

Paweł Czarnecki

Wyższa Szkoła Ekonomii i Innowacji w Lublinie

ŚWIADOMOŚĆ RELIGIJNA JAKO PRZEDMIOT ANALIZY FILOZOFICZNEJ W POSTMODERNIZMIE

W niniejszej pracy postaram się przedstawić argumenty na poparcie tezy, iż postmodernizm nie stanowi krańcowego zaprzeczenia religii i mimo głoszonego przez siebie antyracjonalizmu i antyobiektywizmu może stanowić obszar realizacji i manifestowania się uczuć religijnych.

Warto przede wszystkim zastanowić się, czym jest religia dla jej wyznawców, czym jest postmodernizm dla jego zwolenników. Otóż religia, jak zauważa A. Kołakowska, jest przede wszystkim wiarą w obiektywne istnienie czegoś¹. Postmodernizmu, zdaniem autorki, nie można uznać za religię, programowo wyklucza on bowiem obiektywne istnienie czegokolwiek. Takie wyobrażenie o religii wydaje się typowe zarówno dla krytyków postmodernizmu, jak dla krytyków religii – zakłada ono po prostu, że postmodernizm uważa religię za jeden z wielu modernistycznych przesądów i nawet jeżeli podejmuje próby nawiązania z nią dialogu, to jedynie po to, żeby lepiej pojąć istotę mitu. Cechą religii jest jednak także wiara, że przedmiot, w którego obiektywne istnienie się wierzy, zajmuje wśród pozostałych przedmiotów składających się na rzeczywistość pozycję na tyle wyjątkową, by konieczne było określenie osobistego stosunku do tego przedmiotu i by stosunek ten rzutował na stosunek do tych pozostałych przedmiotów². Wiarę w obiektywne „istnienie czegoś” określić można mianem religii, zaś osobiste odniesienie do tego bytu – mianem religijności. Rozróżnienie to jest o tyle istotne, że religijność, w przeciwieństwie do religii, jest stopniowalna.

¹ Por. A. Kołakowska, *Czy możliwa jest religia postmodernistyczna?*, „Znak” 2001, nr 548.

² Nie jest to oczywiście próba sformułowania pełnej definicji religii.

Postmodernizm z kolei wyrasta z przekonania, że oparta na racjonalizmie nowoczesność wyczerpała się i nie potrafi już zaoferować człowiekowi niczego, co zaspokajałoby jego autentyczne potrzeby. Postmodernizm jest zatem próbą poszukiwania alternatywy dla tak pojętej nowoczesności, nie zaś, jak twierdzi np. E. Gellner, jedynie intelektualną modą. Stanowi on pewien etap w rozwoju kultury europejskiej, wyrasta z określonych przyczyn, a jego popularność wśród części intelektualistów wynika nie tyle z chęci schlebienia modnym trendom, ile z faktu, iż brak jest dla postmodernizmu poważnej alternatywy.

Alternatywą taką może być albo racjonalizm albo religia. Zdaniem E. Gellnera, autora książki *Postmodernizm, rozum, religia*³, we współczesnym świecie istnieją trzy niesprowadzalne do siebie i konkurencyjne postawy: racjonalizm, religia oraz postmodernizm. Teza ta wydaje się słuszna jedynie częściowo. Wprawdzie ani jednej z owych trzech postaw nie można sprowadzić do żadnej z pozostałych, jeżeli jednak zechcielibyśmy określić podobieństwa i różnice pomiędzy nimi i na tej podstawie ustalić ich odległość względem siebie, to okazałoby się, że odległość pomiędzy racjonalizmem z jednej strony a postmodernizmem i religią z drugiej jest znacznie większa niż różnica pomiędzy religią a postmodernizmem⁴. Dzieje się tak dlatego, że postmodernizm i religia są przejawem tej samej, właściwej człowiekowi (i bynajmniej nie antyracjonalistycznej) tendencji, aby klucza do zrozumienia rzeczywistości poszukiwać nie w świecie zewnętrznym, lecz we własnym wnętrzu, w samym podmiocie.

Jeżeli powyższa teza jest słuszna, to znaczy to, że postmodernizm i religia wyrastają z tego samego źródła i że w związku z tym dostrzec można pomiędzy nimi wiele istotnych podobieństw, widocznych zresztą już na poziomie języka. Redakcja miesięcznika „Znak” w numerze poświęconym relacjom pomiędzy postmodernizmem a religią zauważa: „Przedstawiciele tak popularnego we współczesnej kulturze nurtu umownie zwanego postmodernizmem coraz częściej sięgają po metafory zaczerpnięte z religii. Nawiązują na przykład do tradycji «teologii negatywnej», powołują się na mistyków itp.”. Oczywiście samo posługiwanie się pojęciami zaczerpniętymi z teologii nie świadczy jeszcze o zainteresowaniu postmodernistów religią (ani tym bardziej o pozytywnym nastawieniu do niej), jednak sama możliwość użycia tych sa-

³ E. Gellner, *Postmodernizm, rozum, religia*, przekł. M. Kowalczyk, Warszawa 1997.

⁴ Trudno więc zgodzić się z E. Gellnerem, który stwierdza: „Owe trzy zasadnicze postawy rozdziela równa odległość. Tworzy się zatem dość symetryczny układ”. Por. E. Gellner, *Postmodernizm...*, s. 9.

mych pojęć do wyrażania wizji świata uważanych na ogół za krańcowo od siebie odległe wskazuje, że odległość ta, w pewnych przynajmniej obszarach, może być bardzo mała.

Ponadto podstawowe założenie postmodernizmu, zgodnie z którym w XX wieku rozpadły się najważniejsze paradygmaty („metanarracje”) europejskiej kultury (postmoderniści mają ją tu jednak na myśli przede wszystkim jeden paradygmat, oświeceniowy⁵), które to paradygmaty określały religie jako wygodne i pożyteczne złudzenie, pozwoliło na przewartościowanie stosunku filozofii postmodernizmu do religii i ponowne odkrycie jej „wiarygodności”. Postmodernizm otwiera więc, według tego przekonania, pierwszą w dziejach europejskiej filozofii możliwość swobodnej dyskusji o religii⁶.

Otwartość postmodernizmu względem religii można jednak wytłumaczyć także w inny sposób. Skoro upadek wiary w podstawowe idee oświecenia leży u podstaw postmodernistycznego antyracjonalizmu, to podjęcie wolnej od uprzedzeń i dogmatycznych ograniczeń dyskusji o religii wypływać może nie tyle z założeń postmodernizmu, co z istoty religii, która również, pomimo rozmaitych prób uzgadniania wiary z rozumem, żywi do oświeceniowego racjonalizmu stosunek nader krytyczny. Ponadto podkreślić należy, że owo „odkrycie wiarygodności” prowadzi w ramach filozofii do dyskusji o religii, nie zaś do dialogu z religią. Ponadto dyskusja ta dotyczy religii jako pewnej formy stosunku człowieka do świata, nie zaś konkretnych dogmatów wyrastających z przekonania o istnieniu obiektywnej prawdy. Istnienie prawdy bowiem postmodernizm zdecydowanie odrzuca, podobnie jak wszelkie zapędy do „intelektualnego jedynowładztwa” i „ideowego monopolu”⁷.

Rozstrzygnięcia wymaga też kwestia, czy wspomniane powyżej uwiarygodnienie religii przez postmodernizm dotyczy religii jako takiej,

⁵ Zdaniem J.F. Lyotarda, postmodernizm wyrasta z bankructwa trzech idei, na których wspierała się umysłowość nowożytna: przekonania o wyjątkowości gatunku ludzkiego, wiary w sens historii oraz wiary w epistemologiczną opozycję podmiotu i przedmiotu. Por. J. Życiński, *Postmodernistyczna krytyka racjonalności nauki*, „Studia Philosophiae Christianae” 1994, z. 2, s. 300.

⁶ *Religia. Seminarium na Capri, prowadzone przez Jacquesa Derridę i Giannię Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferrais (et. al.)*, przekł. M. Kowalska i in., Warszawa 1999, s. 105.

⁷ Zewnętrznym wyrazem odrzucenia wiary w racjonalizm i obiektywizm jest zamierzony brak precyzyjności i jednoznaczności języka. Poprzez język uczestnicy postmodernistycznego dyskursu starają się podkreślić, że postmodernizm jest (i powinien pozostać) ciągłym poszukiwaniem, nie zaś zbiorem gotowych odpowiedzi.

czy też jedynie postmodernistycznych form religii (o czym powiem poniżej). Skoro postmoderniści określają współczesność jako epokę mitu, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby religię potraktować jako dziedzinę kultury równoważną np. literaturze czy nauce (nawet naukę bowiem określa się tu jako formę kulturowej narracji). To jednakże oznaczałoby, iż „odkrycie wiarygodności” religii jest tylko pozorne i wynika z miejsca, jakie religii przypisywano właśnie w ramach myślenia oświeceniowego. W istocie mielibyśmy zaś do czynienia ze swoistym zrównaniem poszczególnych obszarów kultury, a więc dowartościowaniem jednych i degradacją innych (np. nauki).

Broniąc swego antyracjonalizmu, postmodernizm przytacza wiele trudnych do odparcia argumentów (nierozwiązany problem głodu, wojen, dewastacja środowiska itd.), twierdząc przy tym, że postmodernistyczna „detronizacja” oświeceniowego rozumu stanowi jedyną nadzieję przezwyciężenia bolączek współczesnego świata. Pod tym względem postmodernizm ma niewątpliwą przewagę nad religią wraz z jej skłonnością do traktowania wszelkich ziemskich nieszczęść jako nieodzownego etapu duchowego rozwoju, którego owoce będzie można skonsuować poza doczesną rzeczywistością. Z tego punktu widzenia postmodernizm zaczyna jawić się jako nowy rodzaj ideologii, oferującej prostą, bo sprowadzającą się do potępienia racjonalności, receptę na rozwiązanie realnych problemów.

Dla postmodernistów świat nie składa się z przedmiotów, zdarzeń czy faktów, lecz ze znaczeń, a proces poznawania i rozumienia świata przypomina analizę tekstu. Świat jako tekst wymaga odszyfrowania (dekonstrukcji) zawartych w nim znaczeń. Ponieważ zaś każdy tekst ma swego autora, bardziej lub mniej świadomie nadającego znaczenia jego poszczególnym elementom, zatem także rzeczywistość może zostać opisana i „zdekonstruowana” jedynie w relacji do postrzegającego ją podmiotu. Dlatego też, zdaniem postmodernistów, elementów świata zewnętrznego nie sposób oderwać od własnego „ja” (będącego w dodatku wytworem określonej kultury). To zaś naraża postmodernizm na zarzut relatywizmu. „Ruch postmodernizmu – pisze E. Gellner – będąc jedynie ulotną kulturową modą, jest godny uwagi jako żywy i współczesny przykład relatywizmu i jako taki na długo z nami pozostanie”⁸. Sami postmoderniści nie starają się bynajmniej temu zarzutowi zaprzeczyć, bowiem na gruncie ich własnej filozofii staje się on nie tyle bezpodstawny, co bezsensowny (zakłada bowiem, że jest możliwa filozofia nie-relatywistyczna).

⁸ E. Gellner, *Postmodernizm...*, s. 37.

Nie jest on natomiast bezsensowny z punktu widzenia religii, dla której popada w jaskrawą sprzeczność z religijnym dogmatem o istnieniu Absolutu. Wypada jednakże zauważyć, że sprzeczność ta objawia się głównie, jeśli można tak powiedzieć, na płaszczyźnie deklaratywnej, ulega zaś zatarciu wszędzie tam, gdzie z ogólnych założeń dotyczących struktury świata i możliwości ludzkiego poznania wysnuwa się wnioski dotyczące moralności. Postmoderniści chętnie podkreślają np., że europejski kolonializm był wiązany z modernizmem (a w każdym razie trwał do kresu dominacji w kulturze Europy modernistycznego sposobu myślenia), podczas gdy postmodernizm towarzyszył dekolonizacji⁹. Przyczyną kolonializmu był więc, uważają postmoderniści, obiektywizm uzasadniający przekonanie o wyższości jednej kultury i eksploatację innych, subiektywizm zaś prowadzić ma do intelektualnej równości i wzajemnego szacunku. Ewangeliczne zapewnienie: „prawda was wyzwoli”, postmoderniści zastąpili więc stwierdzeniem: „niewiara w jakąkolwiek ostateczną prawdę was wyzwoli”.

Postmodernizm nie precyzuje, czy ta równość i szacunek zapanować powinna także pomiędzy wizjami świata odległymi wprawdzie od europejskiego patriarchalizmu kulturowego, jednak w nie mniejszym od niego stopniu przesiąkniętymi wiarą w „obiektywne istnienie”. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że świat wypełniony konkurującymi i zwalczającymi się modelami obiektywizmu jest dla nich nie do zaakceptowania w tym samym stopniu, co świat zdominowany przez jeden jego dominujący model (oraz opartą na nim władzę polityczną). Jeżeli zaś okazałoby się, że postmodernizm usiłuje wyrugować z kultury wszelkie przejawy racjonalizmu, traktując je w dodatku jako relikty zagrażającego światu oświecenia (modernizmu), wówczas oznaczałoby to, że ta, zdaniem niektórych, nieszkodliwa, intelektualna moda przekształca się w rodzaj ideologii konkurującej z religią.

Postmoderniści nie poprzestają jednak na owej antyracjonalistycznej krytyce skuteczności rozumu w rozwiązywaniu rzeczywistych wyzwań świata stworzonego przez tenże rozum i posuwają się do twierdzenia, że spowodowany przez rozum kryzys przybrał postać kryzysu permanentnego, obejmującego całość ludzkiego egzystencji. Nowoczesność zostaje posądzona o wywołanie „kryzysu totalnego, paralizującego, zapowiadającego koniec historii, negującego istnienie wrażliwości zdolnej do znalezienia jakiegoś *telos*, jakiegoś celu czy sensu w chaotycznym na-

⁹ Por. tamże, s. 41 i nast.

tłoku wydarzeń, w postępie myśli”¹⁰. Postmodernizm dąży zatem, niezależnie od tego, co mówią o tym sami postmoderniści, do zapelnienia luki powstałej w kulturze za sprawą sekularyzacji. Nie jest on religią w ścisłym tego słowa znaczeniu, nie proponuje bowiem gotowych i jasno zdefiniowanych sensów, proponuje jednak pewien styl życia i stosunek do świata, zmuszając tym samym bądź do jego przyjęcia i odrzucenia religii, bądź do przyjęcia religii i zakwestionowania jego samego. Wybór ten jest rzecz jasna wyborem światopoglądowym.

Pewne podobieństwa pomiędzy religią a postmodernizmem ujawniają się także na płaszczyźnie rozważań antropologicznych. Zarówno antropologia postmodernistyczna, jak i chrześcijańska krytykują racjonalistyczną wizję człowieka jako „jednowymiarową”¹¹. Dla obu tych antropologii człowiek określający sam siebie na podstawie tego, co – jako obiektywnie istniejące – daje się poznać zmysłowo i wyrazić w kategoriach nauk przyrodniczych, jest zaprzeczeniem człowieka rzeczywistego. Antropologia chrześcijańska określa wprawdzie człowieka jako istotę obdarzoną „ludzką naturą”, ponieważ jednak naturę tę określa ona jako niedefiniowalną, ponadto zaś obdarzoną zdolnością nieograniczonego wzrastania i rozwoju, to zakres możliwych stwierdzeń dotyczących człowieka nie jest bynajmniej mniejszy niż w obrębie subiektywistycznej i relatywistycznej antropologii postmodernizmu.

F. Lyotard zauważa, że żyjemy obecnie w epoce lęku, od którego współczesne społeczeństwa daremnie starają się uciec. „Kiedy wszyscy domagają się – stwierdza francuski filozof – odprężenia i spokoju, neurotliwie wyrażamy pragnienie, by na nowo rozpoczęła się era strachu i spełniło się marzenie o uwięzieniu rzeczywistości”¹². Zdaniem Lyotarda, filozofia postmodernistyczna powinna starać się ów lęk przezwyciężyć, „przedstawić to, co nie przedstawiane” oraz „ratować honor człowieka”. Okazuje się więc, że zarezerwowane dotychczas dla religii zadanie redukcji lęku przed otaczającą rzeczywistością staje się obecnie powinnością filozofii. Z tego punktu widzenia nihilizm i agnostycyzm¹³ postmo-

¹⁰ J.J. Garrido, *Misja chrześcijanina w czasach kryzysu kultury*, przekł. G. Ostrowski, „Communio” 1994, nr 6, s. 76.

¹¹ Określenia „człowiek jednowymiarowy” użył po raz pierwszy H. Marcuse. Por. H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przekł. S. Konopacki i in., Warszawa 1991.

¹² J.F. Lyotard, *La postmodernidad explicada*. Cyt. Za: J.J. Garrido, *Misja chrześcijanina w czasach kryzysu kultury...*, s. 76.

¹³ Jak pisze Lyotard, „wszystko, co jest absolutne, jest nieprzydatne: w końcu przygniata człowieka i ustanawia terror”. J.F. Lyotard, *La postmodernidad...*, s. 76.

demizmu (oraz jego „rozbuchany”, jak chcą niektórzy, indywidualizm) wydają się odpowiedzią na pustkę powstałą w wyniku laicyzacji, nie zaś przyczyną spadku zainteresowania religią. Potwierdza to także sformułowaną powyżej tezę, że religia i postmodernizm wyrastają z tych samych źródeł i zmierzają do wypełnienia tej samej duchowej przestrzeni (która jednakże nie jest nieograniczona). Postmodernizm okazuje się próbą zażegnania lęku przed światem poprzez usunięcie jego przyczyn. Świat przestaje być dla człowieka zagrożeniem nie dlatego, że zmienił się stosunek jednostki do świata, lecz dlatego, że ów dotychczasowy, zagrażający świat zostaje zakwestionowany i ostatecznie odrzucony. Postmodernizm ma zatem do zaoferowania współczesnemu człowiekowi coś więcej niż pewną ilość wyrażonych enigmatycznym językiem koncepcji filozoficznych – proponuje on nową, opozycyjną wobec dotychczasowej rzeczywistość.

Być może właśnie z powodu tych podobieństw i punktów styecznych dochodzi do wielu sporów. Postmodernizm spotyka się bowiem z krytyką nie tylko ze strony religijnej ortodoksji. Filozofowie chrześcijańscy zarzucają postmodernistom, iż ci negują potrzebę istnienia religii w sensie wspólnoty wiernych, skupionej wokół jasno określonych dogmatów, wartości i zasad, a w jej miejsce proponują religię „prywatną”. Zdaniem krytyków, jednostka zostaje postawiona wobec szerokiego spektrum możliwych wyborów, z których, niczym z półproduktów, musi zbudować własną, indywidualną religię. Sytuacja ta, jak zauważa J.A. Kłoczowski, przypomina pod wieloma względami okres przedchrześcijański: „sacrum powróciło i powraca wielką, potężną falą, ale – jak powiadają niektórzy historycy religii czy socjologowie – jest to dzikie sacrum. [...] Sacrum powraca jako odnowienie tradycji duchowości ezoterycznej, lecz tym razem w formie ezoterycznej, to znaczy ezoteryzmu, który jest przedmiotem masowych publikacji w środkach masowego przekazu”¹⁴.

Wielu autorów zwraca uwagę, że dla postmodernistycznej kultury z kolei religia jest towarem konsumpcyjnym, niczym nie różniącym się od innych towarów i zakładającym jeden tylko sposób odniesienia: konsumpcję właśnie. Niezależnie od tego, czy się z tą opinią zgodzimy, nie ulega też wątpliwości, że religia stanowi element kultury, podlegający tym samym procesom i przemianom co inne jej dziedziny. Z tego powodu niektórzy badacze mówią o postmodernistycznej religii, której, ich zdaniem, głównym rysem ma być „pozakościelność”¹⁵.

¹⁴ J.A. Kłoczowski, *Chrześcijanin XXI wieku*, „Znak” 1995, nr 3, s. 57.

¹⁵ Por. J. Mariański, *Religijność pomiędzy nowoczesnością i ponowoczesnością*, „Przegląd Religioznawczy” 1995, nr 2, s. 55-72; tenże, *Religijność postmodernistyczna i sposoby jej badania*, tamże 1997, nr 1, s. 35-51. Określenie to nasuwa

J. Mariański, referując wyniki niemieckich badań nad stanem religijności, jako istotny wyznacznik wymienia także zmienność współczesnych form religijności, ich zasadniczą „procesualność” i nieokreśloność¹⁶. Zmienność ta dotyczy zarówno wyobrażeń religijnych, a więc np. obrazu Boga, religijnych i moralnych nakazów, jak i wyobrażeń o religii „tradycyjnej”, zinstytucjonalizowanej, którą postrzega się jako obszar zawłaszczony przez Kościół, oceniany zresztą również negatywnie. Z badań opisanych przez J. Mariańskiego wynika także, iż ten rodzaj religijności wiąże się z hedonizmem (co można określić jako prymat doczesności nad transcendencją). Wydaje się także, że obok tego „postmodernistycznego” modelu współczesnej religijności wyodrębnić można także drugi, tradycyjny. Opozycja ta rodzi, rzecz jasna, rozliczne napięcia i konflikty (których bliższa charakterystyka wykracza poza problematykę niniejszego tekstu¹⁷). Zdaniem wielu autorów, ów tradycyjny model religii (czy też, szerzej, religijności) znajduje się obecnie w kryzysie i stopniowo obumiera.

Część filozofów chrześcijańskich wychodzi z założenia, że jakakolwiek próba oparcia się człowieka na samym sobie musi prowadzić bądź do całkowitej sekularyzacji, bądź do absolutnej dowolności w wyborze religijnych wierzeń i wartości, czyli do neopogaństwa. Postmodernizm oskarża się zatem o to, że zagraża *sacrum*¹⁸, i to zagraża bez względu na to, czy jego rezultatem jest ateizm czy też jakiś rodzaj indywidualnej, „świeckiej” religijności. Za słuszną uznaje się tutaj słynną tezę Zygmunta Baumana, zgodnie z którą obecną epokę charakteryzuje zanik potrzeby obcowania z *sacrum*¹⁹. Z tego powodu jednak filozofowie chrześcijańscy oskarżają postmodernizm dokładnie o to samo, o co postmodernizm oskarżał kulturę oświeceniową (wraz z wpisanim w nią modelem

skojarzenia z pracą L. Kołakowskiego o chrześcijaństwie bezwyznaniowym. Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna: studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997.

¹⁶ J. Mariański, *Religijność...*, s. 67.

¹⁷ Swoją drogą pojęcie opozycji pomiędzy tradycją (jakkolwiek pojętą) a postmodernizmem w kulturze wydaje się niezwykle użytecznym narzędziem opisu stanu współczesnej kultury.

¹⁸ Implikacje tego faktu dla moralności rozważa Emmanuel Levinas. Filozof ten wyszedł z założenia, że Bóg objawia się człowiekowi w stworzeniu, zwłaszcza w twarzy drugiego człowieka – negacja Boga oznacza zatem negację Drugiego. Por. M. Jędraszewski, *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Levinasem*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 1986, t. 6, s. 472.

¹⁹ Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.

religijności): oderwanie człowieka od Absolutu i pozostawienie go samemu sobie rodzi poczucie osamotnienia, zagubienia i ostatecznie lęku przed światem, który ostatecznie okazać się może dla człowieka destrukcyjny²⁰. Nic też dziwnego, że w obliczu upowszechniania się postmodernistycznej wizji świata Kościół uważa, że jest zobligowany do podjęcia „nowej misji ewangelizacyjnej”²¹.

Okazuje się zatem, że spór pomiędzy filozofią postmodernizmu a filozofią chrześcijańską nie wynika bynajmniej z odmienności przyjmowanych założeń. Postmodernizm jako filozofia jest wprawdzie jedynie pewną formą ateizmu, jeżeli jednak staje się on podstawą określonych zjawisk w kulturze, wówczas wywiera wpływ także na samą religię (lub przynajmniej na jej wyznawców).

The religious consciousness as a matter of a philosophical analysis in the postmodernism

The following dissertation presents arguments for supporting the thesis, that the postmodernism is not an ultra denial of the religion and, despite of its anti-rationalism and anti-objectivity proclaimed, it might represent an area of religious emotions implementing and manifesting.

We shall not recognize the postmodernism as the religion since it rules out the objective existence of anything by its program. The postmodernism considers the religion as one of numerous modernistic superstitions and if it even takes attempts of a dialogue, then merely to better understand the nature of the myth. The faith of an objective “existence of something” we can define as the religion, while our personal attitude to this existence – as the religiosity. The postmodernism in turn stems from an assurance that the rationalism-oriented modernity has been exhausted and can offer the human nothing to satisfy their authentic needs. The postmodernism is therefore an attempt of searching for an alternation for so comprehended modernity. It appears thus, the dispute between the postmodernism philosophy and the Christian philosophy is not at all resulting from an otherness of taken assumptions. The postmodernism as the philosophy is admittedly the only certain form of the atheism, but if it becomes a basis of specific phenomena in the culture, then it influences the religion either.

²⁰ Według Jana Pawła II, wywodząca się od Kartezjusza absolutyzacja podmiotu stanowi pierwotne źródło wszelkich współczesnych form subiektywizmu oraz związanego z nim zagubienia i lęku. Por. A. Dobaczewska, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994, s. 151 i nast.

²¹ Por. J.A. Kłoczowski, *Chrześcijanin XXI wieku*, „Znak” 1995, nr 3, s. 57.