dyscypliny przyrodnicze zawierają wiele teorii i hipotez, które podlegają częstej korekturze. Fluktuacyjny

⁸ Zob. J. M. Bocheński, *Filozofia a światopogląd*, „Znak” 37 (1985), nr 1, s. 3-17; K. Ziemia, *Kłopoty ze światopoglądem naukowym*, „Znak” 37 (1985), nr 1, s. 18-36.

⁹ W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, PWN, Warszawa 1987, s. 132.

i aproksymatywny charakter twierdzeń nauk przyrodniczych nie daje wystarczającej bazy dla globalnego światopoglądu”¹⁰.

Podsumowując rozważania dotyczące relacji między światopoglądem i nauką trzeba skonstatować, że o ile nauka i światopogląd są dziedzinami zasadniczo różnymi, o tyle pewne twierdzenia naukowe mogą być włączone do takiego czy innego światopoglądu. Należy jednak pamiętać, że światopogląd nie jest czymś jednoznacznie określonym przez wyniki badań nauk szczegółowych, zarówno przyrodniczych, jak i humanistycznych. Sama bowiem wiedza naukowa nie wystarcza do zaangażowania całej osobowości człowieka w podejmowanie decyzji w sprawie wyboru i realizacji celu życia.

S. Kowalczyk zwraca uwagę na jeszcze jedną cechę formalną światopoglądu, mianowicie na jego niezupełność. Wynika ona z jego naturalnej, wewnętrznej dynamiki: podatności na doskonalenie i rozwój. Światopogląd jest z natury systemem otwartym, jednakże jest w nim wyraźnie określone centrum, które przesądza o sposobie porządkowania i interpretacji rzeczywistości. Rozróżniając elementy statyczne i dynamiczne światopoglądu, Kowalczyk stwierdza, że ich rola jest zróżnicowana. „Jedne elementy są trwale związane z określonym światopoglądem, stanowiąc jego racjonalne jądro. Inne natomiast odgrywają rolę wtórną, albo nawet marginalną, dlatego ich ewentualne zakwestionowanie nie podważa istoty światopoglądu. Pierwsze elementy, jako niezmiennie, decydują o stabilności i statycznym charakterze światopoglądu. Drugie, podlegające ewolucji, pozwalają mówić o relatywnej dynamice światopoglądu”¹¹.

1.3. STRUKTURA ŚWIATOPOGLĄDU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Problematyka światopoglądu chrześcijańskiego przejawia się w wielu pracach Stanisława Kowalczyka poświęconych filozofii Boga, filozofii religii, antropologii filozoficznej, jak również zagadnieniom społecznym. Analizując podstawowe elementy światopoglądu chrześcijańskiego, Kowalczyk formułuje postulat o rozgraniczeniu płaszczyzny filozoficznej od płaszczyzny teologicznej. Do filozoficznych podstaw światopoglądu chrześcijańskiego zalicza on m.in. istnienie osobowego Boga, akt stwórczy świata, istnienie niematerialnego i niezniszczalnego „ja” w osobie ludzkiej, natomiast do podstaw teologicznych – elementy dogmatyczne i etyczno-moralne (np. *Dekalog* i prawdy chrystologiczne)¹². Podejmując próbę

¹⁰ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, s. 16.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 17n.

systematyzacji podstawowych elementów światopoglądu chrześcijańskiego w pismach Kowalczyka, można wyszczególnić kilka istotnych obszarów: I – wiara przedmiotowa (*credo*) chrześcijaństwa; II – zbiór poglądów dotyczących pochodzenia i natury świata i człowieka; III – zespół przykazań moralnych, których przestrzeganie jest warunkiem koniecznym zbawienia; IV – odpowiedzi na pytania o sens życia, cierpienia, miłości, śmierci (zagadnienia egzystencjalne). Są to cztery podstawowe wymiary światopoglądu chrześcijańskiego i religijnego w sensie szerszym. Każdy z wymienionych obszarów zawiera elementy szczegółowe, wśród których znajdujemy m.in.: poglądy na naturę Boga (kontynuacja i poszerzenie jednego ze składników *credo*); idee soteriologiczne (poglądy na los człowieka po śmierci w połączeniu z określoną etyką, od której przestrzegania ten los zależy); wierzenia eschatologiczne; nakazy moralne określające z religijnego (chrześcijańskiego) punktu widzenia szeroko rozumiane postępowanie człowieka w społeczeństwie (rodzina, praca, różne grupy społeczne, polityka, działalność gospodarcza itp.).

Prof. Kowalczyk wyraźnie zaznacza, że integralnym elementem chrześcijaństwa są tezy religijne przyjmowane na drodze wiary jako aktu rozumnego. Wynika stąd, że chrześcijaństwo nie jest światopoglądem irracjonalnym, nie kwestionuje bowiem praw rozumu i nie wyklucza argumentacji filozoficznej. Jest osadzone z jednej strony w tradycji *fides quaerens intellectum* – wiara współdziałająca z poznaniem umysłowym, a z drugiej w perspektywie *intellectus quaerens fidem* – poznanie rozumowo-filozoficzne prowadzące do wiary. „Tak pojmowane chrześcijaństwo nie jest irracjonalizmem ani fideizmem, dopuszcza bowiem dwójką drogę poznania prawdy: naturalno-filozoficzną i religijną”¹³. „Racjonalny charakter chrześcijańskiego światopoglądu uwidacznia się najbardziej w odniesieniu do problemu istnienia Boga i zagadnień antropologicznych”¹⁴.

1.4. PROBLEM DIALOGU ŚWIATOPOGLĄDOWEGO

Teoretyczne aspekty dialogu światopoglądowego zostały podjęte przez S. Kowalczyka głównie w dwóch publikacjach: w książce *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego* (Wydawnictwo Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1977) i w artykule *Chrześcijaństwo a dialog światopoglądowy* (w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusecki, TN KUL, Lublin 1989). Autor rozpatruje problem dialogu światopoglądowego

¹³ Tamże, s. 14.

¹⁴ Tamże, s. 15.

z pozycji chrześcijaństwa, zwłaszcza katolicyzmu, który odczytując „znaki czasu”, samą ideę dialogu uczynił zasadą swego istnienia i działania. Problem ten analizuje na dwu płaszczyznach: teoretyczno-doktrynalnej i historyczno-pragmatycznej. Na płaszczyźnie teoretyczno-doktrynalnej uwzględnia trzy zagadnienia: 1) filozoficzne i teologiczne podstawy dialogu, 2) jego naturę i formy, oraz 3) jego przedmiot i cele. Drugi aspekt ma charakter selektywny i dotyczy historii dialogu światopoglądowego Kościoła ze światem współczesnym w skali ogólnokościelnej i w Polsce, w szczególności ze światopoglądem materialistycznym¹⁵.

Nawiązując do idei dialogu przedstawionego w encyklikach: *Pacem in terris* papieża Jana XXIII, *Ecclesiam suam* Pawła VI i *Redemptor hominis* Jana Pawła II, oraz w pismach niektórych współczesnych filozofów, m.in. G. Marcela i M. Bubera, prof. Kowalczyk omawia naturalne przesłanki dialogu światopoglądowego na płaszczyźnie ontologiczno-antropologicznej, psychologicznej i społeczno-kulturowej. Autor konstatuje fakt, że „życie jest ustawicznym spotkaniem i współpracą z innymi, w konsekwencji więc także dialogiem z nimi. Brak takiego dialogu sprawia, że zbiorowość nie przekształca się we wspólnotę. Ludzie żyją obok siebie, ale nie ze sobą. Kryzys współczesnej ludzkości w znacznej mierze ujawnia się w kryzysie relacji międzyludzkich: relacje te dehumanizują się, w wyniku czego ludzie wzajemnie siebie instrumentalizują. Znikają relacje typu »ja«–»ty«, a pojawiają się inne: »ja«–»ono«. W miejsce dialogu pojawia się monolog, najczęściej apodyktyczny rozkaz. Personalistyczne traktowanie innych ludzi wymaga dialogu: wysłuchania ich, uszanowania ich naturalnej i nadprzyrodzonej godności, respektowania ich godności itd.”¹⁶

W sferze ontologicznej, stwierdza S. Kowalczyk, „człowiek nie jest rzeczą, lecz osobą – świadomym i wolnym podmiotem. Respektowanie tego faktu wymaga uznania dialogu za podstawową formę kontaktów między ludźmi. Dialog odpowiada więc psychicznym potrzebom człowieka: pragnieniu wolności, przyjaźni i porozumienia”¹⁷. Natomiast w obszarze społeczno-kulturowym niezbędność idei dialogu światopoglądowego wynika, według Kowalczyka, „z pluralizmu współczesnych społeczeństw, w tym także z pluralizmu ideowo-światopoglądowego. [...]. Grupy społeczne – narody, klasy, często rodziny – są dziś pluralistyczne. Wpłynęły na to różne czynniki: przeobrażenia ekonomiczno-socjalne, rozwój nauki i techniki, ruchy migracyjne, wpływ środków społecznego przekazu itp.

¹⁵ Zob. S. K o w a l c z y k, *Chrześcijaństwo a dialog światopoglądowy*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, s. 189-209.

¹⁶ Tamże, s. 190.

¹⁷ Tamże.

Jeśli zrezygnuje się z metody dialogu, to realną alternatywą będzie izolacjonizm, atmosfera podejrzeń, wrogości czy nawet walki. Autentyczne rozwiązanie wszelkich antagonizmów możliwe jest tylko przez dialog¹⁸.

W swych rozważaniach dotyczących natury i form dialogu Kowalczyk lansuje ideę dialogu autentycznego, różnego od „gry dialogowej”, czyli od „dialogu pozorowanego bądź inspirowanego przez cele doraźno-taktyczne. Dialog nie może być »tworem na eksport«, instrumentem służącym do rozluźniania więzów łączących partnerów dialogu z jego naturalnym środowiskiem”. Nie może on „również oznaczać postawy relatywizmu, irenizmu czy doktrynalnego synkretyzmu”, w sensie rezygnacji z własnego oblicza światopoglądowego, społecznego czy kulturowo-cywilizacyjnego¹⁹. Zwracając uwagę na teoretyczne, antropologiczne, aksjologiczne i socjologiczne aspekty dialogu, Autor traktuje dialog jako „rozmowę ludzi prowadzącą do ich wzajemnego zrozumienia, a następnie także do ich współdziałania”²⁰. W innym miejscu określa go jako „życzliwe i twórcze spotkanie, inspirowane poszukiwaniem pełnej prawdy i autentycznej miłości, bez których nie ma trwałego humanizmu”²¹. Doprecyzowując pojęcie natury dialogu światopoglądowego, Kowalczyk przytacza fragment *Deklaracji* wydanej w roku 1968 przez watykański Sekretariat dla Niewierzących, która przez dialog rozumie najogólniej „każdą formę spotkania i porozumienia się między ludźmi, grupami czy wspólnotami, podjętą w duchu szczerości, szacunku i zaufania do drugiego człowieka jako osoby, mającą na celu zgłębienie jakiejś prawdy, bądź uczynienie stosunków między ludźmi bardziej odpowiadającymi godności człowieka”²². Kowalczyk akceptuje zawarte w *Deklaracji* stanowisko dotyczące dialogu doktrynalnego, który „winien być szczerą, odważną i prowadzoną w duchu całkowitej wolności i poszanowania wymianą myśli na temat problemów doktrynalnych, interesujących obie strony, które, choć różnią się w poglądach, dążą jednak do wzajemnego zrozumienia i do pogłębienia oraz rozszerzenia, o ile to możliwe, zakresu wspólnych problemów”²³.

Kontynuując rozważania nad naturą autentycznego dialogu światopoglądowego, Kowalczyk wymienia trzy elementy składowe, które implikują jego istnienie. Są to: 1) podmiot – ludzie, 2) przedmiot – wspólnota wartości, oraz 3) elementarna

¹⁸ Tamże, s. 191.

¹⁹ Tamże, s. 193.

²⁰ Tamże.

²¹ S. K o w a l c z y k, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, s. 33.

²² T e n ż e, *Chrześcijaństwo a dialog światopoglądowy*, s. 193.

²³ Zob. *Dialog z niewierzącymi*, w: J. F. S i x, *Od „Syllabusa” do dialogu*, Warszawa 1972, s. 248.

wspólnota języka jako środek porozumienia. Powodzenie dialogu wymaga, zdaniem Profesora, respektowania szeregu warunków. „Pierwszym z nich jest klimat pełnej wolności, wykluczający wszelką przemoc” bądź dyskryminację: socjalno-ekonomiczną, ideologiczną, polityczną, kulturową czy światopoglądową. Drugim warunkiem jest równość. „Chodzi tu o równość osób, a nie o doktrynalną równość systemów. [...]. Partnerzy dialogu reprezentują przecież własne stanowisko (doktrynalne, etyczne, naukowe itd.) nie popadając w relatywizm. Chodzi po prostu o fakt, aby partnerzy dialogu nie domagali się dla siebie »szczególnych uprawnień«²⁴. Kolejnym warunkiem owocnego dialogu jest „akceptacja pluralizmu na różnych płaszczyznach: filozoficznej, aksjologicznej, ideowo-światopoglądowej. [...]. Konieczne jest nastawienie otwarte, umiejętność wczucia się w osobowość rozmówcy, chęć dojrzenia elementu prawdy w jego wywodach. [...]. Zaciętrzewienie polemiczne czy aprioryczne założenia czynią dialog niemożliwym [...]. Konieczna jest wreszcie kultura dialogu. Dlatego stosowanie epitetów czy wystawianie »ocen« partnerowi przekreśla naukową i psychologiczną wartość spotkania”²⁵.

Do istotnych celów dialogu zalicza Kowalczyk „wzajemne zrozumienie uczestników spotkania, zbliżenie w duchu życzliwości, wzbogacenie umysłowe, współtworzenie wartości. Dialog nie może ograniczyć się do prezentacji własnego stanowiska, dlatego nie są dialogiem: wykład, monolog, apologia itp. Konieczne jest wyjście poza własne pozycje, chęć zrozumienia interlokutora, nawet minimum sympatii dla jego poglądów”²⁶.

Omawiane publikacje S. Kowalczyka na temat dialogu światopoglądowego były pisane w okresie środkowej i końcowej fazy dominacji światopoglądu marksistowskiego w Polsce, toteż znajdujemy w nich wiele odniesień do natury, warunków, celów oraz historii rozmów prowadzonych przez reprezentantów obu stron: chrześcijańskiej i marksistowskiej. Jednakże znamienym rysem przeprowadzonych przez Profesora analiz jest ich aspekt uniwersalny, niezależny od kontekstu społecznego, ideologicznego i doktrynalnego minionego okresu (lata 70. i 80. XX w.). Zwracając szczególną uwagę na ten aspekt rozważań, proponuję filozoficzne rozszerzenie lansowanych przez Profesora tez, które ze względu na ich charakter uniwersalny stanowią istotny fundament dialogu chrześcijaństwa nie tylko ze światopoglądem materialistycznym czy też ateistycznym, ale mogą również zostać wykorzystane, jak sądzę, do dialogu Kościoła oraz ludzi pracujących

²⁴ S. K o w a l c z y k, *Chrześcijaństwo a dialog światopoglądowy*, s. 194-195.

²⁵ Tamże, s. 195.

²⁶ Tamże, s. 196.

w różnych dziedzinach nauki, w tym także filozofów, z innymi religiami świata bądź ideologiami. Zaczniemy od wyeksponowania problemu, który jest wyraźnie postawiony w pracach Kowalczyka.

Jedną z najbardziej znaczących form przewycięzania konfliktów i uprzedzeń między religiami świata jest dialog. Od połowy lat 60. ubiegłego wieku wiele mówi się i pisze o dialogu między religiami. Coraz częściej odbywające się spotkania przedstawicieli głównych religii świata, zwłaszcza w latach 70., 80., 90. XX w. i po roku 2000, oraz liczba instytucji powołanych do tego typu kontaktów świadczą o rosnącej potrzebie poznania odmiennych tradycji kulturowych, wierzeń, poglądów i obyczajów. Spotkania mają miejsce zarówno w ośrodkach o charakterze konfesyjnym, jak również na uniwersytetach. Biorą w nich udział nie tylko osobistości z kręgów duchowieństwa i teologowie, lecz także specjaliści pracujący w różnych dziedzinach nauk humanistycznych (religioznawcy, socjologowie, znawcy kultury, filozofowie, lingwiści, etnologowie itp.)²⁷. Mamy zatem do czynienia ze zjawiskiem o szerokiej skali; zbadanie zasługuje na odrębną, zapewne nie jedną, monografię. Opierając się na analizach przeprowadzonych przez

²⁷ Lista rozpraw poświęconych problematyce dialogu między religiami świata jest imponująco długa. Oto niektóre z nich: P. T i l l i c h, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, Columbia University Press, New York 1963; H. v a n S t r a e l e n, *The Catholic Encounter with World Religions*, Burns and Oates, London 1966; F. Z a p ł a t a, *Kościół katolicki w Indiach. Problem jego dialogu z hinduizmem*, Warszawa 1972, cz. II; S. J. S a m a r t h a, *The Progress and Promise of Inter-Religious Dialogue*, „Bulletin – non-chretiens” 9 (1974), s. 110-121; I. A l - F a r u g i, *The Muslim-Christian Dialogue. A Constructionist View*, „Islam and Modern Age” 8 (1977), s. 5-36; E. J. S h a r p e, *Faith Meets Faith*, SCM Press, London 1977; J. R. C h a n d r a n, *Chrześcijańskie podejście do innych religii*, „Novum” 19 (1978), z. 8-9, s. 22-48; H. W a l d e n f e l s, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Alber, Freiburg 1980; J. B. C o b b, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Fortress, Philadelphia 1982; A. R o y E c k a r d t, *Jews and Christians: The Contemporary Meeting*, Indiana University Press, Bloomington 1986; G. P a r r i n d e r, *Encountering World Religions: Questions of Religious Truth*, T&T Clark, Edinburgh 1987; H. K u n g, *Theology for the Third Millennium: An Ecumenical View*, Doubleday, New York 1988; E. S a k o w i c z, *Dialog Kościoła katolickiego z hinduizmem*, w: *Hinduizm*, red. E. Śliwka, Pieniężno 1988, s. 68-81; t e n ż e, *Dialog Kościoła katolickiego z Buddyżmem*, w: *Dni Buddyjskie*, red. E. Śliwka, Pieniężno 1990, s. 152-179; P. J. G r i f f i t h s, *An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*, Orbis, Maryknoll 1991; *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, wyd. P. Mojes, L. Swidler, Edwin Mellen Press, New York 1991; *Żydzi i chrześcijanie w dialogu. Materiały z Międzynarodowego Kolokwium Teologicznego w Krakowie–Tyńcu 24-27 IV 1988*, oprac. i red. W. Chrostowski, ATK, Warszawa 1992; A. W o l a n i n, *Dialog chrześcijaństwa z innymi religiami*, Wyd. WAM, Kraków 1993; *Islam i chrześcijaństwo: materiały sympozjum Kraków 12-14 IV 1994*, red. A. Zaborski, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1995; J. S. O ’ L e a r y, *Religious Pluralism and Christian Truth*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1996.

Kowalczyka, postawmy dwa pytania: 1) Co skłania filozofa do podjęcia dialogu (z wyznawcą innej religii)?; 2) Jakie warunki są konieczne, by był możliwy dialog filozoficzny?

W związku z pierwszym pytaniem podzielam opinię J. M. Bocheńskiego²⁸, którą w znakomitej mierze znajduję w publikacjach Profesora. Bocheński twierdzi, że jeśli filozof działa jako filozof, tzn. jest zainteresowany wyłącznie rozwiązywaniem problemów filozoficzno-teoretycznych, a nie żadnych innych (np. społecznych lub politycznych), niezwiązanych z dziedziną, w której pracuje, to podstawowym celem nawiązania dialogu z przedstawicielem innej religii będzie pogłębienie jego własnej wiedzy. Filozofowi obce jest przekonywanie innych ludzi, on chce po prostu przekonać samego siebie. Jeśli wdaje się w dyskusję, to ma nadzieję, że argumenty przeciwnika albo wykażą błędność jego własnych poglądów i w ten sposób pozwolą dojść do nowego i lepszego zrozumienia rzeczywistości, albo też pomogą mu owe poglądy lepiej sformułować, rozwinąć i umocnić. Filozof nie jest bezpośrednio zainteresowany jakimiś celami politycznymi lub praktycznymi, jak np. działalność na rzecz pokoju na świecie, wzajemnego zrozumienia lub ochrony środowiska. Docenia oczywiście wysiłki ludzi dobrej woli próbujących doprowadzić do polepszenia stosunków międzyludzkich, ale nie jest to jego główne zadanie. Nie dąży on również do zwycięstwa w dyskusji i nie pragnie nikogo pouczać, chce tylko zdobyć większą wiedzę. Z powyższego wynika, że partnerzy dialogu muszą mieć coś do powiedzenia w dziedzinie, którą zajmuje się filozof, i muszą się w niej poruszać z dostateczną znajomością rzeczy. Filozof może również spotykać się i dyskutować z ludźmi, od których niewiele może się nauczyć, pod warunkiem, że podniesie to ich poziom myślenia i w rezultacie powiększy grupy społeczne potrzebne filozofowi do rozwijania własnego myślenia²⁹.

Warunki konieczne do zaistnienia dialogu dzieli Bocheński na dwie klasy: te, które musi spełniać strona inicjująca dialog, oraz te, które musi spełniać partner rozmowy. Konieczne warunki, jakie ma spełniać strona podejmująca inicjatywę dialogu, to: 1) wola poznania poglądów strony przeciwnej; 2) znajomość języka i układu odniesienia partnera; 3) usiłowanie zrozumienia tego, co on chce powiedzieć, oraz 4) pewnego rodzaju sympatia dla danej doktryny. Partner dialogu natomiast powinien: 1) kompetentnie wypowiadać się o problemach, które interesują stronę przeciwną, i 2) być oczywiście samemu zainteresowanym tymi zagadnie-

²⁸ J. M. B o c h e ń s k i, *O dialogu filozoficznym*, w: tenże, *Sens życia i inne eseje*, Wyd. Philed, Kraków 1993, s. 125-135.

²⁹ Tamże, s. 125-128.

niami³⁰. Rozróżnienia te są przeprowadzone w sposób syntetyczny w pracach Profesora Kowalczyka poświęconych kwestii dialogu światopoglądowego.

Pierwszy wymóg – wola poznania poglądów strony przeciwnej, jest rzecz jasna pochodną wyrażenia „dialog religijny”. Żeby móc zrozumieć poglądy partnera, strona inicjująca rozmowę powinna znać ogólny układ odniesienia, w obrębie którego on się porusza. Powinna przede wszystkim znać język swego oponenta, podstawowe założenia, historyczne tło kształtowania się idei religijnych, innymi słowy – wszystko, bez znajomości czego niemożliwe jest dokładne zrozumienie innej religii. Odczuwanie pewnego rodzaju sympatii wobec doktryny przeciwnej nie oznacza przyjmowania postawy bezkrytycznej. Pozwala jednak uwolnić się od krytyki wyłącznie negatywnej i głębiej zrozumieć doktrynę oponenta. Kultura rozmowy wymaga odcięcie się od uprzedzeń i przyjęcia postawy życzliwości w stosunku do strony przeciwnej oraz jej poglądów. Filozof, w odróżnieniu od teologa, nie musi przyjmować żadnych przesłanek światopoglądowych, by uzasadnić sens prowadzenia dysputy z przedstawicielem innej religii. Poszukuje on wyłącznie argumentów racjonalnych, i to na dostatecznie wysokim poziomie intelektualnym. Racjonalistyczne podejście wynika z samej dyscypliny, którą się zajmuje.

1.5. PROBLEM GENEZY I FUNKCJI RELIGII

Problematyka religii w pracach S. Kowalczyka pojawia w związku z pytaniem o jej genezę, funkcje i stosunek do innych dziedzin (filozofii, nauki, moralności, kultury oraz życia społeczno-ekonomicznego). Głównym rysem charakterystycznym podjętych przez Autora dociekań w tym zakresie jest poszukiwanie wieloaspektowego wyjaśnienia nawiązującego do klasycznej tradycji filozoficznej o proveniencji chrześcijańskiej; drugim – aspekt polemiczny i krytyczny wobec różnych form nowożytnego i współczesnego relatywizmu oraz redukcjonizmu. Wielość analizowanych przez Profesora teorii i stanowisk w zakresie eksplikacji fenomenu religii uniemożliwia całościowe przedstawienie tego zagadnienia w formie artykułu. Ograniczę się zatem do kwestii najważniejszych.

Problem interpretacji religii, jej genezy i funkcji, został wyłożony w kilkunastu publikacjach książkowych Profesora i w ponad dwustu artykułach zamieszczonych w pracach zbiorowych oraz czasopismach krajowych i zagranicznych³¹.

³⁰ Tamże, s. 129-133.

³¹ Zob. A. Jabłoński, *Bibliografia prac ks. Prof. Stanisława Kowalczyka publikowanych w latach 1959-2002*, w: *Książdz Profesor Stanisław Kowalczyk. Człowiek – uczoney – nauczyciel*, red. E. Baławajder, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2002, s. 73-124.

W nurcie polemiczno-krytycznym są omówione teorie i stanowiska: 1) socjologiczne, 2) psychologiczne (bądź psychoanalityczne), 3) naturalistyczne; natomiast w nurcie afirmującym – teorie metafizyczne.

W związku z socjologicznym podejściem do religii prof. Kowalczyk analizuje krytycznie następujące tezy³²:

1) Religia stanowi część składową życia społeczno-politycznego, a istnienie wiary religijnej jest okolicznością sprzyjającą temu życiu (T. Hobbes).

2) W religii treść wierzeń nie jest czymś istotnym; istotne jest natomiast tworzenie się grupy społecznej. Źródłem religii ma być „dusza społeczna”, tzn. życie w zespole oraz zespolenie sił i działań określonej grupy ludzi w oparciu o wspólne przekonania i praktyki rytualne (E. Durkheim).

3) Religia jest jednym z epifenomenów życia ekonomiczno-społecznego (K. Marks, F. Engels).

W ramach teorii psychologicznych zostały przez niego omówione krytycznie m.in. następujące twierdzenia:

1) Powstanie religii jest wynikiem słabości woli niektórych ludzi, ponieważ wiary pożąda się tam zawsze najbardziej, tam potrzebuje się jej najgwałtowniej, gdzie zbywa na woli (F. W. Nietzsche).

2) W religiach dominuje uczucie i etyka, natomiast intelektualne przeżywanie religii ma ją doprowadzić do ruiny. Uczucie jest najgłębszym źródłem religii, a formuły filozoficzne i religijne są wytworami wtórnymi (W. James).

3) Religia jest produktem niezrealizowanych pragnień człowieka, wynikiem frustracji i braku możliwości spełnienia jego naturalnych pragnień. Jest ona formą iluzji, kolektywnej neurozy kontrastującej swym charakterem z życiem realnym i jego wymogami (S. Freud).

4) Powstanie religii jest wynikiem aktywności kolektywnej nieświadomości, której uzewnętrznieniem są archetypy: matki, boskiego dziecka, czcigodnego starca, władcy, Boga (C. G. Jung).

5) Religia jest fenomenem irracjonalnym pokrewnym poezji, jest poetyczną transformacją doświadczenia opartą na wyobraźni. Wzmaga ona duchowe aspiracje człowieka i ukazuje świat w formie wyidealizowanej i upiękkszanej (G. Santayana).

6) Życie religijne łączy się głównie z domeną emocji, serca i wyobraźni, a religia jest nostalgią za nieskończonością (F. H. Jacobi, F. E. Schleiermacher).

³² S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, s. 263-264; tenże, *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1979, s. 34-71.

W antropologiczno-naturalistycznej interpretacji genezy i funkcji religii S. Kowalczyk przeprowadził krytyczną ocenę następujących tez:

1) Religia jest dziełem człowieka, jest stosunkiem człowieka do siebie samego, jest stosunkiem do jego istoty jako cudzej. Człowiek wierzący najbardziej wartościowe elementy swej natury przekazuje bóstwu, sam je na zawsze tracąc. Każda religia jest zatem duchową alienacją człowieka, zubożeniem jego natury, wyrządza mu krzywdę (L. Feuerbach).

2) Genezą każdej religii były ignorancja oraz uczucie lęku przed tajemnicą, obawa porażki, lęk przed śmiercią. Nauki empiryczno-przyrodnicze przeczą prawdziwości religii, ponieważ w miejsce przyczyn absolutno-przyrodniczych tłumaczą świat poprzez uwarunkowania i przyczyny naturalne (B. Russell).

Należy zwrócić uwagę na fakt, że w swych najnowszych pracach S. Kowalczyk przeprowadza filozoficzno-polemiczną konfrontację z poglądami postmodernizmu i liberalizmu na temat istoty i funkcji religii w życiu społecznym³³. Autor zauważa, że „postmodernizm implikuje naturalizm w sposób »systemowy« w tym znaczeniu, że przyjmowane przez niego filozoficzno-ideologiczne teorie wykluczają możliwość teistycznej interpretacji świata. Najważniejsze z nich to: antyesencjalizm, antyracjonalizm, negacja prawdy, antypersonalizm, aksjologiczny relatywizm, apoteoza różnicowania i pluralizmu”³⁴. Krótka, szkicowa prezentacja poglądów J. Derridy, J.-F. Lyotarda, Z. Baumana i R. Rorty’ego pokazuje konsekwencje przyjęcia paradygmatu radykalnego naturalizmu w postaci negacji Boga i negacji sensowności religii³⁵. Podobnie liberałowie – zauważa Kowalczyk – „z uporem kwestionują społeczną funkcję religii, motywując to hasłem osobistej wolności i tolerancji. Postulują tolerancję dla fałszu, ale nie są tolerancyjni wobec prawdy (filozoficznej, etycznej, religijnej). Żądają tolerancji wobec zła, ale są agresywni wobec dobra. Od wierzących żądają tolerancji wobec niewierzących, ale odmawiają tym pierwszym prawa do publicznego wyznania wiary. Wierzącym zarzucają fundamentalizm religijny, sami jednak propagują fundamentalizm indyferentyzmu, agnostycyzmu czy ateizmu”³⁶.

W obliczu braku zadowalającego wyjaśnienia problemu genezy i roli religii w życiu społecznym przejawiającego się w teoriach socjologicznych, psychologicznych i naturalistycznych wielu współczesnych myślicieli proponuje metafizyczną interpretację fenomenu religijności człowieka. Wśród nich znajdują się,

³³ Zob. S. K o w a l c z y k, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2004; t e n ż e, *Liberalizm i jego filozofia*, Wydawnictwo Unia, Katowice 1995.

³⁴ *Idee filozoficzne postmodernizmu*, s. 101.

³⁵ Tamże, s. 101-110.

³⁶ *Liberalizm i jego filozofia*, s. 182.

według Kowalczyka, G. F. Hegel, H. Bergson, H. Newman, M. Scheler, M. Eliade, G. Marcel oraz współcześni tomiści. „W religii widzą oni intuicyjne odczytanie faktu istnienia transcendentnego Absolutu, którego obecność można potwierdzić drogą uzasadnień filozoficznych. Religia nie jest więc efemerycznym tworem struktur społecznych, nie jest także poetycką parafrazą ludzkiej osobowości, lecz trwałą częścią bogactwa ludzkiej natury”³⁷.

1.6. RELIGIA A INNE DZIEDZINY

Rozpatrując kwestię odniesienia religii do innych dziedzin, takich jak moralność, filozofia, nauka, kultura i życie społeczno-ekonomiczne, prof. Kowalczyk zwraca uwagę na kilka istotnych problemów i rozwiązań teoretycznych, które warto, przynajmniej pobieżnie – zwłaszcza w odniesieniu do dziedziny moralności i filozofii – selektywnie wyeksponować.

W pojmowaniu relacji religii do moralności wyróżnia trzy główne stanowiska: 1) moralność bez religii; 2) zredukowanie zjawiska religii do sfery życia moralnego; 3) stanowisko odcinające się od dwóch poprzednich. Pierwsze podejście, polegające na odrzuceniu religii dla dobra etyki i jej autonomii, reprezentują przedstawiciele ateizującego odłamu fenomenologii (np. N. Hartmann) oraz wszyscy zwolennicy materializmu. Drugie, postrzegające w domenie wartości moralnych podstawę i potwierdzenie religii: I. Kant i H. Bergson. Trzecie podejście, według Kowalczyka, jest właściwe dla chrześcijaństwa³⁸.

Przedstawiając zagadnienie wzajemnej relacji między religią a filozofią, Profesor wyszczególnia cztery stanowiska: 1) pogląd eliminujący filozofię na rzecz religii; 2) pogląd eliminujący religię na rzecz filozofii; 3) teorię głoszącą sprzeczność między religią i filozofią; i 4) teorię konstruktywnego dualizmu religii i filozofii³⁹. Ostatnie podejście jest charakterystyczne dla myślicieli chrześcijańskich (m.in. św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu).

³⁷ S. K o w a l c z y k, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, s. 269.

³⁸ Tamże, s. 316-326.

³⁹ Tamże, s. 327-341.

2. SPOŁECZNE KONSEKWENCJE FILOZOFICZNEGO UJĘCIA PROBLEMATYKI ŚWIATOPOGLĄDU I RELIGII

Problem społecznych konsekwencji filozoficznego ujęcia kwestii związanych ze światopoglądem i religią został w sposób zwięzły i sugestywny zarysowany w ostatniej książce prof. Stanisława Kowalczyka *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny* (Wydawnictwo KUL, Lublin 2011). Nowa książka Profesora to ważny i znaczący głos w dyskusji nad istotnymi problemami dotyczącymi duchowej i moralnej kondycji współczesnego człowieka i szeroko pojętej kultury. Praca obejmuje zagadnienia wprowadzające i trzy części tematyczne: kryzys idei człowieka jako osoby (rozdz. I), kryzys idei Boga i religii (rozdz. II) oraz kryzys kultury (rozdz. III). Filozoficzna perspektywa podjętych rozważań w sposób zwięzły, przejrzysty i komplementarny łączy różnorodne zagadnienia z dziedziny antropologii, teologii, psychologii, ekonomii, etyki i politologii.

W rozdziale pierwszym autor przedstawia ideologiczne podłoże, przejawy i moralne konsekwencje degradacji koncepcji człowieka jako osoby. Uzasadniona filozoficznie polemika jest wymierzona w relatywistyczne i redukcjonistyczne ujęcia idei człowieka. Prof. Kowalczyk demaskuje i krytycznie ocenia współczesne koncepcje człowieka ograniczające i deprecjonujące jego strukturę ontyczną i społeczną. Krytyka dotyczy w szczególności współczesnej intelektualnej tendencji depersonifikacji człowieka, lansowania wartości hedonistycznych i egocentrycznych, nadmiernego wprzęgania czynników ekonomicznych i pragmatycznych w relacje międzyludzkie oraz nagłaśnianej w mediach ideologii liberalnej demokracji.

Rozdział drugi pokazuje historyczną genezę i współczesne uwarunkowania kryzysu idei Boga i religii. Klasyczne stanowiska w relacji człowiek–Bóg (teizm, deizm, panteizm, ateizm) zostały ujęte w kontekście nowych wyzwań związanych z procesami sekularyzacji, fundamentalizmu, dogmatyzmu i liberalizmu. Profesor Kowalczyk nie tylko diagnozuje i poddaje gruntownej analizie problemy dotyczące idei Boga i religii we współczesnym świecie, ale także stawia istotne pytania o przyszłość zsekularyzowanego społeczeństwa. Analizując zjawisko sekularyzacji postaw religijnych, Autor trafnie zauważa, że „pluralizm światopoglądowy i religijny, charakteryzujący współczesne społeczeństwa – zwłaszcza Ameryki i Europy, prowadzi do osłabienia życia religijnego i selektywnej akceptacji prawd wiary. Relatywizm etyczny w dłuższym wymiarze czasowym wywołuje relatywizm religijny, który może występować w dwojakiej formie: radykalnej i umiarkowanej. Radykalny relatywizm religijny twierdzi, że żadna z religii nie zawiera pełnej, absolutnej prawdy, wszystkie więc religie są w równym stopniu prawdziwe

i prowadzą ludzi do Boga. Umiarkowany relatywizm religijny przejawia się w indywidualno-wybiórczym traktowaniu prawd wiary. Wówczas nie przyjmuje się całego systemu religijnego, lecz jedynie niektóre jego prawdy uznane za bardziej podstawowe, mające bliższy związek z życiem, odpowiadające czasom współczesnym itp.”⁴⁰.

W rozdziale trzecim S. Kowalczyk omawia kluczowe sprawy dotyczące kondycji współczesnej kultury w różnorodnych jej przejawach. Podstawowe zagadnienia rozwinięte w tej części pracy obejmują problemy światopoglądowe związane z aksjologią, etyką, antropologią, kulturą fizyczną, estetyką, semantyką i socjologią. Autor w sposób wyważony, jednakże krytyczny, przedstawia trafnie i przekonująco zagrożenia, przed jakimi stoi współczesna kultura, nauka i sztuka. Zasadniczy nurt refleksji nad kierunkiem i perspektywą myśli współczesnej objawia się w podstawowym pytaniu: „Co jest najgłębszym źródłem kryzysu ideowo-aksjologicznego współczesnych czasów?”. Odpowiadając lapidarnie, prof. Kowalczyk nie pozostawia złudzeń, że „źródłem kryzysu jest błędna antropologia związana z depersonalizacją koncepcji człowieka. Trzy ostatnie stulecia filozofii to kolejne etapy upowszechniania się monistyczno-materialistycznej idei człowieka: wulgarny materializm mechanistyczny widział w człowieku tylko maszynę, witalistyczny materializm Nietzschego i Freuda redukował go do poziomu biologicznych popędów, materializm dialektyczny marksizmu cenił go wyłącznie jako wytwórcę dóbr materialnych i zarazem traktował jako produkt życia społecznego, strukturalizm powrócił do idei człowieka-maszyny nakierowanej na samodestrukcję. Ostatnim etapem w procesie depersonalizacji osoby ludzkiej jest postmodernizm, który ogłosił definitywny zanik idei człowieka i humanizmu. Skoro nie ma człowieka-osoby, to nie ma także: społeczności, historii, kultury, wyższych wartości, życia religijnego”.

Przedstawiając wieloaspektową diagnozę współczesnego kryzysu idei człowieka, religii i kultury, prof. Stanisław Kowalczyk formułuje znaczący intelektualnie postulat: „Przewyciężenie kryzysu współczesnej cywilizacji scjentystyczno-technicznej, zagrożonej aksjologicznym nihilizmem wymaga realizmu, a przede wszystkim ‘odsłonięcia’ pełnego człowieczeństwa, powrotu do integralnego humanizmu i personalistycznej antropologii”.

⁴⁰ S. K o w a l c z y k, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 109.

PHILOSOPHY OF LIFE AND RELIGION
IN STANISŁAW KOWALCZYK'S PERSPECTIVE

S u m m a r y

The article presents a synthetic view of the issue of philosophy of life and religion in Stanisław Kowalczyk's works and it shows social consequences of the philosophical perspective of these problems. It can be clearly seen that the discussed author analyzes the issue from the anthropological-personalistic perspective. The text presents Kowalczyk's view of the concept of philosophy of life and its structural elements, focusing mainly on the Christian philosophy of life and the problem of a dialog concerning philosophy of life. Another motif is the question of the origin and function of religion and its relations with such areas as science, philosophy, morality or culture. The article is concluded with a reflection concerning the sources of the ideological-axiological crisis of the contemporary world. According to Kowalczyk it is the erroneous anthropology connected with depersonalization of the conception of man that is to blame here, and in order to overcome the crisis it has to return to realism, integral humanism and personalistic anthropology.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: światopogląd, religia, personalizm, chrześcijaństwo, moralność, antropologia personalistyczna.

Key words: philosophy of life, religion, personalism, Christianity, morality, personalistic anthropology.