

POSTSEKULARNE KONSTELACJE NOWOCZESNOŚCI. O HISTORYCZNYCH ZWIĄZKACH RELIGII I NAUK SPOŁECZNYCH

Michał Warchala

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji
Narodowej w Krakowie

/// I.

Zacząć wypada od zdefiniowania głównego, organizującego pojęcia niniejszego tekstu, czyli postsekularyzmu. Mimo że pojęcie to zyskuje znaczenie we współczesnym dyskursie filozoficznym i socjologicznym, wciąż pozostaje konceptem nowym, któremu nadaje się w związku z tym rozmaite, często dość rozbieżne znaczenia. Łatwo się o tym przekonać, patrząc na nazwiska współczesnych autorów, którzy do postsekularnego nurtu bywają zaliczani: Slavoj Žižek, John Milbank, Jürgen Habermas, Peter Berger, Charles Taylor, Alain Badiou, Giorgio Agamben... To filozofowie, teologowie i socjologowie reprezentujący bardzo różne szkoły myślenia i opcje ideowe. Łączy ich jedynie zainteresowanie religią jako wciąż istotnym dla współczesnego społeczeństwa zjawiskiem bądź zbiorem symboli – od tego punktu zaczynają się różnice.

Samo zdefiniowanie postsekularyzmu wydaje się w tym kontekście pewną wartością dodaną. Każda taka definicja będzie jednak z konieczności – do pewnego stopnia przynajmniej – definicją projektującą. Definiując postsekularyzm na potrzeby niniejszego tekstu (oraz szerszego projektu, którego jest częścią), podążam śladem Jürgena Habermasa, autora, który pojęcie to spopularyzował i uczynił ważnym elementem dyskursu współczesnej humanistyki. W jego ujęciu postsekularyzm opisuje zarówno pewien typ społeczeństwa, jak i typ dyskursu publicznego czy styl myślenia, który owo społeczeństwo powinno rozwinąć, gdyż tylko wtedy będzie

mogło zapewnić sobie trwale istnienie. „Społeczeństwo postsekularne” to społeczeństwo typu zachodnioeuropejskiego, w którym, jak zauważa Habermas, sekularyzacja faktycznie się dokonała: społeczeństwo, w którym system prawa, podobnie jak obyczaje, funkcjonuje w oderwaniu od transcendentnego wymiaru; społeczeństwo, gdzie jedynym posiadaczem „społecznego monopolu na wiedzę” jest nauka (Habermas 2002: 11); społeczeństwo wreszcie, gdzie „więzy religijne stopniowo czy raczej dramatycznie osłabły w okresie po II wojnie światowej” (Habermas 2008), a na skutek „funkcjonalnej dyferencjacji” religia musi zadowolić się rolą prywatnego przekonania, które nie ma już decydującego wpływu na kształt sfery publicznej.

Ten ogólny opis społeczeństwa postsekularnego w wydaniu Habermasa pozostaje zatem w punkcie wyjścia zgodny – czego sam Habermas jest zresztą doskonale świadomy – z teoretycznymi założeniami teorii sekularyzacji dominującej przez lata w zachodnich naukach społecznych (Habermas 2008). „Postsekularny” oznacza tyle, co „mający za sobą doświadczenie sekularyzacji”. Problem jednak w tym, że teoria opisująca procesy zeświecczenia nie może sobie poradzić ze zjawiskiem upartego trwania religii – także w społeczeństwach typu zachodniego (choćby w społeczeństwie amerykańskim). Trwanie to przybiera dwie podstawowe postaci: pierwsza jest, by tak rzec, endemiczna – to religijny fundamentalizm wyrastający na gruncie chrześcijańskim i zyskujący sobie istotne niekiedy wpływy polityczne. Postać drugą, powiązaną poniekąd z pierwszą, reprezentują imigranci napływający do Europy Zachodniej: przynoszą oni z sobą przywiązanie do skrajnie niekiedy fundamentalistycznych form religijnych i połączonej z nimi konserwatywnej obyczajowości, która nijak się ma do postoświeceniowej liberalnej sfery publicznej. Nic dziwnego zatem, że jak wskazuje Habermas, w „społeczeństwie postsekularnym” trwa, niekiedy ukryty, a niekiedy wybuchający otwarcie, konflikt między religią i sekularyzmem.

Ta diagnoza połączona z krytyką ogólnej teorii sekularyzacji nie jest specjalnie oryginalna i sytuuje Habermasa w pobliżu takich badaczy, jak Peter Berger czy David Martin, również pokazujących, że teoria ta znacząco różni się z faktami. Ciekawsza u niemieckiego filozofa jest analiza obu antagonistów – ideologii sekularyzmu i fundamentalizmu religijnego – i wnioski, jakie z niej wyciąga.

Paradoksalnie bowiem większe zagrożenie dla spójności społeczeństwa postsekularnego widzi Habermas po stronie wojującego sekularyzmu. Ten ostatni chętnie obsadza się w roli najważniejszej „siły modernizacyjnej”,

usuwającej przeszkody dla nieskrępowanego panowania autonomicznego rozumu, którego najlepszym wcieleniem jest empiryczna nauka. Problem w tym jednak, wskazuje Habermas, że postoświeceniowa logika jest logiką samozniszczenia. To logika „renaturalizacji” owego autonomicznego rozumu, która pozbawia go tak naprawdę suwerennego, podmiotowego charakteru. Nauka zgodnie ze swoim charakterem traktuje człowieka jako element systemu przyrody, element, który można nie tylko w sposób neutralny badać, ale i „modyfikować” – Habermas ma tu przede wszystkim na myśli badania genetyczne. W ten sposób zacieramy i negujemy w istocie podstawowe Kantowskie rozróżnienie między człowiekiem jako częścią natury i człowiekiem jako podmiotem moralnym, który dzięki wolnej woli poza naturę wykracza. W ten sposób oświecenie za sprawą swego sztandarowego wytworu, czyli nauki, samo podcina gałąź, na której siedzi.

Renaturalizacja nie ogranicza się zresztą wyłącznie do sfery badań naukowych i ich praktycznego zastosowania. Schodzi także głębiej, atakując – jak ujmuje to Habermas – „przednaukową samowiedzę zdolnego do działania podmiotu” (2002: 14), czyli dyskurs sfery publicznej, w którym na gruncie liberalnego *common sense'u* rozstrzygane są problemy polityczne i społeczne. Zastąpienie typowych dla tego dyskursu „gier językowych”, w których ścierają się wartości, całkowicie „odczarowanym” i „zobiektywizowanym” dyskursem naukowym, oznaczałoby nie tylko śmierć polityki, ale przede wszystkim śmierć instytucji obywatela jako autonomicznego podmiotu, po Weberowsku ukierunkowanego na realizację wartości moralnych. Takie zagrożenie jest dziś jednak wedle Habermasa szczególnie wyraźne – jego świadectwem są zarówno technokratyczne skłonności liberalnych zachodnich elit, jak i powstanie wpływowego dyskursu neoliberalnego, który traktuje społeczeństwo i gospodarkę jako domenę „obiektywnych” praw ekonomicznych, na które ludzie nie mają właściwie żadnego wpływu.

Ratunkiem przed renaturalizacją mogłoby być powtórne przyswojenie przez język sfery publicznej pojęć i intuicji religijnych. W tym momencie docieramy niejako do sedna postsekularnej propozycji Habermasa, czyli do postsekularyzmu jako pewnego dyskursu bądź stylu myślenia. Religia, sugeruje Habermas, pozostaje we współczesnym odczarowanym społeczeństwie ostatnim rezerwuarem rzeczywistego humanizmu, traktującego człowieka jako autonomiczną, nieuprzedmiotowioną istotę moralną. Humanizm ten spoczywa jednak pod wieloma warstwami tradycjonalistycznych uprzedzeń. Postsekularyzm jest w tym kontekście próbą wydarcia owego humanizmu fundamentalizmowi, okopanemu na swoich skrajnie konserwatywnych pozycjach. Ocalając w ten sposób najbardziej wartościowe elementy religijnego

(chrześcijańskiego) przesłania, ocala jednocześnie oświecenie przed skutkami jego uprzedmiotawiających działań.

Zimna wojna między oświeceniem a religią powinna zakończyć się rozejmem, na mocy którego obaj przeciwnicy wejdą w dialog, dokonując naturalnie, każdy ze swej strony, pewnych ustępstw: religia będzie musiała pogodzić się ze świeckim charakterem sfery publicznej i z koniecznością każdorazowego „przekładu” swojego przesłania na język świecki; sekularyzm natomiast zrezygnuje z traktowania sekularyzacji jako „gry o sumie zerowej” (Habermas 2002: 11) i uzna w końcu, że może się od religii sporo nauczyć – także w aspekcie palących problemów, takich jak choćby solidarność społeczna i demokratyczna partycypacja¹. W ten sposób obaj przeciwnicy rozpoczną dialog, w którym będzie mogło dojść do, jak ujmuje to Habermas, „osmotycznego uczenia się” jednej strony od drugiej (2002: 12).

Pod piórem Habermasa raz jeszcze odżywa tu pewien topos teorii krytycznej Adorna i Horkheimera (skądinąd dwóch najważniejszych intelektualnych mentorów niemieckiego filozofa i socjologa). To, co w eseju *Wierzyć i wiedzieć* nazywa on „sekularyzacją wykołejoną”, jest w istocie tożsame z triumfem rozumu instrumentalnego, opisywanym w *Dialektyce oświecenia* czy *Dialektyce negatywnej*. Habermasowski zwrot ku religii stanowi w istocie wierne powtórzenie gestu Adorna z późnego okresu twórczości – z epoki *Vernunft und Offenbarung*, gdy w religijnej tradycji żydowskiej poszukiwał on ratunku dla oświeconej *modernitas* niszczonej przez inwazję rozumu instrumentalnego².

Argumentacja Habermasa jest podobnie „dialektyczna” – rozwijając ją, można projektująco zdefiniować postsekularyzm jako połączenie dwóch tez. Pierwsza z nich głosi, że sekularyzacja (przynajmniej w zachodnioeuropejskim kręgu cywilizacyjnym) jest po prostu faktem dokonany i żaden powrót do religii jako podstawowego czynnika organizującego formy społeczne i nadającego im jedyny „właściwy” sens nie jest już możliwy. Religijne objawienie interpretowane przez teologię nie może legitymizować żadnego z aspektów (po)nowoczesnego społeczeństwa. Tezę pierwszą dopełnia jednak druga, zgodnie z którą pewne pojęcia, symbole czy intuicje zawarte w tradycji religijnej mają na tyle dużą i unikalną „artykulatoryjną moc”, że powinny mieć zapewnione miejsce w zsekularyzowanej sferze

¹ Jak pisze Habermas (2008), „[s]zczególnie w odniesieniu do wrażliwej sfery społecznych relacji, tradycja religijna posiada moc przekonującego artikulowania moralnej wrażliwości i solidarystycznych intuicji”.

² Por. Adorno 2007; uważna porównawcza lektura tego eseju Adorna oraz *Wierzyć i wiedzieć* Habermasa ujawnia daleko idące podobieństwa w podstawowych rozpoznaniach obu myślicieli.

publicznej – pozwalają bowiem „neutralizować” negatywne aspekty nowoczesnego rozwoju, związane ze wspomnianą wcześniej nauką „renaturalizacją” człowieka, a zarazem wzmacniać to, co najcenniejsze: choćby ideał jednostkowej autonomii moralnej. Religia interpretowana i przyswajana w bardziej swobodny, nieortodoksyjny sposób może być lekarstwem na bolączki sekularnej nowoczesności, czynnikiem jej swoistej autokorekty.

/// II.

Jeżeli zdefiniujemy postsekularyzm w taki właśnie sposób, od razu dostrzeżemy, że nie jest on bynajmniej współczesnym odkryciem, że tak rozumiane postsekularne idee są obecne w całej epoce nowoczesnej – tu ją rozumiemy jako epokę po wielkim przełomie oświeceniowym, który po raz pierwszy w systematyczny sposób naruszył dominację wierzeń i instytucji chrześcijańskiej religii objawienia w zachodnim kręgu kulturowym. W pewnym sensie postsekularyzm jest stałym elementem nowoczesności, trzecim elementem, pozostającym w tle walki toczonej przez dwójkę antagonistów: sekularyzm i religię, „rozum” i „objawienie”. Postsekularyzm pojawia się niejako falowo w postaci „konstelacji” idei i autorów, podzielających z grubsza owo wspomniane wyżej rozpoznanie relacji między religią a nowoczesnością.

Pierwszą z postsekularnych konstelacji – omówioną tu jedynie w dużym skrócie – tworzy romantyzm, przede wszystkim niemiecki i brytyjski, a konkretnie jego najbardziej twórcza pierwsza faza, w Niemczech nazywana *frühe Romantik*, w Wielkiej Brytanii zaś *High Romanticism*. Należą do niej tacy autorzy, jak Blake, Wordsworth, bracia Schlegel, wczesny Schelling, Hölderlin czy młody Hegel. Na trop tej romantycznej konstelacji naprowadza nas poniekąd sam Jürgen Habermas w znakomitym *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* (2000). Omawiając refleksy doświadczenia nowoczesności w filozoficznej „samowiedzy” epoki, pokazuje on, że z najciekawszymi sposobami przezwyciężenia typowo nowoczesnego, wywołanego przez oświecenie klinca między rozumem i wiarą, mamy do czynienia w wypadku właśnie młodego Hegla, a wcześniej Friedricha Schillera, stojącego na pograniczu między niemieckim oświeceniem a *frühe Romantik*. To właśnie w *Listach o estetycznym wychowaniu człowieka*, a później w Hegłowskich *Wczesnych pismach teologicznych* pojawia się idea pogodzenia rozumu i objawienia, które ma przywrócić „rozdartą harmonię życia” (Habermas 2000: 31) – czy to, jak w wypadku Schillera, w medium refleksyjnej, na polu ironicznej nowej sztuki, czy jak u młodego Hegla, za sprawą „religii ludowej”, która godzi

publiczny wymiar religijnych symboli z uwewnętrznieniem impulsów transcendencji, charakterystycznym dla *modernitas*. Wedle Habermasa żadna z tych prób nie udaje się: Schillerowska romantyczna sztuka grzeźnie w jałowym estetyzmie, którego ukoronowaniem jest czysta, pozbawiona wszelkich trwałych fundamentów autokreacja Nietzschego; natomiast Hegel zmuszony jest w końcu roztopić zarówno transcendencję, jak i rozum indywidualny w wielkim oceanie uniwersalnego ducha, zmierzającego w dialektycznym marszu ku z góry założonemu celowi.

Nie znaczy to jednak, że tej sugestii Habermasa nie należy podchwycić. Warto spojrzeć na romantyzm jako na, krótkotrwałą być może i w końcu daremną, ale jednak niezmiernie ciekawą, próbę sformułowania programu, w którym konstatacja nieuchronnej śmierci religii w jej tradycyjnym kształcie idzie w parze z przekonaniem, że pewne jej elementy warto zachować, włączając je w nowe religijne syntezę. Te ostatnie u romantyków zawsze mają charakter wysoce idiosynkratyczny: zawsze – u Wordswortha, Blake’a, Hölderlina czy Novalisa – w grę wchodzi tu specyficzna *mythopoiesis*, mitologia wyobraźni jako podstawowej siły wychwytyjącej albo odnajdującej w sobie (zawieszenie między jedną a drugą opcją jest dla romantyków charakterystyczne) iskry transcendencji.

Najogólniej można by opisać romantyczny postsekularyzm jako formację, która walczy na dwa fronty: z jednej strony, krytykuje czy wręcz zwalcza (jak w wypadku Blake’a albo Shelleya) tradycyjną ortodoksję religijną jako martwą już i opresyjną skorupę, krępującą energię autonomicznej wyobraźni; z drugiej zaś, walczy przeciw rozmaitym oświeceniowym substytutom religii objawienia, takim jak choćby Kantowska „religia w obrębie samego rozumu” albo „religia natury” Rousseau. Substytuty te są dla romantyków rodzajem pokusy – czy to naturalizmu, czy transcendentalnego idealizmu – której niekiedy bardzo trudno się oprzeć. Badacze romantyzmu, zwłaszcza ci należący do tzw. szkoły „rewizji romantycznej” – Meyer H. Abrams (1971), Harold Bloom (1971, 1973) czy Geoffrey Hartman (1971) – zwracają mimo to uwagę, że romantyzm należy traktować jako odrębną profetyczną formację, która (przynajmniej w swojej najbardziej twórczej fazie) nie przechodzi na żadną ze stron sporu między chrześcijańską ortodoksją a oświeceniem. Mitopoetyckie wizje Blake’a antycypują sporą część Nietzscheńskiej krytyki chrześcijaństwa, ale unikają zarazem charakterystycznej dla Nietzschego immanentyzacji; Wordsworthowskie „epifanie codzienności” grają na niektórych motywach „religii natury” Rousseau, ale dystansują się mimo wszystko od ruchu pełnego zatopienia podmiotowości w naturze w imię zachowania jej łączności z transcendencją;

młody Friedrich Schleiermacher z kolei w swoich *Mowach o religii* stara się obracać środkowy kurs między zrównywaniem Boga z naturą a jego redukcją do zwykłego refleksu transcendentального rozumu.

Tego rodzaju przykłady można by mnożyć, biorąc na warsztat innych spośród wymienionych wyżej autorów romantycznych. Romantyzm pozostaje pierwszą zachodnioeuropejską erupcją postsekularnych idei. Chcąc zbadać ich pochodzenie, trzeba zwrócić się właśnie ku romantykom jako pierwszej grupie, która po wielkim oświeceniowym przelomie – i nie negując go bynajmniej – stara się ocalić to, co religia może wnieść wartościowego do poszukiwań sensu przez człowieka nowoczesnego, świadomego, że uczestniczy w procesie permanentnej zmiany, która stała się częścią jego tożsamości, a wszelkie trwale fundamenty nieuchronnie usuwają mu się spod nóg.

/// III.

Romantyzm, choć ważny jako pierwsza w istocie fala postsekularnych idei, nie jest tak istotny z punktu widzenia naszego właściwego tematu – a więc relacji między religią a naukami społecznymi – jak druga postsekularna konstelacja, która rodzi się na przelomie XIX i XX wieku i może być z grubsza nazwana „modernistyczną”. Jej centrum stanowi kształtująca się ówczesnie socjologia, czy raczej „nauka społeczna”, a konkretniej myśl jednego z jej dwóch ówczesnych wielkich mistrzów – Maxa Webera.

Banałem jest stwierdzenie, że w jego wydaniu owa nauka społeczna jest w istocie także (a może przede wszystkim) moralną diagnozą nowoczesności, kondycji nowoczesnego człowieka i społeczeństwa. Przy całym nacisku kładzionym przez Webera na „wolną od wartościowania naukę” w jego pismach roi się od bardzo niekiedy stanowczych sądów wartościujących, diagnoz i prognoz dotyczących przyszłego rozwoju zachodniej (i nie tylko) *modernitas*. Obszarem szczególnym w tym kontekście jest religia, której Weber poświęcił swoje najważniejsze dzieła i która – jak przyznają zwłaszcza jego nowsi biografowie³ – była dla niego obsesyjnym niemal przedmiotem zainteresowania.

Raymond Aron w znakomitych *Étapes de la pensée sociologique* zwraca uwagę, że problem religii i jej relacji wobec nauki był „fundamentalnym tematem” dla nauki społecznej z przelomu XIX i XX wieku – nie tylko w wydaniu Webera, ale także Durkheima czy Vilfreda Pareta. Wszyscy oni

³ Por. zvl. głośną książkę Joachima Radkawa (2009), która przy całym swoim „skandalizującym” i demaskatorskim charakterze pokazuje także swoistą obsesję Webera na punkcie zagadnień związanych z religią, w tym „intymnych” kwestii wiary i osobistego zbawienia.

jako koryfeusze postoświeceniowej nauki musieli w jakiś sposób uporać się z religią i jej trwaniem: konstatowali więc rozpad jej tradycyjnych form, ale i zastanawiali się nad jej ewentualną funkcją w przyszłości, nad rolą, którą mogłaby odegrać w rozwiązaniu wielkiego kryzysu nowoczesności (Aron 1967: 309). Użyteczne w istocie jest zestawienie ze sobą Durkheima i Webera w kontekście zagadnień religii – dzięki temu specyficzny, postsekularny charakter myśli tego pierwszego ukazuje się jeszcze wyraźniej.

Durkheimowskie stanowisko w kwestii społecznej roli religii i jej nowoczesnych przemian można z grubsza i dla porządku ująć w trzech punktach:

01. Religia jako swoista forma opanowania i „udomowienia” *sacrum* stanowiła zawsze podstawowy budulec więzi społecznej i społecznych instytucji, będąc symboliczną transfiguracją zbiorowości, która (nieświadomie) czci siebie samą w religijnych rytuałach (Durkheim 1990: 400).

02. To zwarte spoiwo w historycznym rozwoju ulega stopniowo rozkruszeniu, a proces ten gwałtownie przyspiesza za sprawą nowoczesności; rozwój religijnych wierzeń zmierza w kierunku teologicznego wysublimowania i racjonalnej abstrakcji, przez co religia nie może już zapewnić jednostce egzystencjalnego bezpieczeństwa ⁴.

03. Nie ma jednak wątpliwości, że powstaną nowe formy religii, ponieważ społeczeństwo ma niewyczerpaną zdolność do – jak ujmuje to Raymond Aron – „fabrykowania bogów” (1967: 346). Religie przyszłości będą musiały jednak przyznać „jeszcze więcej miejsca prawu do zastanawiania się i indywidualnej inicjatywie niż najbardziej liberalne odłamy protestanckie” (Durkheim 2006: 471). Będą to *de facto* religie mniej lub bardziej „kontrolowane” przez naukę, zmuszone dopasowywać swoje spekulatywne wierzenia do jej odkryć (Durkheim 1990: 410). Między religią a nauką nie ma w istocie konfliktu – operując one w dwóch różnych sferach i mogą, sugeruje Durkheim w zakończeniu *Elementarnych form życia religijnego*, nawzajem się wzmacniać: nauka, odkrywając właściwą naturę religii, umacnia nadszarpniętą ufność

⁴ „Kiedy [religia] stała się już tylko pewnym symbolicznym idealizmem – pisze Durkheim w *Samobójstwie* – tradycyjną, podległą dyskusji i w mniejszym lub większym stopniu obcą naszym codziennym zajęciom filozofią, wtedy straciła moc wywierania na nas wpływu. Bóg, który swój majestat usywa poza świat i wszystko, co doczesne, nie może stanowić celu naszej codziennej działalności. Zbyt wiele rzeczy nie ma związku z Bogiem, więc nie wystarcza On do tego, by nadać sens życiu” (2006: 471–472).

w społeczne możliwości generowania religijnych wierzeń i rytuałów (1990: 411; por. też Aron 1967: 346).

Wszystko to jawi się w końcu jako pewna wersja oświeceniowego schematu „sekularyzacji spełnionej”, czyli podporządkowania religii nauce – schematu obecnego w bardziej subtelnych, deistycznych wersjach oświecenia, niezadowolających się prostym demaskowaniem religii jako zabobonu. Wyraźnie widać fascynację Comte’owską wizją „religii ludzkości” i jej roli w tworzeniu społecznego ładu – i to mimo że Durkheim *explicite* demaskuje jako daremne wszelkie tego rodzaju próby naukowego „konstruowania” religii⁵. Trudno też jednoznacznie określić, w jakim stopniu religia przyszłości będzie indywidualistyczna, a w jakim zachowa – charakterystyczny dla religii w ogóle – kolektywistyczny rdzeń. W jednym z fragmentów *Elementarnych form życia religijnego* pojawia się nawiązanie do obywatelskiego kultu z czasów rewolucji francuskiej – być może to właśnie można uznać za prototyp „kontrolowanej” przez rozum przyszłej religii. Nie jest to wykluczone, biorąc pod uwagę polityczne zaangażowanie Durkheima w obronę post-jakobińskiej republikańskiej tradycji przeciw jej tradycjonalistycznym oponentom⁶.

Weber w swojej teorii społecznego oddziaływania wierzeń religijnych próbuje w istocie dokonać podobnej operacji, choć jej przesłanki – w postaci samego pojęcia religii – są zdecydowanie bardziej „nominalistyczne”. Wstępne uwagi do *Zebranych pism z socjologii religii* przedstawiają paradoksalny rezultat „racjonalizacji” wierzeń religijnych: racjonalizacja definiowana jako budowanie coraz bardziej zwartej i sensownego obrazu świata – rozpoczynające się od teodycei i kwestii uzasadnienia ludzkiego cierpienia – na mocy własnej logiki prowadzi stopniowo do obnażenia „irracjonalności” samej religii, którego dokonuje nowa narracja naukowa, wylaniająca się stopniowo z racjonalnych spekulacji teologicznych. Proces ten odbywa się na gruncie teologii, będącej domeną intelektualistów, ale także w praktyce, w „religijności wirtuozów”, którzy do zbawienia dążą przez racjonalną „wewnątrzświatową ascezę”. „Nowoczesna forma teoretycznego i praktycznego zarazem, intelektualnego i celowościowego przekształcenia obrazu świata i sposobu życia w strukturę racjonalną miała taki ogólny skutek, że im bardziej rozwijał się ten swoisty rodzaj racjonalizacji, tym bardziej religia – jeśli patrzeć na to z punktu widzenia intelektualnego formowania

⁵ „[D]aremna stała się próba Comte’a stworzenia religii starych, sztucznie przywracanych życiu wspomnień historycznych. Żywy kult może się wyłonić tylko z życia, nie zaś z martwej przeszłości” (1990: 408).

⁶ Por. świetną analizę politycznych kontekstów socjologii Durkheima u Wolfa Lepeniesa w: 1997: 75n.

się obrazu świata – nabierała charakteru irracjonalnego” (Weber 1984: 127). Rozwój zachodniej racjonalności – od jej pierwocin w żydowskiej religii, która przeciwstawia świat historii ściśle transcendentnemu Bogu, aż po odczarowany protestantyzm – domaga się w końcu odrzucenia fundamentu, na którym racjonalność owa się zrodziła.

Mamy tu nie tylko wizję chrześcijaństwa jako – by użyć wyrażenia Marcela Gaucheta – „religii wychodzenia z religii” (2005: 195n.), ale przede wszystkim narrację powtarzającą ów wspomniany wyżej oświeceniowy schemat najdokładniej wyluszczonej bodaj w *Wychowaniu rodzaju ludzkiego* Lessinga. Tam również religia objawiona, służąca jako wsparcie w dzieciństwie i młodości rodzaju ludzkiego, w jego wieku dojrzałym musi ustąpić miejsca racjonalnej, uwewnętrznionej etyce antycypującej Kantowską etykę obowiązku moralnego. „[P]rzekształcenie prawd objawionych w prawdy rozumowe jest po prostu konieczne, jeżeli mają one przynieść pożytek ludzkości. Gdy zostały objawione, nie były jeszcze oczywiście prawdami rozumowymi, ale zostały objawione po to, by nimi zostać. Były jak gdyby wynikiem zadania rachunkowego, który nauczyciel podaje z góry dla orientacji uczniów” (1959: III, 550–551). Umysł ćwiczony i kształtowany dzięki objawieniu w końcu może pozostawić je na boku i przejść do fazy etycznej quasi-religii bez Boga.

W wypadku Webera jednak – inaczej niż u Lessinga czy Durkheima – ten optymistyczny schemat dokończonej, spełnionej sekularyzacji zalamuje się, a dojmującym świadectwem jego klęski jest wielki esej o „nauce jako zawodzie i powołaniu”, najważniejszy bodaj tekst o kondycji nowoczesnej. To zarazem kluczowy moment narodzin Weberowskiego post-sekularyzmu, który można opisać jako „rozczarowanie odczarowaniem” i próbę odnalezienia orientacji w świecie, gdzie klęskę poniosła zarówno stara instytucjonalna religia, jak i detronizująca ją nauka, której cechą jest rozpaczliwy brak jakiegokolwiek trwałego fundamentu i sensu, jaki mogłaby ludziom zaoferować. Naukowe odczarowanie świata kończy się popadnięciem w regresywny politeizm, który zastępuje niegdysiejszą racjonalną religię. Sekularyzacja wytwarza własne, paradoksalne „zaczarowanie”, tyle że nowe zaczarowane moce, do głębi ze sobą skonfliktowane, nie dają się już po raz kolejny odczarować i oblaskawić, nie można do nich dotrzeć na żaden z wypróbowanych w dawnej religii racjonalnych sposobów. Człowiek nowoczesny w poszukiwaniu przeżycia sensu może tylko daremnie powtarzać gesty swojego archaicznego poprzednika:

Również i dzisiaj [...] nasze zachowanie przypomina zachowanie starożytnego Greka, który składał najpierw ofiarę Afrodycie, potem

Apollinowi, przede wszystkim zaś każdemu z bogów swojego miasta, tylko zostało ono odczarowane i odarte z jego mistycznego, ale wewnętrznie prawdziwego wyrazu. Również i dzisiaj owymi bogami i ich walką włada z pewnością nie nauka, lecz los. (Weber 1998: 131)

Wracamy tym samym do punktu, do którego dotarł niegdyś wielki mistrz Webera i całej jego generacji – Nietzsche: do ciemnej, mitycznej wizji świata, w którym wszystko zawisło w powietrzu, a jedynym trwałym elementem pozostaje fatum. Dla Nietzschego wyjściem z tej sytuacji był *amor fati*, zaufanie losowi i jego bezsensownej, a przez to na swój sposób radosnej, mocy. Weber, przesiąknięty do głębi – mimo swej deklarowanej „niemuzykalności” religijnej – chrześcijańską eschatologią próbuje wybiegać w przyszłość, wieszcząc w *Polityce jako zawodzie i powołaniu* nadejście „proroka”, który zakończyłby jałowy spór „etyki odpowiedzialności” i „etyki przekonania” przez ustanowienie nowej absolutnej etyki wolności. Póki jednak prorok (dziś wiemy, że w tej roli Weber widział poetę Stefana Georgego) nie nadejdzie, póty pozostaje nam odnaleźć „swojego demona” i być mu posłusznym (Weber 1998: 108–110).

Weberowski pesymizm wynikający ze szczególnego „nietzscheańskiego ukąszenia” i ambiwalentna (w najlepszym razie) ocena nowoczesności jako świata odczarowanego tworzy jądro modernistycznej konstelacji postsekularnej. Ten postsekularyzm można postrzegać, przynajmniej w części, jako próbę rozwiązania dylematów, które Weber zarysował ze szczególną wyrazistością.

Dotyczy to zwłaszcza pierwszego elementu konstelacji, jakim jest zwrot ku „teologii politycznej” dokonany przez Carla Schmitta, przez pewien czas ucznia Webera i myśliciela, który w radykalny sposób rozwiązał dylemat Weberowskiego „politeizmu”. Schmitt wynosi irracjonalną z gruntu decyzję suwerennej woli, która dla Webera była jednym z głównych problemów, do rangi podstawowej zasady wszelkiego ładu (Schmitt 2000). Racjonalny ład (przede wszystkim prawny i polityczny) ma swoje źródło w irracjonalnym ustanowieniu. Na tym też polega „teologiczność” wszelkiej polityki: suweren zawsze był i będzie figurą wszechmogącego Boga. Iluzją zachodniej postoświeceniowej *modernitas* jest to, że ład może działać „sam z siebie” jako czysty racjonalny konstrukt, opierający się, po kantowsku, na wzajemnych rozumnych zobowiązaniach jednostek. To iluzja wynikająca wedle Schmitta z zapoznania nie tyle samej figury suwerena, ile jej teologicznych źródeł i konotacji.

Polityczna teologia prowadzi zatem do ogólnej filozoficznej krytyki nowoczesności: to, co dla Webera było kłopotem i źródłem fundamentalnych

dylematów, tu zostaje po prostu odrzucone. Wizję jednostki zagubionej wśród „politeistycznego” konfliktu wartości przedstawia się jako wynik żalosego złudzenia samego nowoczesnego podmiotu, który zapomniał o transcendentnych źródłach wartości albo raczej próbuje ukazać je jako swój wytwór. Teologia polityczna w wykonaniu Schmitta inspiruje całą grupę autorów, takich jak Karl Löwith, Leo Strauss czy Eric Voegelin⁷, którzy rozwijają ją w bardzo różnych kierunkach mających wszakże jeden wspólny mianownik: swoistą „delegitymizację” nowoczesności, która – świadomie bądź nieświadomie – zapoznaje źródła ładu, próbując w jego miejsce wprowadzać własne fałszywe bożki. Właśnie to zapomnienie sprawia, że wytwory nowoczesnej politycznej eschatologii mają niekiedy tak monstrualny charakter.

Inny charakter ma drugi element modernistycznej konstelacji postsekularnej, który stanowi odradzająca się na przełomie XIX i XX wieku filozoficzna myśl żydowska. Odrodzenie to rozpoczyna Hermann Cohen sławnym dziełem *Religia rozumu ze źródeł judaizmu* (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*), będącym inspiracją dla całej grupy myślicieli, spośród których dla nas najważniejsi są Franz Rosenzweig i Walter Benjamin. Książka Cohena bywa zwykle traktowana albo jako fundament tak zwanej filozofii dialogu, albo jako dokonywana z neokantowskich pozycji ostatnia próba racjonalistycznej redukcji judaizmu, mająca pokazać, że nie ma w nim nic, co sprzeciwiałoby się wymaganiom immanentnego rozumu. Warto jednak spojrzeć na *Religię rozumu* w nieco inny sposób: jako na skomplikowaną – w pewnym sensie niemożliwą – próbę skonstruowania owego „trzeciego języka”, o którym pisał Jacques Derrida w jednym z esejów zebranych w książce *Acts of Religion* (2002), języka wykraczającego poza przeciwieństwo religii i sekularyzmu⁸. Jego „niemożliwość” (na którą zresztą wskazuje Derrida) powoduje jednak, że wewnętrznie pęknięte dzieło Cohena staje się zaczynem dla następnych postsekularnych prób przewyciężenia nowoczesnej opozycji rozumu i wiary. Imponującą próbą tego rodzaju jest bez wątpienia *Gwiazda zbawienia* Franza Rosenzweiga, w której wychodząc od niemieckiego idealizmu, autor dochodzi w końcu do specyficznej reinterpretacji tradycji żydowskiej, będącej w istocie dialektyczną syntezą jej samej i filozofii (Rosenzweig 1998). Znacznie bardziej ryzykowna jest intelektualna droga Waltera Benjamina: od apokaliptycznych szkiców

⁷ Por. Löwith 2002; Strauss, 1953; Voegelin, 1992. Do tej grupy można, rzecz jasna, dodać – choć na osobnych prawach – także Martina Heideggera z jego ideą *modernitas* jako epoki *Seinsvergessenheit* (zapomnienia o byciu) i dominacji mechanistycznego „światoobrazu” – por. Heidegger 1977, 1995.

⁸ Sugestię takiego odczytania dzieła Cohena zawiera niepublikowany jeszcze esej Adama Lipszycza *Inne źródło. Racjonalność i objawienie w ostatniej książce Hermanna Cohena*.

z młodości, takich jak inspirowany myślą Ernsta Blocha *Fragment teologiczno-polityczny* (Benjamin 2007), aż po ironiczne połączenie żydowskiej eschatologii z marksistowskim materializmem w późnym eseju *O pojęciu historii*. To tam pojawia się ten, można by rzec, klasycznie postsekularny obraz lalki i karła:

Jak wiadomo, istniał kiedyś automat tak skonstruowany, że na każde posunięcie szachisty odpowiadał ruchem, który zapewniał mu wygraną partii. Nad planszą, spoczywającą na okazałym stole, siedziała lalka w tureckim stroju, z fajką wodną w ustach. System luster wywoływał złudzenie, że stół ten jest z każdej strony przejrzysty. W rzeczywistości siedział pod nim garbaty karzeł, mistrz szachowy, który za pomocą sznurków kierował ręką lalki. Można sobie wyobrazić odpowiednik tej aparatury w filozofii. Wygrywać miałaby zawsze lalka, którą określa się mianem „materializmu historycznego”. Może ona bez trudu zmierzyć się z każdym, jeśli weźmie na służbę teologię, która dziś, jak wiadomo, jest mała, brzydka i tak czy owak nie wolno jej się pokazywać⁹.

Można postrzegać to jako jeszcze jedną błyskotliwą dekonstrukcję typowej postoświeceniowej ideologii, jaką był marksizm – dekonstrukcję zbliżoną do tych, których dokonują Schmitt czy Löwith, ukazujący ukryte teologiczne jądro nowoczesnych konstruktów ideologicznych. Warto jednak spojrzeć na to inaczej i w nieco szerszym kontekście jako właśnie kolejny popis postsekularnego „trzeciego języka”, języka, który tym razem – inaczej niż u Cohena czy Rosenzweiga – ironicznie gra z własną niemożliwością, zestawiając ze sobą sprzeczne elementy i pokazując, że pełnię sensu i możliwości uzyskują one dopiero razem. Lalka, sekularna myśl oświecenia, mimo imponującej fasady jest pusta, podczas gdy teologiczny karzeł jest zbyt „brzydki”, a więc zbyt anachroniczny i zużyty, by móc samodzielnie zaprezentować się oczom nowoczesnej publiczności.

Trzeci element dopełniający opisywaną tu postsekularną konstelację wydaje się, z pozoru przynajmniej, najbardziej odległy od pozostałych, zwłaszcza od Weberowskich dylematów „odczarowania” i „żelaznej klatki” racjonalności. To psychologia doświadczenia religijnego Williama Jamesa, będąca w istocie medytacją nad sensem religii w obliczu deprecjonującego ją sekularyzmu i prób jej zredukowania do poziomu subiektywnej iluzji, wyrazu ukrytych popędów albo terapeutycznej pociechy. Nie ma tu

⁹ Tekst w przekładzie Adama Lipszyca ukaże się wkrótce w antologii tekstów Benjamina *Konstelacje*, przygotowywanej przez Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

oczywiście miejsca na szczegółową analizę Jamesowskiego podejścia do religii przedstawionego w *Doświadczeniach religijnych* (James 2001), ale warto zwrócić uwagę na przynajmniej jedną jej cechę. James, skupiając się na indywidualnym doświadczeniu jako istocie religii – i z premedytacją odcinając od niego wszelkie konteksty zarówno teologiczne, jak i instytucjonalne – pokazuje nowoczesną, autonomiczną podmiotowość w jej zetknięciu z transcendencją. I pragmatycznie pyta o to, co doświadczenie religijne może owej jednostce dać, dochodząc do wniosku, że religia rozumiana jako dynamiczne obcowanie z wymiarem „tego, co całkowicie inne” – obcowanie znaczone kryzysami „chorej duszy” i nawrócenia – daje jednostce siłę, jakiej nie jest w stanie ani zdezwuować, ani tym bardziej zapewnić największa konkurentka wierzeń religijnych, czyli nauka, w porównaniu z którą religia zawsze stanowi „coś nieskończenie mniej pustego i oderwanego” (James 2000: 384). W istocie więc jesteśmy tu całkiem blisko Webera, stając w obliczu tej samej nowoczesnej *malaise*.

Od nieudanej powtórki z oświecenia w Weberowskiej *Sozialwissenschaft* do pragmatycznej pochwały doświadczenia religijnego jako pragmatycznego wzmocnienia ludzkiej energii życiowej – elementy modernistycznej konstelacji (opisanej tu z konieczności w sposób nader schematyczny) znacząco różnią się od siebie, przynależąc do odmiennych intelektualnych światów. Wspólnie dają jednak, jak się zdaje, ową postsekularną „wartość dodatkową”. Można pociągnąć ich analizę dalej – pokazując choćby związki łączące drugą postsekularną konstelację z pierwszą, romantyczną. Związek taki jest dość ewidentny w wypadku choćby Rosenzweiga i Benjamina – ten pierwszy bezpośrednio inspirowany Schillerem czy Heglem, drugi zaczyna swoją intelektualną drogę od lektury Schlegla i romantycznej *Kunstkritik* – a także Williama Jamesa, którego z romantykami łączy pośrednie ogniwo w postaci transcendentalisty Ralpa Waldo Emersona. Można też śledzić wpływy w drugą stronę: badając związki między modernistyczną konstelacją a postsekularyzmem współczesnym. Tu z kolei widać linię idącą od Webera aż po Habermasa, od teologii politycznej Carla Schmitta do neowitalizmu Georga Agambena czy od Benjamina do Slavojana Žižka.

Od tych ciekawych skądinał i odświeżających ćwiczeń z historii idei ważniejsze wydaje się jednak wyjściowe spostrzeżenie, że jądrem modernistycznej konstelacji pozostaje „nauka społeczna”. Sam koncept takiej konstelacji pozwala raz jeszcze pokazać problematyczne związki między

sociologią jako sztandarową „nauką społeczną” a religią, związki dalekie od banalnej opozycji „odczarowanego” obiektywnego rozumu i religii zepchniętej do roli czysto subiektywnej albo „społecznie funkcjonalnej” iluzji. Transcendencja jawi się jako wyzwanie zakłócające spokój immanentnego ładu, wyzwanie, z którym nauka społeczna powinna się zmierzyć, nie żywiąc, jak dawniej, redukcjonistycznych pokus. Próbując raczej po Habermasowsku „przekładać” religijne przesłanie na nowy etyczny idiom, „trzeci język” postsekularnej autonomii i solidarności.

Bibliografia:

- /// Abrams M.H. 1971. *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*, Norton, New York.
- /// Adorno T.W. 2007. *Rozum i objawienie*, tłum. A. Lipszyc, „Kronos” 2007, nr 1, s. 28–33.
- /// Aron R. 1967. *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris.
- /// Benjamin W. 2007. *Fragment teologiczno-polityczny*, tłum. A. Lipszyc, „Kronos” 2007, nr 1, s. 34–35.
- /// Bloom H. 1971. *The Visionary Company*, Cornell University Press, Ithaca & London.
- /// Bloom H. 1973. *The Ringers in the Tower. Studies in Romantic Tradition*, Chicago University Press, Chicago & London.
- /// Durkheim E. 1990. *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa.
- /// Durkheim E. 2006. *Samobójstwo*, tłum. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- /// Gauchet M. 2005. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris.
- /// Habermas J. 2000. *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków.
- /// Habermas J. 2002. *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9(568), s. 8–21.
- /// Habermas J. 2008. *Notes on a post-secular society*, www.signandsight.com; dostęp: 30.03.2012.

- /// Hartman G. 1971. *Wordsworth's Poetry 1787–1814*, Yale University Press, New Haven & London.
- /// Heidegger M. 1977. *Czas światobrazu*, tłum. K. Wolicki, [w:] Idem. *Budować, mieszkać, myśleć*, Czytelnik, Warszawa, s. 128–167.
- /// Heidegger M. 1995. *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, [w:] Idem. *Znaki drogi*, Aletheia, Warszawa, s.129–168.
- /// James W. 2000. *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Nomos, Kraków.
- /// Lepenies W. 1997. *Trzy kultury. Socjologia między literaturą a nauką*, tłum. K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- /// Lessing G.E. 1959. *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, [w:] Idem. *Dzieła*, t. II, red. A. Sowiński, PIW, Warszawa.
- /// Lipszyc A. 2011. *Inne źródło. Racjonalność i objawienie w ostatniej księżce Hermanna Cohena*, tekst niepublikowany.
- /// Löwith K. 2002. *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty.
- /// Radkau J. 2009. *Max Weber – a biography*, tłum. P. Camiller, Polity Press, Cambridge.
- /// Rosenzweig F. 1998. *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Znak, Kraków.
- /// Schmitt C. 2000. *Teologia polityczna*, tłum. M. Cichocki, [w:] Idem. *Teologia polityczna i inne pisma*, Znak–Fundacja Batorego, Kraków–Warszawa, s. 33–83.
- /// Strauss L. 1953. *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago & London.
- /// Voegelin E. 1992. *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa.
- /// Weber M. 1984. *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk i H. Wandowski, Książka i Wiedza, Warszawa.
- /// Weber M. 1998. *Nauka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel, [w:] Idem. *Polityka jako zawód i powołanie*, Znak–Fundacja Batorego, Kraków–Warszawa, s. 111–140.
- /// Weber M. 1998. *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, [w:] Idem. *Polityka jako zawód i powołanie*, Znak–Fundacja Batorego, Kraków–Warszawa, s. 55–110.

/// Abstrakt

Epokę nowoczesną postrzega się zwykle jako obszar permanentnego konfliktu między religią i sekularyzmem, wiarą i rozumem, teologią i nauką. W tym kontekście pojęcie „postsekularyzm” może być swego rodzaju światelkiem w tunelu – nadzieją nie tyle na ominięcie tego sporu (dziś coraz bardziej już jałowego), ile na pewną modyfikację pojęć w nim używanych i inne spojrzenie na uczestniczące w nim strony. „Postsekularyzm” to pojęcie historyczne ułatwiające nową interpretację.

Niniejszy tekst stanowi skromną próbę tego rodzaju interpretacji, która zwraca uwagę na nowoczesne zjawiska przekraczające granice między wrogimi obozami religii i sekularyzmu. Zjawiska te nazywam postsekalarnymi „konstelacjami”, jako że są to w istocie konstelacje autorów i idei. Pierwszą z nich jest romantyzm w swej wczesnej, najbardziej twórczej fazie: w Niemczech zwany *frühe Romantik*, a w Wielkiej Brytanii – *High Romanticism*. Druga postsekalarna konstelacja pojawia się w okresie modernizmu, a składają się na nią: socjologiczny dyskurs na temat religii Maxa Webera, pragmatyczna obrona wiary religijnej Williama Jamesa oraz mocno idiosynkratyczna reinterpretacja tradycji żydowskiej dokonana przez Hermanna Cohena, Franza Rosenzweiga i Waltera Benjamina.

Słowa kluczowe:

postsekularyzm, sekularyzacja, religia, romantyzm, nowoczesność, Max Weber

/// Abstract

Modernity has usually been regarded as a war zone between religion and secularism, faith and reason, theology and "science". In this context the concept of postsecularism appears as some sort of a light in the tunnel: the possibility not so much to pass over that debate (more and more sterile today) as to change its terms and look at its protagonists from the new perspective. Postsecularism is a historical concept which enables the new interpretation of modernity.

My paper is a modest contribution to this new interpretation stressing those phenomena in the historical development of modern discourse which cross over the entrenched oppositions of secularity and religion. These phenomena I propose to call postsecular "moments" or "constellations" – as they are indeed constellations of both ideas and particular authors.

The first constellation of this kind is Romanticism – esp. so called *frühe Romantik* in Germany and High Romanticism in Great Britain. The second constellation appears in the period of modernism. It consists of three elements, two of which at least are closely related to the social sciences: the sociological discourse on religion represented by Max Weber, the pragmatic defense of faith by William James, and, finally, the idiosyncratic re-discovery of their own religious heritage by the Jewish philosophers such as: Hermann Cohen, Franz Rosenzweig and Walter Benjamin

Keywords:

postsecularism, secularization, religion, modernity, Romanticism, social sciences, Max Weber