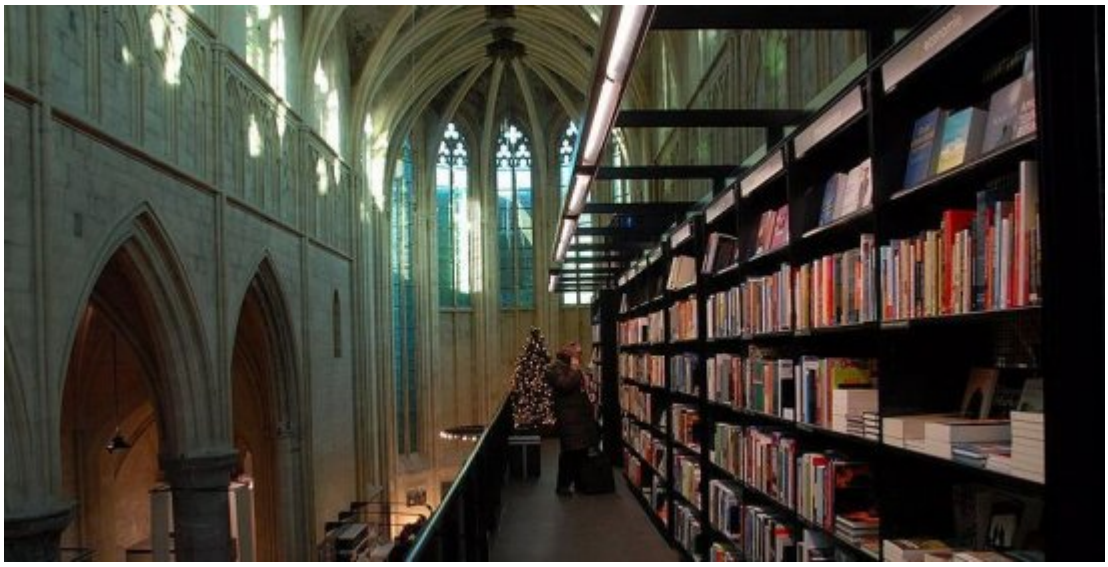
Czy człowiek może przeżyć nowożytność? Uwagi o apologiach postsekularyzmu

Propozycja „postsekularna” jest nową strategią laicyzmu przerażonego siłą, jaką okazała wyparta przez kulturę Zachodu religijność



Propozycja „postsekularna” jest nową strategią laicyzmu przerażonego siłą, jaką okazała wyparta przez kulturę Zachodu religijność

FRONDA Tekst ukazał się w nr 65 "Frondy"

W ostatnich czasach pojęciem niezwykle modnym stał się „postsekularyzm”. Swoją karierę zawdzięcza on dość głośnemu przed laty artykułowi Jürgena Habermasa Wierzyć i wiedzieć, który ogłosił on po dramatycznych wydarzeniach z 11 września 2001 roku. Wystąpienie Habermasa uznano wtedy za otwarcie nowej ścieżki, którą moglibyśmy dziś określić mianem „sekularnego rewizjonizmu”. Potwierdzeniem nowości propozycji Habermasa miało też być jego spotkanie z kard.

Ratzingerem w roku 2004, podczas którego wymienili oni referaty na temat roli religii we współczesnej sferze publicznej. Od tego czasu za „postsekularyzm" uznano ten nurt późnego modernizmu, który poszukuje rzeczywistego porozumienia pomiędzy kulturą i myślą ateistyczną a wciąż obecną w życiu Zachodu religijnością. Nadzieje „postsekularne" zostały ufundowane na takiej interpretacji propozycji Habermasa, która chciałaby w niej widzieć poszukiwanie nowej syntezy pomiędzy Objawieniem a filozofią. Byłaby to interpretacja prawdziwa, gdyby sam Habermas dokonał przejścia na pozycje, w których możliwa jest dyskusja o racjonalnych podstawach religii, świata, czy wręcz o pierwszej filozofii. Czy coś takiego miało miejsce, kiedy w październiku 2001 roku ogłaszał on swoje nowe stanowisko?

W mijającym roku trzykrotnie miałem okazję poruszać publicznie problem „postsekularyzmu". Pierwszy raz podczas dyskusji pomiędzy redaktorami miesięcznika „Znak" i kwartalnika „Fronda", po raz drugi w czasie spotkania promującego tekę pisma „Pressje" pt. Posteuropa, a trzeci przy okazji odbywającego się w Tyńcu zamkniętego spotkania prawicowych intelektualistów młodszego pokolenia. Na wszystkich tych spotkaniach słyszałem apologetyczne wobec myśli „postsekularnej" wypowiedzi prawicowych i katolickich mówców. Uważam, że to błąd. Propozycja „postsekularna" nie jest bowiem wcale nowym otwarciem w stosunkach religii i świeckiego rozumu, ale tylko nową strategią laicyzmu przerażonego destrukcyjną siłą, jaką okazała wyparta przez kulturę Zachodu religijność. Zasadniczą postacią tej siły stał się nowoczesny terroryzm islamski. To „psychologiczne" uwarunkowanie „postsekularyzmu" tylko wzmacnia poczucie, że nie chodzi o rzeczywiste dowartościowanie religijności, bądź przyznanie jej jakiegoś rodzaju autonomii, ale jedynie narzucenie nowego rodzaju więzów, które pozwolą na pełniejszą kontrolę tego fenomenu w ramach mechanicznej i narracyjnej koncepcji ładu społecznego. Reakcja Habermasa była więc, z czym sam się zdradził w pierwszych słowach swojego „postsekularnego" manifestu, swoistym odruchem wynikającym z zaskoczenia, jakiego doświadczył filozof wyrwany z jaskini złudzeń tworzonych przez system nowożytności. „Postsekularni" optymiści sądzą, że eksportowy niemiecki myśliciel postanowił do naszej jaskini wpuścić więcej prawdziwego światła religii (nie pytam nawet, czy potrafią rozróżnić jakąkolwiek religię od religii prawdziwej). Sądzę jednak, że rzeczywisty projekt był zupełnie inny – chodziło o stworzenie artefaktów – sztucznych lamp, w których można by uwięzić niepojęte światło i zwieść nim tych, których wciąż nęci

pełnia dnia spoza mroków groty naszych czasów.

Zanim przyjrzymy się dwóm współczesnym polskim głosom podejmującym nadzieje „postsekularne" odtwórzmy to, co naprawdę przed ponad dekadą powiedział Jürgen Habermas do zgromadzonego w kościele św. Pawła we Frankfurcie audytorium – wystraszonego w równym stopniu co on sam. Niemiecki myśliciel po kilku słowach wstępu odbijającego psychologię ówczesnej sytuacji i rozważeniu aktualnej konstelacji cywilizacyjnej w niewiele ponad miesiąc po nowojorskim ataku terrorystycznym, dokonuje krótkiej rekapitulacji dziejów sekularyzmu:

„Słowo «sekularyzacja» miało najpierw znaczenie przymusowego wywłaszczenia dóbr kościelnych na rzecz świeckiej władzy państwowej. To znaczenie przeniosło się na narodziny nowoczesnej kultury i społeczeństwa. Odtąd z sekularyzacją wiążą się przeciwstawne oceny, w zależności od tego, czy chcemy uwydatnić skuteczne **poskromienie** autorytetu kościelnego przez władzę świecką czy też akt bezprawnego **zawłaszczenia.** Wedle jednego ujęcia religijne sposoby myślenia i formy życia zostaną zastąpione przez rozumne, a w każdym razie wyższe ich ekwiwalenty; drugie ujęcie **dyskredytuje** nowoczesne formy myślenia i życia jako dobra bezprawnie zagarnięte. **Model wyparcia** sugeruje interpretację odczarowanej nowoczesności w duchu postępowo optymistycznym; **model wywłaszczenia** – interpretację bezdomnej nowoczesności w duchu teorii upadku"[1].

Habermas stwierdza, że w obu tych ujęciach tkwi ten sam błąd polegający na założeniu istnienia gry o sumie zerowej pomiędzy racjonalnością religii a siłami kapitalizmu, techniki i nauki – „zgodnie z liberalnymi regułami, sprzyjającymi napędowym siłom nowoczesności". W założeniu tym jedna strona może wygrać tylko kosztem drugiej. A jednak wydaje się, że przed 11 września takie właśnie było założenie samego Habermasa. Dobrze obrazuje to jego reakcja wyrażająca zaskoczenie inwazją motywacji religijnych do sfery publicznej.

„Gdy złowrogie wydarzenia bieżące odbierają nam swobodę wyboru tematu, trudno oprzeć się pokusie rywalizacji z intelektualnymi Johnami Wayne'ami o najszybszy strzał z biodra. Jeszcze niedawno linię frontu wyznaczała inna kwestia – czy i do jakiego stopnia powinniśmy przystać na genetyczną autoinstrumentalizację lub zgoła dążyć do

autooptymalizacji. (...) Ale 11 września napięcie między świeckim społeczeństwem a religią wybuchło w całkiem inny sposób”[2].

Dotychczasowe swoje problemy intelektualne Habermas redukuje więc do wizji filozofii rozumianej jako gra pomiędzy siłami sekularyzacji określonymi przez trzy punkty odniesienia: kapitał, naukę i technikę. Ten zestaw zależności zresztą dość dobrze oddaje strukturę interesów przemysłu biotechnologicznego i jest w pełni zgodny ze schematem sekularyzacyjnym, który nagle i niespodziewanie Habermas uznał za błędny. Nową propozycją miało się stać odwołanie do kategorii common sens – czyli zdrowego rozsądku, który Habermas przedstawia jako „trzecią partię” pomiędzy nauką i religią. Ta trzecia partia jest partią ludzkiej samowiedzy, której nie można zredukować do samej religii, ani nauki, i która utrzymuje dystans do obu tych społecznych rzeczywistości. Czy jednak proponowany zdrowy rozsądek jest rzeczywiście nową opcją? Przyjrzyjmy się jej bliżej. Niemiecki filozof od razu rezygnuje z utopijnej wizji, w której rozsądek miałby być grą wolnych opinii. Rozsądek ma swoje wcielenie i konkretność. Jest nim w duchu heglowskim „liberalne państwo” będące wyrazem wysokiej i rozsądnej „rozumności” opartej na przybliżonej do weberowskiej koncepcji biurokracji. Już ten krótki opis wewnętrznej dynamiki common sens pokazuje nam ciągłość pomiędzy dawnymi siłami sekularnymi obecnymi w schemacie laicystycznym a nowym „postsekularnym rozsądkiem”. W obu przypadkach podmiotem dynamizującym sferę publiczną jest państwo przeżywane jako „śmiertelne bóstwo”[3] określające co jest, a co nie jest „rozumne”. Spójrzmy jeszcze na zewnętrzne relacje partii „zdrowego rozsądku” – szczególnie przyjrzyjmy się „dystansowi”, którym równomiernie ma być obdzielona nauka i religia. Przywołajmy odpowiednie fragmenty:

„Zdrowy rozsądek, który żywi wiele złudzeń co do świata, musi, rzecz jasna, przyjąć bez zastrzeżeń to, co ma do powiedzenia nauka”[4].

Ze zdumieniem możemy zauważyć, że dystans wobec nauki może być co najwyżej dystansem, jaki dzieli nas od majestatu prawdziwego autorytetu. O religii czytamy coś zgoła innego.

„Z punktu widzenia liberalnego państwa na określenie «rozumne» zasługują te wspólnoty religijne, które z przekonania wyrzekają się narzucania przemocą prawd wiary i stosowania przymusu sumienia wobec swoich członków, a tym bardziej manipulacji wiodących do

samobójczych zamachów. Owo przekonanie wynika z trojakiej refleksji wierzących nad własną sytuacją w pluralistycznym społeczeństwie. Po pierwsze, religijna świadomość musi uporać się z poznawczym dysonansem, jakim jest zetknięcie się z innymi wyznaniami i religiami. Po drugie, musi dostosować się do autorytetu nauk, które mają społeczny monopol na wiedzę o świecie. Wreszcie musi uznać przesłanki państwa konstytucyjnego oparte na moralności świeckiej"[5].

Pomijając problematyczność teoretycznego modelu religii, jaki zawiera cytowany fragment, powyższe wymogi pozawalają wyciągnąć dwa ogólne wnioski o stosunku ojca „postsekularyzmu" do religii. Habermas w zasadniczym zarysie pozbawia ją rzeczywistego znaczenia – najpierw społecznego, potem poznawczego i wreszcie etycznego i politycznego – czyli tych wszystkich aspektów, które są jej konieczne dla zachowania racjonalnej autonomii. Co więc pozostaje „partii wierzących"? Szeroko rozumiany aspekt estetyczny pozwalający w formie rytualnych zachowań religijnych na upuszczenie potencjalnego nadmiaru „uczuć społecznych" w sytuacjach granicznych dotykających państwową zbiorowość. A także ograniczony głos w debacie publicznej, który i tak ostatecznie zostanie zignorowany jako „nierozumny" w tym aspekcie, który okaże się nieprzekładalny na język „moralności świeckiej". W rzeczywistości widzimy, że Habermas proponuje „państwu liberalnemu" pragmatyczne zagospodarowanie (tylko niektórych elementów) religijności i skonstruowanie dwóch wentyli bezpieczeństwa, które staremu sekularyzmowi w nowy sposób mają pomóc radzić sobie z jeszcze starszym „kłopotem" ludzkiej religijności. Zatem „postsekularyzm" w wersji Habermasa jest tym, z perspektywy laicyzmu, co on sam proponuje religii – „próbą uporania się z poznawczym dysonansem, jakim jest zetknięcie z innymi wyznaniami i religiami". Argument Habermasa zbudowany został bowiem na fałszywej analogii: religia – homogenizacja, sekularyzm – pluralizacja. Odmówienie religii prawa do bycia reprezentacją racjonalności jest niczym innym jak laicyzacyjną skłonnością do coraz ściślejszych homogenizacji. Jest ona zresztą charakterystyczna także dla nowożytnej tradycji państwa. Tę homogenizację definiuje się jednak jako „pluralistyczny rozum" głównie dlatego, że „pozwala" on współistnieć równocześnie wielu pozbawionym odniesienia do własnej rozumności i niesamodzielnym fragmentom estetyki, etyki, kodów politycznych, także religii. „Pluralistyczny rozum" jest pluralistyczny tylko o tyle, o ile nie spotyka innej konkurencyjnej autonomicznej

racjonalności mającej pretensje do uniwersalności lub, co jeszcze gorsze, do prawdziwości, swojego obrazu świata. W optyce Habermasa „świeckie” oznacza po prostu, lecz fałszywie, „neutralne”. Na tej drodze „opcja świecka” w sposób dowolny może być dowartościowana, a religia w dalszym ciągu wypychana już nie tylko poprzez eliminacje, ale także poprzez koncesje społeczne – czyli nakłanianie do rezygnacji z kolejnych elementów własnej racjonalności i racji np. na rzecz reglamentowanej obecności w sferze publicznej (szerszej niż przy zachowaniu stanowiska konkurencyjnej racjonalności). Dodajmy, reglamentowanej przez „liberałów” i sekularystów, żyjących w symbiozie ze „śmiertelnym bogiem”. Sprytnie istnienie rzeczywistego konfliktu racjonalności przykrywa się „neutralistyczną” wizją „zdrowego rozsądku”, przyjmując jako aksjomat specyficzny punkt widzenia bliski kantowskiej wizji natury człowieka i społeczeństwa.

„W przeciwieństwie do religii, demokratycznie oświecony zdrowy rozsądek obstaje przy racjach, które mogą być zaakceptowane nie tylko przez członków jednej wspólnoty religijnej”[6].

Powyższe zdanie jest oczywiście charakterystycznym złudzeniem optycznym, które trwa od czasów, kiedy niektórym myślicielom wydawało się że „liberalizm” i prawdziwa religia zejdą się ze sobą w trwałym sojuszu wokół idei praw człowieka. Ostatnie momenty doświadczalnych podstaw tego złudzenia zniknęły jednak pod koniec lat 60. A przecież same wydarzenia z 11 września stały się właśnie zaprzeczeniem neutralności „oświeconego” rozsądku i z ich powodu Habermas zaproponował postulat „postsekularny”. Okazuje się, że jest on mówieniem tego samego, tylko w inny sposób. Nie musimy jednak pozostawać w obrębie problematyki terroryzmu islamskiego, by uzyskać dobrą perspektywę. Wyraźna kontra, w jakiej stoją dzisiejsza „moralność świecka” i Kościół katolicki, odsłaniają w nowy sposób złudność i niebezpieczeństwo roszczeń „neutralności”.

Kończąc analizę wypowiedzi Habermasa przywołajmy jeszcze jeden jej fragment.

„Do tej pory liberalne państwo tylko od wierzących oczekuje, że rozdzielą swoją tożsamość niejako na część publiczną i prywatną. To oni muszą przełożyć swoje przekonania religijne na język świecki, aby ich argumenty mogły uzyskać aprobatę większości”[7].

Jeśli taka jest propozycja filozoficzna „postsekularyzmu”, nie potrafię zrozumieć, w jaki sposób może być ona atrakcyjna dla ludzi religijnych. Zwracam uwagę, że dokonaliśmy tutaj już implicite ważnego rozróżnienia pomiędzy religiami fałszywymi a religią prawdziwą. Jeśli zasadnie za tę ostatnią uznajemy wiarę Kościoła katolickiego, tym bardziej powinniśmy krytycznie odnosić się do pokusy, która odmawia nam prawa do własnego głosu w tych kwestiach, które żywotnie wynikają ze zbawczego dziedzictwa Kościoła. Dziś ta pokusa wielu wydaje się atrakcyjną propozycją. Czy może ona taką być, jeśli odtrąca katolickie spojrzenie na prawdę, sprawiedliwość, społeczeństwo, etykę, ale także państwo.

Przyjrzyjmy się teraz, co dzieje się z myśleniem religijnym, które porzuca racjonalność wiary zawartą w katolickości i poddaje się obcej logice. Za przykład mogą nam posłużyć fragmenty wywiadu z Karolem Tarnowskim i Adamem Lipszycem, który ukazał się na łamach miesięcznika „Znak” w lutym 2012 roku. Wywiad ten stanowił podstawę (obok eseju bp. Javiera Martíneza Przezwyciężyć rozum sekularny” z „Frondy” 61) dyskusji „Frondy” i „Znaku”.

Pierwsze co zauważymy w wypowiedziach katolickiego filozofa, to rozpad integralności myślenia i utrata własnej logiki. Do integralności dąży każdy rodzaj całościowej rozumności aspirującej do „autonomii”. Dotyczy to także sekularyzmu, który, by zachować własną spójność, odmawia rozumności choćby religii, traktując ją jako konkurenta w opisie świata. Świadome wejście religii w orbitę sekularyzmu skutkuje takimi propozycjami, jak ta wypowiedziana przez Karola Tarnowskiego na łamach „Znaku”. Warto zwrócić uwagę, że jest ona spełnieniem habermasowskich postulatów „uniżenia się” religii, rozdwojenia tożsamości i utworzenia intelektualnej szczeliny w dalszej konsekwencji prowadzącej do dualizmu życia.

„Przeprowadziłem (…) rozróżnienie na naprawdę wewnętrzną i prawdę zewnętrzną religii. Przez prawdę zewnętrzną rozumiem to, co religie uznają za prawdziwe w warstwie filozoficzno-dogmatycznej. Krótko mówiąc, wszystko, co organizuje daną religię w pewną spoistą całość. Przede wszystkim jednak jest prawda wewnętrzna religii, w której niemal wszystkie dogmaty są niepotrzebne. Cała ta religijna otoczka jest wtórna”[8].

To pozorne dowartościowanie „wewnętrzności” jest niczym innym jak

wycofaniem się z tej przestrzeni, którą uznaje się za przegraną w starciu z kulturą laicką, z „państwem liberalnym”. Zatem oddana zostaje cała przestrzeń publicznego wymiaru wiary (co do niego należy, już zostało powiedziane). Jej sens zostaje zrelatywizowany. Jak podkreśla sam Tarnowski to, co publiczne, ma charakter „filozoficzno-dogmatyczny”, a zatem bezpośrednio wiąże się z rozumnością. Rozdwojenie religii na dwie prawdy jest fałszywą i nieudana próbą ratowania religijności przed desakralizacją postępującego świeckiego rozumu. Tę defensywną postawę Tarnowskiego zauważa w rozmowie Lipszyc. Tarnowski zaś próbuje, wyrzekając się swoistości wiary, coś z niej uratować – jakiegoś rodzaju jądro. Dlaczego ta próba jest fałszywa i nieudana? Ponieważ redukuje to, co religijne, do nieracjonalnego. Z tej nieracjonalności wynika także owa wewnętrzność, a zatem i „skrytość”. Wniosek ten wypływa też z podstawowego założenia, jakie implicite znajdujemy u Tarnowskiego. To, co rozumne, jest „zewnętrzne” i publiczne, ponieważ podlega oglądowi umysłów innych, oglądowi społecznemu – oglądowi „śmiertelnego boga”. Tarnowski stara się ukryć religię przed jego rozumem, wobec którego już skapitulował, więc chowa ją w nieracjonalność.

Podział zaproponowany przez Tarnowskiego zdradza też błąd naturalizmu. Jest to drugi z powodów jego nieskuteczności. Zamiast rozróżnienia na zewnętrzne i wewnętrzne powinniśmy trzymać się innej dystynkcji wynikającej z katolickiego obrazu świata. Chodzi o rozróżnienie na przyrodzone i nadprzyrodzone. Ucieczka w naturalistyczny irracjonalizm musi się skończyć klęską, ponieważ świecki rozum już dawno przekroczył granicę „wewnętrznego”. Zrobił to za pomocą narzędzi psychoanalizy, ale także manipulacji, dokonując dekonstrukcji naturalnego „boga” w ludzkiej duszy. Całkowite uwewnętrznienie religii sprowadza się bowiem do uzależnienia jej od dynamiki subiektywistycznych doświadczeń, podczas gdy poznanie Boga wiązalibyśmy z rozumem (którego się właśnie wyrzekliśmy), a jego z działanie z łaską (zupełnie odmienną od naturalnych „wewnętrznych” poruszeń). Tak sformatowana „wewnętrzna” religia jest już tylko bezwolną materią w rękach dziedziców nowożytnej racjonalności – państwa, kapitału i techniki (i jej ideologicznej zabudowy, czyli nauki).

Trafnie katolickiego filozofa skontrował występujący z całkowicie świeckich (czy postsekularnych, ale żydowskich) pozycji Adam Lipszyc, pokazując słabość logiki wewnątrz/zewnątrz.

„Wydaje mi się, że różnica między nami jest taka, iż jeśli nazwać pierwszym językiem język teologiczny, Pan rezerwowałby dla niego jakąś minimalną porcyjkę, jak rozumiem, tożsamą z tą wewnętrzną prawdą niewystawioną na działanie oświeceniowego kwasu, bo tylko wtedy religia może pozostać źródłem (…). Moim zdaniem jednak tak nie jest. Paradoks religii polega na tym, że jej prawda nie sytuuje się w środku, ale zawsze na zewnątrz, zawsze poza nią”[9].

Intuicja Lipszyca wydaje się trafna jako dialektyczne unieważnienie propozycji Tarnowskiego – judaizm, bliski temu autorowi, opiera się na prawie, którego wypełnianie ma silny aspekt zewnętrzny. Podobnie objawianie się Boga w Starym Testamencie dokonuje się poprzez cudowne zewnętrzne znaki – od krzewu gorejącego, aż po interwencje Boga przynoszące Izraelowi polityczne sukcesy. Wcielenie Boga w Jezusie Chrystusie także nie jest jedynie „doświadczeniem wewnętrznym”, ale wydarzeniem, a zatem prawdziwa religia, aby pozostać sobą, nie może zachować swojej substancji bez elementu obiektywizującego. Jest nim choćby liturgia, która nie stanowi tylko pedagogicznego teatru, ale uobecnienie tajemnic Bożych w objawionych w doczesności. Jeśli nie spełnia ona tego wymogu, staje się zaledwie odbiciem ducha epoki. To samo dzieje się z etyką, myślą polityczną etc. Taki jest los „religii wewnętrznych” – stają się one potulnymi sługami Lewiatana.

Oczywiście dla Lipszyca język teologii nie jest „językiem pierwszym”. Teologia, a właściwie „wątki religijne” są dla niego jedynie „rozszczelniaczami” sekularnych kleszczy. Za takie kleszcze można prawdopodobnie uznać doświadczenia totalitarne w wieku XX. Podobnie jak dla Habermasa strzępy religii są swego rodzaju wentylami bezpieczeństwa społecznego. Mają one sens tylko wtedy, gdy pojawiają się jako pocięte i sfragmentaryzowne, zredukowane do niewielkich struktur mitologicznych występujących w postaci kontr-struktur w oświeconym mechanizmie społecznym. Jednak tak opisana religia znów jest tylko estetycznym zwieńczeniem kleszczy zaciskającego ludzkie gardło barbarzyństwa. Jest ona rodzajem zinstytucjonalizowanej poezji, w która uziemia nasze wzburzenie.

Może się wydawać, że mamy oto pozytywną refleksję w łonie myśli laickiej, nauczkę z ludobójstw i terroru wieku XX. Pozostaje nam ważne pytanie przekraczające wszelkie ulepszenia nowożytnego projektu – czy

człowiek w dłuższej perspektywie jest w stanie przeżyć nowożytność? Czy jest w stanie przeżyć w doskonale skrojonej machinie nowożytnego państwa i kultury, czy też albo będzie musiał utracić duszę, albo swoją fizyczną egzystencję. Na dłuższą metę szczepionka religijna zaproponowana przez „postsekularyzm" w oczywisty sposób okaże się za słaba, ponieważ pozbawiona dostępu do źródła i zamiast działać jako powstrzymująca śmierć społecznego ciała kontr-struktura obumrze całkowicie, tracąc swoje znaczenie.

Przejrzyście intencje „postsekularne" widzimy w wypowiedziach Lipszyca:

„Myśl religijna potrafi ratować oświecenie tylko jako pocięta i sfragmentaryzowana, i na to położyłbym bardzo silny nacisk. Moim zdaniem tradycje religijne nie mają alternatywnego projektu oświecenia, mają tylko elementy, które zaczynają świecić wyłącznie wtedy, kiedy są transplantowane, przemieszczane na obszar myśli świeckiej"[10].

U Lipszyca widzimy oczywiście ten sam problem co u Habermasa – religia jest w jego narracji pewnego rodzaju konstrukcją, typem idealnym zbudowanym z nieprzekraczalnych alternatyw w rodzaju sacrum-profanum. Nie zmienia to jednak klarowności wypowiedzi w kwestii jej instrumentalnego przeznaczenia w doczesnych planach sekularystów.

Przykładów uległości wobec miraży „postsekularyzmu" moglibyśmy znaleźć oczywiście więcej, jednak „uwiedzenie" profesora Karola Tarnowskiego jest w pewnej mierze symboliczne (środowiskowo) i symptomatyczne (cywilizacyjnie). Zachłyśnięcie myślą „postsekularną" ma także swoje konsekwencje w refleksji społecznej szczególnie wśród intelektualistów konserwatywnych i katolickich. Jako przykład chciałbym przeanalizować wybrane artykuły ze wspomnianej europejskiej teki pisma „Pressje". Pismo to publikowało teksty będące swego rodzaju apologetyką „postsekularyzmu" także w innych numerach, choćby w tece poświęconej lewicy, czy mesjanizmowi (ciekawy blok habermasowski, a także tekst krytyczny[11]). Odniosę się jednak do rozważań posteuropejskich, ponieważ wydają się najpełniej reprezentować stanowisko reakcji „Pressji", rozpoznane także w dyskusjach.

Pierwszy z artykułów to Europejska dialektyka. Pięć poziomów sporu o tożsamość Europy Wojciecha Czabanowskiego[12]. Te pięć poziomów to przeciwstawienie 1. chrześcijaństwa i islamu, 2. religii księgi i religii filozoficznej, 3. religii i sekularyzmu, 4. materializmu i formalizmu oraz 5. silnych tożsamości i queer. Nie ma sensu referować wszystkich zaproponowanych dialektyk, a także wzrastającego w każdym przypadku poziomu abstrakcji. Zainteresowanych zachęcam do lektury tekstu Czabanowskiego. Z punktu widzenia tych rozważań interesująca będzie logika queer jako przezwyciężenie opozycji pomiędzy religią i sekularyzmem. Dla uproszczenia wywodu pominę kwestię „materializm kontra formalizm". Autor „Pressji" charakteryzując nową jego zdaniem tożsamość Europy, pisze w taki oto sposób:

„Polityczna tożsamość queerowa jako zupełnie płynna, zmienna, niedookreślona i pozbawiona jednolitej podstawy filozoficznej, jest bardziej pojemna. W jej ramach mieści się wszystko. Często podnoszonym zarzutem przeciwko tego typu koncepcjom jest to, że nie da się na ich podstawie budować wspólnoty politycznej ze względu na brak elementów, z którymi można by się utożsamiać. Wbrew temu wydaje się, że tożsamość queerowa może doskonale sprawdzić się w roli wspólnototwórczej. Wystarczy w zasadzie dowolny token, wokół którego można by się jednoczyć – może to być pojedynczy postulat, hasło, ale także osoba, kolor, czy podmiot. Ponieważ żaden token nie może być uznany za bezsensowny po samozniesieniu sensowności, panuje tutaj absolutna dowolność".

Jakiego rodzaju jest to dowolność, mogliśmy zobaczyć, analizując artykuł Habermasa, który odrzuca zasadę dowolności jako determinantę common sense. Zdrowy rozsądek jest w nierównomierny sposób kształtowany przez kapitał, naukę i technikę. W minimalnym stopniu przez religię. Zarzutem wobec logiki queer nie jest więc brak tożsamości, ale jej faktyczny apolityczny charakter, który musiałby być warunkiem pewnego rodzaju dowolności. Co więcej logika (a może „przestrzeń") queer wydaje się być swoistą osłoną dla polityczności (która wspiera wybrane jej elementy granatem materialnym i „duchowym") pozwalającą neutralizować mocniejsze tożsamości, a jeszcze bardziej mocniejsze racjonalności dając złudzenie równomiernego uczestnictwa w formie władzy. Już pierwszy rzut oka na strefę organizowaną przez queer pozwala skojarzyć ją z heglowskim „społeczeństwem obywatelskim" funkcjonującym poza tym co polityczne. Co więcej, na chwilę abstrahując od zmagań pomiędzy

państwami a Unią Europejską o różnego rodzaju kompetencje, cała Unia wydaje się być niezwykle silnie rozbudowanym elementem „społeczeństwa obywatelskiego” realizującym agendę (np. „moralność świecką”) silnych politycznie „państw liberalnych”, o których wspominałem, omawiając referat Habermasa. Zatem przyjęcie logiki queer lub wejście w jej „przestrzeń” jest dla zmysłu katolickiego porzuceniem autonomii własnego rozumu politycznego i rezygnacją z kształtowania tego, co rzeczywiście polityczne.

W pewnej mierze analogicznym artykułem do tekstu Czabanowskiego jest omówienie książki Petera Sloterdijka Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji[13] autorstwa Karola Wilczyńskiego[14]. Niemiecki myśliciel owe dwa dawne obrazy społeczeństwa europejskiego zaproponowane w metaforze katedry i sześcianu przez George'a Weigla podnosi w syntezie do metafory zupełnie nowej, czyli „kryształowego pałacu”. Choć autor „Pressji” wita z radością obraz kryształowego pałacu, ponieważ jest on nadzieją dla tych, w których przerażenie wywoływał nieludzki sześcian, moim zdaniem mamy do czynienia z formą równie, a może bardziej złą. Dlaczego? Ponieważ osłabiając ideologiczny charakter rozumu oświeceniowego, nie podnosi go, ale oddaje tendencji irracjonalistycznej działającej na osłabienie „człowieka” i odpowiedzialności. Kryształowy pałac wydaje się być analogią „przestrzeni” queer, w której wszelki logos zostaje zredukowany i poddany kontroli. Wracamy zatem do „społeczeństwa obywatelskiego” jako rzeczywistości podległej władzy politycznej. Ta ostatnia zaś nie musi się już tłumaczyć w języku żadnej racjonalności, ponieważ sama tworzy jej reguły i opiera swoje działanie na woli interesów oraz mechanice biurokracji. Kryształowy pałac jest tylko fasadą postępującego rozbioru katedry – rusztowaniem osłaniającym rozbiórkę, ukrywającym różnorakie interesy, z których dominującej roli zdradził się Habermas.

Zatem „postsekularyzm” może też okazać się przemianą nie tyle religijności co nowożytnej polityczności, która z jednej strony dąży do totalnej mocy (przejmuje panowanie nad niepolitycznym społeczeństwem obywatelskim poprzez instytucje unijne), a z drugiej wyzwala się spod władzy transcendentnego od potestas rozumu – nie tylko w jej prawowitej, „pobożnej” postaci, ale także w postaci oświeceniowo zsekularyzowanej zwracając się ku głębszemu woluntaryzmowi. Wyraz temu powiązaniu „postsekularyzmu” i nowej polityczności dał jeden z publicystów „nowej lewicy”.

„Skoro odrzucamy jako fałszywe i niebezpieczne (…) «zewnętrzne gwarancje» realizacji naszych ideałów, to pozostaje nam… wiara. Czyli przywiązanie do arbitralnie podjętej decyzji opowiedzenia się po stronie pewnych idei”[15].

Chodzi tu oczywiście nie tylko o „wolną przestrzeń queer”, w której konsumuje się granty, ale o oddziaływanie sensu stricte polityczne. „Postsekularna” deklaracja Sierakowskiego jest deklaracją o przyjmowanych zasadach polityki. Nie jest oczywiście jasne czy cytowanemu publicyście i jego środowisku udało się przebić z ochronnej bańki „społeczeństwa obywatelskiego” do strefy polityki, ale tak trzeba rozumieć zadanie, które przed sobą stawiają. I trzeba mieć nadzieję, że nie osiągnęli celu.

Choć wydaje się, że „Znak” i „Pressje” to środowiska od siebie bardzo odległe pod wieloma względami to równocześnie w swoim myśleniu i intelektualnym etosie otwarte na procesy sekularyzacyjne, a także na wejście na drogę katolicyzmu koncesjonowanego przez świecki rozum. „Znak” postępuje tą drogą od dawna, „Pressje” niebezpiecznie igrają z niszczącą pokusą chrześcijaństwa estetycznego i nieautonomicznego, którą podążyli starsi krakowscy koledzy.

***

Dwudziestowieczna próba przesilenia nowożytności obecna w totalitaryzmach upadła i weszła w fazę „rewizjonistyczną”, po zmianie strategii być może przed nami kolejne przesilenie – kiedy i w jakiej postaci? Tego nie wiadomo. Ale wracamy do pytania – czy człowiek może przeżyć nowożytność?

Tomasz Rowiński

Przypisy:

[1] J. Habermas, Wierzyć i wiedzieć, „Znak”, nr 568/2002, tłum. M. Łukasiewicz, s. 10.

[2]Tamże, s. 8.

[3]Określenie to zawdzięczamy klasykowi myśli nowożytnej czyli Tomaszowi Hobbesowi.

[4] Tamże, s.12

[5] Tamże, s.11

[6] Tamże, s. 15

[7]Tamże.

[8] Wiek świecki? Paradoksy sekularyzacji. Z Karolem Tarnowskim i Adamem Lipszycem rozmawia Michał Pospiszyl, „Znak”, 02/2012, s.71.

[9] Tamże.

[10]Tamże.

[11]W. J. Korab-Karpowicz, Nieświadomość tego co utracone, „Pressje”, teka XXVIII. 2012, s. 234-241.

[12] W. Czabanowski, Europejska dialektyka. Pięć poziomów sporu o tożsamość Europy, „Pressje”, teka XXVI/XXVII, 2011, s. 39-47.

[13]P. Sloterdijk, Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji, tłum. B. Cymbrowski, Warszawa 2011.

[14] K. Wilczyński, Katedra sześcian i kryształ, „Pressje”, teka XXVI/XXVII, 2011, s.62-71.

[15]Czy jest koniunktura na Brzozowskiego? Z Maciejem Urbanowskim i Sławomirem Sierakowskim rozmawia Cezary Michalski, 10 maja 2008, dziennik.pl (data dostępu 11 października 2012).