Dr Janusz Ostrowski: Paradoksy sekularyzacji - emancypacja i powrót teologii z wciąż uciekającą krytyką Hansa Blumenberga w tle

Powstaje pytanie – czy już samo dążenie do ustanowienia ludzkiego „Alter Deus” nie stanowi opartej na całej siatce dogmatów woluntarystycznej gnozy? – przeczytaj tekst w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: Sekularyzacja - proces nieodwołalny?

Chcąc zarysować pojęcie sekularyzacji u Hansa Blumenberga, należy zaprezentować historyczno-filozoficzny kontekst związany z genezą i strukturą owego pojęcia w ogóle. Proszę zatem uzbroić się w sporą dozę cierpliwości, która – jak uczy tradycja – z zasady dobre przynosi skutki (choć nie zawsze). Otóż w świecie Zachodu przyzwyczajeni jesteśmy na ogół do tego, by traktować sekularyzację jako uderzenie w chrześcijaństwo, całą sferę dogmatyki teologicznej i tzw. społeczne *imaginarium* związane z religią. Sekularyzacja stanowić ma odejście od Boga, wymiaru transcendentnego czy zewnętrznego, który wykracza poza czysto ludzką historię, na rzecz doczesności, tego, co immanentne, wewnętrzne, związane tylko ze światem. Już sekularyzacja w swoim pierwotnym, prawniczym sensie – polegającym na wywłaszczaniu materialnych dóbr kościelnych – została zinterpretowana jako przejście od transcendencji do immanencji, najpierw w wymiarze ekonomicznym, skoro dobra kościelne były w swoich założeniach eklezjologicznych traktowane jako instrument pozaświatowego zbawienia, a następnie politycznym i społecznym. Z perspektywy teologiczno-religijnej sekularyzację - w tych trzech wymiarach: prawniczo-ekonomicznym, politycznym i socjologicznym – należałoby uznać za rezultat reformacji, dokonującej niejawnego zwrotu w kierunku doczesności, wywłaszczenia transcendencji. Od czasów pokoju westfalskiego owa kolonizacja tego, co święte, określana jest własnie mianem „sekularyzacji”.

W czasach Oświecenia (szczególnie francuskiego) sekularyzacja jako wywłaszczenie dóbr kościelnych (a w epoce ancien regime'u – raczej jako postulat wywłaszczenia) staje się – już bez sztafażu i gry pozorów, jak w protestantyzmie – podstawowym elementem kształtującej się samowiedzy emancypacyjnej, przy czym główną stawką „epoki świateł" staje się walka z Kościołem Katolickim, teologią i religią – domeną manipulacji i zabobonu. Owa krytyka religii nie jest wolna – o czym często się zapomina – od antyjudaizmu i antysemityzmu. Wystarczy sięgnąć do pism Woltera, który sprytnie postanowił walczyć nie z chrześcijaństwem, ale jego biblijną podstawą: judaizmem, podkreślając na przykład, że rzekomo problem niskiego poziomu higieny osobistej to skutki istnienia religii objawionej. „Oświecenie jest totalitarne", pisali Adorno i Horkheimer – trzeba podkreślić, że Oświecenie jest przede wszystkim antyjudaistyczne i antysemickie, gdyż narzędzie walki z judaizmem: antysemityzm kulturowy, ulega powoli autonomizacji. W ten sposób powstaje fenomen „sekularyzacji jako sztandaru" – jak to znakomicie ujął w latach 60. XX wieku Hermann Lübbe, bardzo słabo, niestety, znany w Polsce (dwa przetłumaczone artykuły?) znakomity przedstawiciel tzw. szkoły Joachima Rittera, wybitnego filozofa z Münster, który w czasach nazizmu był komunistą, a po II Wojnie Światowej przeszedł na pozycje prawicujące. Jürgen Habermas, który z lekceważeniem określa szkołę Rittera mianem „współczesnej arystotelizującej neoprawicy heglowskiej", od samego Rittera mógłby uczyć się tego, by iść pod prąd historycznej koniunktury. Tak się bowiem składa, że prawicowość Rittera nie przysparzała mu w latach 50. i 60. popularności. Mimo tego zapraszał na seminaria do Münster na przykład Carla Schmitta, pozostającego kimś w rodzaju pariasa ideowo-naukowego, podczas gdy Habermas brylował na lewicowych salonach, by po 1989 roku okazać się dość szybko zwolennikiem paneuropejskiej liberalnej demokracji, unijnego „patriotyzmu konstytucyjnego", co m.in. uczyniło go guru poprawności filozoficznej. O pozowaniu do zdjęć z Benedyktem XVI z uprzejmości dla Papieża nie wspominamy.

Od XVIII wieku „sekularyzacja jako sztandar" wyznacza strategię myśli i polityki liberalno-lewicowej. Sekularyzować wszystko – chciałoby się rzec – by „akcelerować" procesy paidei oświeceniowej, określonej przez Kanta następująco: „Oświecenie to wyjście człowieka z zawinionej przez niego niedojrzałości. Niedojrzałość jest nieumiejętnością w posługiwaniu się własnym rozumem bez przewodnictwa innych.

Niedojrzałość ta jest zawiniona przez człowieka, jeśli jej powód tkwi nie w braku rozumu, ale zdecydowania i odwagi, by swym rozumem posługiwać się bez zwierzchnictwa innych. *Sapere Aude*!”.

Powstaje tylko pewien problem z kluczową dla tej formacji – co skromnie zauważa w 1965 roku nieoceniony Lübbe – kształtującą się wówczas tradycją heglomarksowską. Otóż tak Hegel jak Marks wyrzucili ów ekonomiczno-społeczny, polityczny i filozoficzny sztandar sekularyzacji. Hegel – z uwagi na koncepcję „ducha absolutnego” (sztuki, religii i filozofii), w której substancja, treść pozostaje niezmieniona, a zmienia się skądinąd bardzo ważna forma, gdyż Bóg, absolut, odsłania się w formie zmysłowej, wyobrażeniowej i wreszcie pojęciowej, co prowadzi do rekonfiguracji treści. Jednak chrześcijaństwo jako „religia jawna” (nie tylko objawiona) w toku swojego rozwoju przekształca się (oczywiście, w oparciu o tradycję filozoficzną) w absolut, który „dochodzi do swojego pojęcia”. Natomiast Marks traktuje sekularyzację jako formę ideologii – grę masek skrywających interesy kapitału. Oto słynny, często dezinterpretowany fragment, który pokazuje – gdy czytać bez uprzedzeń – że usunąć religię może dopiero zmiana rzeczywistości dokonująca się przez „praxis” w sferze społeczno-ekonomicznej, choć bez religii – jej nadziei na prawdziwe życie – owa „praktyka” okazuje się niemożliwa: „Nędza *religijna* jest jednocześnie *wyrazem* rzeczywistej nędzy i *protestem* przeciw nędzy rzeczywistej. Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczułego świata, jak jest duszą bezdusznych stosunków. Religia jest *opium* ludu”. Ze splotu wyobcowania i marzenia wyrasta właśnie walka, praktyka, dla których religia i jej „alienacyjna” siła stanowią warunej niezbędny.

Oczywiście, Marks nigdy nie był – w przeciwieństwie do powołujących się nań ideologów – spójnym myślicielem. Genezę jego myśli stanowi – pełna różnorakich idiosynkrazji – lewica heglowska. Hermann Lübbe abstrahuje wszakże – starając się uchwycić to, co argumentacyjnie najistotniejsze – od tego, że Marks był beznadziejnie uwikłany (historycznofilozoficznie, systemowo i pojęciowo) w różnego typu wciąż zmieniające się rekonfiguracje polityczne, nieciągłości i pęknięcia semantyczno-strukturalne takich podstawowych u młodoheglistów pojęć, jak eksterioryzacja, alienacja religijna, alienacja pracy, ideologia. W ramach tej siatki pojęciowej sekularyzacja to niezbędny element, będący nośnikiem, podstawowym mechanizmem w ramach relacji

przekształcania tego, co teologiczne, religijne, odniesione do transcendencji, zafałszowane alienacyjnie, ideologicznie itd., w to, co doczesne, niewyobcowane, odniesione do immanencji, emancypacyjne, (z)rewindykowane etc., etc.

Sztandar sekularyzacji (choć wciąż widoczny) staje się filozoficznie przestarzały, a właściwie powiewa w zgoła innym kierunku dopiero wraz z Maxem Weberem i jego uczniami: bezpośrednim – Carlem Schmittem i pośrednim – Walterem Benjaminem który w pewnym sensie terminował u Schmitta. Przypomnijmy słynną tezę tego ostatniego: „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne". Abstrahując od kontekstów politycznych, można powiedzieć, że sekularyzacja okazuje się teraz metodologicznym narzędziem historii filozofii czy też historii w ogóle; próbą odpowiedzi, na ile nowe zjawiska w filozofii, sferze szeroko rozumianych idei, wyobraźni społecznej, można prawomocnie interpretować jako sekularyzację teologii, i na czym ów mechanizm miałby w ogóle polegać – mianowicie co i w jaki sposób łączy i rozdziela trzy elementy: to, co sekularyzowane, to, co sekularyzujące, i to, co zsekularyzowane. Wiąże się z tym głęboki problem metodologiczny (rzecz jasna, nie czysto opisowy) teologii politycznej Carla Schmitta, ujmowanej przezeń jako „socjologia pojęć", w ramach której twierdzi się, że urzeczywistnienie („zsekularyzowanie") pojęciowości teologiczno-religijnej ustanowiło teoretyczne i ideowo-wyobrażeniowe, a także społeczno-polityczne i prawno-państwowe struktury świata nowoczesnego. W takiej sytuacji teologia i religia stanowią ukryta podstawę doczesności i muszą wciąż do niej powracać. Sekularyzacja, immanencja odsłania w pełni to, że żyjemy w świecie odniesionym do czegoś innego niż on sam. Oto paradoks – świętość może powrócić jedynie przez swoją (pozorną?) negację.

Jednak Schmitt doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że sekularyzacja nie daje się po prostu odwrócić – przekształcić z dawnego oświeceniowego „sztandaru emancypacji" w postoświeceniowy „sztandar teologiczno-religijny". Co prawda, w napisanej w 1950 roku krótkiej recenzji ze słynnej dziś książki Karla Löwitha „The Meaning of History" (polskie wydanie ukazało się pod tytułem „Historia powszechna i dzieje zbawienia") powiada: „Wiemy, że oświeceniowa i pozytywistyczna wiara w postęp była tylko zsekularyzowanym judaizmem i chrześcijaństwem; od nich właśnie nabyła swoje

<eschata>”. Jednak Schmitt pisze o tym zdawkowo i jakby od niechcenia, bo samą myśl zdaje się uważać za tyleż banalną, co powierzchowną. Banalną – gdyż żmudna archeologia Löwitha, zmierzająca do odsłonięcia przemieszczenia eschatologii judeo-chrześcijańskiej w świeckie „filozofie happy endu”, w zbędnym wysiłku odsłania jedynie to, co i tak widać gołym okiem: proste podstawienie antropologii w miejsce teologii. To wiedział już Feuerbach. Powierzchowną – bowiem Löwith utożsamia powstanie koncepcji postępu i nowoczesnej filozofii dziejów z narodzinami świadomości historycznej, a świadomość historyczna – powiązana ściśle z historyzmem – jest relatywistyczna, czego Löwith nie uwzględnia. Zdaniem Schmitta jednak, przez ów relatywizm historia może być w ogóle tym, co zmienne. Dlatego też Schmitt twierdzi, że świadomość historyczna wiąże się nie z sekularyzacją, ale „chrześcijańskim obrazem historii”. Schmitt usuwa przy tym – jak można sądzić - z przestrzeni tradycji autentycznie chrześcijańskiej taką formę myślenia eschatologicznego (stanowiącą z kolei wzorzec dla Löwitha i jego teorematu sekularyzacji), która polega na biernym oczekiwaniu paruzji i na pewności zbawienia nadchodzącego z przyszłości, bliskiej i bezpośrednio oczekiwanej, co prowadzi do odrzucenia dziejowości i – dodajmy - polityczności. Ów „eschatologiczny paraliż” to kwietyzm radości wybawienia, implikowany przez onto-teologiczny prymat przyszłości. Pod tym względem zachodzi właśnie izomorfizm eschatologii i oświeceniowej idei postępu.

Jednak autentyczna historyczność istnieje tylko jako chrześcijaństwo (chrześcijaństwo rozstałoby rozbite przez przyjecie na przykład cykliczności w sensie myśli antycznej). *Katechon*, powstrzymywanie biegu dziejów stanowi „figurę myślową”, jaką w celu przeprowadzenia tego dowodu, posługuje się Schmitt. Często sugerowano, że koncepcja „sił katechonicznych” to rzekomo zamaskowana niewiara Schmitta w paruzję, ostateczne wypełnienie się czasów. Po cóż powstrzymywać Antychrysta, skoro tylko jego gwałtowne i jawne wdarcie się w dzieje może przyspieszyć nadejście Królestwa? Otóż tego typu wątpliwości czy zarzuty opierają się na nieporozumieniu, bowiem zakładają tożsamość chrześcijaństwa z ahistoryczną eschatologią w sensie Löwitha. Kiedy Schmitt powiada, że tylko *katechon* „umożliwia przezwyciężenie eschatologicznego paraliżu”, to przeciwstawia ciągłość czasu eschatologicznego nieciągłości egzystencjalnego stanu wyjątkowego, w którym fizykalny lub czysto ludzki czas ulega niejako zatrzymaniu.

„Ten, który powstrzymuje", rozbija kontinuum czasu, opóźnia jego upływ, a w ten sposób wytwarza dziejowość dziejów; umożliwia wydarzanie się tego, co nowe, w grze ciągłości i wyjątku, czasu i wieczności, wieczności, która wyrywa jednostkę i narody z kauzalnych splotów i determinacji fizyczno-biologicznych czy psychospołecznych. *Katechon* to niejako możliwość jakiejkolwiek możliwości, a przede wszystkim Wcielenia.

Stąd też myśl Schmitta nie ma nic wspólnego z takim rozumieniem sekularyzacji, które wyszydza począwszy od lat 60. XX wieku Hans Blumenberg, krytykując głównie Löwitha (choć także Hegla i Marksa, co jest – jak wskazywaliśmy – oczywistym błędem).

Blumenberg pisze bardzo obficie, ale sedno krytyki daje się zrekonstruować tak oto: opierając się na relacji sekularyzacji, która jest symetryczna i odwracalna, nie można skonstruować metodologii zorientowanych historycznie nauk humanistycznych i społecznych. Moc heurystyczna i wyjaśniająca teorematu sekularyzacji jest nikła, skoro np. równie dobrze można mówić o „sekularyzacji teologii", jak i o „teologii sekularyzacji". Ujmując rzecz ogólnie – w twierdzeniach typu: „B jest sekularyzacją A", na owo B przenoszona jest cała funkcja A, tj. nowi aktorzy pojęciowi są obsadzani w starych rolach, zajmując dawne pozycje strukturalne. Zmienia się pojęciowa substancja, treść (choćby odniesienia teologiczno-religijne przechodzą w naukowo-polityczne), ale nie funkcja – Blumenberg nawiązuje tu do Ernsta Cassirera i rozróżnienia substancji oraz funkcji. Sekularyzacja nie uwalnia nowoczesności od teologii – wikła w nią bez końca. Natomiast u Blumenberga stawką jest „samopotwierdzenie" podmiotu w świecie nowoczesnym, wyrwanie z tradycji (szczególnie teologicznej) i samouprawomocnienie. Powstaje tu pytanie – czy już samo dążenie do ustanowienia ludzkiego „Alter Deus" nie stanowi opartej na całej siatce dogmatów woluntarystycznej gnozy? Antyteologiczna krytyka sekularyzacji jako swoistego nośnika tego, co zsekularyzowane (chrześcijańskiej teologii), najwyraźniej nie potrafi uwolnić się od tego, co krytykuje – przywraca teologię w zamaskowanej formie, teologię bogoczłowieka. Czy zatem nawet u Blumenberga teologia i religia są naszym (nie zawsze jawnym) losem?

Janusz Ostrowski, historyk filozofii społecznej, wykładowca w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Redaktor kwartalnika „Kronos”. Współtwórca Warszawskiego Klubu Krytyki Politycznej. Laureat pierwszej nagrody w Konkursie im. Klemensa Szaniawskiego na najlepszą pracę doktorską z dziedziny filozofii i socjologii.